

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

¡Oh ríos! Caminos largos para acotar distancias

Del reconocimiento, la extractivocracia y la autorreparación de la población afrodescendiente en el Pacífico sur colombiano

Alexander Ortiz Prado

Tutor: Santiago Arboleda Quiñonez

Quito, 2026

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

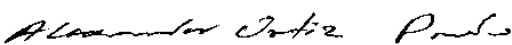
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Alexander Ortiz Prado, autor del trabajo intitulado “¡oh ríos! caminos largos para acotar distancias. Del reconocimiento, la extractivocracia y la autorreparación de la población afrodescendiente en el pacífico sur colombiano”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

29 de abril de 2026

Firma: 

Resumen

A partir de un enfoque relacional, el objetivo de este trabajo es posibilitar una comprensión de la construcción de la étnicoracialización de los grupos afrodescendientes y sus prácticas existenciales como repertorios de autorreparación en el marco del reconocimiento. Por lo tanto, se plantea el problema de las políticas de reconocimiento articuladas a un proceso extractivocrático de la larga duración. En medio de ello, se presenta el dilema de la producción y reproducción de un modo de vida particular o particularizante de una comunidad afroribereña del Pacífico sur colombiano ubicada en el río Patía perteneciente al municipio de Roberto Payán. Una comunidad donde sus maneras de ser, hacer, estar y pensar han sido dinamizadas al ritmo de las contingencias cotidianas. Hecho que se enmarca dentro del juego del territorio y las políticas de reconocimiento, además de ser una estrategia de legitimación estatal de la existencia de la comunidad afropacífica. Se presenta en un sentido contrario como producto de una visibilización homogenizante y desigual al punto de hacer de la afrodescendencia un elemento esencial y desconocido en su variabilidad.

Ese proceso se conecta a la actualización de un presente existencial, un sistema y transmisión de conocimientos. Una manera de ligar el pasado como un hecho del presente en clave de memoria colectiva depositaria de un sistema de técnicas que han posibilitado la sostenibilidad de la existencia de la vida sociocomunitaria afroribereña. En ese sentido, se aborda las memorias tradicionales y “ancestrales” para comprender la presencia de las comunidades afroribereñas en la lógica de la autorreparación centrada en el sentido de seguir siendo donde hemos sido. Teniendo en cuenta el contexto del trabajo, se analiza las normativas diferenciales dadas en el marco de las políticas de reconocimiento en relación con las reparativas, con la intención de ver su coherencia con la realidad de los consejos comunitarios y el derecho territorial al cual responden. Asimismo, explica el reconocimiento como un fenómeno transhistórico marcado por la ideología del progreso y el desarrollo, basado en un régimen extractivocrático. De ahí que muestre cómo, en dicho medio, se ha generado los procesos de autorreparación.

Palabras clave: autorreparación, reconocimiento, extractivocracia, oportunidad comunidad afroribereña, comunidad étnicoracial, Pacífico, existencia

Este trabajo se lo dedico a la comunidad del Consejo Comunitario Agricultores del Patía, en especial al Caserío La Mercedes Chimbuza.

Agradecimientos

En la elaboración de este trabajo participaron muchas personas, además de acompañar cada uno de sus momentos de diferentes maneras. Ahí estuvieron familiares, amigos, amigas, personas que fueron apareciendo a medida que iba avanzando en el proceso. A todo ese conjunto de personas quisiera agradecer infinitamente por ser parte de esta gran aventura político-pedagógica. Hablar y saber sobre nosotros mismos como un acto de autorreparación, sin perder de vista los agentes que han persistido en mantener la condición histórica de exclusión a la que hemos sido sometidos como grupo étnicoracializado. El agradecimiento es también por permitir extender y comprender la funcionalidad del pensamiento con miras a la reproducción de la vida, nuestra vida, a como de lugar con recursos que son propios de la experiencia existencial.

Quiero iniciar agradeciendo a mi abuelo Fidadelfo Prado por mostrarme las rutas del pensamiento afroribereño de manera actualiza y guiando sus formas en relación a las ideas que le iba compartiendo. A mi abuela Matilde Ferrín quien fue coloncándole el toque de la espiritualidad a través de cantos y expresiones corporales que irradiaban el sentido cotidiano del pensamiento. Agradezco sus memorias compartidas llenas de una sonoridad que se depositaron en el corazón haciendo eco en la mente en una permanencia exclusivamente relacional con la vida.

A Melba María Prado, mi mamá, quien me fue proporcionando en pequeñas dosis la memoria colectiva de la comunidad. Esforzaba su memoria de manera colaborativa con la intención de aportarme al trabajo, con una apropiación admirable, como si éste fuese su responsabilidad. Asimismo, agradezco a mi papá Hermes Ortiz Prado. Me entregó su memoria como parte de un regalo, pero agradeciendo la posibilidad de evocarla y darle uso en función de algo que él sentía como importante. Cade detalle de su memoria precisaba la necesidad de sostenerla en una solidaridad parentalmente territorial y bajo el sentido de un bien común.

Mi sincero agradecimiento a Gregorio Valencia, conocido por los ríos como Goyo, porque estuvo dispuesto a compartirme su experiencia y pensamiento sobre la comunidad y la lucha. Asimismo, a mi tío Hugo quién me posibilitó el acercamiento a la comunidad del consejo comunitario, especialmente con los líderes y lideresas; además, me mostró gran parte de la relación dada entre el pensamiento ancestral y las formas organizativas de la comunidad afroribereña en función a la constitución del consejo comunitario. A Nilo Castillo, el cual me proporcionó su mirada crítica frente a la realidad

presente en el proceso comunitario, todo un pensamiento en acción. Agradecer a Nilo Prado por mostrarme la relación entre los procesos misioneros, la defensa del territorio y el sostenimiento de la espiritualidad con miras a la permanencia comunitaria. También, agradezco a Óscar y Choco por su solidaridad, pero además, por mostrarme las entrañas de la laguna de Chimbuza.

Quisiera agradecer a las personas que le dieron un gran toque al capítulo 4. Mi prima Colombia, me entregó parte de su experiencia a través del uso cuidadoso de la memoria. Por otra parte, agradezco a Casilda quien me mostró la importancia del aprendizaje en relación a las cosas que son verdaderamente trascendentales para el sostenimiento de la comunidad. A mi primo Leodan, le agradezco por la transparencia de su memoria y mantener presente la importancia de conservar lo que se hereda en todo sentido. Su pesamiento sobre la realidad afroribereña no negó las implicaciones de la comunidad en la realidad presente que vivían. También, especial agradecimiento a Jesucito, pensador y poeta del caserío de Chimbuza. Él contiene la memoria de la comunidad en el ritmo de las palabras; cada cosa existente la describe a través del fluido de la décima.

Como no agradecerle a John Henry Arboleda aquel acompañante permanente, no solo de este trabajo, sino de la vida. Su lectura cuidadosa y orientadora me posibilitaron fortalecer, en gran medida, este trabajo con un sentido solidario y de familia. Agradezco amorosamente a Rolysbeth Manjarrez Ortiz, quién acompañó este trabajo a través de la complicidad y el amor. Ella, fue la editora de varios capítulos, por tanto, la lectora que me aconsejó sobre los ritmos y las formas de las ideas. Siempre me apoyó y orientó emocional y reflexivamente. Agradezco a Francia Jenny Moreno por los largos diálogos y los consejos sobre ideas, argumentos y apreciaciones que le iba comentando. Sus observaciones me fueron muy útiles; asimismo, por su solidaridad sincera y comprometida. A Yoiner por mostrarme la capacidad que tiene la acción comunitaria.

Cierro esta parte agradeciendo a Santiago Arboleda quién dirigió este trabajo de forma acertiva. Su orientación hacia el uso de la creatividad del pensamiento y la apuesta por el sostenimiento de la autonomía del trabajo académico. Agradezco a Catherine Wals por darme la apertura en el doctorado y estar pendiente de este proceso. Termino agradeciendo a Jacqueline Pavón quién con sus acciones muestra las otras formas de militancia cargadas de una solidaridad étnicoracial que raya con el derecho a la educación. Finalizo agradeciendo a mis hermanos Winner, William y Robinson por estar siempre al cuidado de lo que persistentemente me he dispuesto a hacer.

Tabla de contenidos

Figuras	13
Introducción: Donde no te llaman vas, suspirando volverá.....	15
Capítulo primero: Las trampas del reconocimiento: La autorreparación como proceso de posicionamiento político existencial	35
1. Existir “negramente”	37
2. Integración, etnocidio y autodeterminación.....	46
3. Reconocimiento y desarrollo: una mirada a las reparaciones desde el Pacífico colombiano	56
4. De subdesarrollados a guardianes del medio ambiente	63
5. Biodiversidad y cultura. puntadas para configurar movimiento social	64
6. Reconocimiento y/o acaparamiento: caras del accionar del movimiento afrodescendiente	69
7. Afrodescendientes y reparaciones: notas para un contexto	72
8. ¿Qué son las reparaciones?	78
9. La reparación: logros y limitaciones.....	84
10. De las autorreparaciones y la opción política existencial	87
Capítulo segundo: “A como dicen, fuera”: La norma diferencial y el sofisma de la oportunidad	95
1. El dilema electoral y el reconocimiento.	97
2. La diversidad y la expresión del derecho étnicoracial	102
3. Constitucionalismo multicultural: reconocimiento y derecho	108
4. Derecho étnicoracial en Colombia: entre la consulta previa y las acciones afirmativas	116
5. 1990: legalidad y formalización de la diversidad étnicoracial	126
6. 2000: implementación institucional de las acciones afirmativas.....	137
7. 2010: políticas de reparación en el marco del conflicto armado	146
Capítulo tercero: Extractivocracia en el Pacífico colombiano: Negar, invisibilizar o reconocer, la idea siempre ha sido extraer	159
1. Progreso y desarrollo ¿esa qué cosa es? Configuraciones de la extractivocracia	162
2. Alcanzar el progreso... ¿sí?.....	170

3. A gritos corrió la voz de la esperanza.....	187
4. Ley y despojo: la jurisprudencia del extractivismo en el Pacífico	198
5. La modernización y el progreso postergado	207
6. ¿Y de las misiones?	218
Capítulo cuarto: Siendo donde hemos estado y no habíamos sido: Un hecho de autorreparación	227
1. El que pasa un río, pasa otro	230
2. De vuelta en vuelta	243
3. Una más que otra	252
4. Cura, protección y adoración	256
5. Ahí, como el que hay y no hay	264
6. “Adaptarse al tiempo”.....	273
7. Esta tierra es nuestra: Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande	278
Conclusiones.....	289
Obras citadas.....	299
Anexos	315
Anexo 1: Corpus jurídico sobre la población afrocolombiana 1981 – 2022.....	315
Anexo 2: Políticas sociales y económicas en el Pacífico colombiano 1992 - 2015 .	316
Anexo 3. Arrullo de Matilde Ferrín Prado en las Mercedes Chimbuza	317

Figuras

Figura 1. Casa de Fidadelfo Prado Gallardo y Matilde Ferrín Prado en el caserío Las Mercedes Chimbuza, 2022	228
Figura 2. Mapa Parroquia de Santa María de Barbacoas, Nariño	246
Figura 3. Mapa de Nariño. Ubicación de Barbacoas parte sur del Pacífico, 2025	246
Figura 4. Zotea de la casa de Colombia Ortiz en el caserío Las Mercedes Chimbuza, 2022	249
Figura 5. Mapa del terreno y los espacios de movilización de la familia Ortiz Prado, 2024	251
Figura 6. Velorio a la virgen de las Mercedes en el barrio Bonilla Aragón de Cali	262
Figura 7. Mapa del Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande, 2022.....	282

Introducción

Donde no te llaman vas, suspirando volverá

Entonces miré hacia atrás; hacia mi infancia sin
juguetes y con alimento de bananos, me
enfrenté con los ojos abiertos a mi ignorancia
de bachiller; miré con entrañable amor a todos
los hermanos que sufrían, pero entre ellos, a los
de mi patria, tal vez por mi propia carne o
porque en ella podría más libremente realizar la
nueva tarea que me había impuesto: aliviar el
dolor humano.

(Manuel Zapata Olivella, 2020)

El camino más corto hacia el futuro es aquel
que pasa por el conocimiento más profundo del
pasado.

(Aimé Césaire, 2006)

A lo largo del año (2021) he escuchado varias frases de mi abuelo Fidadelfo, cada una de ellas expresadas como dichos, presagios, versos entre otras formas. Todo ello con la intención de reforzar su idea o acentuar su pensamiento. Un pensamiento que recrea muchos de sus pasos dados a lo largo de su itinerario vital. Su experiencia existencial se refleja en cada expresión como un hecho colectivo y de manera relacional. Su experiencia está vinculada a todo lo existente en la idea de la reproducción y sostenimiento de la vida. La voz de mi abuelo junto a la de mi abuela Matilde, me llevan y traen por espacios recorridos y vividos reafirmando que nuestra existencia se ha mantenido en medio de una búsqueda por el bien común histórico marcada en la experiencia territorial. Experiencia condicionada, en muchos de los casos, por el despojo, la extracción y la explotación.

La importancia de la memoria colectiva de aquellos que me anteceden y dan cuenta de recorridos, sentidos y significados de lo que hemos sido me obliga a ir “donde no me han llamado, así tenga que volver suspirando”. Insertarme en lo que siento, es parte de mí, es con la intención de contribuir al sostenimiento de la vida de aquello que asumo como propio. Este trabajo se convierte en el espacio desde donde pretendo utilizar, de manera práctica, la conciencia de sí en función de una conciencia para sí. Acción que entra en la disputa por la existencia centrada en la potencialización de propuestas, proyectos y agendas colectivas propias de las dinámicas cotidianas de las comunidades afrodescendientes del Pacífico, y en particular del Pacífico sur colombiano. Me asumo

como un metido más porque voy donde no me han llamado. Si voy es porque soy producto de aquella experiencia histórica vivida por las comunidades afrodescendientes. Mi atención recae en lo que es importante y necesario para la comunidad; en todo lo que se proyecta relevante para la vida colectiva.

La región del Pacífico se encuentra ubicada en la franja occidental de Colombia extendida de norte a sur. Al noroccidente limita con Panamá y al sur con Ecuador; abarca el límite occidental de la cordillera Occidental junto a la serranía del Baudó, hasta la planicie costera del Pacífico (DANE 2005). Esta zona se compone de cuatro departamentos: Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. Asimismo, se constituye de 178 municipios con 68 predominantemente urbanos y 110 predominantemente rurales, presentando la mayor concentración poblacional en Quibdó, Buenaventura y Tumaco. Actualmente cuenta con una población de 1.317.275 habitantes en una extensión territorial de 131.246 km² (DANE 2018).

Según datos del DANE de 2018 y 2022, en la región se encuentran 158 consejos comunitarios con 356.000 habitantes; y 273 resguardos indígenas con 454.000 habitantes. Así, el 65% de la población se concentra en la zona urbana, mientras que el 34% está en la zona rural. El 31% de su población se autorreconoce con alguna pertenencia étnica; el 21,4% como afrodescendiente, el 9,0% indígena y el 0,005% Rrom. La economía de la región depende mayoritariamente de administración pública y defensa 17%; comercio, alojamiento y servicios de comida 16%; industrias manufactureras 14% (IGAC y DANE 2108 y 2022, citado en RAP Pacífico). Sin embargo, es distinguida por su función portuaria, agrícola y minera, pesquera, comercial y turismo de naturaleza.

El Pacífico sur, zona donde se concentra el trabajo, conocida como las tierras bajas del Pacífico, está ubicada en el departamento de Nariño específicamente en la franja tropical húmeda costera. Cuenta con una extensión territorial de 33.268 km² y una población de 401.965 habitantes (DANE 2018). El 53% de su población es afrodescendiente, mientras que 47% es indígena (RAP Pacífico 2022). La componen los municipios de Tumaco, Barbacoas, la Tola, Charco, Mosquera, Santa Bárbara de Iscuandé, Roberto Payán y Maguí. La zona se encuentra arteriada por varios ríos: Patía, Mayo, Guáitara, Mira, Juanambú, Pasto, Iscuandé y Mataje. El río Patía se presenta como el eje hídrico articulador de los ríos Telembí, Magüí, Nansalví entre otros gracias a su gran extensión. En ese entramado acuático fluye la vida de la población de este Pacífico sur desde donde transita particularmente el trabajo.

En algún momento de los ires y venires por la universidad, sumado a la coyuntura del conflicto armado en Colombia me pregunté por la relación entre la etnicidad y la reparación. En ese tiempo vivíamos la dudosa desmovilización de los paramilitares y el nacimiento de una ley de víctimas, en dirección a la justicia y la reparación con miras a la no repetición de los hechos de violencia. Ahora sabemos que no hay justicia, ni reparación y los hechos se siguen repitiendo; las víctimas se eternizan y quedan atrapadas en el sueño de la paz. Este es el contexto en que aparece la *autorreparación* como idea inicial en relación a la afrodescendencia, tema central de la tesis. La reparación es un derecho incompleto y, en mayor medida, negado para las personas afrodescendientes, por tal motivo, siempre hemos estado en condición de autorreparación como hecho continuo de nuestra propia existencia.

Creo necesaria la apuesta por la autorreparación en tanto hemos quedado atrapados en la trampa del reconocimiento. Aunque nuestra existencia ha estado condicionada a través de dispositivos que nos inferiorizan y limitan los espacios o lugares de participación, siempre la hemos disputado con nuestras propias reservas culturales, las cuales han sido dinamizadas en una intimidad cotidiana comprendida como trinchera de lucha. En la disputa por la existencia, el énfasis recae en la apuesta por el ser vinculado a una pertenencia étnica-territorial. Cabe decir que, nuestra inferiorización se ha mediado y mantenido a través de una racialización histórica que ha servido como instrumento condicionante de la existencia.

La existencia marcada por la experiencia de la racialización inferiorizante me permite señalar ciertos elementos referente a la toma de conciencia de sí mismo propia de mi experiencia como una persona racializada y de otras que compartían conmigo esta característica. Aquello pasaba por la comprensión de lo que significaba ser “negro”, un color que nos posicionaba y determinaba como tal. Este color que operaba a manera de marcador direccionaba nuestra existencia. Lo “negro” se nos asomaba como insulto y muchas veces lo portábamos por costumbre. Lo que suponía lo “negro” era todo lo que no debía ser; además a ello se le sumaba nuestro lugar de origen que, para este caso, venía a ser el Pacífico.

Pero lo “negro”, también fue el lugar de la conciencia de lo que somos y queríamos ser. Una de las maneras de hacerlo fue a través de la recreación de los elementos culturales propios constituidos en el largo recorrido de nuestra existencia. Aparecieron nuestras memorias conjugadas en palabras con miras a mantener la vida, nuestra vida. Las primeras que descubrí estaban relacionadas con la religiosidad escenificada en la

celebración a los santos y vírgenes como garantía de nuestra seguridad. Cada canto posiciona lo que somos, en acto de celebración de la vida desde un sentido insurgente. De ahí que la autorreparación la enmarque, en principio, como un hecho de toma de conciencia de sí en la idea de cuidar lo que somos a partir de nosotros mismos.

En la disputa por la existencia aparece la idea del reconocimiento en pro de un proceso de inclusión que repercutiera en la garantía de los derechos humanos de aquellos que hemos sido excluidos históricamente. Cabe indicar que el reconocimiento, como política, es el resultado de la lucha por la autodeterminación donde se ponía en cuestión la capacidad de decisión y control de los elementos culturales de aquellos que han sido víctimas históricas de la negación, el despojo, la extracción y la explotación (indígenas y afrodescendientes). El reconocimiento se fue posicionando desde arriba a través de la instrumentalización de la diversidad diferenciada, enfatizando su accionar en hechos simbólicos que no alteraban la condición de explotación y despojo de las comunidades, sino que las reforzaban desde la implementación de un desarrollo incluyente, que es en sí, una manera de darle continuidad a la dependencia. Si, nos reconocen, pero nuestra condición de miseria y exclusión se ha sostenido en el tiempo.

Entonces ¿qué nos ha posibilitado o posibilita el reconocimiento? Poco en términos de lo simbólico, ya que nuestra identificación sigue estando controlada desde afuera. Y nada en lo que respecta a lo económico bajo la idea del desarrollo; como dijo una persona en el Pacífico: “desde que vino desarrollo esto se jodió”. Dicho reconocimiento ha sido, más que todo, garante de un desarrollo despojador que facilita la explotación, tanto de las personas como de la naturaleza, a través de la idea de un desarrollo incluyente que “respeto” y “parte” de la diversidad. Lo que hace es camuflar la intensidad de la explotación desde la implementación de planes y proyectos ya sean culturales o económicos. Esto quiere decir que, el reconocimiento lo que ha hecho es ficcionar sobre nuestras necesidades creando una falsación de nuestras realidades.

El hambre y la miseria no se han ido del Pacífico, lo que ha pasado es el recrudecimiento de dicha condición. Esto lo vi hace algunos años en un recorrido que hice entre Puerto Merizalde zona ubicada en la parte sur de Buenaventura y Roberto Payán municipio de Nariño al sur del Pacífico colombiano. Muchas de las personas no tenían qué comer, se encontraban en estado de mendicidad; habían sido despojados de todo, la condena de la miseria se prolongaba. En ese momento el acceso al monte era restringido y el malestar se iba menguando con la solidaridad expresa entre la comunidad y los santos. Sin embargo, no podía creer que en el campo se diera dicha situación, por

eso me pregunto ¿qué pasa con el reconocimiento? ¿Qué nos ha dado? Solo se ha usado como dispositivo de enunciación y desde ahí determinar nuestros niveles de participación.

Asimismo, el reconocimiento agenciado desde la lógica de los proyectos, planes y programas de desarrollo ha puesto el acento en la oportunidad. Aquella que se nos presenta como una ventana para superar nuestras necesidades y así saldar la cuenta de la exclusión. Quiere decir que la oportunidad está contenida en los proyectos, planes y programas dimensionados, en cierta manera, como recursos económicos. Desde ahí se crea una clientela étnica-racial que obedece a los intereses externos bajo el engaño de lo propio; además, reconociendo cierto liderazgo al interior de las comunidades producido bajo la creencia del elegido. Esa creencia impulsa el acaparamiento de las oportunidades y hace que se amplíen las desigualdades internas, a partir de la producción de una pseudo-élite que refuerza los niveles de dependencia, por tanto, de la exclusión.

Los “elegidos étnicos”, reconocidos como tal, se constituyen en el puente del desarrollo, cediendo por acción u omisión el control sobre los elementos culturales entre los cuales se encuentra el territorio. Y todo esto a pesar de la titulación colectiva. La dinámica del reconocimiento muestra que nuestras vidas no les importa; que lo importante es la acumulación del capital. Aquel solo está contemplado entre lo políticamente correcto dentro de un mundo que aparentemente le importa la diferencia; claro, mientras no afecte la dinámica del capital. Es tanto así, que en Colombia la consulta previa que viene a ser un derecho étnico en el marco del reconocimiento, se ha convertido en un obstáculo para el desarrollo del país según la institucionalidad gubernamental. Para ello se inventaron lo que le llaman: test de proporcionalidad, que no es otra cosa que la violación del derecho étnico a partir de una medida cuantitativa.

Teniendo en cuenta lo anterior, asumo la noción de extractivocracia en función de un análisis histórico del reconocimiento y su relación con el desarrollo. Esto con la idea de ver cómo ha estado sometida la comunidad afrodescendiente a una historia de despojo material y espiritual. Situación donde ha sido posicionada como sujeta de extracción, es decir, convertida en objeto y despojada de su condición humana y material de existencia. Claro está, dicha situación no la ha condicionado del todo. La población afrodescendiente del Pacífico ha hecho de aquella situación un mundo de posibilidades de existencia. En ese sentido, concibo a las comunidades afrodescendientes más allá de una reserva cultural y natural, y más acá de sus maneras de reproducción de la vida que las y nos hace agentes históricos dinamizados bajo la lógica de un bien común territorial puesta como identidad colectiva.

En relación al daño y dentro de la lógica de reconocimiento aparece la insistencia por una reparación a las comunidades afrodescendientes; reparación centrada en el daño histórico que dejó la esclavización y la herida producida por el conflicto armado. En ambas aparecemos como víctimas. Lo curioso es que, dentro de lo evidente, estamos obligados a demostrar que hemos sido víctimas y no sabemos quién, a ciencia cierta, tiene el poder de reconocernos. La reparación, nuestra reparación, está en manos de los que han cometido el daño, de los que han hecho la herida. En esa medida, la reparación prolonga el sufrimiento y va profundizando el daño, pero siempre alimentada por la ilusión que produce en nosotros. Así mismo, se presenta como una oportunidad en la cual las víctimas estamos obligados a agradecerle al victimario.

Hace aproximadamente 24 años mi abuelo y abuela fueron víctimas de desplazamiento. Los paramilitares incursionaron en el caserío (Chimbuza) en la zona rural del municipio de Roberto Payán buscando a mi abuelo y a uno de mis tíos; al no encontrarlos en sus casas, decidieron saquearlos y dejarlos sin nada. Mi abuela presencié todo ello, quedando presa de la impotencia al ver que su vida se iba en ese instante. Años después, mi abuelo apeló a la reparación con la idea de “recuperar” algo de lo perdido. Sin embargo, hasta el momento, preso de la burocracia y “benevolencia” de algún funcionario, esperaba la indemnización. Ahora mi abuelo tiene 94 años, y lo veía todos los días –como le pasó al coronel que no tenía quien le escribiera- esperar que sonara el teléfono para escuchar que su indemnización estaba resuelta, que había sido reparado. Hechos como estos me hacen pensar que la reparación sostenida en el reconocimiento lo que ha hecho es ayudar a prolongar o eternizar la condición de víctima y vapulear la esperanza. Es por ello que apelo a los procesos autorreparativos como un ejercicio político-pedagógico vitalista, existencial, espiritual, ético-moral y estético en favor de la potencialización de los procesos comunitarios.

Lo político-pedagógico va encaminado a visionar los proyectos de vida de las comunidades expresados en sus sueños, anhelos y visiones de futuro. De ahí que, conciba a la autorreparación como una forma de agenciamiento en búsqueda permanente de la armonización de la existencia experiencial, conectada a lo que nos es común: la vida. El objetivo de hacer uso de la autorreparación como herramienta político-pedagógica, pasa por la creación de políticas públicas comunitarias, no estatal, como garantía de sostenibilidad de la propia vida, es decir, a los sentidos sistemáticamente vinculantes con la producción y sostenimiento de la existencia. Un ejemplo cotidiano de autorreparación lo veo cuando mi abuela vibra con el currulao y va recreando su existencia a través de los

cantos que aparecen como la vida misma: es lo que la hace feliz. Es invitar a crear y recrear la vida a través de los elementos culturales que hacen del territorio un hecho expandible de territorialidad.

La relacionalidad ha sido y es la garantía de la vida. Las reservas de la vida propias de la intimidad cotidiana de las comunidades afroribereñas aparecen como puntadas políticas en la reafirmación cooperativa de nuestro proyecto colectivo. En esa medida, voy a ver y utilizar de manera relacional los versos, presagios, dichos, cuentos e imágenes en la idea de potencializar el pensamiento activo que enuncian cotidianamente siendo parte del proyecto y la agenda comunitaria en el sentido de seguir ampliando la dimensión de la existencia. Las autorreparaciones contemplan la condición de lucha al concebirse como medidas estructuradas en el quehacer diario, que proporciona en pequeñas dosis la capacidad de existir siendo.

En ese sentido, mi búsqueda con este trabajo es posibilitar una comprensión de la construcción de la etnicoracialización de los grupos afrodescendientes y sus prácticas existenciales como repertorios de autorreparación en el marco del reconocimiento. Por lo tanto, aquí planteo el problema de las políticas de reconocimiento articuladas a un proceso extractivocrático de larga duración. En medio de ello, trato el problema de la producción y reproducción de un modo de vida particular o particularizante de una comunidad afroribereña del Pacífico sur colombiano ubicada en el río Patía perteneciente al municipio de Roberto Payán en el Departamento de Nariño. Una comunidad donde sus maneras de ser, hacer, estar y pensar han sido dinamizadas al ritmo de las contingencias cotidianas. Hecho que se enmarca dentro del juego del territorio y las políticas de reconocimiento, además de ser una estrategia de legitimación estatal de la existencia de la comunidad afropacífica. Se presenta en un sentido contrario como producto de una visibilización homogenizante y desigual al punto de hacer de la afrodescendencia un elemento esencial y desconocido en su variabilidad.

En ese escenario la comunidad afroribereña aparece representada bajo acciones y denuncias generales y generalizadas que responden a la homogenización del problema del reconocimiento. En muchos casos se ha marcado una dinámica por los mecanismos de inclusión dentro del escenario político, con la intención de repercutir tanto en lo económico como en lo social y cultural. De alguna manera las comunidades a través de sus líderes, lideresas y organizaciones sociales han entrado en el entramado de las lógicas de globalización neoliberal. Todas ellas expresadas a través de legislaciones formales de reconocimiento que no compaginan con las dinámicas internas de la cotidianidad de las

comunidades afropacíficas en general y afroribereñas en particular; en tanto no tienen presente el ejercicio de reinvención de sus usos tradicionales en la idea de reinventarse (Hobsbawm 2002).

Para comprender las particularidades de las comunidades afroribereñas en relación al monte y sus sistemas de ríos, como lugares necesarios para la perpetuación de su existencia (Oslender 2008), es necesario reconstruir momento a momento los hechos histórico-socioculturales. Desde ahí se ha dado paso a una recomposición continua y continuada de su ciclo y trayectoria vital. En sí mismo, es mirar propiamente cómo las personas en su cotidianidad van tejiendo su existencia en medio de las contingencias y concepciones del tiempo (Mbiti 1990). Todo ello a partir de colocar la mira en el poder de lo cotidiano donde se dinamiza y estructura la vida, a través de un despliegue de creatividad propio de la materialización de su pensamiento relacional. Incorporar lo cotidiano al contexto del multiculturalismo y la interculturalidad, se hace relevante para su análisis al convertirse en una fuente esencial de acción política que posiciona la realidad de las existencias vividas de dichas comunidades.

En esa dirección el trabajo lo instalé en la indagación entre lo étnicoracial, el territorio, la autonomía y la dinámica económica, social y cultural de la comunidad afroribereña. Asimismo, a los ritmos impuestos regulados por acciones externas y las respuestas autorreparativas dentro de sus manifestaciones cotidianas. Teniendo en cuenta las características históricas y culturalmente escenificadas; las complejas articulaciones comerciales y solidarias, sumada al uso de los recursos simbólicos, materiales e imaginarios que se entretajan en la configuración de sus modos de vida propio. Esta indagación está integrada al contexto del multiculturalismo marcado por las políticas de reconocimiento que brotaron a finales de 1980 y principios de 1990. Así como a las diferentes reivindicaciones de los movimientos sociales y organizaciones de base afrodescendientes, que dan paso al debate de las reparaciones en el marco de dichas políticas.

De ahí que se justifique mi inquietud por el reconocimiento y su relación con la reparación en su dinámica puesta en la ideología del desarrollo. Siendo elementos fundamentales para la arremetida neocolonial en los escenarios del Pacífico bajo la figura del crecimiento y bienestar de las comunidades etnizadas. Por lo tanto, las preguntas que me orientan son: ¿cómo han operado las políticas de reconocimiento en la búsqueda de una justicia social y económica de las comunidades afropacíficas? ¿de qué manera el reconocimiento estatal ha sido garantía de la reparación? ¿cuál ha sido la lógica

económica que ha imperado en el Pacífico y se sostiene bajo el manto del reconocimiento? ¿cómo se han establecido los procesos de autorreparación agenciados por la comunidad afroribereña del Pacífico sur colombiano?

La comunidad afroribereña la comprendo a modo de identidad territorial que presenta como eje común la pertenencia étnicoracial y la dinámica existencial bajo la lógica del río. Así, como descendiente de una comunidad afroribereña e interesado en ocuparme por las situaciones reales de sus existencias vinculada a la mía, he asumido para viabilizar las preguntas anteriores, el uso de las memorias tradicionales y “ancestrales” de la comunidad en cuestión como aquellas técnicas de vida utilizadas de manera creativa en función de la reproducción y continuidad de la vida. Para ello he tomado como referente contextual el periodo entre la última década del siglo XX y las dos primeras del siglo XXI; periodo donde se configura y dinamiza la apuesta del reconocimiento y sus implicaciones con el desarrollo intervencionista y excluyente.

Las respuestas a las preguntas por el reconocimiento y la autorreparación se encuentran espacializadas en el Pacífico, pero particularmente en la zona sur centrada específicamente en el municipio de Roberto Payán atravesado por el río Patía donde se encuentra el Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande expresión de la comunidad ribereña. Aquí el consejo comunitario se presenta como una forma de administración territorial interna de las comunidades afrodescendientes, cuya finalidad consiste en velar por la protección de la propiedad colectiva y la preservación de la identidad cultural propiamente dicha (EC 1993, art. 5).

Miro a partir de la lupa de la existencia del Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande lugar al que pertenece mi familia, antes y después de su conformación; hija de un pasado colonial atravesado por la lógica continuada de la exclusión. Éste está agrupado en seis caserío o veredas: Pumalde, Yalte, Remolino, Limones, Chimbuza y Maque. Así, concebido como resultado de las políticas de reconocimiento y la acción reparativa de la apuesta por la titulación colectiva. Cabe indicar que esta comunidad afroribereña comprenden la cuenca del río en tres espacios o lugares diferenciados por el ritmo de las aguas, las relaciones comerciales y las redes familiares que se tejen alrededor de ella. Ubicadas al margen del río Patía, perciben territorialmente al río como Patía arriba, Patía el medio y Patía abajo. Forma simbólico-práctica de espacializar y representar la cuenca del río Patía en una armonía contenida entre lugares y agentes allí situados (Santos 2000).

El matiz metodológico con la que he pretendido comprender y explicar los procesos de autorreparación en el marco de la políticas de reconocimiento estuvo dado desde la perspectiva relacional establecida en la dialéctica de la existencia experiencial diferenciada. Esta dialéctica es referida, parafraseando a Arboleda (2016), a la relación dada entre las experiencias vividas y las experiencias cotidianas sujetas a la recreación continua y continuada de una vida particularmente gestionada. Asimismo, en sintonía con el contextualismo radical propuesto por Hall (2013), he procurado entender las diferentes formas de negación y exclusión de las prácticas autorreparativas a partir del ejercicio reduccionista del reconocimiento y las medidas de reparación desde una unidad contingente, compleja y sobredeterminada (Grossberg 2006). Elemento encaminado a la emergencia del posicionamiento de diferentes maneras de conocer y reproducir la vida. Todo ello con la clara intención de establecer criterios sólidos para reconocer y sentir las raíces de donde proviene la propia cultura de la comunidad afroribereña.

En respuesta a los procesos de autorreparación tomé mano del enfoque etnográfico con la idea de descifrar las maneras existenciales de la comunidad afroribereña en la puesta por la reproducción y sostenimiento de la vida a través de: los lugares, el tiempo, el pensamiento práctico y las relaciones vividas en y más allá del territorio (Ávila 2010). Ejercicio metodológico que me permitió direccionar la comprensión de aquellos elementos estructurantes de los modos de vida, las significaciones y sentidos propios en su particularidad. Desde ahí pude identificar maneras de agenciamiento histórico, cultural y territorial contenidos en acontecimientos, relatos, simbologías trazadas por objetos, dinámicas de trabajo, concepciones de lugar y la importancia de la parentela en la constitución de la existencia.

La noción de autorreparación es inherente a la puesta metodológica etnográfica, pero situada en un uso autoetnográfico, en tanto apunta a una construcción de conocimiento diferenciada con la firme intención de romper y responder a representaciones homogenizantes presentadas desigualmente (Pratt 2010) que parte de sí mismo. Desde esta mirada, la metodología ha sido en sí un acto de autorreparación porque ha partido o posicionado desde la lógica de la mismidad en la comprensión como otro deshumanizado en la dinámica de la negación y la visibilización desigual. La mismidad responde al entendimiento de la experiencia existencial de la comunidad ribereña de manera relacional con ella misma, siendo la que da la respuesta a su existencia a través de sus propios recursos. Aquí se vuelve central la familia en la lógica de la parentela extendida en forma comunitaria; una parentela de la cual hago parte y trato de poner en

acción, como un acto de liberación, nuestra existencia narrada por y desde nosotros con nuestras palabras. En esa clave resulta ser un acto de justicia epistémica y una apuesta político-pedagógica.

Todo ello se conecta a la actualización de un presente existencial, un sistema y transmisión de conocimientos. Una manera de ligar el pasado como un hecho del presente en clave de memoria colectiva depositaria de un sistema de técnicas que han posibilitado la sostenibilidad de la existencia de la vida comunitaria afroribereña. En ese sentido, abordé las memorias tradicionales y “ancestrales” para comprender la presencia de las comunidades afroribereñas en la lógica de la autorreparación centrada en el sentido de seguir siendo donde hemos sido. Teniendo en cuenta el contexto del trabajo, analicé las normativas diferenciales dadas en el marco de las políticas de reconocimiento en relación con las reparativas, con la intención de ver su coherencia con la realidad de los consejos comunitarios y el derecho territorial al cual responden. Asimismo, explicar el reconocimiento como un fenómeno transhistórico marcado por la ideología del progreso y el desarrollo basado en un régimen extractivocrático. Teniendo en cuenta que en ese contexto se ha generado los procesos de autorreparación.

El trabajo señala de manera expresa que el reconocimiento se convirtió en una trampa sosteniéndola bajo la idea de la inclusión. Con él, la comunidad afropacífica en general no superó el peso de la exclusión, por el contrario ésta se agudizó y puso en mayor tensión su existencia. Dicho reconocimiento siempre estuvo orientado a partir de la ideología de progreso como patrón de poder, encaminado a posicionar la diferencia de manera desigual con el propósito de rentabilizarla. En ese contexto, las personas afrodescendientes junto con sus territorios siguieron y siguen siendo posicionados desde la carencia. Una idea todavía contenida en la piel (territorio) como reflejo de inferioridad y negación de condiciones humanas de existencia. La desvaloración de la existencia se mantuvo enmarañada u ocultada como hecho cultural, susceptible de ser visibilizado, pero en permanente desigualdad.

La negación de la existencia de las comunidades afrodescendientes resultaba ser un mecanismo de explotación y extracción de los elementos de reproducción de la vida utilizados para instaurar el progreso. Mientras que el reconocimiento fue la forma propicia para desplegar el proyecto desarrollista en el país bajo la falsación de la inclusión. Dicha relación se agenció con el propósito de darle continuidad a la administración de los cuerpos y territorios de las comunidades en cuestión, con la idea de seguir rentabilizando su existencia. Ese reconocimiento centró su misión en la lógica del crecimiento colocando

el énfasis en la acumulación de la riqueza a través de la explotación y extracción de los bienes materiales. En ese sentido propició una visibilización desigual en nombre del desarrollo. La apuesta del desarrollo que se introdujo al Pacífico colombiano transformó definitivamente “las condiciones de existencia construidas por los grupos humanos al determinarlos como subdesarrollados, conceptualizándolos en calidad de prolongaciones de los recursos naturales; para así poderlos explotar a través de programas, planes y proyectos articulados ahora bajo el concepto de biodiversidad” (Ortiz 2014, 153). Hecho que vincula los procesos de desarrollo a los de la etnicidad.

En esa apuesta se hace necesario normativizar el reconocimiento y, por lo tanto, termina siendo regulado por el Estado. Esto hace que la diversidad diferenciada entre en el juego de lo legal y lo ilegal en una aspiración sociopolítica participativa en la producción y reproducción de la vida. Esa condición queda supeditada y condicionada a partir de postulados legales desde donde se determina los niveles de participación de los derechos que representa y/o garantiza las políticas de reconocimiento. De ahí que el reconocimiento se establezca como un elemento regulador de las relaciones políticas, sociales, culturales y económicas de las comunidades étnicoracializadas, particularmente la afrodescendiente. En este caso, la etnicoracialización de los grupos afrodescendientes responde a la normativa diferencial que agencia el reconocimiento, de ahí que termine siendo regularizada su existencia y obligada a legalizar formalmente su identidad histórica. Todo eso ha hecho que lo que era un problema en términos de desigualdad terminara por convertirse en una oportunidad para acceder a los beneficios que representaba el reconocimiento. Aquí la oportunidad se instala como derecho y se administra desde afuera; ella es el engranaje de la trampa del reconociendo.

En ese marco planteo que la experiencia existencial de las comunidades afrodescendientes ha estado condicionada, ya sea en la negación, la visibilización o el reconocimiento por la extracción. Ella se actualiza y traza un sentido de prosperidad y mejora cada vez que se quiere intervenir los lugares del Pacífico. Ello enmarcado en un continuum desde donde se soporta la dependencia reconfigurada bajo la idea de oportunidad presentada como derecho de igualdad. Así, cada intervención es presentada a modo de oportunidad no en beneficio de la existencia, sino para la extracción de todo lo existente. En ese sentido, sostengo que la existencia del Pacífico y las maneras como se ha integrado, con ello la de las comunidades afrodescendientes que lo habitan, han hecho parte de una forma particular de administración y control socioeconómico centrada en la extracción. Esta condición la defino como extractivocracia, un sistema de poder

neocolonial impuesto históricamente desde donde se ha constituido y reconfigurado la existencia del Pacífico.

La extractivocracia ha sido parte constitutiva de los proyectos civilizatorios para viabilizar el progreso y el desarrollo. Es una forma de gobierno que ha operado a lo largo y ancho de la historia de dependencia ejercida en el Pacífico. Asimismo, la comprendo como un sistema sociopolítico donde el poder reside en la extracción de lo existente. Un poder cultivado por medio de representantes políticos, empresarios y “comerciantes de alto riesgo”; en sí ha sido una forma de gobierno donde la importancia siempre ha recaído en los “recursos naturales”, excluyendo y negando las maneras de vivir. Aquella se expresa a través de determinantes territoriales y étnicoraciales, produciendo una serie de discursos y prácticas desde donde fija una representación y la hace funcional para la extracción.

A partir de la comprensión de la extractivocracia he observado la continuidad del patrón colonial que se ejerce en la región, reforzado a través de las políticas de reconocimiento. Es el reflejo de una historia de despojo material y espiritual garante del control de la vida y persistencia de la dependencia; por lo tanto, de la desigualdad diferenciada. Ese patrón colonial de poder está marcado por la continuidad dada de una forma de clasificación social sobre la idea de la raza camuflajeada en la noción de etnicidad como elemento diferenciador que ubica, de igual manera, en situación de inferioridad a la población afrodescendiente del Pacífico. Así, la condición colonial se sostiene a través del uso del reconocimiento, igualmente clasificatorio sobre rasgos biológicos y ambientales dados en función de persistir en el control del trabajo, los recursos y productos en relación al capital en el Pacífico (Quijano 2014, 778). Así, dicha estructura colonial de poder produjo históricamente las discriminaciones sociales soportada y escenificadas en la región, estableciendo su distribución geográfica dando cabida a formas histórico-estructurantes de control de la existencia racializada del trabajo mantenido en la extracción (Quijano 1992, 12).

Frente a la dinámica histórica de la extractivocracia establecida como patrón de poder neocolonial, planteo que la comunidad afropacífica ribereña ha seguido siendo en medio de la negación a ser (García 2017). Esto tiene que ver con la producción de una existencia experiencial autogestionada por parte de la comunidad. Este proceso existencial autogestionado es a lo que llamo autorreparación; respuesta cotidiana que refuerza las apuestas por la dignificación de ser, hacer, pensar y tener bajo la idea de reconstrucción de los trayectos y proyectos de vida ninguneados hasta por agentes que

dicen protegerlos. Asimismo, es una respuesta de recomposición de la existencia comunitaria a través de formas creativas de vida. A su vez, es sostenida desde comprensiones compartidas de sus realidades históricas cargadas de tradiciones relacionalmente participativas.

La autorreparación de las comunidades afrodescendientes es una proclama por la autoafirmación; se dinamiza en el sentido de rehacerse continuamente al ritmo de las cotidianidades contingentes. De ahí que la entienda como un proceso de transformación a partir de la práctica de la experiencia cotidiana agenciada desde la misma existencia; es la manera como las comunidades se recuperan cultural y económicamente con sus propias reservas de vida traducidas en memorias colectivas tradicionales. También, aparece como una manera de nombrarse a sí misma con los propios recursos. En ese sentido, he planteado que la autorreparación ha llenado de contenido todos los espacios y lugares de la vida de nuestra comunidad. Por lo tanto, no la contemplo como una condición de resistencia, pero sí de lucha concebida como medidas estructurantes en el quehacer diario, que proporciona en pequeñas dosis la capacidad de existir siendo.

Para el desarrollo del trabajo me he servido de un conjunto documental diversamente compuesto: compendios bibliográficos, libros, artículos académicos e investigativos, informes de declaratorias entre otros; esto con el propósito de reconstruir el contexto del reconocimiento y su relación con la reparación pensadas para y desde la comunidad afrodescendiente. Asimismo, me permitió posicionar una mirada de larga duración centrada en la dinámica económica y social de corte extractivista dada en el Pacífico colombiano articulada al reconocimiento. Del mismo modo, revisé artículos de opinión, noticias periodísticas y un corpus jurídico referido a los grupos afrodescendientes manifiesto a partir de 1990: leyes, decretos, resoluciones, autos desde donde se ha normatizado la existencia diferenciada de la comunidad; ello articulado a las políticas económicas y sociales expedidas por el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES). Relación encaminada a la comprensión de las políticas de reconocimiento dentro del marco del desarrollo y la aplicación de los derechos territoriales colectivos.

Para darle respuesta a la autorreparación de las comunidades afrodescendientes, pero particularmente de la afroribereña, he utilizado un conjunto de entrevistas realizadas a varias personas pertenecientes al Consejo Comunitario Agricultores del Patía, parte de un tejido parental que se conecta a una experiencia histórica de poblamiento: Abuelo, abuela, mamá, papá, tíos, tías, primos, primas articulada con una comunidad ampliada

con las que se comparten entendimientos comunes y pensamientos sobre la existencia diferenciada. Una memoria tradicional transmitida a través del diálogo con la familia y otras personas de la comunidad, no solamente a través de la entrevista, sino también a partir de conversaciones cotidianas. Una memoria sentida como desahogo, acto de liberación y de despertar de los recuerdos contenidos. Esto lo complementé con un ejercicio prolongado de observación participante, que puse en diálogo permanente y a manera de reflexión dialógica con la familia ampliada en la idea de comprender la existencia, nuestra existencia, como resultado de un aprendizaje relacional.

La observación participante es fruto de un trabajo de campo presente desde 2008 cuando estaba indagando por las prácticas culturales de la gente del Pacífico en Cali. En ese momento mi interés pasaba por comprender la reconfiguración de la comunidad afropacífica en dicha ciudad; esto en respuesta a la pregunta por la construcción de la etnicidad en contextos urbanos. Para este momento, empecé a acercarme a los velorios a los santos práctica religiosa-festiva realizadas por personas que habían llegado del Pacífico a Cali, particularmente de la zona sur. Vi cómo se recreaba la existencia a través de la expresión cantada del pensamiento en una lógica de continuidad y actualización de la vida. La espiritualidad resultaba ser un elemento de acción y disputa por unas formas de ser, estar, hacer y pensar. Claro, ya había presenciado este tipo de celebraciones cuando visité a mis abuelos a principios de 1990.

Para ello, no solo participé de las celebraciones sino también establecí conversaciones de manera espontáneas y a través de entrevista con mujeres y hombres procedentes de la zona de Barbacoas particularmente. Cantoras, bomberos y cununeros me contaron sobre su mundo espiritual. Un mundo espiritual del que yo hacía parte y no había tomado conciencia de ello. Así que, de manera complementaria dialogaba con mi tía Isabelina con la intención de comprender mejor la situación. Fue en ese contexto donde percibí de otra manera la noción de existencia y pertenencia a un pensamiento colectivo. Ahí supe lo que significaba ser encomendado y siempre escuchar de mi mamá decir: “Dios por delante” como forma de protección hacía mí.

El que estaba por delante era el Nazareno, una advocación de Jesús que se encuentra en Magüí Payán. En la búsqueda por ampliar la comprensión de la existencia de la comunidad afropacífica, pero ya con un recorrido permanente por la zona, fuera por trabajo o de visita a mi abuelo y abuela, me pregunté por la importancia del Nazareno en relación a la presencia ampliada de dicha comunidad, ya que ésta hacía alusión al santo permanentemente; además, resultaba ser el santo de devoción de gran parte de la familia.

Para ese entonces ya me venía inquietando la cuestión de la reparación en el marco del conflicto armado. Iniciaba a pensar que más que reparación había que prestarles atención a los procesos de autorreparación. En ese sentido, la espiritualidad se me reflejaba de esa manera; el creer y sus formas de pensar asomaban como parte de una acción autogestionada de la vida. Los cantos en dialogo con los instrumentos resultaban ser parte de la memoria colectiva en una puesta de identidad territorial.

A finales de 2012 y comienzo de 2013 estuve en el triángulo del Telembí constituido por los municipios Barbacoas, Magüí y Roberto Payán cuyo eje está soportado por los ríos Telembí y Patía. En ese momento se había disparado el auge de explotación de oro a lo largo del Patía; hecho que se le sumaba a la presencia de los cultivos de coca y de grupos armados. La estancia de varios actores “externos” complejizaba las relaciones comunitarias y de producción. Estaba acentuada la zozobra; por un lado, el acceso a la alimentación entraba a cuidados intensivos por la restricción de ir al monte, el lugar de la comida; por otro, la amenaza latente de un encuentro armado en la zona, pero, además de las limitaciones de comercialización de la hoja de coca de los campesinos afrodescendientes.

Aunque seguía preguntando por la experiencia espiritual basada en la presencia del santo como dispositivo de permanencia comunitaria, iba reflexionando sobre la relación entre el reconocimiento étnicoracial y el desarrollo. Asimismo, ponía atención a las formas de reactualización presente en la existencia de las comunidades afroribereñas. La cotidianidad del trabajo y las formas de creer se conjugaban en una expresión de alegoría a la existencia de manera persistente. Las prácticas tradicionales mediaban las relaciones de producción, la cultura y el conocimiento espiritual como una acción de correspondencia. En ese recorrido revisé las minutas de los sacramentos realizados a lo largo de los ríos Telembí, Magüí y Patía encontradas en los archivos de la Iglesia de Barbacoas.

Allí hallé la relación entre las correrías misioneras y las fiestas patronales dadas en cada una de las veredas o caseríos de la zona; hecho que marcaba la dinámica de la evangelización. Asimismo, dialogué en Magüí con algunas personas pertenecientes a las familias Quiñonez, Quiñones y Angulo. Familias renacientes que daban testimonio de un pasado colonial esclavista basado en la explotación del oro. Pero, a la vez hacían las veces de custodios del Nazareno, siendo en cierta medida autoridades comunitarias. En Roberto Payán, particularmente en el caserío de Chimbuza, la fe seguía intacta a pesar de la situación de escasez a la que habían sido sometidos. La gente contaba que habían podido

sobrevivir más o menos, gracias a la presencia del oro. A pesar de ser reconocidos como consejo comunitario, no podían decidir sobre la situación del territorio en relación a la producción y comercialización; existía una especie de confinamiento. Ahí, el reconocimiento se encontraba vaciado de autoridad y la administración interna del territorio era fallida. El reconocimiento por sí solo no resultaba ser una garantía. Contaban que muchas de las personas les había tocado salir de allí. Muchas se convirtieron en víctimas y empezaron a recibir una cuota económica por dicha situación.

Así, el trabajo de campo para esta investigación lo inicié en el 2021 en Cali, sosteniendo una conversación permanente con mi abuelo. Dicho trabajo lo realicé de manera relacional con aquella observación prolongada desarrollada anteriormente; por lo tanto, lo comprendo y dinamizo en una lógica de continuidad. Le hice una entrevista donde recreé varios aspectos de la experiencia de la zona, partiendo de la creación del caserío de Chimbuza. Hablamos de los orígenes del caserío y su relación con los otros, particularmente de los que hacen parte del consejo comunitario. Expuso las formas de poblamiento, construcción de viviendas y utensilios domésticos y de trabajo, maneras de producción, prácticas medicinales, ritualidades, fiestas y música. El encuentro para hablar sobre dichos aspectos lo convertimos en una práctica cotidiana. Cada día me iba complementando y mostrando caminos de reflexión. Esto duró todo ese año; terminó siendo como un trabajo de alistamiento para cuando me desplazara para el consejo comunitario.

Para el 2022 mi abuelo y abuela habían regresado a Chimbuza. Ese año me dispuse a ir al consejo comunitario Agricultores del Patía Grande. Esperé casi medio año porque las noticias sobre la situación de orden público de la zona no eran alentadoras. Cada semana le preguntábamos a familiares cómo iba la situación, siendo la respuesta: “todavía está brava la cosa”. El morral estaba listo para cuando hubiese luz verde. A inicios del mes de junio me dijeron que podía ir y hacer el trabajo. Esa vez estuve haciendo trabajo de campo en el caserío de Chimbuza aproximadamente un mes bajo la lógica de la continuidad temporal. El trabajo de campo se basó en entrevistas y observaciones cargadas de conversaciones referidas a la situación del consejo comunitario como agente administrativo. Las entrevistas realizadas estuvieron cargadas de incertidumbre gracias a la situación tensa que se estaba viviendo en la zona. Cargar la grabadora de un lado para otro no resultaba fácil. Pensaba permanentemente en que podría pasar algo por la presencia de dicho dispositivo. En ese momento, algunas personas comentaban que la cosa estaba inquieta porque se andaba diciendo que había un “sapo”. Al parecer, yo era

la única persona diferente en el lugar. Las notas de campo las hacía en las horas de la noche después de cenar y sentir cierta tranquilidad para hacerlas. La libreta la ocultaba celosamente para que no resultare ser otro elemento de sospecha.

Como estrategia, mi tío reunió a algunas personas para comentarle sobre mi intensión en el lugar. La idea era hacer público lo que fui hacer allá; sin embargo, eso no me quitó el peso de la sospecha. En ese sentido, gran parte de las entrevistas estuvieron focalizadas en familiares y personas allegadas a mi abuelo y mi tío, una forma de salvaguardar mi presencia. La observación tocó limitarla al espacio de Chimbuza; pero, esto no quiere decir que no haya podido hacer algunos recorridos por los otros caseríos del consejo comunitario. Llegué a Maque y Pumalde donde me sentía con cierta licencia para estar por la familiaridad presente. El recorrido fuera de Chimbuza no fue permanente por cuestiones de seguridad; así que, algunas personas llegaron hasta Chimbuza para conversar conmigo. Lo hacían como favor, ya sea para mi abuelo o para mi tío; toda una dinámica de reciprocidad asimétrica puesta en la lógica de la solidaridad comunitaria.

Al mes decidí junto a mi tío salir de Chimbuza porque el nivel de tensión se incrementó en toda la zona. Días antes de salir hubo una incursión del ejército en la parte de la laguna de Chimbuza. Ahí retuvieron a varias personas, todas habitantes del caserío. Un día antes de la incursión yo había estado haciendo ese recorrido por la laguna, hecho que disparó cierta sospecha sobre mi presencia. Decían que esa incursión tenía que ver con el “sapo”. Algunas mujeres pasaban por la casa de mi tío, donde me encontraba, gritando dicha consigna y mirando hacia ella. Después de dos días de la incursión regresé a Cali. Desde ese momento, la tensión no ha bajado y la recomendación dada es que no vaya para allá, y menos a seguir entrevistando. Como estrategia, entrevisté a varios de mis familiares en la idea de completar el panorama. De ahí que la familia se haya convertido metodológicamente en un eje articulador y explicativo de la autorreparación. Se convirtió en la voz comunitaria en tanto le imputo esa memoria recorrida y recogida desde mi incursión al Pacífico.

El trabajo se encuentra dividido en cuatro capítulos. El primero: “Las trampas de reconocimiento. La autorreparación como proceso de posicionamiento político existencial”, propone un corpus conceptual y contextual que guía la investigación. Ahí me permito establecer un posicionamiento de la existencia de las personas dentro de un proceso de ennegrecimiento marcado por una dinámica colonial continuada en el contexto del reconocimiento. Sumado a ello, instalo un análisis donde dimensiono la relación sostenida entre el reconocimiento y el desarrollo, que enmarca el ejercicio de reconocer

para dominar las acciones mismas de reconocimiento, pero tensionado por la dinámica de la autodeterminación. En ese contexto, muestro cómo tiene cabida la autorreparación pensada a modo de propuesta política existencial. Ésta como práctica cotidiana que teje la existencia, va más allá y hace presencia a pesar del reconocimiento.

El segundo capítulo “A como dicen fuera. La norma diferencial y el sofisma de la oportunidad”, analizo el corpus jurídico contemplado para las comunidades afrodescendientes en el marco de las políticas multiculturales en Colombia. Aquí propongo una crítica sociojurídica a partir de la problematización de la participación y ejercicio del derecho de las personas étnicoracializadas para la que se legisla. Del mismo modo, pongo en cuestión la relación existente entre la norma diferencial y la noción de oportunidad, siendo un elemento central a la hora de pensarse el derecho a ser, a la garantía y protección de la vida diversa. En ese marco, la oportunidad se presenta como un instrumento o mecanismo de reproducción de la dependencia desde donde opera la inclusión de la diversidad diferenciada. En ese sentido, presento cómo la oportunidad es el elemento articulador entre el reconocimiento y el desarrollo donde se conjuga lo étnicoracial, el territorio junto a las políticas extractivistas. Todo ello bajo el discurso sostenido de la carencia, el atraso y la pobreza de la región Pacífica.

El tercer capítulo “Extractivocracia en el Pacífico colombiano. Negar, invisibilizar o reconocer, la idea siempre ha sido extraer”, examino a través de la noción de extractivocracia el proceso de integración socioeconómica del Pacífico en cinco momentos. El primero momento gira alrededor del periodo de consolidación del capitalismo mercantil a través de la clasificación social sobre la idea de raza con miras a controlar el trabajo, enmarcado en la esclavización colonial. Ahí, muestro cómo la dinámica del progreso y el desarrollo representan la continuidad del patrón hegemónico de poder, estructurado desde una concepción euroccidentalocéntrica de acumulación de capital. En el segundo, explico el proceso de modernización de Colombia y el papel del Pacífico dentro del proyecto de integración económica nacional. Todo ello enmarcado en el periodo de configuración y consolidación del Estado-nación colombiano sobre la distribución geográfica de la extracción de los recursos, dado básicamente en la segunda mitad del siglo XIX desde la noción de territorios-recursos.

En el tercero, expongo los imaginarios dados sobre la región del Pacífico bajo la premisa del atraso, el aislamiento, la infertilidad, la insalubridad y la incivilización como designios del progreso y el desarrollo. Esto en el contexto de modernización expreso en el siglo XIX a través del discurso clasificatorio e inferiorizante del progreso; marco desde

donde operaron las relaciones sociales y económicas. En el cuarto, describo la experiencia económica de la región y su lugar como escenario de explotación y extracción presente en las primeras décadas del siglo XX. Por último, analizo la presencia de las misiones como una acción de reconquista a través de la evangelización como dispositivo civilizatorio, enmarcada entre finales del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Aquí determino que la extractivocracia ha sido el eje central y articulador de una forma de dependencia histórica que no se rompe con el desarrollo, sino que se refuerza en el escenario del reconocimiento diferencial étnicoracial.

En el cuarto capítulo “Siendo donde hemos estado y no habíamos sido. Un hecho de autorreparación”, me consiento escenificar a partir de un análisis descriptivo la existencia experiencial de la comunidad afropacífica ribereña del Consejo Comunitario Agricultores del Patía, como un hecho de práctica autorreparativa de la vida. Aquella ejercida históricamente bajo el sentido del bien común, significado de la permanencia y persistencia de una entidad territorial en continua actualización. Aquí describo el proceso autorreparativo de la comunidad a través de las voces de una memoria parentalmente constituida desde donde se comprende en general y particularmente la realidad histórica de la existencia. En este punto del trabajo me permito participar como enlace narrativo de la cotidianidad de su presencia y práctica de vida culturalmente representada y reconocida a sí misma. Este hecho autorreparativo lo presento a partir de la memoria, hechas dialogo, de personas miembros de mi familia y la parentela ampliada que exteriorizan la visión de un aprendizaje interiorizado y practicado cotidianamente.

Cada momento del trabajo muestra de cierta manera, cómo se ha sido siendo con la firme convicción de que la vida se hace, se piensa, se siente y se sueña. Así, este trabajo se constituye en una pauta de justicia epistémica y de apuesta política bajo la concepción de una pedagogía de la mismidad desde donde nos permitimos narrar nuestra existencia “tal como la vemos, conocemos y sentimos en el corazón y con nuestras palabras” (hooks 2022, 16). Esto lo concibo como un acto de liberación. Jum, ¡Quién te oye tu prosa, Alex!

Capítulo primero

Las trampas del reconocimiento: La autorreparación como proceso de posicionamiento político existencial

Coge tu pan, pero no lo pidas;
 coge tu luz, coge tu esperanza cierta
 como aun caballo por las bridas.
 Plántate en medio de la puerta,
 pero no con la mano abierta,
 ni con tu cordura de loco:
 aunque te den el pan, el pan es poco,
 y menos ese pan de puerta en puerta
 [...] ¿Por qué, Sabás, la mano abierta?
 (Nicolás Guillen 1991, 29)

Hace más de una década leí este poema de Nicolás Guillen. La referencia a la actitud méndiga y sumisa de los “negros” captaba mi atención. Desde ahí, empecé a hacer un ejercicio en retrospectiva sobre la cotidianidad que nos marcaba las realidades históricas a nosotros los afrodescendientes. En el poema se insiste en coger lo que nos pertenece, una forma de exigir y determinar la propia existencia con miras a ocupar un lugar digno en la sociedad, con la aspiración de garantizar el avance hacia una condición humana plena. Coger o exigir se contraponen al pedir con el propósito de superar el posicionamiento colonial de nuestra realidad subjetiva. ¿A qué hacía y hace referencia el pedir? Por donde se vea, el pedir es el resultado de la imposición continua y continuada de la colonialidad. Pedir es el rostro “benevolente” del neocolonialismo que remarca nuestra condición subalterna e inferiorizada, supeditada a la voluntad de aquellos que ostentan el poder.

En ese sentido, la posición de pedir, marca y muestra el ejercicio permanente de la producción de la dependencia y la condición desigual de aquellas personas que la padecen. Asimismo, el pedir responde a una condena amparada en la desposesión y negación de todos los elementos existenciales que nos constituyen. La condena en la que insiste la colonialidad tiene que ver con la creación de mecanismos que perpetúan la situación donde las comunidades no pueden dar porque no tienen nada que dar. De cierta manera, existe la obstinación a condenarnos a “pedir”. Entonces, el coger aparece como la forma de reafirmar la existencia en todos los escenarios donde se nos ha negado y niega Ser. Como diría Juan García: ser donde no hemos sido para seguir siendo.

Hacer referencia a la noción y acción de pedir posiciona el interés central de este capítulo: el reconocimiento. La dinámica del reconocimiento ha estado marcada en el posicionamiento de la diferencia amparada en la valorización de la diversidad como una manera de declarar la participación particular de las identidades étnicoraciales, para tal caso. El reconocimiento promueve el deseo y el anhelo a ser incluido en los marcos generales de unas relaciones sociales estructuradas que camuflan las aspiraciones de mantener el poder. Un reconocimiento presente como mecanismo eficaz del poder -que funciona bajo el deseo de la participación- legitimado a partir de la concepción de la inclusión. Aquel opera de manera externa a las realidades subjetivas etnizadas y racializadas; exterioridad que impone los sentidos y significados de lo que se reconoce haciendo invisible la presencia del capitalismo y sus principios: despojar, dominar y explotar.

El reconocimiento (externo y desde arriba) privilegia y sobrepone lo cultural a lo económico en la idea de dejar intacta la homogeneidad y estructura básica del sistema capitalista global. Exalta una concepción de diversidad que homogeniza la identidad con el fin de disolver la demanda de todas las formas de producción de desigualdades, contenida en una identidad particularmente heterogénea. Este se presenta como oportunidad de inclusión y traduce la dependencia en ayuda, colaboración y cooperación -análogo a pedir- en la idea de resarcir el daño producido por la desigualdad, además de garantizar los derechos. Ahí se enmarca la trampa del reconocimiento. Reconocer para dominar las acciones mismas del reconocimiento: reconociendo, desconociendo para volver a reconocer.

Teniendo en cuenta lo anterior, en este capítulo establezco un posicionamiento de la existencia de los ennegrecidos dentro de un proceso de experiencia vivida en el marco de una colonialidad continuada. Asimismo, la relación que ha tenido y tiene el reconocimiento con el desarrollo y las reparaciones que dan cabida a las autorreparaciones como una propuesta política existencial. Éste se teje de manera insistente en la existencia desde un carácter relacional, anclada en la experienciación existencial que da cuenta de las realidades subjetivas de la comunidad afrodescendiente. Insistir en la existencia es con el fin de prestarle atención al poder que tiene lo cotidiano en la recuperación y estructuración autogestionada del Ser afro a lo largo de su experiencia histórica. Una existencia experiencial que va más allá del reconocimiento, a través de un pensamiento sistémico constituido desde el bien común, como garantía de la

recomposición de una existencia comunitaria perseverante. Así, pensar la existencia es pensar la propia reproducción de la vida. Es cuidar y curar.

1. Existir “negramente”...

Existir como la acción de vivir, entabla una fuerte relación con el ser y el pertenecer. Formas que constituyen el sentido propio de humanidad, tanto en su expresión individual como colectiva. En el marco de la colonialidad, la existencia es vinculada a la concepción de humanidad desde una clasificación cromática que responde a la jerarquización de la existencia, imponiendo una manera de ser y pertenecer como humano. De ahí que, la existencia humana se encuentre sujeta al color; color establecido en la epidermis para caracterizar los sentidos y significaciones de la propia existencia de grupos humanos diferenciados racialmente. La coloración de la piel tiene la intención de predeterminedar y mediar la vida a partir de la instauración especializada y espacializada de la inferioridad.

La colonialidad se dinamiza bajo la incorporación de un complejo de inferioridad en personas dotadas de una racialización histórica que las condiciona como seres carentes de humanidad, por tanto, inferiores. Este proceso de inferiorización, reactualizado permanentemente, aunque anula, no arrebató la capacidad de creación humana a la hora de disputar la existencia. Atrapada en su inferioridad a razón de la invención cromática-racial de su cuerpo, la persona racializada reconoce la situación inferiorizada de su existencia, pero como dice Fanon (2012, 46), no está totalmente convencida de su inferioridad.

Por ejemplo, el sufijo “mente” referenciado en el título de este apartado, supone un alto dominio del lenguaje y el conocimiento que significa ser bien hablada e informada, elementos negados por la colonialidad. Una forma de despojarse y posicionarse cotidianamente frente a su inferiorización, a la deshumanización que le perpetúa la colonialidad. En este marco, existir pasa por ser a como dé lugar. Es en sí mismo saber mantenerse con vida en medio de las situaciones coloniales de deshumanización a las que ha estado sometida históricamente (Mbembe 2016, 264). Quiere decir que la colonialidad se sostiene, pero también se “supera” en la cotidianidad, como una forma consciente de las posibilidades de existir (Fanon 2009, 104).

La condición inferiorizante y deshumanizante de la colonialidad la convierte en una enfermedad, la cual debe ser curada. Asimismo, Césaire sostiene que “una nación que coloniza, que una nación que justifica la colonización –y por tanto la fuerza– es ya

una civilización enferma (Cesaire s/f, 10). Una enfermedad interiorizada y asumida como hecho natural, normalizada en su propia expresión: despojar y explotar, contenidas en la negación del ser. ¿cómo curarse de ella? Para Fanon eso es posible desde un proceso de desalienación que pase por la conciencia de sí misma. Hay que tener en cuenta que la colonialidad se prolonga a través de la racialización cotidiana de las maneras de existir.

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. (Maldonado-Torres 2007, 131)

La colonialidad marca el dominio de la existencia en dos ámbitos: económico y social. Para ello la idea de raza ha sido y es central en la continuidad de las desigualdades como hecho deshumanizante que posiciona desde un sentido de humanidad a las personas racializadas. La deshumanización propuesta está basada en una “heterogeneidad colonial” que apunta a unas formas de desigualdad fundadas en la idea de raza (133). En ese sentido, la existencia está conectada con la experiencia colonial vivida, queriendo decir que, la colonialidad tiene múltiples expresiones y por tanto la experiencia es diferenciada, pero el marcador es el mismo: racial. Ese marcador se posiciona bajo la invención del color en el cuerpo como forma cosificada de la existencia, por ende, de la experiencia misma.

La colonialidad y, en particular, la del ser, es la que se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su huella en la palabra; a la forma y los efectos de la colonialidad de la experiencia vivida de las personas racializadas (130). Aquella posiciona la manera de hacer o construir un tipo de humanidad que anula y desprecia las otras formas de humanidad a partir de las múltiples expresiones de sometimiento corporal donde el color de la piel es fundamental. Esto pasa por la duda sobre la condición humana de la persona racializada. La colonialidad del ser es una forma humana de deshumanizar, lo que Maldonado-Torres llamó un escepticismo misantrópico (136) que produce dudas sobre lo obvio: un principio de la situación colonial. “Las construcciones raciales son como sanguijuelas adheridas a todas las manifestaciones de los modos de vida humanos: lenguaje, sexo, trabajo (material y estético), socialización (reconocimiento recíproco), conciencia, el ‘alma’” (Gordon 2009, 221).

Los cuerpos racializados son fijados desde una exterioridad que ficciona sobre sus maneras de ser, al punto de instaurar un estado de inferioridad que responde a la negación y se normaliza en su quehacer. Son contruidos como entes llenos de violencia, de un

excesivo erotismo y un bajo nivel moral en una manera desmedida de negación depositaria de hechos que invisibilizan la diversidad de la construcción de la humanidad. Todo ello, responde a la invisibilización de la condición humana de los grupos racializados a través de la imposición de un solo tipo de humanidad que niega y construye al resto. En ese sentido, la colonialidad del ser es la expresión de la invisibilización y deshumanización de todo aquel grupo que suponga poseer alguna condición racial (150).

La situación colonial hace que las personas racializadas medien su existencia en la naturalización y normalización de lo no humano y malo. En este contexto, estas condiciones dimensionan la experiencia vivida como personas sumidas en una deshumanización constante revertida en su propia acción (Cesaire s/f, 11). Quiere decir que deshumanizar es el principio desde donde opera y legitima la colonialidad. Deshumanizar está referida a un proceso de cosificación, donde la persona racializada existe como ser-objeto. Así pues, deshumanizar es cosificar, ecuación que sustenta la instrumentalización de la persona (12) y la deposita en una experiencia vivida dentro de la particularidad del color o la epidermis.

La experiencia vivida de la persona racializada, particularmente ennegrecida, está compuesta de tres elementos que aplican simultáneamente y de manera articulada en la construcción de su propio ser: la inferioridad, la existencia y el otro. Marcan la característica de una persona fijada desde la inferiorización que repercute en una dinámica de negación producida desde y con la conciencia de otro que cree sustentar el sentido de lo humano. Para Wynter (2009), la experiencia de aquella persona ennegrecida y, por tanto, su existencia, está determinada cultural y socio-situacionalmente. Quiere decir, que la existencia de las personas ennegrecidas se sustenta desde la heterogeneidad de la experiencia vivida que le plantea la situación colonial. Esto entra en el juego de la conciencia en tanto que la experiencia de las ennegrecidas es variable en la manera como se vive.

Aquí cabe señalar, a modo de ejemplo, la experiencia que vivió Manuel Zapata Olivella en Centro América y los Estados Unidos. Hechos que narra en su libro “He visto la noche” (2020). Ahí Zapata Olivella muestra cómo experimentó lo que es ser negro en un contexto distinto al de él. Para ello rescato una cita donde señala su deseo de vivir la experiencia tensa de ser negro en Estados Unidos. Situación que lo fue llevando hacia el afianzamiento de su conciencia enraizada en la experiencia existencial de los oprimidos, pero particularmente de las personas ennegrecidas. De ahí que diga: “Quería sentir en mi corazón de negro la tensa emoción que experimentó la dama que había desafiado sus

convencionalismos. La reacción negrófoba no se hizo esperar. Me miraron sorprendidos y voltearon el rostro hacia otro lado” (167).

La negación opera como dispositivo deshumanizante. Lo visible se invisibiliza a partir del confinamiento de la existencia en la epidermis, privando y fijando las formas de ser humano. En ese sentido, la negación es un hecho negrófobo sostenido en una ambivalencia: se desconoce la condición humana de las personas ennegrecidas para reconocer su utilidad como objeto. Zapata Olivella, muestra la diferenciación en relación con la experiencia racial vivida en una expresión de ausencia. Marca la idea de la ausencia como hecho de negación a través de la experimentación de la discriminación que anula e invisibiliza. Una especie de falsación de la propia existencia; es existir sin ser.

Los ennegrecidos son sometidos a la negación en tanto elemento esencial de la explotación al ubicarlos en la zona del no ser como espacio deshumanizador. Estar en la zona del no ser hace que se normalice y encarne la inferioridad a tal punto de impulsar a los ennegrecidos a su propia negación (Gordon 2009, 218). Es una producción externa que se va interiorizando en la dinámica cotidiana del lenguaje al ir depositando la desigualdad racial como una norma de convivencia humana. De tal modo, existe una producción externa y una producción interna del no ser que hace que los ennegrecidos experimenten la persistencia de las desigualdades, al punto de vivirlas como una oportunidad de vida.

La conciencia de un “exterior” congelado, de un ser puramente como lo ven los otros, frente a la experiencia vivida de un “interior”, de un ser capaz de advertir que él o ella son vistos como seres sin un punto de vista, lo que equivale a no ser visto como ser humano. (218)

La estructura de la negación del ser se deposita en la conciencia interna en forma de inferiorización. Una condición que no posibilita vivir humanamente, sino que lo encierra y lo perpetua en la desigualdad como un no-ser. La persona ennegrecida al estar presa de aquella deshumanización intenta salir a través de la negación de sí misma, asumiendo la carga de no-ser y separándose de aquello que han construido como malo: su piel. El objetivo se centra en la erradicación o despojo de su negritud como aquello que no le permite ser. Hay un caso que ilustra este momento; hace algunos años en Esmeraldas, ciudad de la costa ecuatoriana, un hombre alto de tez oscura me decía: “yo soy el último negro de la familia, no permitiré un negro más”. Esto marca y muestra la conciencia interna de la inferiorización de sí y la condena a la que es sometido. Su destino es lo blanco, por lo tanto, su comportamiento es semejante al de los negrófobos (Fanon 2009, 70).

- ¿Sabes quién es este? -señalando la imagen de un hombre de tez oscura.

–Ah... ¡es un negro! –respuesta dada por un hombre de las mismas características.

Expresión que le resta valor e importancia a la existencia, y mucho más la experiencia vivida de sí misma. Situación que responde a un inconsciente colectivo definido por Fanon como imposición cultural irreflexiva (163), propia de la interiorización de la inferioridad sostenida en la desvalorización de la existencia en un ejercicio práctico de negación de la condición humana. Es admitir que como ennegrecida no se cuenta con el derecho a ser, es aceptar la deshumanización por parte del otro creyendo en la carencia de humanidad. “El negro no es un hombre” (42), es decir, no humano. “*El racista crea al inferiorizado*” (99) para obtener una rentabilidad de la racialización de los cuerpos a los que produce a través de la idea de la carencia humana.

Así, la realidad subjetiva de las personas ennegrecidas pasa por el esquema racial, siendo un determinante en las relaciones sociales y económicas. Forma un escenario de acción mediado por la epidermis que hace que la existencia se traduzca en una experiencia compleja. Existencia fijada racialmente, sometida a la vigilancia y el control permanente de un otro convencido de su superioridad y condición humana establecida en la deshumanización. En este sentido, intervienen la negación y la aceptación, dos elementos en los que se encuentran atrapados las ennegrecidas: ese otro, acepta la existencia bajo sus propias condiciones las cuales agencian la inferiorización. Como ejemplo cito lo que un amigo blanco le dijo a Zapata Olivella para que pudiera vivir con él: - “Los vecinos son blancos y sólo te permitirán vivir en este sector siendo sirviente de alguien” (Zapata Olivella 2020, 69).

El ennegrecimiento marca la experiencia vivida de la negación en un destino claramente determinado: ser de manera inferiorizada. Dicha inferiorización es sentida y significada desde un lenguaje que invenciona el deber ser de las personas ennegrecidas bajo los parámetros de una sola construcción de humanidad. Las ennegrecidas contienen de forma naturalizada, la carga de un comportamiento no humano traducido a todo lo que representa lo malo. Se le exige ser buena bajo el refinamiento de la no igualdad. “Sólo existe con respecto a un mundo que lo nombra y lo axiomatiza” (Mbembe 2016, 241). Un posicionamiento externo que arrebató su humanidad; considerando y condicionando su existencia sólo como lo que han significado: “negro”.

“Negro” se pretende también, y sobre todo, un nombre. Aparentemente, cada nombre es portador de un destino, de una condición más o menos genérica. “Negro”, entonces, es el nombre que me fue dado por otro. No fui yo quien lo eligió en un principio. Heredé ese nombre por la posición que ocupó en el espacio del mundo. Quien ha sido apodado con el nombre “negro” es consciente de esta procedencia externa. [...] Al igual que la palabra,

el nombre existe sólo si es comprendido y asumido por aquél que lo lleva. Más aún: sólo hay nombre cuando aquél que lo lleva siente los efectos de su peso en su conciencia. Hay nombres que se cargan como insulto permanente y otros que se llevan por costumbre. (239-240)

La enunciación de lo negro posee esas dos formas: como insulto y como costumbre, asumidas en la mayoría de los casos una condición de existencia humana. Así pues, “cada negro es, por lo tanto, irónicamente anónimo en virtud de un ser llamado negro” (Gordon 2009, 220). Aquí opera el principio deshumanizador de la colonialidad: nombrar para determinar la existencia de aquello que se nombra. Es una forma de reconocer lo que se quiera que sea sin ser, dándole un sentido de cosa en el hecho de clasificarlo como no humano o carente de humanidad. Es así como lo negro significa todo aquello que no responde a lo humano que va en contravía de la condición humana. Reiterando la frase de Fanon: “el negro no es un hombre”, éste está cosificado y encerrado en su propia piel.

Asimismo, el negro como color representa la oscuridad. Bajo esta premisa la persona ennegrecida vive como si estuviera siempre de noche, es su propia noche. Una oscuridad encarnada y hecha experiencia de vida. “Esta residencia en la noche y esta vida en cuanto noche son la que lo vuelven invisible” (Mbembe 2016, 240), que lo ponen en un estado de ausencia donde se niega la existencia. La noche significa experimentar la discriminación y la falta del derecho a ser; es estar sumido en la marginalidad, por tanto, en la miseria; es estar sometido a una vida sin esperanza, a una especie de falsación de la existencia que anula e invisibiliza (Zapata Olivella 2020). De ahí, que la noche esté en la experiencia vivida del color de la piel, una vida confinada en la negación. Lo ennegrecido sigue teniendo la carga de la negación, no de la existencia sino de las maneras de existir proclamadas por la propia persona de la negación (León Castro 2015). Existir negramente en su variabilidad se sigue concibiendo, en muchos casos, predeterminada por otro falto de color.

La discriminación y la marginalidad de las personas ennegrecidas también se vive en la experiencia del lenguaje que caracteriza sus formas de ser a través de la identificación dada a sus lugares de origen con el atraso. En ese caso, el cuerpo y el lugar se conjugan en una condición inferiorizada determinada en la idea de que el atraso es por ser negra y se es negra por ser atrasada. La persona ennegrecida intenta salir de aquel drama aplicando internamente la dinámica de la inferiorización hacia sus congéneres. Esta manera se maneja desde un sentido de distancia y extrañamiento de ese otro que a

su vez es él mismo, todo un juego de doble negación basada en la identificación de lo inferior.

Un ejemplo, está marcado en la descripción que hace Fanon en “piel negra, máscaras blancas” sobre la experiencia vivida la persona ennegrecida de Martinica en Francia y su retorno al lugar de origen al ser nombrada como *desembarcado* (2009, 53), modo que supone una diferencia que lo distancia de aquello que la ennegrece y la inciviliza. Otro ejemplo, lo presenta Arboleda a través de la noción de *tatabro* adjudicado a las personas ennegrecidas del Pacífico sur colombiano en Cali; noción que responde al volumen de la voz y sus entonaciones que la ubican como un ser rural y desconocedora de lo moderno representado en la ciudad (Arboleda Q 2005, 9). Situaciones que dan sentido y significado a una dinámica existencial de adaptación desigual propia de una experiencia vivida en una condición sin derecho a ser y estar como resultado de la fobia.

Dentro de la larga experiencia de deshumanización vivida sobre aquellas personas ennegrecidas, se proyecta todo un proceso de sanación o curación hacia lo que se ha denominado como una enfermedad: la colonialidad. Enfermedad que corroe la dignidad humana y opera bajo el principio de la negación, muchas veces disfrazada de elementos que dinamizan la aceptación de una humanidad inferiorizada supeditada a una imposición humana. Toda enfermedad está obligada a ser tratada bajo los presupuestos de la realidad en la que se impone dicho padecimiento. La sanación se deposita en la búsqueda constante de una humanidad digna; es recuperar el ser que ha sido desgarrado y gangrenado por la herida colonial. De ahí que existir pase por producir los elementos que posibiliten ir limpiando, desinfectando y suturando la herida; todo un proceso clínico del ser (Mbembe 2016, 255).

La persona ennegrecida se encuentra inmersa en un enfoque relacional dicotómico: Enfermedad y sanación. Enfermedad generalizada e íntimamente interiorizada, y una sanación particularizada en la heterogeneidad colonial tal como la plantea Maldonado-Torres (2007, 133). La existencia de la persona ennegrecida ha recurrido a un elemento clave de posibilidad de la sanación: la conciencia. Conciencia en el reconocimiento de su inferiorización basada en la piel y la cuestión de rehacerse en el conocimiento de sí misma. Quiere decir, que la sanación consiste en un proceso de curación continua y continuada en la idea de construir el porvenir de la propia existencia ennegrecida (Fanon 2009, 49). Es debidamente afirmarse en y desde la negación en un hecho de amor propio para recuperar el ser, asunto que se posiciona en la perspectiva de la *autorreparación*.

La mención a la toma de conciencia de la condición deshumanizante justificada en la idea del color de la piel es reiterativa en la insistencia por ser o salir de la zona del no-ser. Esa toma de conciencia es asumida debido a un tratamiento clínico que pretende sanar y rehabilitar, en la invención de su realidad subjetiva, a la persona ennegrecida. Un ejercicio por comprender que la enfermedad que se padece es producida externamente y que se ha interiorizado como propia con una carga de culpabilidad conforme. En ese sentido, la conciencia es y ha sido el elemento sanador por excelencia de la experiencia vivida de una clasificación existencial epidérmica deshumanizadora. De ahí que la conciencia se proyecte hacia la recuperación y cuidado del ser ennegrecido: una conciencia de sí para sí.

Fanon da un tratamiento clínico a la epidermización de la inferioridad al diagnosticarla como una enfermedad. Su obra “piel negra, máscaras blancas”, es en sí misma, expresado por él, un estudio clínico (sanador) donde insiste por la reestructuración del mundo a través de un proceso de desalienación de la persona ennegrecida. La sanación está relacionada con librarla de sí misma (Fanon 2009, 42). Para ello insiste en la conciencia de la condición inferiorizada en la que está sumida. Una forma de rehabilitar el estado humano basada en la proyección de una existencia dignificada. Desalienarse es tomar conciencia de las realidades económicas y sociales en que se plantea la inferiorización de la persona ennegrecida (44). Un proceso de toma de conciencia de la ennegrecida que, a su vez, es ella misma. Y cuenta:

Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Y yo no soy una potencialidad de algo, soy plenamente lo que soy. No tengo que buscar lo universal. En mi seno ninguna probabilidad se realiza. Mi conciencia negra no se ofrece como carencia. Ella es. Es seguidora de sí misma. (128)

Yo decidí, como me era imposible partir de un *complejo innato*, afirmarme en tanto que NEGRO. Como el otro dudaba en reconocermé, no me quedaba más que una solución. Darme a conocer. [...] Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de “la idea” que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia. (115)

Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano. [...] debo recordar en todo momento que el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia. [...] Soy mi propio fundamento. [...] Al superar los datos históricos, instrumentales, introduzco el ciclo de mi libertad. (189)

Asimismo, Zapata Olivella (2020) dentro de la idea del vagabundaje, asume a la persona racializada como objeto de descubrimiento: su descubrimiento. Experimenta la existencia inferiorizada de la racialización como elemento operativo y funcional de la

discriminación que reproduce las condiciones de miseria en la que se encuentra sumergido la persona ennegrecida. Su obra “He visto la noche”, es un claro testimonio de una experiencia racial “ajena”, pero a la vez propia, en tanto se encontraba en la misma estructura de clasificación racial. En esa experiencia su existencia es igualmente ennegrecida. El vagabundaje lo vive en el júbilo de la conciencia de la inferiorización racial encarnada en el cuerpo negado y construido en la ausencia. Su existencia, en el hecho de recuperarse como ser, se ofrece a aliviar el dolor humano a tratar de sanar la enfermedad de la miseria; miseria epidermizada para la persistencia de las desigualdades. Conciencia que se colectiviza desde el ejercicio médico-social de su sentipensación en la invención de la existencia. Al respecto dice Zapata Olivella:

Mis pasos, hasta entonces sin norte, comenzaron a tomar una senda en que la mera contemplación de la belleza o el afán individualista por llegar a ser algo, constituían parte del polvo del camino, pero no la gran meta final. La lucha por redimir al hombre oprimido, privado de anhelos, vejado por el color de su piel o convertido en esclavo de por vida de los plantíos y fábricas, se había convertido, desde la noche de la Anderson, en un ideal que con los días enraizaba más en mi conciencia. (153)

Comprendí –después de vagar cuatro años sin rumbo- que no podía librarme de aquel interrogante. Lo mismo en las laderas mineras de los ríos de Colombia; igual en las islas inhóspitas de Panamá, como de los cultivos de plátano en Costa Rica o en las comunidades indígenas de Guatemala. La misma incógnita haraposa en Honduras como en los *subways* de Nueva York y fue tanta esta ubicuidad del dolor humano que ya no me fue posible cerrar los ojos, porque dentro de mí, en los ayunos prolongados de varios días, veía esa enfermedad de la miseria que corroe la dignidad humana, que asfixia los buenos sentimientos y fecunda el odio. (179)

Estoy en pleno ejercicio de mi profesión médico-social y aquí habré de permanecer hasta cuando las nuevas fuerzas que emergen de la sociedad, extirpen el tumor que convierte a la mayor parte de los hombres en miembros gangrenados. (180)

Sumado a la comprensión de la colonialidad como enfermedad, León (2015) plantea la contemporización del cimarronaje como una apuesta de construcción del nuevo humanismo en la idea de la autodeterminación de la existencia. Una apuesta por la libertad que gangrena a la colonialidad; libertad vista desde la perspectiva de la colonialidad como enfermedad, nombrada en el siglo XIX: drapetomania. Enfermedad que hace referencia a las ansias de libertad por parte de los esclavizados. Mientras que el cimarronaje es comprendido como una enfermedad, para los esclavizados era una forma de persistir en su condición humana y determinar el porvenir de su existencia. En ese sentido, León bosqueja el cimarronaje, en su proceso de liberación, como la forma de superar y curarse

la herida colonial (2015, 244) proyectada desde una experiencia de vida consciente del estado de inferiorización a la que ha estado sometida.

La conciencia de sí y para sí de la persona ennegrecida ha estado direccionada a sanar y cuidar las maneras de existir negramente. La experiencia existencial vivida se dinamiza en la insistencia de ser a como dé lugar, en disputa por la restauración de una concepción humana centrada en la vida asimilada, a su vez, como proceso de autorreparación. De ahí que surja la pregunta: ¿el reconocimiento ha posibilitado o posibilita la existencia? La respuesta se pone en duda teniendo en cuenta que las formas ennegrecidas de existencia siguen estando amparadas por el reconocimiento de otro que certifica la condición de ser. Sin embargo, se sabe que las personas ennegrecidas han existido a pesar del reconocimiento y la situación colonial expuesta.

La experiencia vivida de la persona ennegrecida se ha enmarcado en el reconocimiento como elemento administrativo de la existencia bajo el patrocinio de instituciones gubernamentales, ONGs, academias, empresas y fundaciones entre otras. En ese sentido, estos entes están a la carga y con el poder de validar su existencia al exigirle que compruebe que es “negra”. El reconocimiento sigue sosteniendo los niveles de dependencia y como tal se presenta como un proceso de re-deshumanización de la persona ennegrecida bajo la mentira de la diversidad inclusiva o la interculturalidad.

El reconocimiento es de otro que determina y ficciona sobre las necesidades de los ennegrecidos, los somete a una forma legal y legitimada de la inferiorización de un tipo de humanidad. Aquello ha puesto al ennegrecido a posicionar su existencia bajo la idea del elegido, propuesto por Wynter (2009) como aquel que se ha “convertido en uno de entre los pocos a quienes les está permitido escapar del estereotipo del exótico no-ser, del estereotipo que se impone sobre el resto de los no-elegidos, de aquellos que deben permanecer en su lugar de origen” (338). Por tanto, el reconocimiento produce la creencia de la superación de la experiencia de negación, a través de la falsación de su condición desigual; esto hace que se asuma como una trampa. Cabe decir que el reconocimiento es desigual y por tanto deshumanizante.

2. Integración, etnocidio y autodeterminación

El reconocimiento que viene a ser un elemento de “visibilización” de la existencia del otro, es precedido por los procesos de integración y asimilación de las comunidades étnicas, especialmente la indígena, que obedecía a la reconfiguración de las naciones en la idea de articularse a un nuevo orden mundial que se iba configurando a partir de la

noción de desarrollo. En ese marco lo otro era concebido, y aún es, un obstáculo para el aprovechamiento de los recursos naturales explotables, por tanto, para el desarrollo. La existencia de los grupos étnicos se ponía en cuestión al punto de negarla en toda su expresión. Lo otro como diferente, seguía siendo despojado de sus características humanas y considerados objetos maleables útiles en la implementación y sostenimiento de una matriz económica que daba continuidad a la estructura colonial.

Reconocer la existencia diferenciada tenía el propósito de establecer la integración, con la intención de desalojar o despojar a las comunidades de su ontología, condicionando la propia existencia desde el sentido de la negación. Quiere decir, que la integración obedecía a un proyecto ajeno al de las comunidades, respondiendo a las lógicas de la colonialidad basadas en la expropiación de la cultura, una cultura históricamente autogestionada a contrapelo del sentido condicionante de la colonialidad. Una de las primeras formas o maneras en que operaba la integración era a partir de la consideración de los territorios ocupados por las comunidades étnicas como tierra de nadie (Riberó y Batalla Et al. 1971, 169). La idea de tierras sin dueños y desocupadas eran reproducidas con el fin de legitimar la expropiación de las comunidades de sus territorios, por lo tanto, de la propia cultura. La integración resultaba ser el mecanismo por el cual ese “nadie” se iba a convertir en “alguien” útil y funcional para el desarrollo.

La integración no era otra cosa que, la puesta en escena de un neocolonialismo que pretendía garantizar la continuidad de la dependencia de las comunidades a través de la falsación de una existencia llena de bienestar en la era de la “modernización” de la región. Integrar tenía como acción negar las maneras de ser y condicionar, a la vez de condenar, la existencia a un sistema de explotación. Esas políticas de integración que tenían como objetivo implementar y dinamizar el desarrollo, se sostenía que estaban, realmente, orientadas hacia la destrucción de las comunidades indígenas y, campesinas para el caso de las comunidades afrodescendientes. Por lo tanto, este hecho responde a un proceso netamente etnocida que ha ido mutando con el tiempo, pero continuado en la misma lógica del desarrollo. Así, la integración era traducida como muerte cultural, es decir, un etnocidio.

Asimismo, la integración aparece como una trampa que da continuidad al colonialismo en tanto busca administrar y controlar las condiciones existenciales de las comunidades, en garantía de la perpetuación de una élite que solo pretende ser y estar por encima del otro, ya que el fin último recae en su bienestar a costa del padecimiento ajeno. Las élites a través del Estado producen el padecimiento de las comunidades y, a la vez,

se sostienen desde ese padecimiento como aquellos que trabajan en pro de reducirlo. Así pues, la integración opera como instrumento neocolonial encaminado a la eliminación de otras formas de ser, producidas en contravía de su proyecto: expropiar y explotar para poder mantenerse. Desde ahí, conlleva un falso reconocimiento de la libertad cultural, ya que el ser del otro pasaba por la autenticación y, actualmente, por la certificación.

La integración representaba la expiración paulatina de la existencia de las comunidades étnicas desde un ejercicio que imponía o condicionaba su experiencia cultural, repercutiendo en su paralización, destrucción y proletarización. El sentido de la integración recaía en la negación como ser para poder convertirse en instrumento explotable en el marco del naciente desarrollo. Era el sacrificio de unos por la permanencia de otros, claramente incorporados en el Estado colonial. Un esfuerzo por prolongar la condición colonial a través de una política neocolonial que garantizaba el aprovechamiento de los territorios y con ello el de las comunidades. La dinámica integracionista y de asimilación se fue imponiendo a partir de procesos cotidianos que hacían de la negación un hecho normal y necesario. Uno de esos procesos pasaba por la explotación, que se convertía en una forma de participación de la ciudadanía; claro está, sin hacer conciencia de ella.

La modificación de la existencia se daba por varios frentes relacionados que tenía como fin último la homogenización de medio, donde la persona, considerada el otro, es vinculada en su propia negación. La negación es asimilada y considerada parte constitutiva de la producción de un deber ser, que invisibiliza la experiencia colonial expresada en la existencia desigual. Todo ello estaba encaminado a que la condición de explotación no se asumiera como parte de una experiencia impuesta, sino una condición naturalmente cultural. La reafirmación de la explotación de las comunidades se pretendía garantizar por medio de la integración y, para ello, fue útil y necesario la idea del contacto a través de misioneros, terratenientes, empresarios, comerciantes, académicos, funcionarios entre otros. Contacto que suponía una mejora interna y participativa dentro del sistema social imperante. Hecho mediado por el engaño con la finalidad de destruir todo lo que representa lo otro; dinámica instaurada en la cotidianidad de las comunidades.

El contacto no era otra cosa que la pretensión de transformar las formas de vida, convirtiéndose en un ejercicio civilizatorio. Tenía como mira producir un otro funcional al sistema neocolonial de explotación, sin que este se enterara de su rol dentro de esta nueva matriz colonial. Quiere decir que, el contacto viene siendo un proceso civilizatorio referido a la producción de dependencia a través de la negación de lo otro, pero, además,

de la incorporación de dicha negación con la finalidad de naturalizar la inferioridad de sí mismo. Esto era, y es, dado a través de la introducción de elementos externos a la vida cultural de las comunidades, produciendo una valorización cotidiana que ampara la dependencia y abre paso a la explotación. Un claro ejemplo puede verse en la modificación de la alimentación a través de la importación de productos prefabricados, no proporcionados ni controlados por las comunidades, sino por agentes externos. Por ejemplo,

la miseria alimentaria está en función del modelo de alimentación que se refiere a una civilización determinada. La miseria alimentaria atribuida a los demás, dependerá del juicio que se haga sobre el modelo de alimentación de los demás y por consiguiente, o más directamente, sobre su civilización. (Jaulin 1973, 134)

El contacto (desigual) agencia un tipo de civilización, es decir, de cultura; de tal manera que inferioriza al otro en la propia dinámica de la negación. Hay una producción de la inferioridad que se intensifica desde y a través de la cotidianidad, traducida en la propia negación. Hecho que se hace imperceptible y camufla un proceso industrioso etnocida propio del neocolonialismo. Esto se hace más evidente en los auges económicos que imponen una manera de ser y estar en el territorio. Aquello marca la continuidad de la colonialidad a partir de exterminio de las particularidades existenciales. Un ejemplo actual o actualizado puede ser la presencia de lo “paisa” en los territorios de las comunidades afrodescendientes del Pacífico sur colombiano, donde se acusa de su parte la apropiación y control de las formas de vida.

La totalidad homogenizante propuesta por la integración, donde el otro debía asimilar la estructura colonial sin cuestionamiento, parte de la idea de la construcción de un otro bajo el formato del individuo; hecho que asume la propiedad como derecho individual en contravía del derecho colectivo. Esta forma de negación a través del derecho individual entrapa al otro en la lógica totalizante de la integración que pasa por lo que se posee como individuo y no a lo que pertenece y le pertenece, en términos de lo colectivo. Por ejemplo, según Meyer (1976), “las leyes de Reforma explican que el sistema de propiedad comunal es el origen de todos los males sociales y económicos puesto que hace perder [...] todo sentimiento de individualismo y todo espíritu de empresa personal” (64). En ese sentido, el otro queda atrapado en la totalidad negando su mismidad y asumiendo una otredad inferiorizada e inferiorizante de la existencia. Por lo tanto, la invitación a la integración estaba cargada de restricciones que no posibilitaban

la invención de la existencia de la comunidad. Es decir, la imposición de una totalidad homogenizante sobre una totalidad netamente heterogénea.

En esa idea, la integración se traduce en etnocidio. El otro está condenado a existir en la negación; a la anulación de la existencia del ser o de ser a través de restricciones y medidas condicionantes de su humanidad (Jaulin 1976). Quiere decir que, la integración es la garante del etnocidio en cuanto se agencia a partir de la negación y exterminio de la presencia diferenciada de la existencia del otro. El etnocidio comienza su función por medio del reconocimiento y ocupación de los territorios de las comunidades, dando tratamiento de lo étnico como un problema e instaurando el desarrollo como necesidad, por lo tanto, como solución. El propósito era despojar a las comunidades de sus particularidades imponiendo la necesidad de la explotación del territorio, además de los cuerpos en pro de un desarrollo “benéfico” e incluyente. Para ello resultaba necesario instruir a las comunidades en un nuevo orden técnico, donde sus cuerpos se convertían en objetos de la extracción y la explotación.

La transformación de las técnicas de reproducción de la vida, donde los cuerpos son tan solo instrumentos del desarrollo, hace que las maneras de vida de las comunidades se conviertan y asuman como hecho del pasado. Se desvaloriza la producción particularizada y diferente de la existencia establecida en lo comunitario. De ahí que el etnocidio respondiera a la modificación de las maneras de vida de las comunidades a través del orden de lo cotidiano puestos en unas maneras de hacer, ser y estar relacionadas a la producción, el consumo y la residencia (9). En tal caso, la asimilación, propia del acto etnocida, pasa por el establecimiento de una institucionalidad educativa y un marco jurídico que abren paso al despojo junto con la desigualdad. La transmisión cultural que ofrece la institucionalidad a través de sus agentes estaba encaminada a la desvalorización de lo propio como un acto de negación de sí mismo, donde la inferiorización se apropia como parte de la cultura.

El etnocidio como parte de la colonialidad, es considerado un proceso neocolonial que se dinamiza a través de diferentes elementos de tipo económico, político y cultural orientados a exterminar o eliminar la forma de vida comunitaria. Una medida que abre paso a la explotación de los recursos existenciales, donde la educación y la ley se presentan como mediadoras, o mejor aún, viabilizan la deshumanización con el simple hecho de negar la experiencia creadora de las comunidades y fisionar sobre su existencia a través de la objetivación ontológica de su humanidad. Se presenta una manera de ser sobre una multiplicidad de maneras de ser, esto con el fin de clasificar y posicionar la

diferencia de forma asimétrica. El ser es supeditado a la propiedad con miras a diseccionar toda aquella expresión comunitaria que obstaculice el libre avance del desarrollo.

En ese sentido, se simula la práctica etnocida de la integración dentro de una dinámica cotidiana establecida en la relación entre la comunidad –diferenciada- y los agentes externos productores de necesidades internas. La modificación agenciada por las políticas de integración, se posiciona como una necesidad en pro del “bienestar”. Sin embargo, lo que termina siendo es un instrumento etnocida que tiene como misión posibilitar la pérdida y apropiación del territorio. Por lo tanto, y de manera reiterativa, la negación es su principio rector donde se actualiza permanentemente bajo el horizonte de la explotación. En esa medida, Jaulin (1979, 14) sostiene que la integración de las sociedades nacionales es una política etnocida que aspira a la disolución cultural de las comunidades dentro de la cultura occidental. Esta política construye y reproduce la lógica colonial cuando el otro

es reducido a un territorio, a un suministrador de materia prima y a una mano de obra. [...] Solamente el contacto hará de él el trabajador, es decir, un objeto económico o militar y que no será pensado más que como un objeto no-aislable, pero dependiente de la economía occidental. (114)

La capacidad etnocida de la política de integración se despliega bajo las dos dimensiones de la explotación: ser explotador o explotado. En aquella relación las comunidades son ubicadas en la dimensión del explotado; una explotación, en la mayor de las ocasiones, imperceptible al ser introducidas en la estructura cotidiana. La concepción del trabajo comunitario se va desplazando por la del trabajo individualizado, con el objeto de garantizar la dependencia y sostenimiento del sistema colonial donde, el valor del capital está por encima de la existencia de las comunidades, por ende, de lo comunitario. De ahí que, desde el sentido de la integración, sean posicionadas las comunidades como aprendices de los valores occidentales para poder ser. En ese sentido, ser (colonial) es contemplado dentro de la posición de explotadas bajo la lógica de la asimilación.

En ese contexto, existe una producción de la diferencia a través del interés por los bienes de consumo, donde los cuerpos de las comunidades son comprendidos como parte de aquellos. Cuerpos objetivados a través de la introducción de nuevas técnicas corporales consideradas, en cierto sentido, des-civilizatorias. Unas técnicas con miras a garantizar la explotación en función de la acumulación de la riqueza, por ende, del bienestar de las élites tanto locales como nacionales. Todo ello, iba en detrimento de las maneras propias de reproducción de la existencia; acentuadas en otras formas de reproducción, que más que proporcionar cierto sentido de libertad, la intensión insistía en el establecimiento y

continuidad de la dependencia del sistema colonial de explotación propuesto desde la idea de la integración. (114)

La reproducción y actualización de las formas de la dependencia eran sostenidas desde la relación entre las técnicas corporales y los objetos introducidos como parte del proyecto neocolonial etnocida. Quiere decir que, existe una introducción y modificación de las relaciones con los objetos que obedecen a aquel proyecto; teniendo en cuenta que todo objeto responde a un proyecto y, en este caso, es etnocida. Como ejemplo se trae a colación lo que dice Lukacs (1979) al respecto:

esta lógica de la destrucción que decreta el etnocidio no se juega únicamente entre los hombres, a los cuales se niega o se opone, para definir a uno con el otro: también se juega con los objetos, que uno mato y que luego acaban con matarnos cuando uno quiere definirse, gracias a ellos, frente a otros hombres. (20)

El etnocidio tiende a demostrar, hablando de hechos precisos, que lo pertinente es más bien esta idea: el objeto no tiene en sí una lógica propia. Todo depende del propósito que conlleve. Así, la introducción de un útil nuevo entre los indígenas, la raspadora de yuca, por los indígenas que la inventaron no los destruyó, mientras que las hachas, fusiles, introducidos a los indígenas por los Blancos los destrozan, pues son introducidos de manera “etnocida”, para crear una dependencia. Lo importante no es el objeto: raspadora, hacha o fusil, en sí, sino el proyecto que acompaña al objeto. (24)

Las políticas de integración se traducen en civilizar, asimilar y negar las diferentes maneras de reproducción de la existencia; proceso que las convierte en un proyecto etnocida dirigido a exterminar la diferencia y su relación con lo comunitario. La modificación del carácter comunitario de los grupos étnicos y raciales tenía que ver con la idea de la libertad individual, de modo que facilitara la expropiación y explotación de los territorios junto con los cuerpos que los habitan. Lo propio de las comunidades quedaba relegado a la intimidad de la experiencia comunitaria, obligada a reproducirse en la clandestinidad que le ofrecía el contexto de aquel etnocidio. Los agentes del etnocidio (funcionarios, comerciantes, terratenientes, iglesia, escuela, academia, fundaciones, ongs y élites locales) operaban como instrumentos de control que hacían de la negación una práctica cotidiana. Las relaciones de reproducción de la vida de las comunidades estaban obligadas a cambiar o modificarse en sacrificio de otro netamente externo. En resumen, la integración es la condición expresa legitimada y legal del etnocidio intensificado en el contexto del desarrollo.

En ese sentido, la integración no obedecía al proyecto de vida de las comunidades, ya que iba en contravía de su propia existencia particular y diversa, respondiendo más

que todo aun proyecto de carácter etnocida. Para los años de 1960, la lucha por la existencia se hizo más visible y se abogaba por una experiencia basada en la libertad, en la liberación de la vida del sistema colonial de explotación. Dicha liberación estaba amparada en la idea de la autodeterminación como respuesta o manera de contrarrestar el sistema neocolonial que se imponía a través de agentes institucionales y económicos, muchas veces considerados humanitarios. Algunos de los puntos de la Declaración de Barbados realizada en 1971 sobre la liberación del indígena respondía directamente a ello:

Liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales. (1971, 70)

Es necesario tener presente que la liberación de los pueblos indígenas o se realiza por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha. (174)

Desde ahí, se marcaba el derecho a la autodeterminación como principio de liberación; una manera de participación que rompiera con la intermediación y la dependencia gestionada con miras a producir al objeto de la explotación y matar la particularidad del otro, de lo otro. Otro históricamente gestionado por el Estado, la iglesia y la academia que garantizaba la viabilización del despojo a partir de la anulación de la diferencia, dispositivos encaminados a negar las maneras de vivir de las comunidades étnicas. Ante dicha negación, que resultaba ser la muerte, el proceso de liberación de las comunidades se centraba en la autodeterminación como el derecho a ser, a existir bajo principios propios. Autodeterminación vinculada al ejercicio de la autogestión y la libre elección de las maneras de producción y reproducción de la vida.

La demanda por el derecho a la autodeterminación obedece al contexto de las políticas de integración de las comunidades étnicas agenciadas por parte del Estado. Dichas políticas resultaban ser un dispositivo neocolonial, disfrazado a través de prácticas cotidianas “civilizatorias”, direccionadas a la apropiación de los territorios “étnicos”. Según Jaulin (1973), el ejercicio de la integración resultaba de la valorización de los territorios de las comunidades étnicas consideradas de interés para el desarrollo. Valorización de los territorios que traía consigo la desvalorización de las maneras existenciales de dichas comunidades; es la instauración de una práctica de negación

puesta el servicio de una expropiación integral en función de una explotación asimilada de la mejor manera. En ese sentido, Jaulin asume que

La “integración” es un derecho de vida otorgado al prójimo con la condición de que llegue a ser lo que somos. Pero la contradicción o la trampa de este sistema consiste precisamente, en que ese prójimo, privado de sí mismo, muere. [...] La integración es, pues, un procedimiento de justificación o de “autenticación” del Estado colonial, el cual, en la mayoría de los casos, alude a fronteras ecológicas y culturales artificiales, y se constituye a partir de una minoría extranjera que acapara el poder, aun cuando esta minoría “desaparezca” aparentemente en beneficio de los “mestizos” o aborígenes que le suceden y perpetúan. (13-4)

La autodeterminación es una propuesta en contra de la integración, por lo tanto, a la negación de la diferencia, que copta las maneras de ser o, de estar siendo. En ese sentido, la lucha estaba direccionada hacia la posibilidad de realizar todo un ejercicio, a modo de proceso, de autonomía de las comunidades étnicas en el territorio. Una autonomía que reclama la emergencia de la autogestión como principio de participación política con el fin de ejercer el control sobre sus propias condiciones existenciales. Un elemento que es, sencillamente, la reactualización de sus propias maneras de reproducción de la vida centrada en la recuperación del territorio. Así pues, la autodeterminación es presentada como apuesta al derecho al territorio como elemento esencial que permite garantizar la existencia, es decir, la vida.

Bonfil (1982) entendía que la autogestión está referida a un reconocimiento político, donde se sostiene que el territorio es de un pueblo claramente diferenciado. Esto implica afirmar a las comunidades étnicas como unidad social, jurídica y política aptas para tomar decisiones sobre su propio territorio (138). De la misma manera, Bonfil aclara que la potencia de la autogestión “está relacionada directamente con la existencia de las formas propias de organización social que funcionen en el seno de la comunidad étnica” (139). Todo ello encaminado a ejercer el derecho sobre lo propio, con miras a establecer un proceso de descolonización cultural, desde la actualización cultural propia. De ahí que obedezca a la capacidad de decisión sobre aquellos elementos culturales fundado en la noción del control de lo propio.

Quiere decir que, la autogestión tiene como intención buscar aumentar la capacidad de decisión de las comunidades étnicas con el fin de recuperar sus recursos enajenados y poder ejercer el control cultural, con la posibilidad de determinar sus propias condiciones existenciales. Así, bajo la noción de autogestión, la autodeterminación se fue posicionando en la perspectiva del reconocimiento jurídico que implicaba la legitimación

de las comunidades étnicas como unidades político-administrativas diferenciadas, traducidas en formas de organización interna. Una apuesta política gestionada desde lo propio para ampliar y fortalecer la capacidad autónoma de decisión (142). El ejercicio de la autodeterminación recaía en la idea del etnodesarrollo de modo que facilitara o viabilizara la actuación plena de la autonomía.

La disputa por la existencia de las comunidades étnicas recaía y, aún recae, sobre la capacidad de decisión y control sobre los elementos culturales, es decir, sobre la reproducción de la vida como derecho fundamental. Decidir y controlar las condiciones existenciales basadas en la idea de la autodeterminación, fueron consideradas en el marco del Convenio 169 de la OIT, en la lógica del ejercicio de la cultura propia de los pueblos tribales. En ese sentido, el Convenio da apertura a la implementación del reconocimiento jurídico de la existencia particularmente diferenciada de grupos étnicos que comprenden parte fundamental de los estados nación latinoamericanos. Se reconoce la diversidad de las naciones al mostrarse conforme a lo pluri-multiétnico, pero su legitimación no es separada de la lógica del desarrollo. Mientras la integración respondía a un desarrollo ejercido directamente desde afuera, el reconocimiento se ampara en la falsación de un desarrollo interno garante del bienestar de las comunidades étnicas.

Así, las políticas de reconocimiento inclusivo funcionan de manera similar a las políticas integracionistas que tienen como vía el desarrollo bajo la idea falseada de lo propio. Es básicamente, una forma de actualización del proceso etnocida a través de la persuasión de la diversidad en función de las dinámicas de despojo y explotación tanto del territorio como de las personas etnizadas. Esto se traduce, sencillamente, en desarrollo. El control sobre la cultura propia queda atrapado en la idea y ejercicio del desarrollo; el reconocimiento aparece como el velo que oculta los mecanismos de prolongación de la dependencia y la explotación de las comunidades étnicas. Esto da pie a la continuidad de la pregunta por el control de las decisiones sobre los recursos culturales que tienen las comunidades étnicas, en especial, las afrodescendientes.

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. (OIT Convenio 169 1989, art. 7)

El desarrollo amparado en el reconocimiento crea la ilusión del control sobre los recursos existenciales y falsea la capacidad de decisión que se tiene de lo propio. Quiere decir, que el reconocimiento se fue instaurando como el mecanismo desde el cual opera el desarrollo a través de la enajenación de los elementos culturales esenciales para la reproducción de la vida. En ese sentido, el reconocimiento es la carnada por la cual las comunidades caen en la trampa del desarrollo, que no es otra cosa, que la continuidad del etnocidio para el sostenimiento del sistema neocolonial traducido en despojo y explotación. Con el reconocimiento o las políticas de inclusión muta el método de imposición, explotación y despojo en función de perpetuar la dependencia y la desigualdad (OREWA, OBAPO, ACIA 1991). Por lo tanto, es necesario dejar de creer que las condiciones existenciales se pueden resolver con políticas públicas y, mucho menos, con proyectos de desarrollo (Marín 2020).

3. Reconocimiento y desarrollo: una mirada a las reparaciones desde el Pacífico colombiano

En las últimas tres décadas se ha venido relacionando el reconocimiento con el desarrollo, como una apuesta de justicia hacia los pueblos o comunidades que se encuentran con desventajas históricas en materia económica, social, política, etc. Esta relación fue direccionada por los estados que reconocieron tener comunidades con estas características a través de la activación de espacios y acuerdos supranacionales. De allí, la idea de establecer periodos de tiempo en los cuales estos Estados promoverían vías de superación de estos escollos por medio de políticas gubernamentales e institucionales, que en materia de políticas sociales acortan la brecha de necesidades insatisfechas. Así surgen en la agenda de organismos multilaterales y los denominados Decenios.

El Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo fue declarado a finales de 1993 por recomendación de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos. Estuvo contemplado entre 1995 y 2004 bajo el tema: “las poblaciones indígenas: alianza y acción”; teniendo como objetivo general el fortalecimiento de la cooperación internacional con el fin de darle solución a los problemas vinculados a cuestiones de derechos humanos, medio ambiente, desarrollo, salud, cultura y educación. Este asunto tuvo una continuidad que fue denominada como el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos indígenas (2005-2014) para persistir en el objetivo del primer decenio basado en fortalecer la cooperación internacional.

Por el lado de los afrodescendientes, las Naciones Unidas proclama el Decenio Internacional para los Afrodescendientes entre el 2015 y 2024. El tema que va a direccionar el decenio es: “reconocimiento, justicia y desarrollo”. La referencia a estos elementos es con el objetivo de aplicar de manera efectiva la Declaración y el Programa de Plan de Acción de Durban. La Declaración y el Programa de Acción están encaminados a iniciativas de cooperación entre Estados, organizaciones e instituciones financieras regionales e internacionales. El centro de dicha cooperación hace referencia a la promoción de la erradicación de la pobreza en las zonas donde habitan las personas víctimas del racismo y la discriminación racial específicamente.

La idea de los Decenios que vinculan tanto a las comunidades indígenas como a las afrodescendientes son debido a que, en los análisis sociales de Banco Mundial, el BID y demás organismos, estas dos comunidades aparecen como aquellos grupos humanos que en ese momento ocupaban y ocupan los escalones más bajos en todos los indicadores sociales existentes. Razón por la cual se dinamiza todo un programa de desarrollo desde la lógica del reconocimiento diferencial bajo parámetros de inclusión con miras a establecer formas o maneras de igualdad. Esto tiene como intención hacer pensar que la noción de reconocimiento viene a ser un acto de justicia y que el desarrollo es la vía para “disminuir” la brecha de la desigualdad. Lo que se debe tener en cuenta es que el reconocimiento no ha sido ni es un elemento nuevo, y mucho menos su relación con el desarrollo. En este caso, el reconocimiento de la diversidad es la renovación o reactualización de formas neocoloniales de intervención encubiertas, a través de la noción del desarrollo.

Dentro de los procesos de modernización e industrialización agenciados en Colombia a mediados del siglo XX, donde triunfó la ideología del “desarrollo” y se impuso el mito del crecimiento con un alcance de interdependencia política y económica mundial (Amin 1995, 16), en esa interdependencia, aparece el reconocimiento, con una ambivalencia socioespacial, a partir de la diferenciación centro-periferia, riqueza-pobreza. Un reconocimiento encaminado a visibilizar además de los espacios de la pobreza, las zonas explotables para superar o disminuir dicha pobreza. Es decir, se reconoce los lugares de la explotación, como salvadores de la pobreza, pero no las personas étnicoracializadas que habitan dichos lugares. De igual modo, esta ambivalencia se expresa en un reconocimiento que privilegia la explotación de recursos naturales, por encima de las formas de vida establecida por las comunidades que habitan los territorios

potencialmente explotables. Gestando las condiciones de lo que Arboleda (2019) llama ecogenoetnocidio.

Ese reconocimiento ha sido centrado en la lógica del crecimiento, entendido como acumulación de riquezas y bienes materiales, niega, invisibiliza y expropia a las comunidades en nombre del desarrollo. Un desarrollo que paradójicamente reafirma las desigualdades a través de un reconocimiento que desconoce la experiencia existencial de pueblos y comunidades. Por lo tanto, acentúa las injusticias socioeconómica y cultural o simbólica del país (Fraser 1997, 4). Tal realidad se configura en el hecho que el acento es puesto, específicamente, en las dinámicas de la expropiación-explotación legalizadas y legitimadas desde la implementación de leyes y decretos, ligadas a una creencia en el “desarrollo creciente”, como dice De Certeau (2000), *hacer creer es hacer hacer*.

En la década de 1950 con la implementación de la Reforma Agraria en la idea de modernizar e industrializar el campo a través del capital privado¹, Colombia se revinculó a la ideología del desarrollo. Una ideología centrada en el crecimiento y la integración territorial del país. Colombia considerada subdesarrollada, entraría en el juego desarrollista de la CEPAL, con una propuesta de cambio ubicada en razón de la planificación. Uno de los espacios en la mira de la planificación de ese desarrollo fue la región Pacífico. Su invasión estuvo mediada a través de programas, planes y proyectos de tipo económico civilizatorios, siendo una variante más o menos desfigurada del desarrollo dependiente, elitista y desigual a nivel nacional (Silva M y Córdova 1995, 82). Una forma de producir una periferia dentro de la periferia.

En este contexto aparece la región del Pacífico, esta vez reconocida o clasificada como espacio desocupado propicio para el desarrollo. Esto es precisamente con el fin de legitimar la comercialización y explotación de la tierra y los recursos naturales de la región, todo en nombre del progreso y el desarrollo de la nación. La dinámica de implementación de la reforma agraria invisibilizó la existencia de los grupos humanos racializados que poblaban dichos territorios, utilizando la noción de *baldíos o territorios desocupados*, mediante esta denominación jurídica y en relación con la legislación republicana, se legitimaban la expropiación y explotación socioeconómica de la región.

La Reforma Agraria en nombre del progreso y el desarrollo en Colombia dentro de esos procesos de modernización del campo, negó la existencia de grupos sociales que

¹ “En 1959, la Ley 2 agravó la incertidumbre de los afrodescendientes al convertir al litoral Pacífico en reserva forestal del Estado, y de la cual éste podía desglobar parques nacionales, resguardos indígenas y zonas de concesión minera o maderera, más no territorios de comunidades negras” (Arocha 2004).

han habitado algunas zonas del territorio, en especial, a los territorios habitados por población afrodescendiente del Pacífico². En el proceso de implementación de la reforma se tomó muy en cuenta la cuestión de baldíos o territorios desocupados como cabida para la implementación de aquellas políticas que apuntaban a la expropiación de tierras, imposición de modelos extractivos foráneos, activación o reactivación de economías de enclave y perfilamiento de políticas de confinamiento y restricción de uso y disfrute de los bienes y recursos naturales por parte de las comunidades étnicoracializadas.

Este momento con respecto a las tierras del Pacífico y su idoneidad para ser explotada con rangos de ganancias superiores a la inversión de capitales, lo podemos denominar como la apertura y consolidación de la feria de las concesiones o licencias para la explotación de los recursos naturales, donde la mano de obra afrodescendiente se convirtió en fuerza de trabajo barata para el funcionamiento y acumulación del capital. Cabe rescatar, tal como lo plantea Taussig (1979) que el campesinado negro fue un sujeto central en la articulación económica del país.

Al decretar los espacios de vida de la población afrocolombiana como territorios baldíos, dio cabida a la explotación de los recursos por parte de terratenientes foráneos venidos del interior del país, además de generar un proceso prolongado de invisibilización, destierro y pobreza. En medio de ello, las comunidades afrodescendientes venían a ser o considerarse poblaciones extrañas y de afuera dentro del territorio que habían construido y adecuado a lo largo de su historia (De Fredemann 1992; Arboleda 2007)). La construcción jurídica de los baldíos marcaba la continuidad de las formas de expropiación y explotación, pasando de la noción de progreso a la de desarrollo. Miremos como ejemplo lo que explica Santiago Arboleda en la idea del destierro y el desplazamiento histórico de los afrodescendientes del Pacífico, siendo medidas reiterativas de acumulación de capital.

Con este telón de fondo (re-evangelización) llegaron los misteres. Incrédulos, los pobladores observaron que desenvolvían papeles sellados, nuevos, envueltos en pergaminos, que venían de Bogotá. Los nativos escucharon sin entender con claridad su lengua, pero por su tono impositivo, sus gestos arrogantes y mandones, dedujeron que en su lectura se declaraban los nuevos dueños del territorio y que esculcarían el lecho de los ríos con sus dragas hasta sacar los últimos polvos de oro. Condoto, Timbiquí y Telembí soportaron los embates del saqueo de franceses, ingleses, rusos y estadounidenses que

² Para este momento, la figura del resguardo –en relación con las comunidades indígenas- estaba creada a través de la ley 89 de 1890 y la ley de Reforma agraria lo ratificaba, realidad opuesta con respecto a las comunidades afrodescendientes en Colombia y en especial las que habitaban el Pacífico.

durante las primeras cuatro décadas armaban y desarmaban empresas mineras, celebrando las transacciones más arbitrarias imaginadas con la anuencia y complicidad del Estado, que había dado concesiones y postrado a varias generaciones de connacionales, quienes pasaron a ser simple mano de obra de las compañías, que les pagaban lo que querían y colocando frontera a su tránsito, distinguiendo la zona de los blancos con plantas eléctricas, buenas edificaciones y lujos tecnológicos incrustados en el trópico, y hasta silenciaron varios levantamientos con la fuerza. (Arboleda 2010, 210; paréntesis añadido)

En ese sentido, las tierras se adjudicaban a particulares que tuvieran la capacidad de explotar de manera “efectiva” y “racional” los recursos naturales y con ello a la gente de la costa del Pacífico. Esos particulares fueron las multinacionales madereras y auríferas que funcionaban con capital nacional proveniente de comerciantes y terratenientes andinos, en conjunción con inversionistas estadounidenses y europeos (Leal 1998; Villa 1998). Así, se fue agudizando la dependencia y el establecimiento de la pobreza por la vía de la explotación inadecuada de los recursos de la región.

Toda esta incursión de capital extranjero en la costa del Pacífico desarticuló, en cierta medida, la reproducción material de la comunidad que se basaba en la agricultura del autoconsumo o subsistencia (Castillo 2007). En muchos de los casos pasaron a depender en gran medida de las multinacionales, ya que fueron sus interlocutores comerciales. Se producía para la multinacional gracias a que se estableció como la única posibilidad de comercializar. Esta nueva dinámica productivo-comercial, tuvo como consecuencia evidente uno de los más fuertes embates que terminaría con la desestructuración de los circuitos económicos endógenos locales, subregionales y regionales, construidos por las comunidades de manera autónoma y con una efectividad comprobada. Ciclos de producción que se mueven entre pesca, agricultura, caza, espacios y especializados, los cuales dependían de lecturas-conocimientos ancestrales de las propiedades del territorio y en conjunción con las vicisitudes del ambiente de la selva húmeda tropical.

Se debe decir que, la apertura a la inversión de capital extranjero en la región del Pacífico gestó cierto nivel de empobrecimiento, en tanto que, el capital generado a su alrededor no se invertía en el espacio local ni regional de donde se obtenía, estableciéndose una dependencia económica, expresada en la economía extractivista o de enclave, sostenida en el Pacífico. Dependencia económica estructural que iba a ser y es fatal para el Pacífico. Así, los ritmos de explotación y los mismos recursos escasearon, generando el desmonte paulatino de empresas, la huida de inversiones, generando desestabilidad total en la economía de las comunidades que habían sido obligadas a

transformar sus formas de producción y disciplina de trabajo. Este panorama escenificó una de las grandes crisis económicas de la región, debido a cambios en la economía del país y por la depresión del ciclo productivo. Entonces las empresas se van, pero continúa el extractivismo, ahora expropiando y explotando otros productos. Explotación remarcada en el oro, la madera, la tagua y la palma aceitera entre otras.

Se puede decir que, el extractivismo fue una forma de producción de dependencia; es decir, una forma de producción de la extractivocracia como estructura político-económica expresada a través de determinantes raciales, que producen y constituyen una imagen fijada de la región y sus maneras de ser en ella. Por tanto, la extractivocracia ha sido para el Pacífico...

la historia de un despojo material y espiritual que sirve para controlar la vida de la población. Además de ello, la extractivocracia es aquella desde donde se produce al sujeto de la extracción. Lo convierte en objeto y lo despoja de su condición humana y material de existencia. De ahí que funcione como un dispositivo político que apertura los condicionantes para una economía extractiva, en la vía del despojo territorial y cultural. Ésta construye un otro útil y funcional solo desde la imagen de la fuerza. (Ortiz 2018)

Dejaron la esperanza del desarrollo como espectro que nunca encontró materialización en la vida de los habitantes de estos territorios. Por el contrario, “la integración al proyecto nacional les arrebató casi todo lo construido, violentamente los lanzaba a forcejear un lugar en las ciudades cada vez más atiborradas de muchedumbres necesitadas. El progreso y su modernización los empobrecía de forma acelerada” (Arboleda 2010, 211). Empobrecimiento que dio vida a las infinitas retóricas del desarrollo a través del discurso del reconocimiento. Una medida neoliberal que centraba la demanda en la inclusión y no en la explotación; es decir, como forma que posibilita la adaptación de la particularidad diferenciada al sistema de explotación (Mestrum 2003), sin cuestionarlo.

La idea de planificar el desarrollo del Pacífico como región subdesarrollada recargó sus fuerzas en los ochenta y comienzos de los noventa, en el marco de la implementación de las políticas neoliberales de desarrollo y reconocimientos culturales de diversidad y diferencia³. La nueva dinámica del desarrollo se iba a desplegar amparada en las políticas de reconocimiento dadas bajo la continuidad de un colonialismo que implica dependencia y explotación (González Casanova 1996, 39). Así, el reconocimiento

³ “El hambre, como desigualdad y debilidad externa e interna, es un legado del colonialismo y un objetivo directo de la recolonización de los ochentas y de la política global de los noventas” (González Casanova 1996, 63).

viene a ser una manera distinta de apropiación y explotación de lo existente en la región. Es decir, una *trampa* basada en la reparación cultural o simbólica que hace énfasis en la diferencia, la particularidad y el derecho a lo propio, pero no a la estructura económica de explotación colonial (Fraser 1997) que lo sostiene.

El reconocimiento puso la mira en la diferencia como una forma de visibilizar la particularidad de las identidades históricas de las comunidades históricamente excluidas y en condición de desventaja estructural. Además, también fueron reconocidas como las poblaciones más pobres, elemento fundamental para esta nueva arremetida del desarrollo que pensara en una recolonización de los espacios a partir del reconocimiento subalternizado de las personas que lo habitan. Es un reconocimiento que viabiliza las políticas del desarrollo, en tanto que no obstruye el mercado y no altera el control de la oligarquía nacional, ni tampoco de la burguesía local. En esa idea, Fraser sostiene que “el reconocimiento es una manera de corregir la injusticia cultural o simbólica, relegando la injusticia económica que pasa por la explotación” (Fraser 1997, 12). Dicho de otra manera, el reconocimiento suprime las pertenencias identitarias anulando el sentido de justicia distributiva y los niveles de explotación de las comunidades bajo dichas identidades reconocidas (Maalouf 1999; Fraser 1997).

Asimismo, la llegada de las políticas de reconocimiento presenta otro escenario del desarrollo visto como rural, donde se acepta la existencia histórica de grupos sociales diferenciados en el Pacífico, en particular los constituidos por población afrodescendiente. Sin embargo, estas políticas no mejoraron las condiciones materiales de existencia de estos grupos, sino que agudizaron de cierto modo su pobreza⁴. Cabe decir que, esa nueva apuesta del desarrollo que se introdujo al Pacífico colombiano transformó definitivamente las condiciones de existencia construidas por los grupos humanos al determinarlos como subdesarrollados, conceptualizándolos en calidad de prolongaciones de los recursos naturales; para así poderlos explotar a través de programas, planes y proyectos⁵ articulados ahora bajo el concepto de biodiversidad (Grueso, Rosero y Escobar 2001). Hecho que vincula los procesos de desarrollo a los de la etnicidad.

⁴ Por ejemplo, proyectos y planes de desarrollo como Plan Pacífico (1992), Proyecto Pacífico, la Agenda Pacífico XXI (1998).

⁵ “Desde el Plan para el Desarrollo Integral de la Costa Pacífica o PLADEICOP, puesto en marcha entre 1983 y 1993, hasta el Plan Pacífico para el Desarrollo Sostenible, la intervención estatal se ha encaminado hacia la racionalización de la extracción de recursos naturales y ha sido estructurada a partir de un discurso que busca homogeneizar el desarrollo; no ha tenido en cuenta la diversidad cultural de la región, y en realidad ha actuado en contra de ella” (2001).

4. De subdesarrollados a guardianes del medio ambiente

El medio ambiente es otro de los elementos que aparece dentro de las maneras de reconocimiento que da cabida al desarrollo con una nueva cara, pero con la misma intencionalidad: explotar. Por ejemplo, en 1993 se inaugura, lo que se consideró como la era de la cuenca del Pacífico, el Proyecto Biopacífico en la línea de la integración económica de la región con el país. Todo un tema de diversidad ecológica direccionado a inventariar los recursos biológicos susceptibles de ser “explotables”, pero en la trampa de la conservación de lo propio traídos a través del nuevo discurso del desarrollo.

En este contexto que plantea el reconocimiento, se actualizan las formas de instrumentalización de la comunidad afrodescendiente a través de una pedagogía de despojo y apropiación contenida en proyectos, planes y programas de desarrollo. Es decir que, además de la idea de reconocer la diferencia cultural e identitaria, el reconocimiento aparece como una medida instrumentalizadora de la diversidad diferenciada, en tanto viabiliza la continuidad hegemónica de la estructura económica liberal. Aquí, lo que toma importancia es la visibilización de las particularidades como un hecho incluyente, y no las maneras de intervención económicas sostenidas de la apropiación, la extracción y la explotación.

Para Escobar y Pardo (2004), el discurso de la biodiversidad pone en el centro la problematización de lo biológico, en tanto presenta a las áreas del litoral Pacífico en el lugar de la biopolítica global. Sin embargo, la noción de biodiversidad también fue un elemento importante para las comunidades del Pacífico a la hora de pensarse las estrategias o alternativas de desarrollo. Estas alternativas se sustentaban a través del derecho al territorio con una nueva exigencia política; donde se concibe el territorio como un espacio ecológico, productivo y cultural, por lo tanto, propio.

Este interés [...] tiene lugar en un clima significativamente diferente a la invisibilidad que caracteriza la realidad biológica y cultural de la región hasta hace una década. En el aspecto biológico, la aparición del discurso de la conservación de la biodiversidad en el escenario del desarrollo internacional ha modificado de manera substancial la percepción de la región a los ojos de muchos. En términos culturales, la reforma constitucional de 1991 transformó para siempre la economía de las visibilidades étnicas del país. (Grueso, Rosero y Escobar 2001)

Una visibilidad étnica que abría paso a la renovada mundialización capitalista con su carácter multicultural neoliberal (Algranati, Seoane y Taddei 2004, 139). El establecimiento de lo propio, controlado externamente, hace que se piense a las comunidades étnicas y que ellas mismas se crean alternativa de desarrollo. Idea pregonada

en el Foro Social Mundial donde lo local-particular en su “articulación global”, hacía parte de las alternativas a la globalización neoliberal; alternativas concebidas como plurales (De Sousa Santos 2004, 210). Pensamiento y práctica que no han cambiado del todo, en tanto se sigue asumiendo a dichas comunidades como salvaguardas del ambiente, siendo éstas ya no alternativas de desarrollo, sino alternativas al desarrollo por su carácter local-comunitario.

Son reconocidas como alternativas al desarrollo por su contenido experiencial y existencial por fuera y en contra de la lógica del desarrollo capitalista. Reconocimiento que refuerza y renueva las formas de apropiación y explotación de los recursos culturales de las comunidades, en este caso, afrodescendientes. El conocimiento local-comunitario es expuesto a una valoración externa (academia, ONG, fundaciones, etc.) que reconoce su sentido transformativo o alternativo al desarrollo. En ese sentido, el reconocimiento es externo a la comunidad reconocida; por lo tanto, una medida instrumentalizadora para legitimar la apropiación de lo reconocido.

5. Biodiversidad y cultura: puntadas para configurar movimiento social

La estela de expresiones organizativas como agentes políticos reoriginalizaron este discurso de biodiversidad y su relación con la cultura apropiándolo y volviéndolo central en sus propuestas de reivindicación y posicionamiento como movimiento-voz de las comunidades. Esto inauguró una nueva forma de relacionamiento entre las comunidades, las organizaciones del movimiento social y los representantes del Estado y el capital. Se produce toda una dinámica de participación política amparada en alianzas sujetas a necesidades particularizadas concretamente.

El panorama que presentaba la arremetida del desarrollo a través de la implementación de políticas de reconocimiento, a su vez, posibilitó un proceso dinámico de reivindicación étnico-política en defensa del territorio, concebido éste, como patrimonio comunitario construido y habitado históricamente; elementos que se fueron evidenciando a partir de la Constitución colombiana de 1991 (Arocha 2004). En ese sentido, las políticas de reconocimiento vinieron a ser un recurso o herramienta política para avizorar y redimensionar una nueva perspectiva para y sobre el Pacífico y los afrodescendientes, en tanto hacía referencia a los derechos étnicos, específicamente de las comunidades ribereñas (Arocha 1992). Al respecto dice Santiago Arboleda que,

Las promesas del desarrollo proclamadas, sobre todo, a partir de los años ochenta y reiteradas en los noventa al calor del naciente multiculturalismo constitucional habrían,

por un lado, de sorprenderla y, por el otro, de animarla a concretar y acelerar sus formas organizativas y sus movimientos reivindicativos, avivados por el logro de la ley 70 de 1993, especialmente para asegurar los territorios del Pacífico. (2007)

Las políticas de desarrollo implementadas en el Pacífico a través de la intervención estatal y la inversión privada inducen a la actualización de ciertos procesos de reivindicación por el reconocimiento a la existencia de grupos étnicos y su derecho al territorio. Esto se va configurando en el establecimiento de políticas de reconocimiento que no dejaron de jugar al ritmo del desarrollo, es decir, a la planificación a base de proyectos, planes y programas.

En este contexto, las políticas de reconocimiento propias de las reconfiguraciones de los estados latinoamericanos, donde tomaron asiento las lógicas del multiculturalismo (neo) liberal, a partir de las cuales se hacen nuevas cartografías culturales y políticas, articuladas a las dinámicas del capital, estructuraron un campo en el que la economía política de las naciones se definía en las posibilidades de aperturas de sus sistemas políticos y reconocimientos de actores en otrora invisibilizados. Sin que esto supusiera unas prácticas de redistribución de las porciones de poder económico y representación social como aspectos constitutivos de cualquier posibilidad de avance diferencial de unas sociedades cuya característica principal es la diferencia. Así la región del Pacífico colombiano, poblada mayoritariamente por comunidades afrodescendientes, reingresa a los discursos del desarrollo transformado en los últimos “otros” lo que imposibilita ontológicamente el mejoramiento de la reproducción de su vida.

La costa del Pacífico fue reconocida como zona estratégica en materia de biodiversidad, por ende, económicamente explotable y de apertura al mundo, bajo las nuevas metáforas de lo sustentable y lo sostenible, gestando una nueva agenda de intervención desarrollista conocida con el nombre de Pacífico siglo XXI. Desde la visión de la administración central y visionando su re-articulación al mercado-mundo, el Pacífico apareció como el mar del siglo XXI, cosa que es reforzada en la actualidad a partir de la Alianza del Pacífico.

En este marco de política el Estado central mira y reconoce la costa del Pacífico como una región rica en recursos naturales que es imprescindible explotar. A esto se articula un discurso que hace énfasis en que la profundización de la globalización convertirá a la cuenca del Pacífico en el “océano del siglo XXI”, con los mayores intercambios comerciales del mundo (Castillo 2007). Para ello se hizo necesario la instrumentalización del reconocimiento dentro del discurso de la inclusión que ubica la

demanda en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación de la diferencia y particularidad cultural y simbólica de las comunidades afrodescendientes (Fraser 1997). Hecho que no va en contravía de la acumulación de capital y la dependencia a las élites locales y nacionales. De ahí que, con el reconocimiento “los infortunios políticos, las aflicciones económicas, y las desigualdades sociales” (Aizenberg 2003, 146) no hayan desaparecido.

La forma de apertura comercial en que se pensó al Pacífico no necesariamente estuvo encaminada al desarrollo de la región, sino, como diría Wallerstein (2004), al sistema mundo capitalista. Quiere decir, que las políticas de desarrollo implementadas en esta zona no son pensadas en su desarrollo, sino solamente en su explotación. Dinámica que genera pobreza, ya que es solo un instrumento de extracción de los recursos naturales olvidándose que es un espacio contenedor y creador de vida.

Asimismo, a finales de 1980,⁶ en el marco del desarrollo y la dinámica del multiculturalismo, la pregunta por la relación entre el territorio y la cultura como elementos centrales en el derecho a la reproducción propia de la vida, fue fundamental en la reconfiguración de los procesos de reconocimiento existencial diferenciado. Es el momento donde se enmarca el surgimiento de las identidades étnicas colectivas en la costa del pacífico, desde el posicionamiento estratégico de aquella relación entre territorio y cultura (Grueso, Rosero y Escobar 2001). Una relación visibilizada a través de la reivindicación de los campesinos negros vinculada a la ocupación de las empresas madereras y las lógicas económicas del monocultivo (Taussig 1979; Grueso, Rosero y Escobar 2001). Agudelo (2004), sostiene que las organizaciones de campesinos negros fueron produciendo gradualmente un proceso de articulación entre el derecho a la propiedad de la tierra, la autodefinición como grupo étnico, los derechos campesinos y la preservación de la naturaleza.

La lucha por el reconocimiento se fue fortaleciendo a partir de una serie de eventos y acontecimientos que dieron apertura a la constitución de una etnicidad anclada a un territorio ancestral y una historia particular. Entre 1980 y 1990 aparecen los paros cívicos en Chocó y Tumaco (conocido como el tumacazo); los procesos de concientización de

⁶ “La década de los 80 es una de las más importantes de la historia colombiana durante el siglo XX. [...] la organización de múltiples fuerzas sociales a través de diferentes procesos organizativos exponía la grave crisis de las instituciones del orden jurídico-político de la sociedad colombiana. Nuevas fuerzas políticas, como la Unión Patriótica, el sindicalismo, el movimiento campesino de los ochenta, el movimiento de mujeres, los estudiantes, los afrocolombianos e indígenas, quienes venían de un largo trasegar, encontraban en esta década un ambiente político propicio para posicionar sus propuestas sociales y políticas” (135).

los campesinos negros del Medio Atrato; el fortalecimiento de la idea de asociación de las comunidades en torno a lo étnico; la fundación del Movimiento Cimarrón en Buenaventura; el nacimiento de la Organización Campesina del Bajo Atrato (ACOBA) alrededor de la protección de los recursos naturales y los territorios ancestrales; la creación de la Coordinadora de Comunidades Negras, además de la Red de emisoras comunitarias del Pacífico; y por último, la conformación del Proceso de Comunidades Negras (PCN) (Wabgou, Arocha, Salcedo y Carabalí 2012).

Ese fortalecimiento de las reivindicaciones de los afrodescendientes en los años ochenta se fue potencializando en el marco de la creación de la Constituyente de 1991⁷, donde se reconocía la multiculturalidad del Estado colombiano, estableciéndose la población afrodescendiente como un grupo étnico diferenciado. Cabe indicar que “este reconocimiento no se logra por el papel puramente “altruista” del Estado, sino como uno de los resultados de más de una década de organización y movilización desde los ríos a las ciudades” (2012). Esta búsqueda y constitución del reconocimiento de las comunidades negras y sus territorios ancestrales, se fue robusteciendo a partir de la fase de titulación colectiva posibilitando la consolidación de los procesos organizativos tanto regionales como locales.

Lo anterior indica, en el contexto de las políticas de reconocimiento, que el movimiento y las organizaciones parten de una agencia desde una base rural, que se va desplazando hacia los espacios urbanos, donde se centraliza el sentido político de las reivindicaciones y la lucha por el reconocimiento. Este hecho ha ido relegando o reduciendo, en cierta medida, a la ruralidad a manera de reserva cultural en el marco de la fundamentalización y profundización del proyecto multicultural neoliberal. Toca recordar que, en cierto momento, las reivindicaciones étnico-territoriales –en el Pacífico– centran la lucha en defensa de los territorios a contrapelo de la maquinaria desarrollista, donde el foco se encontraba en el derecho al territorio, un elemento fundamental en la constitución como grupo étnico en la idea de establecer su reconocimiento diferenciado.

Sin embargo, el problema radica en las formas como se fueron asumiendo los procesos de reivindicación de las organizaciones y los movimientos sociales

⁷ “La Constitución de 1991 reconoció la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana y obligó al Estado a protegerlas, promoverlas y difundirlas en igualdad de dignidad. En su artículo 7º., el declarar que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de Colombia”, lo que hizo fue definir la política estatal para la diversidad: reconocerla y protegerla, generando acciones institucionales específicas en concordancia con el ideal constituyente de sostener y mantener la diversidad de la Nación” (Zambrano 2004).

afrodescendientes. Por un lado, se le dejó el control, casi absoluto, del territorio y la etnicidad afrodescendiente al Estado; por el otro, aparece la sobre-burocratización del proceso de comunidades negras en cuanto a la dinámica organizativa. La articulación entre discursos de desarrollo y biodiversidad trajo un elemento inédito para las comunidades y sus organizaciones: la cooperación internacional con su lógica de cooptación y fragmentación, que está al servicio de los estados. De allí la organización del movimiento y la concentración en las ciudades.

Además, hay que recordar la emergencia de los Consejos Comunitarios como máxima autoridad local sobre el territorio rural, sumado a esa división entre organización de base y organizaciones nacionales, eso supuso una especialización y una espacialización de la reivindicación. Por ejemplo, la cuestión del reconocimiento –en relación con la titulación colectiva de los territorios materializada como consejos comunitarios- de las comunidades afrodescendientes quedó supeditado a demostrar la formación ancestral de los territorios, por ende, de su identidad como afrodescendientes (Arocha 2004). La pregunta es: ¿quién decide sobre tal condición? Esto pone en duda los niveles de autonomía que se pudiese tener dentro de este proceso de reconocimiento (Agudelo 2004).

La mediación del Estado y la sobre-burocratización de la situación de los afrodescendientes supeditó las condiciones reivindicativas de las comunidades, al ir las ubicando en el contexto de las oportunidades. La disputa por el reconocimiento se fue traduciendo en ayudas y colaboraciones por parte del Estado, organismos internacionales e instituciones académicas. Cada proyecto, programa o plan pensado en la zona se fue estableciendo como una oportunidad que posibilitaba cierto acceso a los recursos. El reconocimiento afrodescendiente, en la era multicultural, se convirtió en un recurso sujeto a monopolio sustentado en las dinámicas de las organizaciones, vinculadas a las agendas político-económicas globales.

Esto es importante, puesto que dicha dinámica gesta un nuevo sujeto militante, aquel que concibe el movimiento en torno a los proyectos de cooperación. Las organizaciones afro se convierten en oficinas satélites de algunas ONG en Colombia; así las cosas, no sabe si se está ante un militante del movimiento social o ante un funcionario de la cooperación internacional. Situación propia de la lógica de la apariencia impulsada desde el reconocimiento multicultural encubierta a partir de cierta posición sociosimbólica “real” de las organizaciones (Zizek 1998, 8). Hecho que en palabras de Díaz-Polanco (2008), operan como maquiladoras del reconocimiento que disuelve el

problema de desigualdad y el poder a partir de la lucha por la diferencia cultural valorizando la diversidad en un ejercicio de politización de la cultura que permita la despolitización de la economía, para mantener ileso la homogeneidad del sistema capitalista global (Žižek 1998; Díaz-Polanco 2008).

El reconocimiento como recurso controlado externamente a las comunidades afrodescendientes, fue condicionando las dinámicas de las organizaciones que entran a disputar el control y el acceso interno al recurso. Dicha disputa tiene que ver con el acaparamiento al acceso a través de la generación de creencias y prácticas que posibiliten el control (Tilly 2000, 166). En este caso, el acaparamiento de oportunidades es fundamental para identificar redes, agendas y programas a las que están vinculadas las organizaciones; teniendo en cuenta que dicho acaparamiento refuerza el control de las organizaciones o miembros de las redes, sobre los recursos por medio de la capacidad de incluir o excluir a otros.

El acaparamiento de oportunidades a menudo se acopla con la explotación en una de las dos formas. O bien los explotadores comprometen directamente a una minoría acaparadora de oportunidades en la exclusión de otros del valor total agregado, o bien explotadores y acaparadores se asocian a recursos adyacentes y complementarios. [...] Una y otra vez, la explotación por personas poderosas y el acaparamiento de oportunidades por otras menos poderosas se articulan para favorecer el establecimiento de categorías desigualmente retribuidas, en tanto que la emulación y la adaptación las fijan en su lugar. (180)

Cabe indicar que, el reconocimiento traducido en oportunidades, refuerza el sentido de la desigualdad a través de formas de inclusión y exclusión que sostienen la propia explotación. El acaparamiento pone énfasis en la inclusión prestándole atención a los intereses particulares, estableciendo a su vez como mecanismo de exclusión interna. Muchas veces viabilizan la reproducción de las desigualdades al profundizar en las distinciones sociales el acceso y control de las oportunidades. De la misma manera, el acaparamiento de oportunidades, en relación con las políticas de reconocimiento renuevan, fortalecen y dan continuidad a las élites locales en asociación con los agentes de la explotación y la extracción de la vida.

6. Reconocimiento y/o acaparamiento: caras del accionar del movimiento afrodescendiente

Las oportunidades que emergieron y emergen en el contexto del multiculturalismo neoliberal, fueron fundamentales para la producción y reproducción de “clientelas”

étnico-racialmente reconocidas. Así, el reconocimiento bajo la idea de corrección de las injusticias y las desigualdades étnico-raciales, fue consolidando una conciencia que iba asumiendo con mayor relevancia los niveles de inclusión por encima de las prácticas de explotación. Prácticas agenciadas externamente, pero viabilizadas al interior de las comunidades a través de “organizaciones o redes-clientela” desde el discurso de la inclusión que opera bajo la exclusión misma de los miembros de las comunidades.

Las relaciones establecidas con los agentes del poder político y económico, acentúan las desigualdades en una lógica diferencial interna. En ese sentido, el acaparamiento de las oportunidades que se disputa alrededor de las relaciones o alianzas, crean y renuevan los escenarios de dependencia constituidos como nicho de sobrevivencia. Por lo tanto, se generan alrededor de ellas unas formas de creencias legitimadas en prácticas que permitan sostener el control, es decir, la capacidad de decisión sobre los recursos del reconocimiento en función de la estructura político-económica.

Hay que tener en cuenta, que en medio de la disputa por el derecho al territorio y el reconocimiento étnico como afrodescendientes, aparece el conflicto armado (a mediados de 1990) personificado en la presencia de grupos paramilitares y guerrilleros⁸. Esto hace que asome (oficialmente) el fenómeno del desplazamiento masivo forzado en la región del Pacífico, recientemente considerada territorio étnico. Un problema más que se suma al derecho al territorio por parte de las comunidades rurales de la región. Dichos problemas no tienen reflexión desde los lugares afectados, sino que se tramitan a distancia y con una perspectiva hecha externamente a las realidades de la gente que las vive.

Nuevamente hay un reconocimiento étnico-territorial, pero con dudas en la capacidad de decisión que se tenga sobre aquella política de reconocimiento. El conflicto armado y su resolución en los procesos de paz llevados en la Habana, hicieron que se apelara nuevamente al reconocimiento étnico-racial. Un proceso de paz que invisibilizaba o negaba la diferencia y la particularidad étnica-territorial, no podría tener una resolución efectiva. En este caso, se abogó por un enfoque diferencial para atender las particularidades en la experiencia del conflicto. De modo que, se reitera el reconocimiento y sus formas como una nueva oportunidad que hay que acaparar. Se reactivan las redes

⁸ “En 1999, los consejos comunitarios de la región allegaron la documentación que la Ley 70 de 1993 exigía para que el Incora otorgara los respectivos títulos colectivos. No obstante, el éxito de esa gestión, el alivio tan sólo duraría hasta noviembre de 2001, cuando las autodefensas de Córdoba y Urabá obligaron a la diáspora” (Arocha 2004).

de acaparamiento emulando un modelo participativo a partir de unas adaptaciones localmente cotidianas.

El ejercicio de las políticas de reconocimiento al interior del Pacífico está, ciertamente, vinculado a las formas operacionales del capitalismo global basadas en la expropiación y la explotación, tanto del territorio como de los que lo habitan. La fuerte presión sobre los territorios y las comunidades, paradójicamente considerados desocupados en las “representaciones dominantes”, instrumentaliza al reconocimiento a través de la falsación de la inclusión. Una forma marginal y marginalizadora, tanto de la participación como del direccionamiento de las dinámicas políticas, económicas y culturales. La inclusión se traduce en la continuidad de la dependencia soportada en la exclusión interna, sustentada en la primicia de la colonialidad: *reconocer desconociendo*. Asimismo, justificar ese desconocimiento para ser reconocido, a tal punto de quedar atrapados en él.

El reconocimiento y sus políticas no fueron, necesariamente, las que crearon la conciencia de la pertenencia al territorio y, mucho menos, a la identificación de una particularidad diferente (Castillo 2007; Oslender 2008). Un lugar desde donde se ha sostenido y sostiene la experiencia existencial mediada por la creatividad. Definido como punto de referencia a modo de garantía de una soberanía cultural. Es decir, “la capacidad [que tiene una comunidad] para establecer sus propios lenguajes comunicativos internos y para escoger los elementos que representan mejor sus relaciones con el mundo exterior” (Delgado 2000, 29, paréntesis añadido).

En ese sentido, no se debe perder de vista que las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano siempre se han reconocido, pero no desde el desconocimiento, sino desde su propia realidad existencial conocida. Por tanto, nos toca centrar el foco en las creencias y las prácticas del reconocimiento externo y sus implicaciones internas. Elementos constituidos desde la relación-disociación del desarrollo político de las identidades históricas con la dinámica práctica de la estructura económica dentro y fuera del territorio (29).

El Reconocimiento como elemento mediador del desarrollo, se instaura en escalas y ámbitos de representación y legitimación de algunos sectores sociales que se hacen en nombre de las comunidades. Un posicionamiento que va al ritmo de las agendas globales en una tensión propia de la disputa que despliega el acaparamiento de oportunidades basada en la modelación desarrollista, donde se toma el reconocimiento como recurso camuflado a modo de elemento reparador de las injusticias y las desigualdades. Al parecer

el reconocimiento entendido en la lógica de la reparación, se ha utilizado, en términos políticos, en la idea de la inclusión configurada a manera de compensación. Paralelamente va operando como dispositivo de exclusión en la medida en que se desconoce reconociendo, para producir un control sobre los recursos que giran alrededor del discurso neocolonial del “desarrollo”. Inclusión y exclusión no son elementos que se contraponen, sino que se complementan en el juego perverso que plantea las desigualdades. De ahí que el reconocimiento aparezca como una medida que perpetua las brechas de desigualdad y diferenciación interna, a partir de un lenguaje y una práctica fabricada externamente a las necesidades “reales” de las comunidades afrodescendientes, en particular, de las rural-riberañas.

El lenguaje que permite el dominio sobre el reconocimiento y su ejercicio es el fabricado como y desde la Ley. Aquel, en su forma de Ley garantiza un nuevo poder que no afecta los privilegios de las élites locales, antes bien, posibilita su continuidad. Por lo tanto, “la ley se escribe sin cesar sobre el cuerpo. Se graba en los pergaminos hechos con la piel de los sujetos. Los articula en un *corpus* jurídico. Los hace su libro” (De Certeau 2000, 153). Este lenguaje escrito reorienta las prácticas y los discursos de algunos sectores sociales hacia el dominio de las normas que va instaurando de acuerdo con los sentidos y significados externos de promoción socioeconómica y cultural. Muchas organizaciones se volvieron agentes tecnócratas que se han apropiado del lenguaje en la idea de acaparar las oportunidades en la misma dinámica de ser reconocidos.

Así pues, tanto el reconocimiento como la reparación son dos elementos netamente nominales que acotan el principio de justicia social a una dinámica numérica y culturalista de las realidades existenciales de las comunidades. Es decir, se reconocen las desigualdades étnico-raciales, las prácticas de exclusión, la marginalización etc., y saldan las faltas a través de medidas culturales o simbólicas convertidas en números que sustentan el sentido de la inclusión. Pero, además por su carácter netamente externo, se reconoce la necesidad de reparación y, a su vez, se niega la reparación del daño bajo la misma lógica del reconocimiento: desconociendo. Las enunciadas formas del reconocimiento han sido insuficientes y sus acciones (Arboleda 2010, 215), a manera de reparación, confundidas con programas y proyectos de desarrollo (De Greiff 2006, 338).

7. Afrodescendientes y reparaciones: notas para un contexto

El fenómeno de las reparaciones no es una cuestión nueva. Sus raíces históricas se remontan a los años de 1960 (Herreño 2002; Domingues 2018). En este periodo, la

reparación se basaba en la idea de la compensación o indemnización⁹. Aunque para Lao-Montes (2007) los reclamos de reparación vienen desde el primer Congreso Panafricano dado a inicios del siglo XX. Ahí se argumentaba que “existe una deuda histórica por cuenta de la violencia, el saqueo, las vejaciones, la discriminación constante y la desigualdad persistente a que han sido sometidos tanto los sujetos africanos como los afrodescendientes” (136).

Por otro lado, Kalulambi afirma que la primera Conferencia Panafricana sobre las Reparaciones se organizó en Nigeria en abril de 1993. La década de los noventa marca el resurgimiento del debate por las reparaciones centradas nuevamente en la marca indeleble que dejó la trata transatlántica y la esclavitud. Las exigencias estaban direccionadas a la clarificación y el reconocimiento del crimen, además del trabajo de la memoria ligado al perjuicio histórico como hecho causado y asumido. Un reconocer reafirmado en la memoria histórica y el resarcimiento económico como elementos claves de la reparación.

Al reconocimiento de la esclavitud como un crimen contra la humanidad –deber de memoria- se añade de petición de excusas y reparaciones –deuda moral y financiera-. Es lo que se deriva de las proclamaciones de la Conferencia Mundial para las Reparaciones a África y a los africanos de la Diáspora, organizada en diciembre de 1990 en Lagos (Nigeria), y de la Conferencia Panafricana de la Organización de la Unidad Africana (OUA) que se celebró en Abuja (Nigeria) en 1993. (Vuckovic 2005, 916)

En la misma década, surge en Brasil el movimiento por las Reparaciones, centrado en la idea de la deuda histórica; su slogan era ¡Reparaciones ya! Exigían la paga de manera objetiva y material, no simbólica (Domingues 2018). Esa objetividad y materialidad hacía referencia a las acciones afirmativas: una forma de reparación. De ahí, que las reparaciones se enmarquen en las maneras de curar las heridas del pasado. Medidas encaminadas a soluciones afirmativas centradas, básicamente, en el campo de la educación en la idea de la compensación para superar parte de las desigualdades.

El tema de las reparaciones históricas toma relevancia global y geopolítica a partir de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y todas las Formas Conexas de Intolerancia desarrollada en Durban en el 2001 (Kalulambi

⁹ El concepto de indemnización y el debate por las reparaciones no son fenómenos nuevos –Estados Unidos tiene una larga historia en este asunto-, pero resurgen, pues han contribuido a ello acontecimientos recientes, sea la obtención de la indemnización por parte de los judíos, víctimas del Holocausto y del trabajo forzado bajo Hitler, en Alemania y Suiza; o bien la rehabilitación de los estadounidenses de origen japonés encarcelados e internados en campos de concentración durante la II Guerra Mundial –que en 1988 ganaron el caso tras más de cuarenta años de demandas, al haber desbloqueado el Congreso de Estados Unidos la suma de casi 1.600.000.000 de dólares para 80.000 nipoamericanos-; o bien las compensaciones concebidas por el gobierno estadounidense a los sioux por la expoliación de sus tierras (Vuckovic, 2005, 920).

2002; Antón 2007). Ahí se reconoce a la esclavitud y la trata trasatlántica como un crimen de lesa humanidad. Dice Kalulambi (2002) que dicho reconocimiento de la Conferencia no prevé la obligación de la reparación, ya que ésta contenía un sentido político muy fuerte y comprometía parte del poder occidental. Compromiso que recaía en la cancelación de la deuda externa como un hecho real de compensación, ya que éste proporciona o garantiza la continuidad del colonialismo de occidente.

Las demandas de reparación consistían en la idea del trabajo de la memoria de la esclavitud y la justicia. Las heridas del pasado eran y son la deuda histórica que tiene el mundo occidental con los pueblos africanos y sus descendientes. Retomar y hacer énfasis en el pasado era marcar la continuidad de las desigualdades posicionadas desde un racismo estructural. Para Kalulambi, las reparaciones, además de reconocer el crimen de la trata esclavista, deberían reducir las desigualdades que sufre la diáspora africana a partir de la anulación de la deuda, la transferencia de tecnologías y la rehabilitación del patrimonio de la memoria cultural y étnica (470).

Herreño (2002), marca que el sentido de la reparación va más allá del reconocimiento de los abusos y heridas cometidas en el pasado por los Estados. Su intención es poner fin y restaurar, en sí misma, las desventajas ocasionadas por la esclavitud, el colonialismo y la discriminación racial, en tanto son fenómenos que han empobrecido y marginado a la población afrodescendiente. La intención de aquella reparación se sustenta bajo la idea de justicia. Por lo tanto, es “reconocer que se ha cometido un crimen, una injusticia y una violación masiva de los derechos humanos y de la dignidad humana, reflejada en el rapto de miles de africanos, su deportación y esclavitud” (481).

En contextos como el de los Estados Unidos, Brasil y Colombia, particularmente, el debate de las reparaciones está íntimamente vinculado con el de las acciones afirmativas (Almario 2007; Domingues 2018), como una forma estratégica de ir minimizando los efectos de las desigualdades producidas por el racismo. Las acciones afirmativas aparecen como un conjunto de medidas operativas y coherentes que ayudan a concretar una justicia reparativa, que vaya acorde al sentido de igualdad de oportunidades para los afrodescendientes en todos los niveles de reproducción de su vida (Herreño 2002; Antón 2007; Mosquera 2007). Una justicia en pro de reducir los niveles de desigualdad basados en una discriminación étnica-racial enraizada históricamente.

Es decir, “dar pasos positivos para el incremento de la representación de minorías en áreas de empleo, educación y negocios, de las cuales han estado históricamente

excluidas por diversas razones” (Almario 2007, 191). Políticas en forma de compensación que consisten en superar las condiciones de desventaja experimentadas por grupos étnico-raciales. Un conjunto de disposiciones determinadas que permitan reducir la desigualdad de oportunidades en términos de lo político, lo económico y lo sociocultural. Es reconocer la condición de desventaja histórica que han vivenciado las comunidades afrodescendientes a lo largo de su experiencia.

En el medio colombiano las reparaciones tuvieron una clara relación con las acciones afirmativas en tanto que se posicionaban como el resultado concreto de aquellas, en función de nivelar la situación de los afrodescendientes frente a otros grupos privilegiados; además de ser concebidas como un principio de compensación. Las acciones afirmativas se han desarrollado en el marco de las políticas de reconocimiento implementadas en Colombia a partir de la Constitución de 1991, donde se reconoce la diversidad del país. Para Arocha (2004), las acciones afirmativas tienen el potencial de constituirse como mecanismo de reparación histórica.

De ahí que la Ley 70, conocida también como ley de comunidades negras, sea considerada un instrumento de reparación por el hecho de reconocer los derechos diferenciados de la población afrodescendiente, en especial, el derecho al territorio ancestral a través de la titulación colectiva constituyente de los consejos comunitarios (2004). Sin embargo, Almario (2007) dice que es equivocado definir dicha ley como una reparación porque está basada en el reconocimiento de un pasado muchas veces sin conexión con la actualidad. La discontinuidad se encuentra presente entre lo que enuncia las políticas de reconocimiento y las formas de reparación que se desarrollan alrededor de ellas. Una dinámica sostenida en el contexto multicultural, donde se reconoce-desconociendo para volver a reconocer; es el juego perverso promocionado a partir del sentido y la significación de la inclusión marcado por el afuera y el adentro del reconocimiento.

Reconocer-desconociendo, es a su vez, incluir-excluyendo. Al menos es lo que se ha podido percibir a lo largo de las últimas tres décadas (1990-2020), marcadas en la lucha por el reconocimiento del derecho a la particularidad dentro de la generalidad. Lucha que vincula las medidas de reparación como mecanismos de acceso a un derecho igualitario en la estructura social y económica. La relación del reconocimiento con la reparación aparece a modo de oportunidad por el simple hecho de asumirse como soluciones afirmativas a las desigualdades históricas. El reconocimiento y la reparación

han estado marcados, en dicho periodo, por el poder que impone la ley a la hora de producir su sentido y significado.

La ley viene a ser un lenguaje escrito determinante de las prácticas, al dictaminar y posicionar el acceso al reconocimiento y la reparación de las comunidades afrodescendientes, situación que queda incierta ya que no se identifica, realmente, “quién lo proporciona”, aunque la ley apunta –y se reconoce- que es el Estado quien lo proporciona. La ley reformula la participación de las comunidades y las hace coyunturales. Ha sido la manera de instrumentalizar el hacer del reconocimiento en función de la producción de una creencia en la reducción de la desigualdad de oportunidades, convertidas en reparación. Su viabilidad va y viene -dependiendo de los intereses políticos y económicos-, siendo impulsada por tecnócratas que dominan aquél (de ambos bandos) lenguaje; pero, sin embargo, su función y responsabilidad es eximida a nombre de la propia ley. Cabe decir que, los pueblos y sus expresiones organizativas no son pasivos, ellos apropian, reapropian y usan estratégicamente aspectos de la ley para exigir cumplimiento de los estados. Los estados cumplen a cuentagotas, incumplen o desconocen. Es una lucha política que se libra por la vía de lo jurídico.

De ahí la dependencia a las oportunidades que exterioriza dicho mecanismo. La ley ha inscrito e inscribe en las comunidades el sentido del reconocimiento y la reparación a través de un corpus jurídico dando cuenta de su contexto histórico en el país (De Certeau 2000, 153). Se articula, a lo que podríamos denominar, los cuatro momentos del reconocimiento y la reparación de las comunidades afrodescendientes: la Constitución política de 1991 y en especial la Ley 70 de 1993; la declaratoria de la Conferencia de Durban de 2001; el Decenio Internacional para Afrodescendientes; la ley 1448 de 2011, junto con el Decreto ley 4635 de 2011. Momentos que explicitan la necesidad de particularizar de manera diversa el tratamiento a las desigualdades y las formas de victimización de las personas afrodescendientes.

La Constitución Política de 1991 es la que inaugura, en cierto sentido, la apuesta por el reconocimiento a lo diverso. Marca la pauta de la relación entre los marcos generales y las particularidades de las identidades culturales, con el fin de posibilitar la construcción de una nueva nación; considerando que se es en tanto somos diferentes. La idea del respeto y el derecho a la diferencia sobre las comunidades afrodescendientes, son determinadas a través de la ley 70; instrumento que facilitó pensar, en un primer momento, al reconocimiento como una forma de reparación, vinculado estrechamente al

derecho al territorio ancestral y la educación propia, es decir, un principio de compensación.

La Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, desarrollada en Durban en el 2001, renueva el debate del reconocimiento a partir del posicionamiento de las reparaciones históricas oficiadas a modo de medidas de acción afirmativa. Ahí se les reconocía a los africanos y afrodescendientes la condición de víctimas en la larga duración como resultado del racismo y la discriminación racial, elementos que constituyen violaciones de derechos humanos. El énfasis estuvo centrado en medidas de acción afirmativa que permitieran garantizar el acceso a la educación, el empleo y la participación política; además de conmemorar fechas específicas y renombrar los lugares desarrolladas bajo la modalidad de reparaciones simbólicas. En esta cuestión, las acciones afirmativas se concibieron como medidas de reparación, específicamente, históricas como maneras de inclusión en la idea de ir remediando las desigualdades.

El Decenio Internacional para los Afrodescendientes contemplado en el periodo 2015-2024 es un espacio pensado para el fortalecimiento de las medidas de acción afirmativa en pro de disminuir la brecha de la desigualdad étnico-racial. A través de sus ejes de acción: reconocimiento, justicia y desarrollo, se pretende impulsar el cumplimiento de los derechos de las personas afrodescendientes. Esto tiene la intención facilitar de la manera efectiva la realización y garantía de los derechos económicos, sociales, culturales, políticos y civiles. Quiere decir que, el decenio es un escenario más del reconocimiento que queda a merced y voluntad de los Estados. En la idea del resarcimiento e implementación de medidas contra el racismo y la desigualdad, el decenio, en cierta medida, facilita y se convierte en una forma más de intervención bajo la idea de los derechos. En este contexto y haciendo uso del reconocimiento, se confunde –intencional o no- las medidas de reparación con programas de desarrollo sin desvincularse de la noción de inclusión como solución afirmativa.

La persistencia en las acciones afirmativas hace que la cuestión de las reparaciones en relación con las comunidades afrodescendientes quedase ancladas a la conferencia de Durban. El tema de las reparaciones reaparece en el contexto del conflicto armado dentro de la “Ley de Justicia y Paz” o “Ley 975” de 2005; ley para facilitar la desmovilización de los grupos paramilitares. Aquí las reparaciones son concebidas de manera general de acuerdo con la homogenización de las víctimas; de modo que se reconocía a la víctima en su individualización. Para el 2011 se introduce la Ley 1448 con el fin de reconocer y

reparar el daño colectivo bajo el concepto de sujetos de reparación colectiva, en los que se encuentran las comunidades afrodescendientes.

Para implementar las reparaciones integral y colectiva se crea el Decreto Ley 4635, “el cual establece las medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras” (CODHES 2013, 41). Dentro de la idea de inclusión, el decreto insiste en acoger el enfoque diferencial étnico-racial y darle la relevancia a la consulta previa con la intención de prevenir, proteger y brindar atención a las comunidades de acuerdo con sus realidades. Se reconocen las violaciones sistemáticas y estructurales que han padecido las comunidades afrodescendientes dentro del conflicto; sin embargo, su condición se perpetúa en la dinámica del reconocimiento “incluyente”.

Este reconocimiento fragmenta el análisis y las medidas de reparación excluyendo la participación del Estado en la estructuración de la exclusión, el despojo y el racismo en tanto es subsidiario y no responsable de los hechos. Tiene el poder de reconocer y establecer las medidas de reparación bajo su percepción de la víctima. Es decir, estas medidas instauran un ejercicio de control, en el cual el control es externo a través de unas leyes que compensan, educan y fabrican las dinámicas existenciales de las comunidades. Aquellas terminan percibiendo las leyes como oportunidades a la cual toca acceder a través de un reconocimiento que legitime su experiencia existencial. El reconocimiento y la reparación no pueden significar, y mucho menos darle sentido absoluto a ser o dejar ser, ante esto surgen inquietudes aún por resolver en el plano político-social de la reparación ¿Qué se reconoce para reparar o qué se repara para reconocer? ¿Quién decide la reparación? ¿A quién y qué se repara?

8. ¿Qué son las reparaciones?

El concepto de reparación en el contexto de articulación y rearticulación de los espacios de los movimientos afrodiaspóricos y sus diferentes acepciones han estado vinculadas a dos aspectos de deshumanización. Por un lado, se encuentra relacionado con el reconocimiento de la trata esclavista y sus dinámicas de esclavización como una injusticia, una violación masiva que exige una justicia de compensación. Por otro lado, está su vinculación con el conflicto armado y la violación de los derechos humanos; de ahí que, se reconozcan los hechos de victimización, de modo que se requiera remediar el daño. Las dos maneras están íntimamente relacionadas con el pasado. La primera se centra en las reparaciones históricas, y las otras en las reparaciones integrales en el marco

de la justicia transicional. En este caso, la relación con el pasado determina las medidas de reparación en función de hacer justicia a las víctimas. Reconocer un pasado para estipular el sentido de la reparación: la inclusión.

Los procesos de humillación, expropiación y exclusión han surgido como elementos de deshumanización, que intentan fijar asimétricamente una manera homogénea, pero diferenciada, de la condición humana a través de sistemas clasificatorios basados en la exterioridad. En ese panorama es que toma sentido el hecho de la experiencia histórica, poniendo en estado de emergencia la *restitución* y la *reparación* de la condición humana de los grupos colonizados. Una condición que reclama la restauración de sus maneras de vivir. Aquí se instala el primer vínculo de la noción de reparación que demanda una reparación histórica.

Reparar se presenta como un reconocimiento al derecho por la vida particular y diversa. Es reconocer la condición histórica de expropiación, extracción y deshumanización padecida por los grupos colonizados. Por ejemplo, la diáspora africana es el resultado histórico de una dispersión involuntaria basada en la trata esclavista. En ese sentido, García y Walsh (2009) centra la idea de reparación a partir del daño que causó la esclavización. Por otro lado, Mbembe (2016) habla de la necesidad de reparación, en tanto que la historia ha dejado lesiones y heridas. Y dice que...

el concepto de reparación, además de ser una categoría económica, remite al proceso de re-ensamblaje de las partes que han sido amputadas, la reparación de vínculos que han sido destrozados, el relanzamiento del juego de reciprocidad sin el cual no sería posible tener un crecimiento en humanidad. (Mbembe 2016, 283)

Estas dos maneras como se presenta la reparación se ubican en la restauración de la humanidad negada y vilipendiada de los afrodescendientes. Por un lado, esa reparación está referida a los derechos ancestrales que surgen de la domesticación, apropiación y adaptación del territorio, calificándolo, como un hecho autodeterminado. Esa es una mirada de la reparación que reclama, además del reconocimiento, la protección del territorio por parte del Estado. Por otro lado, se marca la corresponsabilidad entre los agentes internos y externos que no permiten la reconstrucción plena de la humanidad, ni la posibilidad de tener un crecimiento plenamente humano para recuperar el ser. Aquí es fundamental la idea de corresponsabilidad, que pone en cuestión y visibiliza a los agentes que han imposibilitado el desarrollo colectivo de dicha humanidad.

Esa noción de reparación ha estado vinculada a la expropiación, despojo y explotación histórica de la condición del ser negro o afrodescendiente, por lo tanto, se

asume como necesaria. Además, ha sido una apuesta por el derecho a la existencia digna, a la diferenciación de la reproducción de la vida. Un derecho negado de distintas formas; muchas veces disfrazado en leyes que normalizan o naturalizan la negación misma. Fanon (1973), en su texto “Piel negra, máscaras blancas” muestra cómo el mismo hecho de la reparación histórica de la existencia del negro es negado. “No tengo derecho ni deber de exigir reparación por mis antepasados domesticados” (190).

Es una relación íntima con el pasado, expedida desde una condición presente que reclama sobre la contemporaneidad, de manera continuada, de la negación y explotación de los cuerpos de las personas afrodescendientes. Asimismo, apela al derecho a la libertad de existir; a una manera de reconocer los derechos de re-humanización -a aquellos que la historia ha insistido en deshumanizar- a los que les han sido negados sistemáticamente. De ahí que, esta noción de reparación esté contemplada como una medida de derecho existencial. Es decir, una demanda por el reconocimiento a ser, que permita o posibilite el posicionamiento de una identidad históricamente agredida y oprimida por el sólo hecho de existir siendo diferente.

A su vez, para Lao-Montes las reparaciones son un asunto de fondo histórico en el pasado, con una actualidad en el presente y eficacia en el futuro. Toda una perspectiva de porvenir con la idea de convertirse en un acto del devenir afrodescendiente como garantía de justicia. De ahí decir, que las reparaciones –comprendidas como, en este caso, afro-reparaciones por su componente étnico racial- vienen a ser un “modo de formular exigencias inmediatas de igualdad social y no discriminación racial, pero también como una forma de confrontar al Estado y hacer implosionar el sistema” (Lao-Montes 2007, 131). Así, la cuestión de las reparaciones se establece a manera de fundamento ético-político direccionado a una serie de medidas en la búsqueda de corregir los efectos negativos del racismo y la desigualdad.

Las reparaciones se van pensando bajo la idea de inclusión de aquellas comunidades o poblaciones que han sido históricamente excluidas. Aparecen dinamizadas por acciones proporcionadas de justicia en el sentido de ir limitando el campo de las desigualdades propias de una construcción histórica particular. De modo que, para Almario (2007, 188), las reparaciones vienen a ser medidas determinadas para enmendar los errores pasados inscritos a manera de violaciones; enmendadura que puede ser tanto individual como colectiva. En sí, son acciones direccionadas y posicionadas desde el reconocimiento de un pasado histórico reafirmado en unas pertenencias identitarias, propias del sentido de la inclusión.

A su vez, Claudia Mosquera (2007) sostiene que las acciones de la reparación pasan por “restaurar o aliviar a una víctima de un daño causado. Esto se hace al menos de tres maneras: restituyendo los bienes o el modo de vida que ella tenía, reconociendo la responsabilidad del daño y reestableciendo la relación social lastimada (230). Tres maneras encaminadas hacia una justicia reparativa que demanda una condición de igualdad, sentida como oportunidades para saldar la deuda de la esclavización y reducir la brecha de las desigualdades étnico-raciales. Apela a la noción de acciones afirmativas como forma de concretar dicha justicia (230)¹⁰.

De ahí que se asuma las acciones afirmativas como parte de las reparaciones. Es una medida correctiva destinada a varios aspectos de la vida social para lograr la igualdad (250). También, son “soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales” (Fraser 1997, 19). Una medida que busca reparar las condiciones de desigualdad, siendo a su vez, un mecanismo de inclusión tanto política como económica, relacionada con los derechos colectivos en conjunción a los derechos individuales. Es la vía por la cual se intenta “el incremento de la representación de minorías en áreas de empleo, educación y negocios, de los cuales han estado históricamente excluidas por diversas razones” (Almarino 2007, 191). Así mismo, las acciones afirmativas las comprende Walsh (2009) como

mecanismos o medidas positivas, racialmente conscientes, compensatorias y transitorias que pretenden remediar el pasado, llamar la atención sobre el racismo y discriminación étnico-racial, y compensar y revertir formas de discriminación negativa que recayeron históricamente sobre las poblaciones afrodescendientes e indígenas, pero también sobre mujeres por la misma pervivencia del sistema patriarcal. (20)

Una política incluyente para poblaciones que históricamente han padecido los vejámenes de las injusticias y las desigualdades, teniendo como consecuencia superación de la exclusión. Su demanda y operatividad se dinamiza en el marco de la multi-pluri-interculturalidad. Lógica de inclusión donde opera la idea de lo visible en relación con lo contable, orientada a mejorar el *acceso a las oportunidades* posibilitadas por el desarrollo en su conjunto (Mosquera, Rodríguez y León 2009, 76). ¿Quién accede a las oportunidades? Seremos o serían todas las personas y comunidades históricamente negadas y expoliadas o solo aquellas que tienen la capacidad de acapararlas y tener el control sobre ellas. Aquellas con capacidad de agencia que logran vincularse a la

¹⁰ Ver el inciso 108 de la declaración de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Formas Conexas de Intolerancia realizada en Durban.

intermediación de lo que se exige (reconoce) para ser beneficiaria y se reconoce como resultado de la acción afirmativa¹¹.

En el marco de la justicia transicional¹², las reparaciones son definidas “como un método para alcanzar una de las metas de un Estado justo, a saber, la inclusión, en el sentido que todos los ciudadanos participan en igualdad de condiciones en un proyecto político común” (De Greiff 2006, 328). En tal caso, las reparaciones siguen encaminadas hacia un proceso de inclusión garante del derecho a la igualdad. Esta noción se acentúa en la condición ciudadana de las personas en el marco de una política de justicia social, repercutiendo en una participación inclusiva como acto justo. Una manera de hacer justicia a las víctimas, basada en el reconocimiento para constituir la importancia y el valor de las personas en términos de individuos, ciudadanos y víctimas (322).

Una de las maneras de reconocer a otra persona como un individuo, además de reconocer las peculiaridades de la forma de vida que ha elegido (que es reconocer la agencia de la persona), es reconocer las maneras en las que se ve afectada por el entorno, esto es, reconocer que la persona no sólo es el *sujeto* de sus propias acciones, sino también el *objeto* de las acciones de otros. (320)

Este reconocimiento, registra la posición de persona de las víctimas condicionada por el contexto en que se desarrolla su propia experiencia existencial. Un reconocimiento que no está determinado por otro posicionamiento ni pertenencia identitaria. Una pertenencia identitaria –como la ciudadana- anclada desde el estado genérico que plantea una suerte de igualdad e inclusión bajo los términos proyectados por y desde el *statu quo*. Así que, reconocer viene a ser el primer momento de la reparación en tanto que, a partir de ahí, se determina el método de resarcimiento del daño desde el cual se representa y prescribe a la persona de las acciones de reparación.

El tipo de reparaciones “acordes” con la situación anteriormente referenciada, parte de asumir una visión de igualdad como garantía para equiparar la participación de las víctimas dentro de un proyecto político común. Todo un sentido de igualación de las condiciones sociales, que va más allá de la compensación del daño. Asimismo, es una manera de reconocimiento de la situación social en que se encuentran las víctimas,

¹¹ Un ejemplo es el acceso a un aval que lo reconozca como perteneciente a un grupo humano particular y diferente. Certificado de Autoreconocimiento Étnico expedido por el ministerio del Interior. Dirección de Comunidades Negras.

¹² En Colombia la justicia transicional es una calificación atribuida legal y jurisprudencialmente a diferentes mecanismos de verdad, justicia y reparación a víctimas, con prosperidad a la expedición de la ley de justicia y paz (GIZ 2013, 26).

muchas veces producto de las desigualdades históricamente constituidas, desde donde se guían las formas de la reparación; sin ser confundidas con programas de desarrollo.

En la misma lógica del reconocimiento, Uprimny y Guzmán (2010) asumen que las reparaciones del daño sufrido por las víctimas deben otorgarse por el aparato estatal. El objetivo de estas es propiamente, “resarcir ese daño y restaurar a la víctima, hasta donde sea posible, a las condiciones que gozaba antes de que el daño ocurriera” (Uprimny-Yepes y Guzmán-Rodríguez 2010, 249). Aquí, las reparaciones están direccionadas hacia la situación pasada de la víctima, siendo determinante para el establecimiento de las acciones restaurativas. Es una noción limitada al contexto del daño, la cual deja por fuera o no considera su contenido sociohistórico; elemento que da razón de las relaciones de desigualdad experimentadas por las víctimas. El reconocimiento del sufrimiento coyuntural, al parecer, es la garantía de los niveles de inclusión de la víctima en el orden social.

Básicamente, el sentido de la reparación dentro de la justicia transicional, es remediar el daño. Una reparación concebida como integral desde la cual se asume la reparación colectiva, siendo una modalidad firme en medidas que se deben a sujetos colectivos victimizados (GIZ 2013, 46). Es decir, se reconocen los sujetos de reparación colectiva, en los que se encuentran las comunidades negras y afrodescendientes particularmente¹³; este reconocimiento pasa por la idea del enfoque diferencial. En un primer momento, el reconocimiento de la reparación integral del daño se establece bajo una idea general de la noción de víctima, y desconoce su dimensión plural y diversa. Razón por la cual se ve obligada a recurrir al reconocimiento de la victimización colectiva y, al interior de ellas, establecer lo diferencial. Es una medida que reconoce desconociendo para poder nuevamente reconocer, y así, garantizar el control sobre la reparación misma.

Las enunciadas nociones de reparación están concebidas desde sus acciones a modo de reparaciones simbólicas y reparaciones materiales. En resumen, las acepciones de las reparaciones históricas se piensan como medidas para: curar las heridas; tener acceso al remedio; posibilitar una justicia compensatoria; restaurar los daños; reconocer un crimen, una injusticia, una violación masiva. Mientras que por parte de las reparaciones integrales las medidas se determinan como: derecho fundamental; remediar el daño; corregir la lesión de un derecho y restaurar. En ambas situaciones, el Estado

¹³ Ver Decreto Ley 4635 de 2011

aparece como un reparador subsidiario no responsable por los hechos. De ahí que la reparación sea solo nominal jurídicamente.

9. la reparación: logros y limitaciones

Las reparaciones como medidas que reconocen las violaciones sistemáticas y estructurales padecidas por comunidades étnicas, centran su atención sobre las acciones del pasado. Por tanto, giran alrededor de la memoria para garantizar una condición de justicia. Se reconocen los contextos de victimización dentro del marco de los derechos humanos, siendo la víctima un sujeto susceptible de reparación integral y colectiva que permite, en cierto caso, la igualdad ciudadana en una posición diferenciada. Las reparaciones tienen la intención de curar, remediar, compensar y restaurar los daños sufridos que han colocado a las comunidades en condiciones de desventaja.

Uno de los máximos logros que ha tenido las reparaciones se relaciona con la implementación de políticas públicas diferenciadas encaminadas a darle soluciones a las desigualdades e injusticias tanto económicas como culturales. Acciones nominales donde se reconoce a los sujetos del daño y el contexto de su victimización. Su importancia recae en la dinamización y disputa de los derechos de las víctimas en el marco del poder. Una forma de participación donde, de cierta manera, la víctima termina siendo una categoría estratégica de garantía de soluciones afirmativas en pro de la igualdad. Por tanto, hay un uso político de las reparaciones basado en la visibilización reconocida de los hechos de victimización.

Otro de los logros tiene que ver con el posicionamiento de la periodización de los hechos de victimización ocurridos. Seguido de ello, está la creación institucional de los asuntos de las reparaciones con enfoque diferencial para el agenciamiento de una política incluyente. Esto marca la proporcionalidad de los niveles del reconocimiento dentro los marcos de la reparación, posibilitando o garantizando horizontes para la comprensión y reflexión sobre dicha manera de inclusión.

Sin embargo, las enunciadas acciones y medidas de las reparaciones son limitadas. Han tenido un tratamiento diferenciado en relación con las comunidades afrodescendientes como víctimas históricas de las desigualdades y las injusticias. Diferenciación que pasa por las nociones de reparación histórica y reparación colectiva. Dos nociones que fragmentan la continuidad de los hechos históricos de exclusión, expropiación, despojo y desigualdad a las que han estado sujetas las comunidades afrodescendientes a lo largo de su experiencia existencial.

En Colombia la reparación histórica da tratamiento a los hechos que están vinculados a la esclavización, mientras que las reparaciones colectivas se encargan de aquellos hechos que sucedieron en el marco del conflicto armado a través, de lo que se ha llamado, enfoque diferencial. Todo un proceso de revictimización donde se reconoce-desconociendo para legitimar y reutilizar el principio de la inclusión. Al desconocer la continuidad histórica de la victimización y establecerla sincrónicamente, las comunidades recaen en una revictimización en tanto que en cada contexto vuelven a estar sujetas al reconocimiento como víctimas de manera general.

Por el lado de las reparaciones históricas, las limitaciones pasan por el hecho de reconocer la injusticia cultural o simbólica y desconectarla de la injusticia económica (Fraser 1997). El énfasis en las desigualdades culturales hace que las reparaciones cojeen y no transformen realmente las estructuras socioeconómicas que han colocado a las comunidades en condiciones de vulnerabilidad o desventaja. Condición que se perpetúa en el reconocimiento. Esta reparación también debería estar sujeta a la historia de la acumulación de la riqueza, poniendo en cuestión la participación histórica del Estado en la construcción y constitución del patrimonio y la herencia en la estructuración de las desigualdades (Piketty 2014). Teniendo en cuenta que históricamente el gobierno del país siempre ha estado en manos de los dueños del país (Vilas 1996, 352). Asunto que debe ser relevante a la hora de pensarse las reparaciones.

Si se piensan en unas reparaciones que contemplan el pasado para su acción, toca pensarse la deuda como una herencia en la continuidad de las formas de producción y reproducción de las desigualdades. ¿La desigualdad se hereda? Si, en tanto las decisiones y el control sobre la existencia han estado en manos de las élites, a través de la perpetuación de las asimetrías políticas, sociales, económicas y culturales. Mientras las comunidades afrodescendientes heredan las desigualdades, las élites heredan el control sobre esas desigualdades haciendo uso de la ley como el mecanismo que les permite evitar la culpabilidad en el daño histórico.

En ese sentido, se marca la continuidad de las relaciones de poder-subalternización que la reparación no apunta a romper radicalmente. Por el contrario, con su impulso dado hacia la inclusión sostiene en mayor medida, pero con apariencia de menor exclusión, las características estructurales de vida de las poblaciones expoliadas, discriminadas y racializadas, en especial los africanos y su diáspora en todas partes del globo. Cuando se reconoce solamente la herencia cultural y simbólica, es para restarle importancia a la herencia patrimonial (material) que es desde donde se estructura lo

económico que se ha basado en la expropiación y la explotación. Esta separación acentúa los niveles de explotación bajo la ambivalencia de la inclusión.

Establecer las reparaciones como medidas de inclusión es otra de las grandes limitaciones. La inclusión no es otra cosa que la participación dependiente en la estructura social, económica, política y cultural, sin la intención de restablecer el control de las comunidades étnicas sobre su propia experiencia existencial. Además, la inclusión implica todo un proceso de representación de los sujetos de la desigualdad a partir de la exterioridad del reconocimiento. Desde este punto de vista, la reparación, en el sentido de la inclusión, está vinculada al mérito del reconocimiento; es decir, lo que se merece y las formas de acceder a tal merecimiento. En ese sentido, el mérito es desigual por sí mismo (Piketty 2014), en tanto se impone desde una sola pertenencia identitaria: étnica-racial y se les resta importancia a otras.

En este parámetro de la inclusión se puede ver que las reparaciones, pensadas y ejercidas desde arriba, no son transformadoras en tanto no afectan la estructura que ha originado el daño. Establecen medidas reformistas disfrazadas en elementos de participación, muchas veces posicionadas a manera de oportunidades con la intención de corregir las injusticias. Para corregir las injusticias económicas y mostrarlas como remedio a la exclusión, se confunden los programas de reparación con los programas de desarrollo y las políticas sociales (De Greiff 2006); de ahí que resulte una más de las limitaciones.

Otra de las restricciones contempladas de las reparaciones está relacionada con la construcción de programas agenciados desde arriba. Se reconoce el daño en la representación de lo conocido dejando de lado lo conocible. Dentro de ese reconocimiento el uso limitado de la temporalidad de los hechos de victimización en que se encuentran las comunidades afrodescendientes, desarticula la continuidad de las injusticias sobre aquellas. Antes de 1985 no se reconocen los daños y mucho menos su alcance en la larga duración. Esto implica una contradicción con la percepción de la violencia, que es mucho antes de aquella periodización. Así, nuevamente el Estado zafa su responsabilidad con la reparación.

En resumen, este concepto ha sido elaborado y construido en marco de las reivindicaciones con relación a los espacios del poder, que apunta a los derechos étnico-raciales con la intención de disminuir la brecha de desigualdad que padecen las comunidades étnicoracializadas. Asimismo, ha gestado una suerte de pseudo-elite que se mueve a lo largo y ancho del planeta, bajo la idea de estar agenciando una propuesta de reparación para los pertenecientes a la diáspora. De ahí que las reparaciones sean una

oportunidad más, objetivada e instrumentalizada en la perpetuación de la dependencia, bajo la dinámica continua y continuada del reconocimiento incluyente.

En ese sentido, se hace necesario prestarle atención a la autorreparación, sin dejar de mirar la reparación, como una forma de agenciamiento cotidiano que busca permanentemente la armonización de la vida. La autorreparación está conectada con lo que nos es común, con el deseo de ser basado en una experiencia existencial permanente autogestionada. Es una garantía de transformación silenciosa donde la comunidad tiene total control de la existencia, cosa que no pasa por las reparaciones. Su objetivo no pasa por la creación de políticas públicas, sino en la sostenibilidad de la propia vida que es el elemento común que se comparte a través de manifestaciones de existencia. Tiene el ojo puesto y sus acciones, como principio, en la construcción y constitución de políticas comunitarias situadas.

10. De las autorreparaciones y la opción política existencial

Lo importante de la reparación es que ubica en el centro del problema a la vida cuando relaciona la armonía entre el territorio y la cultura. “Lo que nos es común [...] el deseo de ser, cada uno en sí mismo, seres humanos plenos” (Mbembe 2016, 284). En ese sentido, toca mirar retrospectivamente lo que ha posibilitado la existencia perseverante de las comunidades étnicoracializadas (Escobar 2014). Comunidades que siguen existiendo a pesar de las condiciones restrictivas de la producción y reproducción de su humanidad ¿Cómo han mediado su existencia con la exclusión, la expropiación y la negación? Cuestión que se vuelve clave a la hora de pensar la producción y reproducción de la existencia de su espaciotiempo vital. Cuando hablamos de aquella mirada retrospectiva, pero presente, estamos haciendo referencia a la producción de una existencia experiencial autogestionada de las comunidades, especialmente de las afrodescendientes.

Es por eso entonces, que debemos ir más allá de la reparación como única opción política para la restauración de la condición humana, por ello, se propone la idea de autorreparación, teniendo en cuenta que el prefijo auto representa el más acá, en tanto rebosa el más allá de la reparación. Es una reconceptualización que parte de la experiencia de existencia de las colectividades. En este sentido trastoca la lógica vertical de la reparación, se convierte en dispositivo cotidiano que refuerza las apuestas por la dignificación del ser, el hacer y el tener en el marco de la reconstrucción de trayectos y proyectos de vida ninguneados y desvencijados hasta por parte de aquellos que dicen

protegerlos. La autorreparación no busca una política pública sino sentidos sistémicamente vinculantes con la vida; toda una apuesta de política comunitaria bajo la idea de una pedagogía de la mismidad.

Sumar, de manera dialéctica y relacional la *autorreparación*; aquella que centra su interés en las maneras cómo las personas recomponen su existencia comunitaria, en los sentidos y significaciones existenciales a la hora de recrear la vida. Teniendo en cuenta que, [...] “a través de un giro espectacular logró transformarse en símbolo de un deseo consciente de vida, en una fuerza que brota flotante y plástica, comprometida plenamente con el acto de la creación y capaz de vivir en varios tiempos y varias historias simultáneamente” (Mbembe 2016, 33).

El concepto de autorreparación se sostiene a través de la noción de entendimientos comunes, que Hall (2013) los comprende como conceptos compartidos y construidos histórica y culturalmente. Éstos vienen a ser circuitos de conocimientos compartidos construidos dentro de la dinámica del tiempo mediado por los acontecimientos, de modo que se sujetan a lo cotidiano, al trabajo, a las tradiciones y a todas las manifestaciones de existencia marcando en ella un hecho histórico particular (Zahan 1980; Santa Cruz 1986; Mbiti 1990). Es un concepto que reconoce el carácter holístico de la reproducción de la vida y la capacidad de reconstruirse históricamente. Es decir que, la autorreparación nunca renuncia a la integralidad de la vida; más bien es una totalidad heterogénea.

La autorreparación aparece como reservas de vida, elementos constitutivos de la dinámica experiencial, propio de un sentido creativo de la existencia de las personas y la comunidad. De modo que, permite comprender cómo las personas han recuperado la condición de su humanidad, en contraposición a la reparación agenciada por el Estado. En ese sentido, la autorreparación nos invita a volver a la idea de la vida; al deseo de vivir con la posibilidad de tener el control y la capacidad de decidir sobre los ámbitos existenciales de la vida que garantizan la reproducción de la humanidad desde sus propios presupuestos (Bonfil B 1988).

La autorreparación proclama la presencia y autoafirmación de la comunidad, es decir, viene a ser un principio dinámico de existencia en el sentido de rehacerse continuamente al ritmo de las cotidianidades contingentes (Ortiz 2014). Asimismo, se establece como un proceso de transformación desde la práctica de la experiencia cotidiana agenciada a partir de la misma existencia de la comunidad, es la manera como las comunidades se recuperan cultural y económicamente, es en el escenario del autoreconocimiento, nombrarse a sí mismas con sus propios recursos (Hall 2013). Todo

ello, se puede asimilar a lo que Arboleda (2002) llama suficiencias íntimas, definidas como

el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y de su vida. Son suficiencias en la medida en que –no sin eludir de las creencias- insisten en un punto de partida positivo, vivíficamente para el individuo y su comunidad, y no propiamente en una actitud reactiva frente a los otros grupos. (417)

Así mismo, presenta cierta similitud con la noción de re-existencia que plantea Albán (2015), en tanto es comprendida como forma de re-elaboración de la vida a partir del auto-reconocimiento de las comunidades como grupos de la historia. También, se presenta como una manera de reafirmación de lo propio en la revaloración de los elementos culturales que le pertenecen. Por lo tanto, el prefijo “re” al igual que el “auto” representa la agencia histórica que reclama continuamente el lugar de la dignificación humana. Sin embargo, a diferencia de la re-existencia, la autorreparación contempla en ese mismo proceso de dignificación, la relacionalidad sistémica de la vida.

Aquella se posiciona esencialmente como práctica política ontológica (Escobar 2014) en pugna con el poder que limita la capacidad de decisión sobre los elementos vitales de existencia. Desde ahí, se muestra el proceso existencial de una lucha cotidiana por la condición material de existencia. La comunidad se recupera por su cuenta y no se queda en la denuncia, sino que enactúa a través de acciones concretas manifiestas en narraciones propias (2014). Dinámicas de apropiación efectiva de lo existente mediante prácticas culturales, agrícolas, ecológicas, económicas y rituales bajo el sentido de lo común. En este caso, lo común entendido como “un bien o un conjunto de bienes tangibles e intangibles que se comparten y se utilizan entre varios” (Gutiérrez, Mina y Linsalata 2016, 388). Una relación de asociación y cooperación necesaria para la conservación y reproducción de la vida.

Este aspecto concreto de la autorreparación se relaciona con lo que Escobar (2014) define como ontologías relacionales, que desde la lógica de Santos (2000) es la relación entre los sistemas materiales y los sistemas de valores, la cual posibilita la configuración y reconfiguración territorial enmarcada en una realidad histórica. De ahí que, la comunidad dispute su derecho de participar en el mundo de la vida dentro de una negación y exclusión que muta permanentemente. En medio de ello, dichas relaciones presentan la articulación entre clase, cultura e ideología que actúan simultáneamente en la

configuración de la conciencia. La acción material y de los valores se refleja en la vinculación entre el territorio y la cultura como un hecho de doble o múltiple conciencia. Multivalencia en contravía de las “ambivalencias generadas por la modernidad y la ubicación de (las) culturas dentro de ella” (Gilroy 2014, 152, paréntesis añadido).

Zapata Olivella (1990) sitúa su experiencia existencial a través de sus intercesiones culturales. Se lanza hacia la defensa y recuperación de sus pertenencias identitarias oprimidas: la negra y la indígena. Va reconstruyendo cómo, desde la opresión estas dos pertenencias, generaron una serie de posibilidades de vivir. Dice, que uno de los éxitos de la conquista de la existencia de estos dos grupos pasa por la alimentación, basada en el maíz y la yuca. Conquista que puede entenderse como procesos de armonización. Es la forma como se alinea la condición étnicoracial con la experiencia de objetos en conjunción de la formación de las pertenencias identitarias a través de una densa red de interrelaciones tanto materiales como culturales. Esta relacionalidad es y ha sido la garantía de la vida.

En la misma idea de recuperación de la dignidad humana, Juan García (2017) sostiene que el elemento que ha permitido la autorreparación de los afrodescendientes es la palabra, entendida como memoria colectiva anclada al territorio. La palabra y el territorio fueron la garantía de “ser donde no había sido”. Un hecho de autorreparación producido a través del sentido y la significación cotidiana de la existencia comunitaria posicionada en el territorio. La palabra, hecha lenguaje, aparece como uno de los hilos que teje una malla donde se entrecruzan el pensamiento y la acción; elementos que permiten la reparación, la educación y la producción de ontologías relacionales enmarcadas en las subjetividades y las territorialidades. Asimismo, reafirma la importancia de tener en cuenta la apropiación y valorización del territorio en sus formas de pertenencia y posicionamientos. En ese sentido, la palabra es el territorio y el territorio es la palabra en sí misma.

El territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como “geosímbolo”. (Giménez 2000, 93)

Otro ejemplo, tiene que ver con el pensamiento autorreparativo de Nicomedes Santacruz, centrado en la visibilización de la afrodescendencia en la construcción del

Estado-nación peruano. El elemento cotidiano que usa para la práctica política de recuperación y reconocimiento de la subjetividad colectiva va a ser el folklor. Una lógica que parte propiamente de las comunidades como aquellas que contienen las reservas de la vida. En este caso, las reservas fueron la décima y el canto. “la décima fue el recurso cotidiano utilizado por los afrodescendientes, vehículo de comunicación para relatar sus esperanzas, luchas e inclemencias sociales y políticas” (Arboleda 2017, 269). Una dinámica proyectada a ser sin dejar de ser; es decir, reclamar y resaltar un posicionamiento étnicoracial sin renunciar a las pertenencias que lo configuran como sujeto histórico. Posicionamiento y pertenencias que han permitido reparar, educar y producir la particularidad heterogénea de la existencia.

Nuevamente la palabra hecha acción se posiciona como praxis autorreparativa. Estas son fuentes del pensamiento activo, alimentados de recursos cotidianos: versos, presagios, dichos, cuentos, imágenes que amplían la dimensión de la existencia. Pone en función una serie de sentidos y significados de una experiencia propia, que acusa la dinámica relacional de la vida. Estos elementos, que parten de la cotidianidad, permiten entender la autorreparación como un proyecto político-pedagógico, lo cual centra la memoria colectiva en los procesos de configuración y posicionamiento de la existencia comunitaria. La autorreparación apela a la suma de todos los recursos existentes en el territorio, que no solamente se centran en la materialidad, sino también en elementos simbólicos engranados desde la experiencia existencial y vital de las comunidades afrodescendientes.

La operatividad de esta categoría pasa por comprender el sentido y significado que contiene para las comunidades la conexión entre el pasado y el presente. Un conocimiento adquirido en el hacer que repercute en el manejo tradicional de la memoria y las prácticas ancestrales (Hornborg 2001), es decir, que las comunidades apelan a un pasado que se presenta en frente como un elemento que posibilita la respuesta al presente inmediato. Los marcos de sus conocimientos están constituidos por los lugares (Ríos, montes, pueblos y ciudades) a través de la memoria colectiva que se produce en la idea de una reproducción continua y continuada de la existencia (Eljuri 2008).

El uso de lo cotidiano se hace fundamental en la recuperación y reproducción de las ontologías traducidas en subjetividades. Es el escenario creativo presencial de las prácticas del vivir. El lugar de la conciencia solidaria en la lucha por la permanencia, toda una acción de perseverancia. Es el lugar donde se nos muestran rutas, acciones y posibilidades para prolongar la existencia. En lo cotidiano se produce y reproduce el ser.

De modo que, en lo cotidiano se recrea la solidaridad a través de una reciprocidad asimétrica (cuando el dar opera indirectamente con un carácter interrelacional) que funciona de manera afectiva y con un sentido de familiaridad propio del tejido parental, donde cada hilo del tejido corresponde a un itinerario vital común (Ingold 2015, 118). Es el campo donde opera la autorreparación como práctica sociopolítica producida colectivamente y en un sentido comunitario. De ahí que sea entendida como...

principio dinámico de la existencia en el sentido de rehacerse continuamente al ritmo de las cotidianidades, un proceso de transformación en y desde la práctica. Es en ese proceso de continuidades, discontinuidades, articulaciones, préstamos y adaptaciones en la que la comunidad [...] renueva sus lazos comunitarios, haciendo de las expresiones de fe el conducto que permite actualizaciones de solidaridades múltiples. (Ortiz 2014, 18)

La autorreparación se instaura como esas relaciones de cotidianidad que se establecen en cada uno de los ámbitos de la vida, las que, miradas en perspectiva político-comunitaria, arrojan como resultado una serie de propuestas autonómicas, que para nada se asemejan a las reparaciones agendadas por agencias de cooperación u organizaciones que han posicionado al agente étnico como centro de sus programas institucionales, demandas organizativas y reivindicaciones políticas a través de representaciones genéricas bajo presupuestos coloniales o neocoloniales.

Desde siempre y sin caer en el silencio, dichos agentes han exigido y producido su derecho a la existencia. Luchando por recuperar una humanidad negada y expropiada a todo momento. La oportunidad de existencia se crea y se gestiona desde adentro; instituida con presupuestos propios percibidos en realidades concretas llenas de significados y significaciones pasadas por la experienciación de la heterogeneidad identitaria interna. Por tanto, la autorreparación, ha posibilitado la constitución del ser, más allá o por encima de lo colonial, a partir de dinámicas y procesos existencialmente renovados y creativos (Aizenberg 2003).

La memoria colectiva es el ámbito y la reserva para la continuidad de la vida. Es lo que no se le puede arrebatar a las colectividades, porque se encuentra en la corporalidad de la existencia. Pensarse las formas o maneras de la autorreparación, es pensarse un proyecto político-pedagógico, que pasa por el uso y control de la memoria colectiva y las prácticas ancestrales, direccionado a la armonización de la reproducción de la vida en función a la reconstitución permanente del ser. Autorreparar es en sí mismo un acto de sanación, que se garantiza, porque las comunidades tienen la capacidad de decidir sobre el uso de su memoria y las prácticas ancestrales. Elementos donde solo ellas tienen

control, por eso desde ahí han agenciado su reparación. Quiere decir, que la memoria no es un hecho del pasado, sino que es el presente mismo desde donde se reflexiona sobre la funcionalidad política-existencial del pasado en el devenir comunitario (Richard 2003).

El uso de la memoria colectiva va encaminado al sostenimiento y reproducción de la vida desde el sentido expedito de la territorialidad. El presente de la memoria colectiva presta atención a los sistemas tradicionales o “ancestrales” de producción, en tanto son sistemas orientados al consumo interno y no a la acumulación (Escobar y Pardo 2004, 314). Estas formas de producción han posibilitado cierto margen de seguridad alimentaria con un nivel de decisión y control; una especie de independencia alimentaria. En este punto, la autorreparación sitúa estos sistemas como potencial en la idea de producir para la vida en oposición a vivir para producir. Es una opción posible para contradecir la dependencia alimentaria como causa de la desigualdad y explotación reproduciendo la misma dependencia (González Casanova 1996).

Las comunidades, centradas en su memoria colectiva, canalizan las acciones o elementos externos teniendo presente su existencia actual en conexión con la pasada; una existencia que se reajusta cotidianamente a través del uso del conocimiento hecho desde la experiencia. Las comunidades escenifican sus técnicas de existencia, las cuales permiten su recomposición tanto cultural como económica. Aquellas técnicas no están consideradas en los procesos de desarrollo, pero sí en los proyectos de vida de las comunidades en su articulación multiterritorial. Para las comunidades ribereñas es caminar los ríos; para las urbanas marginadas, racializadas y excluidas es caminar las calles y recrear el paisaje como una forma de articular sus itinerarios vitales en la producción del territorio. Por lo tanto, caminar es la técnica con la que se crea y se relaciona las maneras de conocer amparada en el pensar, el sentir y el hacer manifiestas en sus acontecimientos a través de formas y concepciones propias del tiempo en que se producen (Mbiti 1990).

Dentro de lo político-intelectual las autorreparaciones comprenden la relación directa y simultánea del pensamiento con la acción. La producción del conocimiento no se percibe como una relación con el otro, sino consigo mismo. Forma de reflexionar sobre y desde la mismidad a partir de trayectorias entretejidas en el manto de la existencia. Es decir, procesos y proyectos vitales hilados en las experiencias comunitarias reflejados en los caminos experienciales de hilanderos e hilanderas, que han hecho que su existencia sea un elemento más en la construcción del tejido comunitario (Arboleda Q 2012). Así, construir bajo los propios presupuestos comunitarios hace que la vinculación sea

relacional sin imponer, directa o sutilmente, productos de una teorización “crítica” que se encuentren por fuera de los marcos comunes de participación comunitaria (Gilroy 2014, 75).

En sí mismo, las autorreparaciones llenan de contenido todos los espacios de la vida. No contemplan la condición de resistencia, pero sí la de lucha concebida como medidas estructuradas en el quehacer diario, que proporciona en pequeñas dosis la capacidad de existir siendo, como dice Juan García, “ser donde nunca habíamos sido para seguir siendo”. El estado existencial experiencial se va tejiendo con hilos que renuevan y reproducen de manera creativa el manto en el cual se posicionan los sentidos y significaciones de una vida heterogénea, pero articulada. En este caso, se vive y se piensa de manera relacional lo económico, lo cultural, lo político y lo social como ese todo heterogéneo integrado posicionado en el territorio desde donde se desarrollan las pertenencias identitarias.

Capítulo segundo

“A como dicen, fuera”: La norma diferencial y el sofisma de la oportunidad

El estado, la constitución y el derecho solo tiene sentido si promueve condiciones de vida en las que todos y todas vivamos con dignidad, desarrollando nuestras potencialidades de vida y logrando una vida en plenitud.
(Ramiro Ávila)

Hay una práctica de la libertad, así como hay una práctica de la dominación. Actualmente, nos movemos, somos, vivimos, sufrimos, anhelamos y morimos, en sociedades en que se ejerce la práctica de la dominación.
(Julio Barreiro)

El decir es la expresión del pensamiento y el hacer la acción de lo pensado. Siempre estamos anhelando la coexistencia real de estos dos estados. Muchas personas dentro de sus encuentros establecen las relaciones dudando y, además indagando internamente, por la verdad existente entre lo que se dice y lo que se hace. Cotidianamente se escucha decir: “una cosa es lo que se dice y otra lo que se hace”. Expresión que muestra la distancia entre el pensamiento y la acción, forma que repercute en las maneras de reflexionar sobre nuestras experiencias existenciales. Hemos vivido insistentemente en medio del engaño, que hace acentuar la duda sobre lo dicho y recalca en lo hecho. Cada acercamiento se supone como un interés de afuera sostenido en el mismo espacio.

“A como dicen, fuera”, es la duda razonable sobre lo que es externo e interiorizado a su vez. Está conectado con la incredulidad de lo que se oye. Quiere decir que, lo que muchas veces han dicho, en esa misma proporción, no ha sido. Es la forma como se han relacionado históricamente con nosotras las comunidades étnicoracializadas. La frase muestra que lo que se dice, regularmente, esconde algo; ese algo escondido es reafirmado en lo que se hace o deja de hacer. Cada cosa que mi abuelo Fidadelfo escuchaba, terminaba diciendo: “a como dicen, fuera”. Es como si el tiempo y sus múltiples relaciones le hubieran enseñado que de eso que dicen no dan tanto, que las palabras profesas desde afuera están cargadas de engaños que intenta esconder verdaderamente la proporción de los hechos.

El pensamiento expresado en la frase “a como dicen fuera”, resume la percepción acertada sobre las políticas del reconocimiento, puesta bajo la lógica de la norma diferencial. Norma que dice mucho, pero que a la larga ha hecho poco y, si lo ha hecho, no es muy visible que digamos. Lo dicho por o desde la norma como aquella que protege y garantiza los derechos de aquellas diferencias constituidas desigualmente, son puesta en dudas en términos de lo práctico. Lo dicho en ella no ha sido. Las comunidades étnicoracializadas, especialmente las ribereñas, permanecen en la misma situación: despojadas del disfrute pleno del derecho a la vida. Lo práctico de la norma ha estado amparado en los proyectos, cuya dinámica no ha respondido a lo dicho. Y no ha sido, porque se supone como un hecho de oportunidad. En ese marco, la oportunidad significa el posicionamiento pasivo y externo del ser, expuesto como una medida de participación inclusiva.

La oportunidad opera en y desde la exterioridad que hace que persista el estado de desigualdad al interior de las comunidades. Aquella, utilizando a Tilly (2000), refuerza el control sobre los recursos por medio de su capacidad de incluir o excluir en relación al derecho étnicoracial (166). El derecho se traduce a la oportunidad de acción, por lo tanto, de existencia establecida por otro, en el ejercicio oculto de la reproducción de la dependencia. Podemos ser en la medida y forma como quieren que seamos y estemos. No es claro la oportunidad para quién es; es muy probable que sea para aquellos grupos que la administran y deciden sobre ella. La lógica de la oportunidad esconde y oscurece el panorama de la participación, por ende, del derecho. En ese sentido, el derecho a ser es falseado e instrumentalizado con miras al establecimiento del desarrollo. La oportunidad responde a la dinámica de la inclusión que en últimas obedece a un proceso asimilacionista civilizatorio, donde ser está más relacionado a ellos. En cierta medida, la oportunidad lo que ha hecho es profundizar la situación de dominación en la que siguen las comunidades étnicoraciales. Así, lo que se ha dicho, no ha sido.

En ese sentido, el objetivo de este capítulo está orientado a analizar el corpus jurídico referido a las comunidades afrocolombianas en el marco de las políticas multiculturales en Colombia. Es una propuesta de crítica sociojurídica a través de la problematización de la participación y ejercicio del derecho de aquellas personas étnicoracializadas para las que se legisla. Asimismo, pone en cuestión la relación existente entre la norma diferencial y la noción de la oportunidad; siendo un elemento central a la hora de pensarse el derecho a ser, a la garantía y protección de la vida diversa. En cierto sentido, la oportunidad viene siendo un instrumento de reproducción de la

dependencia desde el cual opera la inclusión de la diversidad diferenciada. La producción del derecho como oportunidad es la manera de objetivar y establecer un método de control sobre la diversidad misma. Es el reflejo de las políticas neoliberales del reconocimiento.

1. El dilema electoral y el reconocimiento.

La coyuntura de las elecciones del 2022 en Colombia estuvo cargada de una serie de situaciones íntimamente relacionadas con la diversidad, en especial, con la étnicoracial. Se conjugaron todas las diversidades constituidas históricamente desiguales, junto a las condiciones sociales adversas. La participación activa de las diversidades socioculturales tenía como consigna el cambio. Era el momento de cambiar la historia de las relaciones, y subvertir las formas de participación democráticas de todas aquellas personas que habíamos estado por fuera durante mucho tiempo. Para muchos, el panorama visualizaba la esperanza. En este escenario, se posicionó lo étnicoracial como una de las imágenes de aquel cambio.

La condición étnicoracial representaba la experiencia de las desigualdades, de las injusticias, pero, además de la lucha y el sostenimiento de la vida. Estas características contenidas en dicha condición se encarnaron en el personaje de Francia Márquez. Aparecía como el símbolo del cambio; la esperanza empezó a florecer con su imagen. A través de la construcción de su historia alrededor de la lucha por los derechos colectivos y ambientales, se fue posicionando con mayor fuerza. Ser mujer, afro y empobrecida hicieron de ella el símbolo perfecto para impulsar una fuerza colectiva con miras a transformar las condiciones de vida de todas aquellas personas vulnerabilizadas históricamente. Fue la apuesta por cambiarle el rostro y el color al poder.

La presencia activa de la disputa por la participación en el poder de las diversidades étnicoracializadas, despertaron varios sentimientos. Uno de los sentimientos más acentuados fue el desprecio a la diferencia racial. La cara de lo afro en esa contienda fue y es incómoda para muchas personas, especialmente para la élite política del país. Suponen, como siempre, que nadie como ellos tiene la capacidad y el derecho de ejercer y administrar el Estado. Esa incomodidad y negación a la intervención de la diversidad en la disputa por el poder, mostraba que el derecho a la participación es contemplado si se ha hecho parte de dicha élite. Ahí no había cabida a los postulados de la constitución en relación al reconocimiento de los derechos de las diversidades.

El reconocimiento de la diversidad en la política se empezó a cuestionar; sintieron que este asunto se les había salido de las manos, por lo tanto, apareció la necesidad de

atacarlo por todos los lados. Sin embargo, en ese clima de efervescencia de participación política de las diversidades y, aunque con la negación presente, muchas de las corrientes política en disputa por el poder optaron por hacer uso simbólico de lo étnicoracial, exigido por el momento. Cada cual acercó o tomó mano de la persona afro con la que contaban a su alrededor. Sus intereses recaían en el poder, no en el cambio de la condición de aquellas personas atravesadas por las injusticias histórica. Fue el momento expreso de la instrumentalización del reconocimiento en procura del mantenimiento de la estructura de dominación. El reconocimiento encarnó su ambivalencia: liberación o permanencia.

Daniel Mera (2022), en un artículo de *El Espectador*, sostiene que el auge afro dentro de la política simbólica, no es casualidad. Dice que la presencia de lo afro dentro de aquella política ya había sido contemplada anteriormente a través de la exministra de cultura Paula Marcela Moreno en el año 2018. Para las elecciones del 2022 aparecieron cinco personas afrocolombianas como formulas vicepresidenciales en las que se encontraba Francia Márquez, formula del candidato con mayores posibilidades. El punto estaba en la necesidad de presentarse al lado de la diversidad étnicoracial para captar la atención de aquellas personas que exigían el cambio. Se vieron obligados a “poner otra cara”.

El uso simbólico de lo afro representaba, para algunos, el reconocimiento de los grupos excluidos, inferiorizados y deshumanizados históricamente. Para otros, era la forma de establecer la permanencia de la tradición política en términos de participación. Por un lado, Francia representaba el cambio y las libertades; mientras que, por el otro, las demás fórmulas se percibían más cerca a la permanencia del status quo. Así, el reconocimiento se refleja a través del espejo de la representación. El reflejo que proyecta esconde una realidad a medias, donde reconocer no es pertenecer. Aquel destello aparece como simple instrumento que ayuda a iluminar, temporalmente al camino del Otro. El color en la política no fastidia siempre y cuando no dispute el poder o ayude a su permanencia, que podría ser el caso de las vicepresidencias. Por donde se mire, el reconocimiento es instrumentalizado y con ello las personas que lo ostentan. Asimismo, la adhesión de las fórmulas afro a distintas posturas, muestran una clara heterogeneidad política dentro de la afrodescendencia. Su uso ha sido diverso como su condición.

Ejemplo de ello se dio en el marco de la conmemoración de la Ley 70 en agosto del 2022. En el espacio la lideresa afrodescendiente Rosa Solís en su intervención dejó claro que no pertenece al grupo de los “nadies”. Aquel adjetivo adjudicado a los grupos vulnerables que fue y es el bastión político de Francia Márquez en la carrera por acercar

mayor cantidad de personas al envite por el cambio. Rosa dijo que la unidad era un embeleco que quería posicionar el actual gobierno. Fue reiterativa diciéndole a Francia ese día: “cuando usted dijo que pertenecemos a los nadies, respeto, pero no pertenezco a ese grupo porque yo soy reina, hija de reyes, y una reina no pertenece a los nadies” (Semana 2022). Fue la puesta en escena de la diferencia dentro de lo diverso. Una manera de desmarque político que atraviesa la polifonía política de las comunidades afrodescendientes. Además, pone en discusión las relaciones políticas que han establecido dichas comunidades a lo largo de su existencia marcada por las desigualdades. El estado heterogéneo de los posicionamientos políticos hace presencia e interroga la mirada homogénea hacia los grupos étnicoracializados.

Esto que han llamado política simbólica referenciada hacia lo afro, en cierta medida, se ha considerado como una oportunidad, no solo para las personas afro sino también para todas aquellas pertenecientes a los grupos excluidos. Pero, dentro de la lógica de la oportunidad y en medio de esa coyuntura política, aparece el personaje de Miguel Polo Polo un afrodescendiente asumido como de derecha. La oportunidad de ser representante a la cámara por suscripción especial afrodescendientes, dice él, le va permitir demostrar que un negro si puede tener ideas de derecha. Su gran aspiración es salvaguardar aquello que no le pertenece, que no tiene nada que ver con él. Libra una pelea ajena para sentir que es, que existe. Esa oportunidad es usada por sus “amigos” -de derecha- para instrumentalizar la existencia diferencial de aquel personaje; lo que era un problema se convirtió en una oportunidad. Polo Polo dice con agrado:

Me pareció espectacular poderme ganar una curul afro que fue creada por ideas progresistas. Me pareció espectacular que un joven negro de derecha pudiera llegar a la cámara de representantes, precisamente con algo que fue diseñado con tintes progresistas. Eso me pareció súper chévere. (entrevista La W radio, 2022)

El reconocimiento se hace funcional para los intereses de aquellos que han mostrado desprecio e incomodidad hacia la existencia de la diferencia étnicoracializada. La alianza con grupos de derecha que operan bajo la lógica del racismo permite ver que ese reconocimiento dado como diferente es factible si encarna los valores y las actitudes de los grupos de derecha. Es tan así, que el reconocimiento se enajena en tanto la existencia se encuentra fuera de sí misma. Polo Polo no cree en los derechos colectivos sino en los derechos individuales, sin embargo, su representación es en relación con los derechos de las colectividades; vaya paradoja. Ello evidencia cómo la oportunidad que da

el reconocimiento queda supeditada al deseo e interés de lógicas externas a la existencia propia. Hacer creer que sus problemas son nuestros.

La situación presente permite ver cómo el reconocimiento se ha convertido en un instrumento de reproducción de la dependencia y de control de la existencia, elemento que trae repercusiones políticas y sociales. La norma nos ha enseñado que ese reconocimiento institucionalizado, por lo tanto, instrumentalizado, viene de afuera. Opera en la ambivalencia entre lo colectivo y lo individual. Es un otro externo que reconoce nuestra experiencia existencial; tiene el poder legítimo de determinar lo que somos y hemos vivido. Como el reconocimiento está por fuera, la existencia diferenciada entra a la carrera de poder Ser más dentro de su colectividad sin importar ser menos para el otro. Hecho que se traduce en reproducción de las desigualdades internas, donde el reconocimiento presenta unos niveles de participación y relación. Los niveles y la participación de los elegidos están asociados a la presencia y acercamiento de la oportunidad, lo que muchos asumen como inclusión.

La coyuntura de las elecciones deja al desnudo la importancia, relevancia y negación del reconocimiento de las diversidades étnicoraciales en los escenarios de poder que se desplazan a la vida cotidiana. En medio de ello, la senadora blanca-mestiza María Fernanda Cabal expresa su inconformidad por la presencia de aquellas diversidades dentro del Estado y lo asume como una burla. Ese tipo de reconocimiento e inclusión en la esfera del poder resulta inapropiado para los intereses de las élites políticas tradicionales, se hace incómodo y fastidioso. El reconocimiento es aceptado siempre y cuando no intervenga en sus asuntos de interés y, que más que el poder. Quiero decir, que el reconocimiento por sí solo no otorga poder. Al parecer la molestia real es por el hecho de ser indígenas, afrodescendientes o gays. Supone que el Estado no es el escenario para aquellas personas. Cabal afirmaba:

Petro lo que está haciendo es burlarse de la gente con cada nombramiento que hace, esto no genera confianza, ese cuentico 'progre' de la inclusión no te está determinando si la persona es inteligente o competente, sino que es el color de piel, el género y esas loqueras, busquen las mejores personas, no porque es arahuaco o porque es negro. [...] Miremos a ver si la señora de la ONU habla inglés, porque no creo que le sirva hablar ninguna lengua indígena, necesita hablar inglés porque es obligatorio, por eso fue que sacaron al anterior; a Ubeimar Delgado, al que la izquierda 'boleteo' por redes. (Semana 2022)

En ese sentido, el reconocimiento y la inclusión es un problema. Y lo es, supuestamente porque hace parte de ideas progresistas; es la manera de negar el derecho a ser, por el simple hecho de ser diferente. La descalificación e inferiorización de las

personas se da desde la exterioridad, una forma “legítima” de posicionar de manera desigual la diversidad. En este caso, lo indígena o lo negro, todo lo que suene a diferente es considerado poco inteligente y, a su vez, incompetente. El tener dentro de un gabinete rostros diferentes es una aberración para la élite política. Para ellos el lugar del otro ya está determinado; es el lugar de la obediencia y la dependencia existencial de aquellas personas étnicoracializadas. Existen siempre y cuando permanezcan en la marginalidad. Como expresa Elena Perino (2022), el reconocimiento de los grupos étnicoracializados sin modificar la exclusión y la marginalidad sostenida.

El desprecio sale a la luz. La forma despectiva e irrespetuosa marca la continuidad de la negación de la diferencia. De esto deviene la importancia de ampliar y diversificar los sentidos de la educación. Una educación que humanice al deshumanizador, que en su acción misma se deshumaniza. Asimismo, aborrece la lengua de los indígenas asumiendo que no tiene ninguna relevancia dentro de las relaciones internacionales; lo importante es hablar inglés. La imposición de una lengua deslegitima las distintas formas de existir, de ser y estar en el mundo. Ello me hace recordar del poema de Guillen: “Tú no sabe inglés”. En este panorama el colonialismo aflora y el racismo se acentúa. El reconocimiento desfallece y va quedando relegado en el escenario de lo simbólico. Nos encontramos atrapados en la dinámica del reconocimiento que induce a parecer, una forma enmascarada del individualismo.

Existe una celebración alrededor de la presencia de personas étnicoracializadas como parte del gabinete o estructura del Estado. En cierto sentido, considero que es una presencia en gran medida simbólica. La presencia de aquellas personas en los escenarios de poder no quiere decir que posean la capacidad de decisión y control sobre las formas o maneras de gobernar. De igual manera, la acción de inclusión y reconocimiento, presente como un acto de sensibilidad hacia la diferencia, no responde especialmente a una política de igualdad. Se cambian los rostros, generando la creencia que las desigualdades y la discriminación hacia los grupos étnicoracializados ya no es tal. La inclusión y el reconocimiento ha quedado reducida a la oportunidad de tener un “puesto” dentro del gobierno. Así, en este escenario, al parecer esto hace parte de una cuota política en la exterioridad del reconocimiento, particularmente étnicoracial. De ahí que, el reconocimiento, en cierto modo, se presente como la política del parecer.

El parecer del reconocimiento se puede evidenciar en los encargos o funciones que el presidente Gustavo Petro le ha asignado a la vicepresidenta Francia Márquez. Su papel se reduce al de coordinadora de políticas públicas referidas a las poblaciones

afrodescendientes, ubicadas especialmente en el Pacífico colombiano. Coordinar se puede entender como un acto de voluntariado que depende de las capacidades de liderazgo acumulado por Francia Márquez. Así, la capacidad de decisión y el control o administración del territorio están por fuera de su representación. Su presencia responde a un reconocimiento simbólico que la hace culpable de lo que pase o deje de pasar con dichas comunidades. El uso de reconocimiento dentro esta política de cambio, tal como se asume, puede resultar un arma de doble filo.

El clima que resultó de las elecciones de Colombia el año 2022, se dinamizó a partir de la presencia del reconocimiento. El reconocimiento fue establecido como lo políticamente correcto en la disputa por el poder. Esta situación lo que hizo fue reafirmar la realidad por la que ha atravesado y atraviesa la afirmación política y normativa de diversidad étnicoracial. El reconocimiento ha sido presa de la institucionalidad y su existencia, parte de una lucha, es instrumentalizada y canalizada hacia el mantenimiento de la dependencia a través de la idea de la inclusión. La participación que supone la inclusión no es más que un acto de apariencia; donde el parecer se refleja como una oportunidad del para ser. Partiendo de ese hecho, la inclusión que supone la participación se traduce en representación simbólica de la diversidad y se acentúa en la individualidad posicionando con mayor fuerza la presencia de la oportunidad.

El reconocimiento que ha sido la forma como se dinamiza la participación, siempre ha estado por fuera de lo que se reconoce e incluye. En ese sentido, si se piensa como una oportunidad, quiere decir que su control y decisión va a permanecer por fuera, ya que las aspiraciones junto con las necesidades de existencia vienen de esa exterioridad. El solo hecho del reconocimiento no ha garantizado ni garantiza la capacidad de decisión sobre los elementos de la existencia diversa y diferenciada de las comunidades afrodescendientes. La coyuntura de las elecciones nos muestra de manera contundente, que el uso y manejo del reconocimiento se ha convertido en una trampa camuflada en oportunidad. Esto da pie para indagar sobre la correspondencia entre la norma diferencial y la presencia de la oportunidad.

2. La diversidad y la expresión del derecho étnicoracial

Dentro de las relaciones cotidianas la enunciación sobre la diversidad o todo aquello que supone ser diferente, no ha dejado de estar cargada de estereotipos y prejuicios proporcionalmente negativos. Se asume a la persona diferente de manera inferiorizada recayendo en un alto nivel de infantilización, o mejor aún, de vulnerabilidad.

Muchas veces se presume tener conocimiento sobre la diferencia expresa y se reconoce desde una idea preconcebida, pero además intencionada. Situación que vivimos recurrentemente las personas que contenemos, arbitrariamente, una condición sociocultural étnicoracializada. Nos nombran y posicionan como se les ocurre que debe ser, estableciendo una visión de la diferencia desde sus experiencias que imponen una manera de ser y estar sobre la nuestra.

En ese sentido, la diversidad sigue siendo un problema a pesar de las distintas formas en que el reconocimiento se ha ido abriendo camino en procura de proporcionar una inclusión acorde a la diferencia. La lucha por garantizar el reconocimiento étnicoracial ha estado centrada en el derecho a la diferencia; queriendo decir que, el solo hecho de ser diferente debería otorgar dicho derecho. Un derecho extrapolado a la vida cotidiana de la propia diversidad diferenciada, pero de manera digna. El reconocimiento de la diversidad étnicoracial pensado como derecho a existir, se encaminó hacia la normalización de la producción diversa de la vida de aquellas colectividades producidas desigualmente dentro de un proceso sociohistórico de negación e invisibilización.

El reconocimiento era una apuesta de las organizaciones y movimientos étnicoracializados por el ser, estar, hacer, pensar y participar de una sociedad dignamente fuera de prejuicios y estereotipos inferiorizantes. En resumen, una búsqueda por el derecho a existir, a mantener las particularidades existenciales a partir de sus propias formas de reproducción de la vida. Una manera de abrir caminos hacia la autonomía y no intervención en los territorios colectivos. En esa medida, el reconocimiento se convertía en el derecho fundamental de las comunidades; en el reconocimiento estaba depositada la esperanza de vivir y disfrutar de una sociedad menos desigual; una sociedad que respetara la diversidad y sus múltiples diferencias.

En ese proceso el reconocimiento de las comunidades étnicoracializadas se convierte en derecho; se establece en la base para la resolución de un conflicto que supone una sociedad altamente diversa (Bravo 2021, 58). A partir de esa conversión el reconocimiento se normativiza y entra a ser regulado por el Estado. Las diversidades puestas dentro de una condición de reconocimiento adentran en el juego de lo legal y lo ilegal de una aspiración participativa sociopolítica en la producción y reproducción de la vida. En ese sentido, la existencia diversa y diferenciada se condiciona a partir de unos postulados legales desde donde se determinan las formas de participación dentro de una sociedad considerada multidiversa. El reconocimiento de la diversidad en el marco del derecho exige una perspectiva jurídica con carácter plural. En este caso, Bravo afirma:

“cuando se hable de pluralismos jurídicos es necesario hablar de las legalidades e ilegalidades” (68).

El reconocimiento a manera de derecho de una sociedad diversa aparece como un elemento regulador de las relaciones sociales e interpersonales y, por lo tanto, responde a una forma legalizada de la existencia. La legalidad marca los escenarios de participación de la diversidad. Y esto hecho a partir de la creación de leyes convertidas, más que en un derecho, en una herramienta efectiva de producción de dependencia y explotación de la misma diversidad. En esa medida, el reconocimiento queda atrapado en la ley y se dinamiza por fuera de las lógicas de existencia de las comunidades consideradas diversas a través de la falsación de la autonomía. Ese derecho coacciona las relaciones tanto sociales, económicas, políticas como culturales ya que se establecen por fuera de la diversidad y se legaliza externamente.

En ese sentido, y en relación con el uso jurídico de la diversidad, se ha asimilado el derecho al reconocimiento con la dinámica del desarrollo multicultural. De ahí que las prácticas y las formas existenciales de las comunidades étnicoracialmente diversas, sean determinadas como viables o no, muchas de las veces consideradas ilegales si se encuentran por fuera de las lógicas del desarrollo. El derecho y, por tanto, la ley al expresarse y desarrollarse externamente se convierte en una herramienta “camuflajeada” de producción de capital que expropia y rentabiliza las expresiones diversas de la vida de las comunidades. El reconocimiento se comercializa bajo la idea de la inclusión.

El derecho multicultural arma su paquete metodológico para falsear las relaciones que genera la diversidad: ley, regulación, legalidad e ilegalidad. Ello para limitar la participación y determinar los niveles de intervención de la diversidad reconocida. De esa manera el reconocimiento a la diversidad queda secuestrado por el Estado ya que es el que tiene el poder de designar qué está por dentro o por fuera de lo que se reconoce. Y ahí la cuestión es por quién ha sido y es el que administra el Estado (68). A tal dependencia queda expuesta la dinámica del reconocimiento: relaciones mediadas por leyes que normativizan las relaciones y las formas de inclusión. El reconocimiento responde a unos intereses que están por fuera de lo que se reconoce. Las formas de inclusión determinan los límites de la participación y existencia particular de las comunidades étnicoracializadas en una realidad donde se reactualiza las maneras de despojo y explotación de las identidades. Debido a ello, Ávila (2017) dice:

Los límites de los que se considera saber, lo cierto, lo verdadero, lo confiable están determinados. Lo que se encuentra fuera del límite, no se considera. Las pruebas de superioridad de un saber son el alfabeto, la escritura, la adhesión al cristianismo, la ciencia, el poder estatal, que establecieron un solo régimen de verdad y el “otro” es nombrado, clasificado y despojado de toda racionalidad. (10)

La ley, en el marco de la diversidad, sigue sosteniendo un hecho de verdad y una forma de regulación dispar en relación con el reconocimiento de la diversidad diferenciada. A partir de la ley se determinan los elementos o características de las poblaciones, de modo que obedezcan a ciertos parámetros que permitan establecer los niveles o porcentajes dentro de la política de inclusión. La instauración del derecho desde la medida de una ley diferencial con responsabilidad y administración solamente a partir de la presencia del Estado hizo que se convirtiera en la protagonista del reconocimiento de la diversidad. Mientras tanto las comunidades que ostentan dicha diversidad cumplan un papel secundario, de modo que se perpetuara su dependencia. Bajo el derecho diferencial, el Estado es el árbitro del reconocimiento de las identidades étnicoraciales de las personas indígenas y afrodescendientes, porque la norma es la que se establece u otorga el privilegio y la prerrogativa del poder sobre el posicionamiento de la diversidad.

Como protagonista, la ley determina el reconocimiento y las maneras de reconocer la diversidad. La responsabilidad dada sobre las políticas del reconocimiento inclusivo es una responsabilidad que no tiene rostro. Su rostro se esconde tras los aspectos de la norma; sin embargo, es un secreto a voces, que la producción y administración de las normas han sido objeto de las consideradas élites tradicionales, Ávila las define: “conjunto de personas que monopolizan el prestigio y el poder en una sociedad” (14). Es un rostro que existe bajo la lógica de una clandestinidad pública (Arboleda 2016), donde se niega sabiendo de quién es la responsabilidad. De ese modo, el reconocimiento se establece desde afuera y sin un responsable claro. La ley, que es monopolizada, se establece bajo la lógica de ese monopolio que oculta las responsabilidades en la producción y reproducción de las desigualdades.

La ley como elemento de normativización del reconocimiento, parte de una exterioridad, me invita a preguntarme ¿quién reconoce? ¿qué se reconoce y a quién se reconoce? Aunque no ha sido muy claro, las respuestas han estado determinadas o basadas a partir de un conocimiento hegemónico y homogéneo sobre la diversidad que se ha posicionado, a la vez de posicionar las maneras de inclusión del reconocimiento. Ese conocimiento es burocratizado y agenciado desde la burocratización misma, haciéndose operativo de una manera sistemática en función del sostenimiento de unos intereses

ajenos a las realidades de lo que exige una sociedad diversidad. Tal manera, que termina convirtiéndose en un método de control social, sin que se sienta, recae en la lógica de la clientela; esta vez “reconocida” externamente como aquella que ostenta el conocimiento de dicha diversidad.

Esa clientela producida, es la que tiene o posee el derecho al reconocimiento; un derecho otorgado por otro. A partir de ahí, se establece la verdad y la regulación del derecho étnicoracial diferenciado. Este hecho se ha instituido, de manera intencionada, a través de la creación de unas pseudo-élites “étnicas”, de modo que han producido un régimen de verdad homogéneo en concordancia con el régimen hegemónico que instrumentaliza el derecho étnico en pro de sus intereses, que no son más que la acumulación de capital. Así, el reconocimiento se construye bajo la lógica de un régimen de verdad propio de un monopolio que homogeniza el conocimiento étnico e instrumentaliza la diferencia. La acción de esta manera del derecho tiene sus repercusiones sociales y política. Recreación de unos privilegios claramente limitados por las élites tradicionales, que profundizan la desigualdad. Ávila (2017) afirma:

La consecuencia es que en el derecho constitucional prevalecen tres ideas que son cuestionables e inaceptables desde una perspectiva democrática y crítica: la democracia constitucional es opuesta a democracia popular; y el derecho constitucional es superior al resto de normas y discusiones políticas; y el derecho constitucional está diseñado para proteger a las minorías de las mayorías. (20)

La gravedad del asunto está en que esas llamadas minorías resultan ser las mayorías. Entonces, el sentido de la protección y la garantía de la reproducción de las particularidades de las minorías (mayorías) termina siendo una retórica que se hace común dentro del escenario del multiculturalismo. El discurso de la protección de la diversidad étnicoracial se canaliza de una manera instrumental para ejercer su verdadero sentido, el de proteger a los privilegios de las minorías (élites). Dicho de esa manera, el derecho a ser reconocidos y la protección de las identidades culturales particulares se normativizaron, no con la intención de ir cerrando las brechas de la desigualdad, sino con la idea de mantener el monopolio del poder en función de intereses particulares. Se cambió el discurso normativo, pero las perspectivas del poder no: dominar y despojar.

Sin “dolor” y de una manera cosmética se crea la norma diferencial. El reconocimiento de la diversidad legalizado constitucionalmente pretende maquillar el “dolor” de la desigualdad histórica a partir de la relación “novedosa” de ciertas categorías: derecho étnicoracial y desarrollo. Una dupla reiterativa que ha hecho meya en las mentes

de las comunidades en cuestión. Retumba en la mente gracias a la marginalización y el empobrecimiento sufrido permanentemente a lo largo de la existencia del Estado Nación, desde donde se han legalizado las formas de explotación y despojo bajo la idea de garantizar y mejorar sus condiciones de vida. La llegada del reconocimiento con el desarrollo fue parte de una comercialización política que encubría los intereses de las élites a través de un altruismo normativo. Reconocer la desigualdad en relación con las comunidades étnicoraciales resultó una medida estratégica y oportuna para darle mayor apertura a la explotación y la expropiación sin ninguna contención. Fue reiterativo el discurso de la carencia y el abandono para intervenir y hacer efectiva la acción. Irene Vélez (2013) afirma:

Sea en modelos de acumulación colonial, semiesclavista o capitalista, históricamente la condición de la alteridad de esta población étnica se ha convertido en subalternidad socioeconómica. De modo que el desplazamiento actual de estas poblaciones se presenta la continuación y el reforzamiento de su violenta marginación histórica, lo cual conduce a cuestionar en qué medida la explotación territorial y el empobrecimiento de las poblaciones locales tiene y ha tenido *color*. (164)

Reconocimiento étnicoracial y desarrollo viene a ser una retórica política y su normativización no ha resuelto ni resuelve las desigualdades socioeconómicas y culturales de las comunidades étnicoracializadas. En ese sentido, los procesos de racialización, etnización y la explotación han sido acciones propias de la acumulación del capital, situación que se reactualiza a partir y a través de la creación de políticas de reconocimiento, donde se prioriza más el desarrollo que la existencia de las comunidades. Las comunidades étnicoraciales, los contextos rurales, los territorios colectivos en el marco de las políticas de reconocimiento se posicionen de manera simbólica dentro de un discurso incluyente, respaldado por la idea de la carencia y el abandono. Discurso presente a espaldas, en términos concretos, a la condición socioeconómica desigual de dichas comunidades. Ello responde a una maquinaria de asimilación cultural operada bajo la lógica de un reconocimiento desarrollista. Así, las diversidades puestas bajo el control de las políticas de reconocimiento vienen a ser un instrumento efectivo para la continuidad, sin vigilancia, de la acumulación de capital y el sostenimiento del poder político. Cuestión que implica reflexionar realmente sobre la relación existente entre el reconocimiento y el desarrollo. Es el supuesto de conceder derechos sin el interés de desmontar las desigualdades, sino de hacerlas persistentes (Perino 2022).

3. Constitucionalismo multicultural: reconocimiento y derecho

Reconocer se convirtió en el verbo central del multiculturalismo neo-liberal desplegado, con mayor fuerza, a partir de la década de 1990. Un Estado que abanderó la institucionalización y normativización de los derechos de las comunidades étnicoracializadas: indígenas y afrodescendientes. Se establece como el escenario desde donde se concentra la disputa jurídica de las acciones políticas en pro de una justicia étnicoracial. De ahí, la dinámica del multiculturalismo se fue posicionando como el eje central de los debates políticos y económicos a lo largo de América (Rodríguez y Baquero 2015).

Aunque Rodríguez y Baquero sostienen que las discusiones fueron abarcadas por igual en relación de los derechos tanto de los pueblos indígenas como de la población afrodescendiente, estos no se dieron de la misma forma (13). Además, fueron construidos desde la lógica del indigenismo, hecho que ha repercutido en la imposición hegemónica de la manera de ejercer los derechos étnicoraciales, conllevando a una producción y reproducción de desigualdad en el tratamiento de la justicia étnicoracial. En relación con ello, Xiomara Balanta (2008) dice: “los instrumentos internacionales de derechos humanos han sido portadores de la invisibilización y la homogenización de los pueblos afros con los pueblos indígenas” (97).

Dentro de este panorama de apertura del multiculturalismo, la disputa por una justicia étnicoracial acorde con las particularidades, empieza a equiparar y posicionar desigualmente la relación del reconocimiento del derecho étnicoracial con los procesos de desarrollo. Sin embargo, la dinámica de las acciones políticas en referencia al emergente reconocimiento va posicionando un discurso, en el cual insta la necesidad y el deseo incesante de la llegada del desarrollo. Una medida de inclusión que viabiliza e impulsa la permanencia de la estructura de dependencia, siendo sencillamente una estrategia de reactualización, teniendo en cuenta que el desarrollo viene de afuera. La construcción y constitución de ese reconocimiento del derecho étnicoracial se dio y se mantiene desde la necesidad de pertenecer al desarrollo que explora, expropia y explota la existencia de los elementos culturales de aquellas comunidades étnicoracializadas.

Supuestamente, la relación entre reconocimiento y desarrollo respondía a la mitigación de las injusticias; por un lado, las de corte sociocultural y, por el otro, las que obedecían a las económicas. Dos líneas centrales dentro del reclamo por el reconocimiento a las particularidades diversas que sostenían en sí mismas su existencia a partir de la conjugación de esas injusticias. La década de 1990 da pie para centrar la

atención mayormente hacia el reconocimiento sociocultural, con miras a propiciar la visibilización de la diversidad cultural de las sociedades. A la vez, ese tipo de reconocimiento se encargó de restarle atención a la cuestión de la redistribución, donde el énfasis tenía que ver con la visibilización e inclusión de las particularidades diversas. El marco jurídico delegó la estrategia de participación de aquellas diversidades imponiendo, sin ser percibido, un modelo de control que minara el interés por la redistribución. La inclusión era la manera de establecer un reconocimiento que no abogara por la redistribución, acción favorable para el poder. Rodríguez y Botero (2015) definen los dos tipos de reclamos:

Reclamos de reconocimiento: iniciativas legislativas y demás formas de movilización del derecho que busca minar las injusticias basadas en el estatus y estima social asignados a grupos tradicionalmente marginados en América Latina, como pueblos indígenas, los afrodescendientes, la población LGTBT y los migrantes. [...] Reclamos de redistribución: formas diversas de acción jurídica que apunta a erosionar las injusticias de la estructura económica que precariza y subordina a la gran mayoría de trabajadores formales e informales de la región. (18)

La división de estas dos formas de reivindicación de derechos fragmentó gran parte de las solidaridades políticas dadas alrededor de los movimientos sociales y las organizaciones sociocomunitarias. Los intereses estuvieron centrados en el reconocimiento, y con ello la oportunidad de reemplazar los reclamos de redistribución por la presencia del desarrollo. La instauración del constitucionalismo multicultural como respuesta a la existencia de la diversidad cultural inaugura la dupla reconocimiento y desarrollo, una puesta más relacionada con las injusticias culturales que económicas. Claro, bajo la creencia de que dicha relación podría superarlas y mejorar las condiciones de vida de aquellos grupos o colectividades excluidas. La inclusión que se fue posicionando a través de la puesta en escena de un multiculturalismo hegemónico dinamizado desde la lógica del reconocimiento inclusivo. Aspecto encubridor de la continuidad de un integracionismo que obedece más a las políticas de desarrollo que a la justicia social. El reconocimiento y su relación con el desarrollo es la manera como se ha impuesto un método de control social a través de la inclusión. Una inclusión determinada no por el reconocimiento sino por el desarrollo, desde donde se marca los niveles de participación de las diversidades culturales.

Hecha la norma, hecha la trampa. El reconocimiento se convirtió en la trampa que nos condujo hacia el abismo existencial guiado por el desarrollo. O puedo decir, que la norma que ampara el reconocimiento como derecho, creo, fue concebida como la trampa

misma que permitía y permite la permanencia de un sistema de dominación, donde la dominación no fuera tan visible. Quiere decir que, el reconocimiento sirvió para sostener dicho sistema; además de que las particularidades diversas luchan por pertenecer: al desarrollo. Esta manera de inclusión somete a las comunidades étnicoraciales, que son las que abogan por un reconocimiento a su reproducción como objetos de las políticas de desarrollo antes que como sujetos de derechos individuales y colectivos. El reconocimiento se subordinó a la prioridad del desarrollo económico, modo que responde a intereses externos a las diversidades, en particular a las étnicoraciales. Y, como no prestarle atención a lo que expresó un campesino afrodescendiente en el Pacífico sur: “desde que se metió desarrollo, esto se dañó”. Sin embargo, el reconocimiento agenciado por el multiculturalismo hegemónico sigue imperando.

El multiculturalismo hegemónico (neo-liberal) que le apuesta mucho más a la comercialización de los medios de vida que al sostenimiento y reproducción de ella, se terminó imponiendo a lo largo y ancho de América Latina. Se posicionó sobre la base de un reconocimiento sin redistribución, pero con desarrollo. El reconocimiento de la diversidad cultural pensado desde el desarrollo fue la excusa perfecta para minimizar las reivindicaciones por la redistribución de los medios de existencia. Muchos de los países de la región se plegaron a la política internacional del multiculturalismo de la década de 1980 que respondía a las demandas de los pueblos indígenas, asimismo de los pueblos tribales. Fue el momento de la constitución de una condición étnicoracial sin clase; los pueblos indígenas y los afrodescendientes, particularmente, que obedecían a esas características, dejaron de ser campesinos para convertirse sólo en pueblos y comunidades étnicoraciales. En muchos casos concebidos como guardianes de la biodiversidad, es decir, de la naturaleza.

Cabe destacar, además, que la presencia de multiculturalismo en América Latina hace parte de la lucha internacional sostenida por los pueblos y comunidades indígenas en procura de unos derechos colectivos que respondieran a la autodeterminación de sus formas de existencia y no a la integración a otras maneras de ser. La integración se entendía como un proceso de asimilación, por lo tanto, de la negación de la diversidad diferenciada a través de la imposición sociocultural de una sola forma de ser y estar. Todo ello no fue otra cosa que, un proceso etnocida. El Convenio 169 de 1989 de la OIT “estuvo inspirado en el objetivo de remplazar la ‘integración’ de los pueblos indígenas por su ‘participación’ en los asuntos que los afectan” (47). A esta política se plegaron las reformas constitucionales en América Latina, dando paso a la configuración de los

constitucionalismos multiculturales centrados en los “principios” del reconocimiento y la autodeterminación. Rodríguez y Botero cuentan:

La constitución guatemalteca de 1985 inauguró una ola regional de constitucionalismo multicultural a la que se unieron –con grados muy diversos de reconocimiento y aplicación efectiva del principio de autodeterminación- las nuevas cartas o las reformas constitucionales de Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), México (1994), Venezuela (1999) y, sobre todo, Ecuador (2008) y Bolivia (2009). (29)

El Convenio 169 da pie para encarar las políticas de reconocimiento y tramitar las tensiones culturales referentes a la diversidad, así como los procesos de autodeterminación. En principio el reconocimiento de la multiculturalidad obedecía a la participación de los pueblos y comunidades que respondían a características tanto étnicas como raciales: indígenas y afrodescendientes. Las constituciones multiculturales centraron el reconocimiento y la participación de los grupos étnicoracializados a través de políticas diferenciales que respondieran al derecho cultural y territorial. Dos elementos dinamizadores de los discursos políticos y jurídicos en relación con las formas de tratamiento de dicho reconocimiento. Las formas multiculturales de administración de la diversidad a través de la lógica del reconocimiento inclusivo pasaron a regular las relaciones étnicas y raciales, con base a una hegemonía étnicoracial impuesta dentro de los sistemas de dominación donde se establece el nivel de reconocimiento y participación de cada uno de los grupos característicos.

Las reformas constitucionales multiculturales en América Latina se dieron a partir de la relevancia y atención prioritaria dentro de las particularidades de cada país. Dependiendo el grupo de mayor reconocimiento se determinaba la movilidad de las respuestas sociojurídicas del tratamiento de la diversidad étnicoracial. En general, el escenario de los reclamos y sus respectivas respuestas del reconocimiento se fueron y se dan a través de la lógica políticoexistencial de las poblaciones indígenas. Una lógica que se instaura de manera hegemónica y, marca la ruta de acuerdo con sus necesidades como medida de participación étnicoracial. De ahí que, el multiculturalismo hegemónico produzca una hegemonía que interioriza el carácter privilegiado dentro de la disputa por los derechos, en especial, colectivos. El manifiesto expreso del Convenio 169 hacia los pueblos indígenas dio cabida a la producción de unas desigualdades interétnicoraciales. Primó el derecho étnico. Las comunidades tribales desde ese postulado.

Con ello, no niego la apertura jurídica en términos de participación y atención dada a los demás grupos amparados bajo el principio del derecho étnico. La creación de leyes y decretos tenían la intención de legitimar legalmente las existencias y experiencias de la diversidad de los grupos, pueblos o comunidades constituidas en su momento como étnicas. Adjudicación que sembró la esperanza en el reconocimiento como aquel que iba a garantizar una mayor atención en procura de disminuir las brechas de desigualdades históricas de las que habían sido presa. La juridización del reconocimiento desde las distintas normativas fueron apareciendo en la medida de los reclamos de reconocimiento que representaban a cada uno de los grupos étnicoracializados. Los derechos como respuesta a las movilizaciones de los reclamos por la visibilización y participación de la diversidad se fueron posicionando de tal manera que las contestaciones jurídicas estuvieron centradas en las exclusiones étnicas y raciales. La atención e inclusión respondía particularmente, a los grupos indígenas y afrodescendientes.

En ese sentido, en América Latina, el despliegue de la implementación de políticas inclusivas de reconocimiento se particularizó en cada uno de los países que se subieron al barco del multiculturalismo. En algunos, el énfasis y la mayor atención respondían según al nivel de reconocimiento interno a cada uno de los grupos parte de la concepción étnica. Lo que resultaba común dentro de ese multiculturalismo, era la idea de la exclusión y discriminación histórica, en relación con su condición étnicoracial; garante de unas condiciones existenciales desiguales en comparación con el resto de la sociedad. Las respuestas sociales y estatales estaban enfocadas de forma exclusiva en la exclusión étnica o, en su caso, a la discriminación racial: indígenas o afrodescendientes (2015, 66). La implementación de los constitucionalismos multiculturales que suponían la garantía de la presencia y permanencia de la diversidad cultural, que no era otra cosa que la diversidad étnicoracial, trajo consigo mismo tanto la ilusión como la frustración. Esos dos estados se relacionan con la vinculación entre reconocimiento y desarrollo; convirtiéndose el reconocimiento en la puerta que abre paso hacia el desarrollo y el desarrollo como una manera de reconocer. Esta dinámica es traducida en oportunidad. La inclusión de la diversidad étnicoracial y, por lo tanto, su oportunidad tuvo relación con los planes de desarrollo. A propósito de ello, Marta Rangel (2017) cuenta:

la gestión de las políticas enfocadas en las personas afrodescendientes es su inclusión en los planes de desarrollo. En el Brasil, están consideradas en los planes plurianuales desde 2004. En Colombia, desde 1994 existe representación de las comunidades negras en los planes. En Costa Rica, el Plan Nacional Para Afrodescendientes (2015-2018) busca reducir las brechas en las condiciones de vida respecto al resto de la población. En

Guatemala, el Plan de Equidad de Oportunidades (2008-2023) tiene entre sus objetivos el desarrollo integral de mujeres garífunas. En Perú, el Plan Nacional de Derechos Humanos Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana (PLANDEPA) (2014-2024) es parte del compromiso asumido en el marco del Decenio Internacional de los afrodescendientes. Por último, en Uruguay, el Plan de Acción por los Derechos de los afrodescendientes (2010-2015) apuntaba a romper la brecha racial en Montevideo. (320)

La adaptación de la normativa en el marco jurídico internacional en relación con el tratamiento de la diversidad agenciada desde el Convenio 169, estuvo puesta enfáticamente en la implementación de la consulta previa. Una medida que respondía de manera estratégica para sustituir el carácter integracionista y posicionar concretamente el sentido propio de la autodeterminación que era una de las fuertes demandas; elemento que iba a posibilitar, en cierta medida la autonomía de los grupos étnicoraciales, y desde ahí poder garantizar la participación política y la protección de sus particularidades culturales y territoriales. Los derechos se convertían específicamente, en derechos colectivos traducidos en territoriales. Sin embargo, cabe rescatar que la consulta previa se fue subordinando a la prioridad del desarrollo significativamente económico. Una manera reiterativa del vínculo: reconocimiento-desarrollo.

La presencia de la consulta previa dentro de las políticas de reconocimiento permitió centrar el derecho en los derechos territoriales como aquellos que posibilitarían una participación más acorde con las particularidades culturales de los grupos étnicoraciales. El del tratamiento del reconocimiento de la diversidad cultural se tramitó a lo largo de América Latina a partir de la implementación de la consulta previa y las acciones afirmativas; la primera basada en el derecho étnico territorial, y la segunda en la inclusión en respuesta a la discriminación étnicoracial puesta en el marco cultural del multiculturalismo. Dentro de este panorama de establecimiento de normativa multicultural en pro a disminuir las brechas históricas de desigualdad de aquellas poblaciones étnicoraciales,

es evidente en las crecientes demandas jurídicas sobre *derechos territoriales* de los afrolatinoamericanos. Se trata del entrecruzamiento entre etnicidad y raza, en la medida en que dichas demandas se dirigen a la titulación de territorios *colectivos* y se fundan en argumentos no sólo económicos, sino también culturales. (Rodríguez y Botero 2015, 98)

Aunque las demandas jurídicas estaban puestas en las injusticias tanto económicas como culturales, las respuestas se fueron direccionado más al tratamiento de un reconocimiento cultural que no interfiriera en el desarrollo de la económica de explotación y la extracción. Más bien, la idea se encaminó a hacer funcional dicho

reconocimiento al crecimiento económico presente y a espaldas de las realidades concretas de los grupos étnicoraciales. En particular, el corpus jurídico de los afrodescendientes a lo largo de la región a operado bajo el método del multiculturalismo hegemónico, donde el interés sobre su diversidad cultural se articula a lo económico desde la comercialización o mercantilización de la cultura “propia” encarnada por el grupo. Para efectos de la economía, propiamente externa, pero desarrollada al interior de los territorios legítimamente colectivos, el reconocimiento se ampara en el discurso de la carencia y la precariedad socioeconómica en contraste con la riqueza cultural. Lugar donde se termina suplicando por la llegada del desarrollo como aquello que va a solventar tal situación.

El reconocimiento queda supeditado al desarrollo, por lo tanto, los derechos colectivos y territoriales de los grupos afrodescendientes particularmente. Esto se sostiene a partir de la idea de riqueza posicionada alrededor de la presencia existencial de dichos grupos. La riqueza hace referencia a la cultural y a la biodiversidad presente en los territorios étnicos. Elementos susceptibles a la explotación. Por un lado, las comunidades son presentadas en principio, como guardianas de dicha riqueza y los estados como entes protectores y garantes del disfrute de los derechos a través de instrumentos normativos diferenciales: leyes, decretos, autos y sentencias. Los grupos afrodescendientes encararon la emergencia del multiculturalismo desde la movilización contra la injusticia y la discriminación racial que no posibilitaba las garantías para existir plenamente. La lucha por los derechos colectivos contenía el trasfondo de las relaciones raciales existentes, las cuales permeaban los niveles de participación. El marco jurídico diferencial del reconocimiento referido a los pueblos afrodescendientes debía apostar a la eliminación del racismo; dicho de otro modo, crear una normativa antirracista que transformara las relaciones sociales y estatales.

A partir de la década de 1990, la consulta previa y las acciones afirmativas se posicionan como los móviles de la normativa diferencial garante de los derechos colectivos, con la intención de cerrar las brechas históricas de desigualdad vinculada a los grupos con pertenencia étnicoracial. Sin embargo, el instrumento que mayormente se ha puesto a disposición de las desigualdades raciales han sido las acciones afirmativas. En ese sentido, Marta Rangel (2017) afirma:

Ya no cabe duda de que la tarea pendiente de acabar con el racismo, secularmente incorporado en las estructuras de las sociedades latinoamericanas, no podrá superarse sólo con políticas de carácter universal, sino que además se requieren políticas de acción

afirmativa, que han demostrado ser más efectivas para lograr una mayor igualdad racial. (303)

Esto apunta a seguir apostándole a las acciones afirmativas como aquella que posibilitaría de manera plena la igualdad racial. Presente de esta forma, cabe preguntarse si la visibilización numérica y simbólica de las diversidades étnicoraciales posibilita o ha posibilitado disminuir el trato desigual dentro de las relaciones raciales. Una cosa es estar y otra es participar de forma horizontal. En este caso, las acciones afirmativas se fueron posicionando como una medida de inclusión efectiva, encaminada a cerrar las brechas de las desigualdades propias de las estructuras raciales. La misma Rangel sostiene que dichas acciones ofrecen ciertas garantías para el disfrute de la igualdad de oportunidades. Si es así, las oportunidades terminan siendo el producto de las acciones afirmativas, por lo tanto, el instrumento de inclusión en cada uno de los escenarios de participación social, económica y política. Desde esa mirada, las oportunidades quedan dependientes de la implementación de las políticas afirmativas.

En Brasil los esfuerzos estuvieron centrados en la exclusión de las poblaciones afrodescendientes y la deslegitimación de la presencia de una democracia racial (13). Las políticas de acciones afirmativas tenían que ver con la promoción de la igualdad racial en todos los ámbitos de la vida social del país. La mayor apuesta de las políticas afirmativas para establecer la tan anhelada igualdad y responderle a la estructura del racismo, se dio en el espacio de la educación. Como garante de la igualdad de oportunidades, las acciones afirmativas ganan terreno a principios de la década de 1990, especialmente desde las llamadas cuotas raciales. Las cuotas se presentaron como aquella oportunidad que iba a garantizar el acceso de los grupos racializados a todos los ámbitos de la vida del país y, en particular a la educación.

Ecuador responde a los reclamos de reconocimiento de la diversidad étnicoracial a finales de la década de 1990, siendo reafirmada al final de la década del 2000 a partir del reconocimiento constitucional como un estado plurinacional. A partir de ahí, empieza a hacer énfasis en las desigualdades afrontadas por las poblaciones étnicoraciales: indígenas y afrodescendientes. En lo que respecta a las poblaciones afrodescendientes, los reclamos tienen que ver con el aislamiento, la protección de los territorios ancestrales, acceso a la educación superior, garantías de consulta previas e implementación de circunscripciones territoriales, entre otras. La falta de medidas para combatir las desigualdades raciales referidas a las poblaciones afrodescendientes tiene que ver con su

relativa posición frente a las poblaciones indígenas. Su carácter étnico es inferiorizado u ocultado a partir de políticas centradas en la lógica indígena. Las acciones afirmativas están supeditadas a la voluntad de las instituciones y el derecho territorial a la aplicación de proyectos de desarrollo (Pantoja 2007).

En Colombia las poblaciones afrodescendientes vinieron a tener el carácter étnico a inicios de la década de 1990. Su reconocimiento fue expreso en el Artículo Transitorio 55 de la Constitución de 1991, el cual dio paso a la creación de la Ley 70 de comunidades negras, en relación con la protección y garantía de sus derechos. Desde ahí se empiezan a visualizar políticas públicas que respondían a la particularidad de dichas comunidades como una forma de garantizar el tan anhelado disfrute de la igualdad de las oportunidades. Rangel afirma: “Dicha ley reconoce oficialmente a los afrodescendientes, otorga derechos a la propiedad colectiva, establece mecanismos para la protección de su cultura” (2017, 19). Los mecanismos con los que se pretendieron establecer los derechos étnicos fueron, por un lado, la consulta previa que respondía a los territorios colectivos en función de la protección cultural; por el otro, las acciones afirmativas con miras a garantizar el acceso a las instituciones y dinamizar acciones de reparación simbólica: fechas conmemorativas.

Al observar claramente las acciones y perspectivas de la implementación de los constitucionalismos multiculturales, vemos que los reclamos al igual que las respuestas al reconocimiento se encuentran soportadas a partir de la idea de igualdad de oportunidades. Las oportunidades como un hecho de disfrute de los derechos y mecanismo de garantía de igualdad, posee en el trasfondo de las acciones que la contienen, el poder constitutivo de reproducción de dependencia. Las esperanzas de igualdad, libertad y transformación de los sistemas de dominación se instrumentalizaron en la búsqueda incesante por obtener aquella oportunidad, que nos daba la condición de volver a ser. La era multicultural convirtió a la oportunidad en su método de control social (hooks 2022), siendo su forma para garantizar la aprobación sobre las acciones vinculadas al desarrollo. Las poblaciones afrodescendientes quedamos atrapadas en esa red de oportunidades y, así mismo, inmovilizadas. Nuestra existencia quedó dependiendo de su uso. La oportunidad se tradujo en igualdad, por lo tanto, en derecho. Un derecho puesto al servicio de la pareja: reconocimiento y desarrollo.

4. Derecho étnicoracial en Colombia: entre la consulta previa y las acciones afirmativas

En muchos casos y, casi de manera consensuada, son consideradas la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993 políticas de reparación en referencia a la población afrocolombiana (Kakozi 2015). Connotación que recae en la puesta en escena de la reparación como elemento de igualación de la posición étnicoracial, donde la ley se establece desde una condición simbólica que opera circunstancialmente. Y esto se sostiene en cuanto la situación de la población en cuestión no varía de a mucho que digamos en los indicadores socioeconómicos. Los afrodescendientes entramos en la década 1990 a la era multicultural siendo excluidos, marginalizados y empobrecidos; para convertirnos en seres con el derecho a ser incluidos y superar dicha condición. Después de varias décadas de reconocimiento de la diversidad étnicoracial particularizada, se mantiene, de manera sostenida, en la misma posición de marginalidad y empobrecimiento. La presencia simbólica de la ley la convierte en un hecho netamente nominal para las poblaciones e instrumental para las élites en la idea de aperturar el desarrollo. Inclusión, certificación y oportunidad son los instrumentos de falsación de la autonomía para la persistencia de la dependencia; es decir, la desigualdad.

El derecho colectivo a pertenecer, estar y sentirse parte de la comunidad pasa por el hecho de la certificación, por ahí mismo, el de desigualar la desigualdad contenida en sí misma. La ley 21 de 1991 recoge los postulados del Convenio 169 de la OIT, donde se establece el derecho a la consulta previa, teniendo en cuenta que debe ser libre e informada respetando los principios de autonomía de los pueblos y comunidades étnicoraciales. Esto quiere decir, que no debe haber ningún tipo de coacción ni presión sobre las decisiones tomadas por las comunidades (Rodríguez y Orduz 2012). Situación que reafirma la necesidad de legalizar y garantizar el derecho al territorio colectivo de los grupos étnicoraciales. La legalización de los derechos tanto colectivos como territoriales, aunque fue dada con el “molde” del derecho indígena, de las comunidades afrodescendientes fueron incluidas, eso sí, bajo la certificación de grupo étnico. La consulta previa se convirtió en la garante de la permanencia de la particularidad cultural de las comunidades étnicoraciales y la reproducción de su autonomía. Rodríguez y Orduz cuentan:

La consulta se ha convertido en el tema fundamental de los debates y las políticas sobre pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes y otros grupos étnicos que han visto en ella una herramienta para contrarrestar el avance del legado de discriminación del que son víctimas. (5)

La consulta previa como una herramienta que supone contrarrestar o contener el progreso de la exclusión, se convierte para muchos en un instrumento de reparación, pero además en una propuesta “étnorreparativa” (38). Queda claro, desde ahí, que la consulta previa como elemento reparador no contempla ni contempló una reparación histórica, siendo una de las demandas de las comunidades afrodescendientes en relación con procesos de exclusión y discriminación sufridos históricamente. El Estado colombiano adoptó la medida porque hacía parte de un mandato internacional, en el cual se sostenía que la intervención en los territorios étnicoraciales debía ser negociada. En ese sentido, la presencia del Estado se reduce a la mediación de la negociación y, a su vez, ser garante de la transparencia de la negociación. La consulta resultó ser, desde la lógica del reconocimiento inclusivo, la puerta que permitía la entrada o no del desarrollo a los territorios de las comunidades étnicoraciales.

Aunque la consulta previa tiene relación con el reconocimiento del derecho colectivo territorial, su accionar no responde a dicho derecho sino a una lógica desarrollista que hace del reconocimiento un hecho nominal. Su relación expedita es precisamente con el desarrollo y no con el sostenimiento de los derechos territoriales étnicoraciales. El reconocimiento es instrumentalizado bajo el mecanismo de la consulta previa, en tanto su dinámica responde, no al ejercicio pleno de la autonomía y autodeterminación de las comunidades, en particular las afrodescendientes, sino al adiestramiento de los derechos étnicoterritoriales en función a la intervención del desarrollo en procura de un supuesto bienestar étnicoracial. En ese sentido, y de manera problemática, Rosita Pantoja (2007) afirma: “al parecer lo étnico como tal, como real diferencia, solo se contempla en sus expresiones culturales, y aún más, no en cuestiones de reconocimiento de derechos territoriales sino en lo relacionado a la “aplicación” de proyectos de desarrollo” (51).

Así, el carácter reparativo de la consulta previa queda en cuestión. Su montaje y mediación responde más al desarrollo que al reconocimiento del derecho al territorio. Se fue estableciendo como atractivo, no porque garantizara la autonomía y el derecho al territorio, sino porque posibilitaba la llegada de proyectos de desarrollo que resultaban ser los salvavidas y respiro a una condición de pobreza, marginalidad y exclusión sostenida históricamente. La intervención del desarrollo, sea de donde venga, asume la consulta previa como un medio para la viabilización de intereses particulares que se ponen por encima de los derechos étnicoraciales. Esto rompe con el supuesto de ser “un medio

para proteger los derechos a la existencia, a la vida, a la participación e incluso, en algunos contextos, a no ser desplazados de sus territorios” (Rodríguez y Orduz 2012, 10).

Las desventajas estructurales e históricas han operado en contravía para las comunidades afrodescendiente dentro de la dinámica de la consulta previa, y no es por las comunidades, sino por el carácter técnico que se impone sobre su establecimiento. Además, de la generación de necesidades que impulsan los deseos y el anhelo de que llegue el desarrollo. Ese anhelo por el desarrollo que viene con la consulta previa hace que los derechos sean vulnerados, en tanto el beneficio es externo, y no responde a la protección del territorio étnico. Es decir, el “desarrollo viene de afuera”. La consulta previa ha recaído en la dinámica de la dependencia, ya que ha sido establecida como una oportunidad conjugando el reconocimiento con el desarrollo. Situación que ha impulsado mecanismos de acaparamiento que repercuten en la capacidad de decisión sobre los recursos tanto territoriales como culturales de los territorios afrodescendientes. Convertida la consulta previa en una oportunidad termina y ha terminado siendo reproductora de las desigualdades internas que recrudescen la misma condición de exclusión.

En ese sentido, la consulta no ha reparado en sí misma la condición de discriminación y desigualdad de las comunidades afrodescendientes, simplemente han contenido en algunos casos, y permitido el desarrollo en otros. En ese escenario aparecen los técnicos y expertos en consulta previa para comunidades afrodescendientes, elemento que viene a darle un sentido y una significación distinta, estableciendo el derecho como parte del desarrollo. En esa medida, el derecho étnicoterritorial se viabiliza de manera instrumental hacia la apertura y despliegue del desarrollo a través de una imagen benefactora. Desde dicha lógica se fabrica todo un lenguaje técnico presente por encima del conocimiento producido y acumulado de las comunidades en relación con sus maneras de crear y sostener la vida en el territorio. Lo técnico establece y permite una forma de control que no depende de las comunidades. Su manejo como elemento central y desprovisto de los conocimientos locales limita la participación real y concienzuda de las comunidades afrodescendientes, además de convertirlas en apéndices de la consulta previa.

La dinámica de la consulta permite preguntarme ¿cómo salvaguardar realmente los logros jurídicos de manera práctica? Lo pregunto porque al aparecer la consulta previa como una oportunidad da paso a la concepción de propiedad del derecho étnicoracial. Este hecho determina la capacidad de decisión de las comunidades, a la vez que, genera

una forma selectiva de participación. En la práctica el ejercicio del derecho queda supeditado a la labor de lo técnico que responde a un método de control correspondiente a los intereses del Estado. De esa forma el Estado se impone sobre el derecho étnicoterritorial y controla la consulta previa, en tanto su mayor interés no es el derecho de las comunidades, sino que está depositado en el desarrollo, y más que todo, “nacional” empresarial. La consulta contrapone los intereses del Estado con los de las comunidades étnicoraciales, para este caso, afrodescendientes. En este punto, Emilio Molina (2014) reafirma:

La consulta previa, es además, un proceso de concertación en el que deben discutirse los intereses del Estado frente a los intereses de grupos étnicamente protegidos constitucionalmente. De este modo la consulta previa se encuentra determinada (I) por el principio de la buena fe; a la vez (II) debe ser informada; y (III) entendida como un medio para llegar a un acuerdo. (13)

En ese marco, los intereses del estado se imponen frente a los intereses de las comunidades afrodescendientes. Él produce las personas elegidas étnicoraciales y las posiciona como los elementos de consulta, es decir, las instrumentaliza. La idea es viabilizar sus proyectos de desarrollo en negociación con el sector privado. La presencia y participación de las comunidades étnicoraciales queda en el plano del reconocimiento, creyendo en el proyecto de desarrollo como parte de la oportunidad esperada. Cabe aclarar, que el molde de la constitucionalización de los derechos étnicos es indígena, por lo tanto, el derecho a la consulta previa. Esto tiene cabida en relación con lo que dice Rodríguez y Lam (2011): “El reconocimiento de la diferencia cultural, por tanto, es la condición para promover la redistribución de oportunidades materiales mediante ‘el fomento [del] desarrollo económico y social [de las comunidades]’” (17).

Es decir, las oportunidades vinculadas al desarrollo dependen del carácter del reconocimiento. La reparación concebida de la consulta previa marca la ruta: reconocimiento, oportunidad y desarrollo. Para ello las comunidades tienen que estar certificadas y caracterizadas. En ese sentido, la certificación y la caracterización se establecen como dos instrumentos netamente clasificatorios que contribuyen de manera oportuna a la reproducción y sostenimiento de la dependencia. Es la manera como se ha establecido parte del método de control de las diversidades étnicoraciales, por lo tanto, su derecho a ser. Toca estar certificado para poder ser caracterizado y así, tener la opción de la oportunidad de hacer parte del desarrollo. Desde ese punto, se determina la reparación sobre lo que se posee por derecho propio.

Dicho de ese modo, la redistribución de las oportunidades está supeditada al cumplimiento de los requisitos como comunidad étnica, hecho que depende de la acción de lo técnico y su relación con las personas étnicoraciales elegidas. Pero ¿qué significa la política pública del reconocimiento reparativo basada en el principio de oportunidad? La significación y operatividad tienen que ver con su instrumentalización. Dentro de las opciones del reconocimiento la oportunidad hace presencia o se establece como un medio exclusivo para el ejercicio del desarrollo, siendo las comunidades afrodescendientes parte constitutiva y extensión de ese ejercicio. La oportunidad ha sido parte de la trampa del reconocimiento, operando en contravía de las garantía y protección de los derechos étnicoraciales. La oportunidad es el claro oscuro del reconocimiento. Entre más cree aclarar mayor ha sido la oscuridad.

La condición estructural de desigualdad que han soportado las comunidades afrodescendientes ha sido reiterada a través de la idea de la pobreza. Todas las acciones en relación con ellas son sostenidas en la superación de dicha condición históricamente establecida. La consulta previa, en la lógica de la oportunidad, referida al derecho colectivo étnicoterritorial ampara la idea de superación de la desigualdad y la autodeterminación de las comunidades. La consulta previa al sostenerse bajo el principio de oportunidad presenta, dentro del debate, una ambivalencia que recae en el derecho al desarrollo. Por un lado, se considera un mecanismo para la superación de las desigualdades étnicoraciales. Por otro lado, su presencia se estima como un obstáculo para el desarrollo, particularmente, nacional. En ese sentido, el derecho y protección de la propiedad colectiva de las comunidades afrodescendientes es determinado como la solución, pero a la vez, en un problema. Se constituye en una tensión entre el adentro y el afuera.

En el 2021 salió en El Espectador un artículo de Miguel Francisco Agudelo que ponía en cuestión la propiedad colectiva de las comunidades afrodescendientes. En él se preguntaba si la propiedad colectiva no condenaba a la pobreza a las comunidades afrodescendientes. A lo largo del artículo sustentaba que ese derecho las condenaba ya que las alejaba del desarrollo. Es el reduccionismo del derecho a la propiedad colectiva a una cuestión netamente económica. Quiere decir que, reconocer es un problema para bien o para mal por el simple hecho de vincularlo con el desarrollo. Hay que recordar que, la titulación colectiva obedece, especialmente, al acceso del derecho al territorio, no necesariamente a la tierra como bien económico. Es el derecho a salvaguardar la particularidad sociocultural de las comunidades afrodescendientes en su heterogeneidad.

Negar la existencia histórica de conocimientos, tecnologías y capitales al interior de la experiencia de las comunidades afrodescendientes, es acentuar y procurar la permanencia de una situación de dominación amparada en el llamado desarrollo. La pobreza no es ni ha sido una producción de las comunidades afrodescendientes. Aquella es el resultado del racismo, es decir, de los procesos de deshumanización que han hecho de las comunidades objetos o herramientas en procura del avance del capitalismo. La norma en relación con la propiedad colectiva ha sido el problema. Agudelo dice:

normas que permitan la enajenación temporal de la tierra, para los fines específicos concertados entre las comunidades y los inversionistas, seguramente atraerían capitales que apalanquen el desarrollo de una de las regiones más deprimidas del país. [...] Una fórmula como la planteada, en que la relación empresa-comunidad sea directa, permitiría una discusión abierta sobre los intereses de cada una de las partes y la construcción conjunta de una visión a largo plazo. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con las consultas previas, que terminan siendo un mecanismo de chantaje, en el que las comunidades tratan de extraer lo que más puedan en el corto plazo. (2021)

Por lo tanto, enajenar de manera temporal la tierra, que es una propuesta de Agudelo, no es otra cosa que desconocer el derecho de las comunidades afrodescendientes; además, de abrir el camino a la pérdida de “autonomía” y con eso, sostener las brechas de desigualdad. Asimismo, seguir aperturando la explotación a partir de procesos de desarrollo etnocidas. Cabe decir que, el problema no es la consulta previa, sino el manejo que se le ha dado a ella. Sin embargo, para Agudelo la culpa es de ella en tanto no permite la negociación directa. Al convertir a la consulta previa como un elemento de oportunidad, su presencia repercute en dinámicas de corruptela determinadas por un clientelismo étnicoracial que fragmenta los procesos comunitarios a través de la implementación de conflictos internos que se vinculan a los proyectos de desarrollo que conllevan al acaparamiento de las oportunidades. Razón desde la cual se producen y reproducen las desigualdades internas, que hacen que la culpa de la condición de la pobreza recaiga en las propias comunidades. Ahí está su estado claro oscuro.

Sumado a la consulta previa como mecanismo de reparación étnicoracial, se encuentran las llamadas acciones afirmativas. Acciones que hacen parte de las políticas de reconocimiento llevando el rotulo como iniciativas de reparación. Estas acciones han sido menos problemáticas y mayormente asimiladas por parte de la institucionalidad del Estado. Asimismo, su establecimiento se ha dado bajo el principio de oportunidad como respuesta reparativa a las condiciones de exclusión y desigualdad. De ahí que Kakozi Kashindi (2015) cuente:

En Colombia se han llevado a cabo políticas públicas de acciones afirmativas, focalizadas a personas de ascendencia africana, de ahí son llamadas “afro-reparaciones”. Dichas políticas parten de dos hechos importantes: uno antiguo, la esclavitud, y otro relativamente reciente, el desplazamiento forzado. Ambos hechos tienen en común el racismo, marginación o exclusión social, política, económica de los afrodescendientes. (65)

[...] Las acciones afirmativas no deben ser simplemente asimiladas a políticas sociales del Estado de bienestar que se focalizan en la pobreza y/o vulnerabilidad de las poblaciones afrodescendientes, como tipo de inversión del Estado. Las acciones afirmativas tienen en sí un horizonte más amplio; no obstante, se diferencian simultáneamente de las afro-reparaciones en el sentido de que, desde mi apreciación, estas últimas las abarcan, las incluyen. En otros términos, las acciones afirmativas son parte de las afro-reparaciones, pero no las agotan. (75)

Las acciones afirmativas son consideradas como un hecho de reparación, pero no es la reparación en sí misma. Para la postura anterior, estas acciones son un momento o parte de la reparación. En su estado inicial obedecía a las reparaciones históricas, teniendo en cuenta el daño ocasionado por la esclavización de las comunidades africanas y sus descendientes. La normativa diferencial asumida a partir de la Constitución de 1991 hizo de la reparación histórica un hecho simbólico, pero, además convirtió al reconocimiento en una cuestión del parecer desde el postulado de la inclusión. Dentro de la nómina institucional se hacía necesario la presencia sin pertenencia de la diferencia étnicoracial encarnada en las personas afrodescendientes. Para Kakozi Kashindi (2015) la Constitución de 1991 viene siendo el marco referencial de las afro-reparaciones, ya que da paso a las políticas de acciones afirmativa. Esta mirada de la constitución no deja de ser una novedad.

Tal como aparece en la norma diferencial, los derechos de las comunidades afrodescendientes, también denominadas como negras, la apuesta a una respuesta simbólica que repercutiera en el sentido inmediato del reconocimiento. Presentes en ese sentido, las acciones afirmativas no van encaminadas a la afectación de la estructura de dominación en las que se han encontrado históricamente las comunidades. Su significado reparativo se ve reducido a la imagen simbólica del registro de la presencia de la afrodescendencia. Al interior de la dinámica de la inclusión, reparación y reducción de las brechas de desigualdad, las acciones afirmativas quedan supeditadas a voluntades externas, donde se le resta valor y acción real al derecho étnicoracial.

Desde ese punto, las acciones afirmativas no son garantes de la capacidad de decisión, por lo tanto, del control sobre las particularidades culturales propias de las comunidades afrodescendientes. Se asemeja la acción y se afirma desde la significación

que ejerce la institucionalidad. El sentido que ha tomado las acciones afirmativas, encubierto como hechos de inclusión, responde a un proceso de asimilación donde la aprobación de las acciones afirmativas depende de quienes están en el poder. La aprobación se obtiene si no afecta o distorsiona la estructura de dominación ejercida por el Estado, el mercado o la política. La manera como se ha sostenido las acciones afirmativas ha sido la canalización de las energías de la movilización de los reclamos por el reconocimiento y el derecho a unas reparaciones debidamente integrales y propiamente reales. Las solicitudes de reparación fueron absorbidas por políticas y acciones afirmativas que respondieron desde la lógica de la inclusión y la integración. Aquí se configura la reparación como oportunidad.

Sin embargo, para Mosquera (2007), la lucha por el reconocimiento y el desarrollo de las reparaciones en su modalidad de acciones afirmativas ha potenciado a las organizaciones étnicoraciales reivindicativas y ha activado la memoria en función de la demanda étnico-cultural-territorial. Bajo esta perspectiva prevalece la relevancia de la construcción de la diversidad y diferencia cultural como elemento central para eliminar las desigualdades socioeconómica y política (Grueso, Rosero y Escobar 2001). En resumen, las organizaciones y el movimiento social afrodescendiente han direccionado sus luchas fundamentadas desde las diferencias culturales, los derechos a las identidades y al territorio; elementos fundamentales en la continuidad de unas dinámicas existenciales propias y diferenciadas de las personas afrodescendientes. Todo ello, según Mosquera, en el marco de una jurisprudencia que les da la fortaleza. Pero, hay que tener en cuenta que las acciones afirmativas se concretan por medio de la ley y se hacen visibles en planes de inclusión agenciados por el Estado, el mercado o la política como aquellos escenarios históricos de reproducción de desigualdades étnicoraciales.

En el alarde de las acciones afirmativas a las personas afrodescendientes étnicoracializadas se les niega, de cierta manera, su composición existencial diversa en términos de pertenencias identitarias. Pero, además, son posicionadas a través de una batería de categorías homogenizantes que determinan o suponen cierto conocimiento sobre su realidad histórica. También vienen a ser categorías que se expresan bajo el supuesto de ser contextualizadas y reconocidas bajo sus realidades existenciales con tintes discursivos que establecen una inclusión contemplativa. Así, frases que aparecen de manera muy recurrentes en el marco del reconocimiento, con miras a una misión de acciones afirmativas, como: “en los territorios” o “en las comunidades”, encierran y limitan la capacidad de acción de las personas étnicoracializadas. Por lo tanto, referencias

de este tipo anulan la heterogeneidad identitaria de dichas personas como parte de sus derechos étnicoraciales.

Por ejemplo, ¿por qué nombrar de manera diferenciada afrodescendientes, habitantes urbanos y campesinos, entre otras.? Esto conlleva a la mutilación de las pertenencias identitarias y territoriales de las personas afrodescendientes, de modo que influyen en el tratamiento de la diversidad y las respuestas a los reclamos del reconocimiento. Es la manera de restarle valor integral a los derechos étnicoraciales limitando su existencia, básicamente, a la ruralidad, la identidad cultural y una marginalidad genérica. La experiencia del reconocimiento y su accionar queda dependiente de las acciones afirmativas, políticas que responde más a acciones nominales que participación y disfrute de los derechos diferenciales de manera real y concreta.

En ese sentido, la existencia de las personas afrodescendientes quedó atrapada, además, determinada por las acciones afirmativas; cuestión que concluye en un reduccionismo de la diversidad étnicoracial, en particular de las personas afrodescendientes. Elemento que oculta, en su aplicación la violación estructural de los derechos étnicoraciales, en tanto deja del lado, de manera intencional, la historia de explotación y desigualdad padecida por ellas. Hecho que de cierto modo eterniza la condición de desigualdad de las personas afrodescendientes, por ahí mismo la persistencia de la dependencia. La reparación en la lógica multicultural de las acciones afirmativas va en esa vía, reconocer sin capacidad de decisión sobre sí misma. Para reforzar este punto traigo a colación lo que afirma María Paula Tostón (2020) citando el artículo 111 del Decreto Ley 4635: “En cuanto a las comunidades negras, afrodescendientes, raizales o palenqueras, la norma señala que la gradualidad y focalización dependerán de lo que determine el Gobierno nacional” (159). Un ejemplo clásico de dependencia y falsación de los derechos étnicoraciales.

Las agendas de los grupos afrodescendientes se fueron ajustando a las dinámicas políticas que se impusieron a través de las leyes o normas jurídicas diferenciales en respuesta a los reclamos por el reconocimiento. El reconocimiento quedó en manos, no propiamente en las de las comunidades afrodescendientes, sino en la de agentes externos que tienen acceso y manejo del lenguaje jurídico-académico, lo que les permite administrar y direccionar los sentidos, usos y significaciones del reconocimiento. En ese sentido, el posicionamiento es condicionado a tal punto, que ese reconocimiento incluyente se constituye como mecanismo de producción y reproducción de dependencia. De ahí que dichas agendas estén sujetas a las oportunidades proporcionadas por dichas

políticas, en función de los intereses del Estado y el mercado. Las normas diferenciales, que dentro de su ejercicio multicultural vinculó el reconocimiento con el desarrollo, estableció la persistencia de la dependencia a través de la apropiación y control de los derechos étnicoraciales depositados o constituidos a través de la consulta previa y las acciones afirmativas. Elementos posicionados como medidas de reparación, las cuales son traducidas en oportunidades. La oportunidad se establece en el centro del constitucionalismo multicultural colombiano, siendo su método eficaz de control de las diversidades étnicoraciales. Nuestro futuro, pasado y presente es reducido a la oportunidad como garante del derecho.

5. 1990: legalidad y formalización de la diversidad étnicoracial

La década de 1990 marca el inicio del multiculturalismo neoliberal en Colombia inaugurado a partir de la promulgación de la Constitución de 1991. Una época instaurada bajo los principios del Plan Nacional de Desarrollo “la revolución pacífica” (1990-1994) propuesto por el gobierno de César Gaviria. Desde ahí, fue el impulso de la apertura económica y la no intervención del Estado, la forma de materializar el neoliberalismo al interior del país. Un hecho antecedido por las luchas y reivindicaciones étnicoraciales - indígenas y afrodescendientes- en pro de un reconocimiento que posibilitara la participación en la construcción del país en condiciones de igualdad.

En ese momento florece el reconocimiento de la diversidad cultural y se aposenta la ilusión del derecho étnicoracial. La carta magna apropia el discurso del multiculturalismo a través del sentido y las significaciones de un reconocimiento incluyente con un trasfondo desarrollista. Las diversidades étnicoraciales entraban al centro del debate político en la configuración de un estado-nación multicultural. A las personas afrodescendientes se nos vincula como parte de esa diversidad cultural y nos convierten en grupo étnico. Somos bautizados como comunidades negras o afrodescendientes con derechos étnicos y una “autonomía” dependiente de los intereses del naciente Estado multicultural puestos en la apertura económica. El desarrollo vehiculiza el reconocimiento para acceder de manera formal a la explotación del territorio sin ser estigmatizado. Territorio visualizado para ello.

El constitucionalismo multicultural que le había apostado el país se encontraba íntimamente relacionado con normas y tratados internacionales que respondían, de cierta manera, al principio de igualdad y dignidad de los grupos étnicoracializados. En ese sentido, Colombia aprueba, a partir de la Ley 22 de 1981, la Convención Internacional

sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial. Un paso dado que pone en el radar a las poblaciones, en particular las afrodescendientes, que han sufrido históricamente el flagelo de la discriminación racial; de modo que han tenido restringidas todas sus libertades y derechos de existir plenamente. A partir de ahí, el Estado se comprometió a garantizar el goce y el ejercicio pleno de reproducción de la existencia de dichas poblaciones en condiciones de igualdad teniendo en cuenta el marco de los derechos humanos. Así, la ley condena todos los actos de discriminación y se compromete a eliminarlos, además de pedir reparación por los daños producidos a raíz de los hechos de discriminación racial. Los siguientes artículos lo expresan:

Los Estados Partes condenan especialmente la segregación racial y el apartheid y se comprometen a prevenir, prohibir y eliminar en los territorios bajo su jurisdicción todas las prácticas de esta naturaleza.

En conformidad con las obligaciones fundamentales estipuladas en el artículo 2 de la presente Convención, los Estados Partes se comprometen a prohibir y eliminar la discriminación racial en todas las formas y a garantizar el derecho de toda persona a la igualdad ante la ley, sin distinción de raza, color u origen nacional o étnico,

Los Estados Partes asegurarán a todas las personas que se hallen bajo su jurisdicción, protección y recursos efectivos, ante los tribunales nacionales competentes y otras instituciones del Estado, contra todo acto de discriminación racial que, contraviniendo la presente Convención, viole sus derechos humanos y libertades fundamentales, así como el derecho a pedir a esos tribunales satisfacción o reparación justa y adecuada por todo el daño en que puedan ser víctimas como consecuencia de tal discriminación. (EC 1981, arts. 3, 5, 6)

Los pueblos étnicoracializados entran en la escena a través del reconocimiento de su padecimiento de las injusticias sociales desde el sentido de la discriminación racial. La discriminación racial se establece como una forma de violación de los derechos humanos, que resta igualdad en el sentido de decidir sobre las particularidades existenciales. Uno de los elementos que llama la atención es la enunciación sobre la reparación del daño ocasionado por aquellos actos o hechos consecuencia de la discriminación racial. En ese caso, se contempla el derecho a una reparación sobre el hecho de la discriminación y no sobre el recorrido histórico de ella. Razón por la cual el tratamiento de restauración de la igualdad y la dignidad de los pueblos étnicoracializados queda supeditado a una condición presente que “olvida” la configuración histórica de la discriminación. Para la población afrodescendiente la reparación histórica queda en vilo, siendo el reconocimiento de la existencia de la discriminación por razones raciales una acción que adoptaba simplemente una normativa internacional. La puesta estaba orientada a los derechos humanos y no a los étnicoraciales.

Entrada la década de 1990 es sancionada la Ley 21 (EC 1991) que aprueba el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales. Esta ley transcribe en su totalidad el convenio con la intención de adoptar de forma precisa sus postulados y establecerlo como norma en beneficio de los grupos en cuestión. Ahí, las personas afrodescendientes entramos en el paquete de tribales, donde nuestra presencia no se hace explícita, por lo tanto, no es particularizada. El derecho étnicoracial parte de un molde internacional indígena y se mantiene bajo ese mismo molde de manera particularizada. El convenio 169 convertido en ley responde a la superación de la política de integración ejercida por el Estado, que obedecía a la negación de las diversas maneras de producción y reproducción de la vida de los pueblos étnicoraciales. El problema de la integración iba a ser resuelto bajo el principio de inclusión bajo el supuesto del reconocimiento a la autodeterminación de los pueblos. Autodeterminación que no es otra cosa que el derecho a decidir sobre el proceso de desarrollo en el que se encuentran inmersas dichas poblaciones. De ahí que el artículo 7 de la ley afirme:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarse directamente. (EC 1991, art. 7)

El sostenimiento de la autodeterminación propio de un estado de autonomía de las poblaciones étnicoraciales se fue adecuando y estableciendo en un paralelismo con los proyectos de desarrollo. La opción por la idea del desarrollo como camino para la superación de las injusticias étnicoraciales, se fue introduciendo al discurso de la autonomía al colocarse como centro. La presencia del desarrollo estaba garantizada ya fuere para un lado o para el otro. La administración de lo determinado como diverso y particular estuvo puesto en las proposiciones de decisión y control sobre los recursos culturales, entre los que se encontraba la tierra. Para el ejercicio pleno de la autodeterminación fue necesario la introducción del concepto de territorio que concibe todos los aspectos de la vida de las poblaciones étnicoracializadas. La noción de territorio como principio para el ejercicio de la autonomía que permitiera, de manera concreta, garantizar la protección de los derechos de propiedad y posesión (EC 1991, art. 13). En ese sentido, el derecho al territorio termina en el centro del reconocimiento y el desarrollo.

La ley 21 marcó la ruta del reconocimiento a partir del sentido multicultural de la inclusión. Como respuesta a los reclamos por el reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos étnicoterritoriales, se sostuvo desde tres pilares: protección, garantía y oportunidad. Elementos que recogen, pero, además sostienen parte de las aspiraciones, no propiamente de las poblaciones étnicoraciales sino del Estado, y lo digo porque cada uno de ellos se posicionan por fuera de aquellas poblaciones. Sobre todo, permiten la falsación de la autonomía y la autodeterminación, ya que permanecen en propiedad del Estado y no de las poblaciones referidas. Pero, el elemento que va a determinar la experiencia del reconocimiento es la oportunidad. Oportunidad donde las diversidades étnicoraciales no deciden sobre ella y mucho menos pueden ejercer control. En últimas, el reconocimiento y su relación con el desarrollo se empieza a comprender como una oportunidad; de ahí que la inclusión responda como un mecanismo de persistencia de la dependencia hecho que se ajusta a la desigualdad.

Teniendo de antelala la Ley 21 aparece a la luz pública en 1991 la nueva Constitución Política proyectada a fortalecer la unidad de la Nación. La unidad de la nación pasaba por la ampliación de los derechos y la participación democrática de todas las personas pertenecientes al territorio. Asimismo, propone el sentido de la diversidad étnica y cultural como elemento central para la construcción de la unidad. El artículo 7 da cuenta de ello: “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (EC 1991, art. 7). Cabe decir, que la diversidad étnica y cultural enunciada en el presente artículo, obedece a una hegemonía étnica y cultural particular: la indígena. Esto se evidencia a lo largo de la constitución. La constitución se presenta de cara a la formalización de la diversidad a través del reconocimiento bajo la lógica de la protección y la garantía de su permanencia de las comunidades étnicas en términos culturales. Es decir, se legaliza oficialmente la diversidad y se pone en cuestión el derecho étnico. Los grupos étnicoraciales se configuran como grupos de protección, hecho que los instrumentaliza en la propia acción del reconocimiento.

En este primer momento de la experiencia multicultural agenciada desde la constitución, se presenta una desproporción en relación con los derechos étnicos reconocidos a las comunidades tanto indígenas como afrodescendientes. Esta desproporción legitimó de manera legal, la desigualdad interétnica y la hizo persistente, al punto de naturalizar el tratamiento desigual. En ese sentido, la protección se establece desigualmente. Si el territorio es el garante del derecho étnico, su adjudicación se debió contemplar en tan profesado principio de igualdad, no solamente en relación con la

sociedad mestiza, sino también de manera interétnica. El estatus del territorio diferenció desigualmente el tratamiento y el nivel de reconocimiento del derecho. Esto ha permitido que algunos grupos étnicos tengan mayor capacidad de negociación frente a las acciones externas. Los artículos 286 y 361 lo sustentan:

Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas.

Los ingresos del Sistema General de Regalías se destinarán al financiamiento de proyectos para el desarrollo social, económico y ambiental de las entidades territoriales; al ahorro para su pasivo pensional; para inversiones físicas en educación, para inversiones en ciencia, tecnología e innovación; para la generación de ahorro público; para la fiscalización de la exploración y explotación de los yacimientos y conocimiento y cartografía geológica del subsuelo; y para aumentar la competitividad general de la economía buscando mejorar las condiciones sociales de la población. (EC 1991, art. 286, art. 361)

El sentido y la categoría del territorio diferenciado entre los grupos étnicos marca un precedente de reproducción de la desigualdad bajo la misma lógica de igualdad. La llamada protección y garantía de la conservación de la diversidad cultural nace desbalanceada étnicamente. Dicho de otro modo, la diferenciación en el tipo de adjudicación del territorio, para el caso étnico, desproporciona la forma de participación de los derechos étnicos al punto de profundizar la desigualdad interétnica en la configuración de un estatus étnico mayor frente al resto. Al establecer los territorios indígenas como entidades territoriales, ubica de manera diferencial el derecho propio y responde a la protección de un tipo de autonomía. Asimismo, son contempladas dentro de la distribución de los recursos y de las competencias, elemento que no visualiza a las comunidades “negras”.

El derecho de las comunidades afrodescendientes se aplaza y se enuncia su formalización como grupo étnico a través del artículo Transitorio 55 (EC 1991). Las comunidades afrodescendientes quedamos a la espera de la legalización de nuestra condición étnica, visualizada en una ley de reconocimiento que iba a configurar y determinar el derecho al territorio. El artículo presenta la manera de transición de las personas afrodescendientes al reconocimiento del derecho étnicoterritorial. El Transitorio 55, para este caso dice:

Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará por tal efecto, una ley que les reconozca 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 sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley.

En comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

PARAGRAFO 1°. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que representen similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial. (EC 1991, art. Transitorio 55)

Las características de la población afrodescendientes para su consideración de la condición étnica son marcadas específicamente en términos territoriales y culturales, en su presunta formalización. Una de las características centrales y que a la vez se vuelve problemática para la aplicación del derecho étnico de la población, es la referencia a un territorio específico: la Cuenca del Pacífico. Razón que viene a determinar de manera específica y exclusiva las características culturales de dicha población, ya que se impone una manera de entender y ejercer el derecho étnico al interior de la población diferenciada. Ahí, la formalización de la etnicidad de las personas afrodescendientes tiende a la homogenización e imposición de una hegemonía étnica incurriendo en la clandestinización (Arboleda 2016) de las diferencias al interior de lo que empieza a comprenderse como comunidades negras. Se constituye en una forma de invisibilización de la heterogeneidad étnicoracial de la comunidad en cuestión. La presencia normativa de las comunidades negras queda sujeta, en relación con el Pacífico, a las zonas rurales ribereñas, las tierras baldías y a las prácticas tradicionales de producción. Características que van a determinar la certificación de la condición étnica.

Previo a la Ley 70 (EC 1993) se fue condicionando las políticas y los escenarios desde donde impulsar el desarrollo. El Pacífico es posicionando como el espacio de mayor proyección para el sostenimiento del desarrollo en la idea de garantizar el ejercicio de la apertura económica. En 1992 teniendo como antecedente el Plan de Desarrollo Integral de la Costa Pacífica -Pladeicop-, se aprueba el Plan Pacífico; una estrategia de desarrollo sostenible para el Litoral Pacífico (DNP 1992). El Pacífico se presenta como el espacio de desarrollo, y a su vez, el del reconocimiento del derecho étnicoterritorial de las comunidades negras. Aspecto que refuerza la idea de la relación entre el reconocimiento y el desarrollo. Es decir, una relación que garantiza tanto el espacio como las personas del desarrollo, no de ellas sino de afuera. Dicho Plan, política de desarrollo, se basa bajo la lógica de lo sostenible sentándose como la ruta de la apertura económica garante de la

exploración, explotación y extracción. Lo sostenible se fue posicionando como una categoría amigable con el derecho étnico en tanto elemento de oportunidad. De esa manera, su aspecto se hace amigable para las comunidades; la exploración, la explotación y la extracción de los recursos del territorio alivianan su carga a través de la noción de lo sostenido. En la década de 1990 se despliega una serie de planes, programas y proyectos vinculados a la idea de la sostenibilidad de la biodiversidad, por lo tanto, del desarrollo, que a la vez se pretende sostenible. Es instaurado el interés por la protección y sostenimiento de la biodiversidad, especialmente, como acción del multiculturalismo. hecho encubridor del despliegue de la apertura económica.

El derecho al reconocimiento étnico de las comunidades negras se materializa a dos años de expedida la constitución, cumpliendo con lo pactado en el artículo transitorio 55. En 1993 se concretada la Ley 70, referida a las comunidades negras. En el artículo 2 define cada una de las características que, en conjunto, configuran la condición que determina el carácter étnico de la comunidad. A modo de objeto principal está reconocer a las comunidades negras que han ocupado históricamente las tierras baldías en las zonas ribereñas; además, proteger la identidad cultural y los derechos como grupo étnico. Todo ello en función de garantizar condiciones de igualdad de oportunidades. El reconocimiento se trenza con los hilos de la protección, la garantía y la oportunidad sobrepuestas a una idea de inclusión donde el derecho a ser sigue dependiente de una exterioridad que lo escenifica y lo controla.

Dicho de alguna manera, la acción de reconocer bajo la idea de proteger para sostener el derecho étnico amparado en la lógica de la igualdad de oportunidad reconfigura la manera de reproducción de dependencia. Hecho que fue condicionando la relación entre el Estado y las comunidades negras, donde la favorabilidad ha sido mayor para el Estado ya que la relación se inclina a sus intereses. La inclusión sostenida de esa forma opera, solapadamente, como mecanismo de persistencia de la dependencia dada a modo de proceso neocolonial legalizado y formalizado a partir del control de la etnicidad. Asimismo, la legalización y formalización de la etnicidad de las comunidades negras en la mira de construir y reafirmar su existencia en la diversidad, ha ido reconfigurando el sentido de las comunidades hacia la idea de la naturaleza y la significación de su conservación, es decir, del ambiente.

La garantía del disfrute de la oportunidad que ofrece la etnicidad depende externamente de su concepción y forma de administración dada externamente. La oportunidad se da siempre y cuando se certifique, a partir de un aval, su pertenencia

étnica. Es tan así, que hasta ahora la Ley 70 de 1993 no se ha reglamentado del todo. Nos pusieron como Sabás: “a pedir de puerta en puerta y con la mano abierta” (Guillén 1991, 29). En la idea de garantizar el acceso a mayores oportunidades, el Estado colombiano reglamenta varios artículos presentes como pilares del derecho étnico de las comunidades negras. Estos artículos muestran relación con dos derechos fundamentales: educación y territorio; elementos centrales para la presunta protección, conservación y reproducción de las identidades culturales.

En 1995 es expedido el Decreto 2249 que tiene como objeto la creación de la Comisión Pedagógica Nacional, ordenada en el artículo 42 de la Ley 70. Una de las tareas centrales de dicha comisión tenía que ver con la elaboración de propuestas de reglamentación de la ley 70 en función de la identidad y todas aquellas normas vinculantes a aspectos que hicieran referencia (EC 2249, art. 8). A las personas representantes de las comunidades negras ante la Comisión Pedagógica Nacional, se la exige como condición tener o poseer reconocimiento en experiencia organizativa y etnoeducativa. Al parecer viene a ser una medida que le apuesta a la coherencia del derecho étnico. Una de las acciones sumada a la naciente comisión fue la presencia del Decreto 1122 de 1998 el cual reglamenta la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, como una medida de inclusión educativa en concordancia con la diversidad diferenciada dentro del sistema educativo nacional.

Así pues, la comisión estaba direccionada a la promoción de la identidad cultural de las comunidades negras desde la formalización de procesos educativos que respondieran a las demandas por el reconocimiento al derecho étnico. En ese sentido, se impulsa una educación para adentro como si el problema de la diferencia fuera interno, y no un hecho relacional dispar donde se crea la diferencia como problema. El tratamiento del reconocimiento de una educación acorde a la realidad de las comunidades negras se establece como medida de protección de la identidad cultural. Sin embargo, la protección de la identidad desde el campo de la educación queda coja en tanto es concebida para la propia comunidad. Aquí el problema radica en el “para”, ya que, de cierta manera, encierra y direcciona de forma desproporcionada la educación de las personas pertenecientes a las comunidades negras. Parece ser que la educación debiera estar en función de educar al diverso y no educar en la diversidad a modo de interés público, tal como se supone debería ser, en razón de garantizar el ejercicio pleno del derecho étnico.

En respuesta al reconocimiento del derecho étnicoterritorial se reglamenta el Capítulo 3 de la Ley 70 a través del Decreto 1745 de 1995. El objeto del decreto consiste

en la adopción del procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva, concebida como “Tierras de las Comunidades Negras”. El artículo 3 del presente decreto define que cualquier comunidad negra tiene el derecho de constituirse en Consejo Comunitario; entidad que ejercerá de máxima autoridad de administración interna dentro de las llamadas Tierras de Comunidades Negras. El reconocimiento de las comunidades negras como consejos comunitarios no las hace garantes del derecho a la propiedad privada, ya que las áreas adjudicables responden a las características de baldíos. No todas las comunidades negras han desarrollado sus prácticas tradicionales en este tipo de espacios; claro, sabemos que esto tiene que ver con la naturaleza de la concepción de grupo étnico y la relación con la Cuenca del Pacífico expresado en la ley 70 de 1993, lugar que en su mayoría es considerada tierra baldía. En este caso, adjudicación de lo baldío es considerado como una forma de reparación. Cabe decir, que se es consejo comunitario siempre y cuando exista una certificación. Un hecho problemático y central es lo que expresa el artículo 40 del presente decreto:

Fomento al desarrollo. Con miras a propender por el desarrollo económico, social, cultural y ambiental de las comunidades negras de que trata este Decreto, las entidades integrantes del Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, creado por la Ley 160 de 1994, adoptarán programas especiales para dar cumplimiento a las actividades de que trata el artículo 3° de la misma ley.

Los planes, programas y proyectos de desarrollo económico, social, cultural y ambiental de Consejos Comunitarios se incluirán y armonizarán con los planes de desarrollo de los entes territoriales respectivos. (EC 1995, art. 40)

Este punto que plantea el decreto indica que la autonomía de los consejos comunitarios queda a merced de la institucionalidad estatal. Su administración interna opera en relación con las agendas del Estado mayormente conectadas con la economía, particularmente con la promoción del desarrollo como elemento de garantía para el sostenimiento de la vida. Dicho artículo dice considerar los planes, programas y proyectos de desarrollo económico, social, cultural y ambiental de las comunidades en los llamados planes de desarrollo nacional, pero, resulta que todo el paquete a considerar viene de afuera y no responde al principio de lo propio. Los consejos comunitarios no manejan recursos; los recursos quedaron concebidos en los proyectos de desarrollo externos. Elemento que los hace apetecible y proporcionalmente deseables. La vida de las comunidades quedó supeditada a esa “oportunidad”.

Para 1997 se crea el programa de apoyo para el desarrollo y reconocimiento étnico de las comunidades negras a partir del Conpes 2909 (DNP 1997). Este programa expresa

manifiestamente la relación entre desarrollo y reconocimiento con un claro interés en el Pacífico. De ahí que se articula al Plan Pacífico como una política de reconocimiento. El desarrollo se viabiliza a través del tratamiento del reconocimiento étnico teniendo como base la precarización de las condiciones de vida de las comunidades negras. El desarrollo se instauro a través del discurso de la insuficiencia, carencia, marginalidad y pobreza de las comunidades negras que habitan el Pacífico. Una imagen de pobreza, no del empobrecimiento del Pacífico y sus habitantes, que convierte a las comunidades negras y sus territorios en objetos susceptibles de ser “desarrollados”. El reconocimiento es atravesado por el desarrollo y se posiciona dentro del lenguaje de alternativas productivas sustentables y formas de mejoramiento de las condiciones de vida; además, de las oportunidades que conlleva.

Desde el Pacífico se constituye la marcación del déficit histórico de las comunidades negras. Una condición de vida deficitaria, pero ¿qué significa precariedad y lo deficitario para la institucionalidad estatal? La respuesta es un desarrollo presente por encima de los intereses de las comunidades; por lo tanto, la instrumentalización del reconocimiento étnico. En ese sentido, la formalización de la diversidad étnica sujeta al desarrollo quedó atrapada en lógica de la oportunidad. Posibilitó y, además se dinamizó, a partir del acaparamiento de las oportunidades reflejadas en los proyectos, planes y programas; de modo que hicieran las veces de mediador del desarrollo excluyente y empobrecedor encubierto por el reconocimiento incluyente. Aquí opera el uso de la categoría de concertación que resulta ser un mecanismo de falsación de la participación de las comunidades negras. Es decir, la concertación como un elemento que legitima las acciones del desarrollo. Elementos que responden a una dinámica de control y dependencia como parte de un proceso neocolonial donde la capacidad de decisión es de otro.

Casi de manera de simultánea aparece la Ley 387 de 1997 que hace referencia a la situación del conflicto armado, específicamente, sobre la condición interna de desplazamiento de la población colombiana. El objeto de la ley consiste en adoptar medidas para la prevención del desplazamiento forzado. Aquí se construye y presenta un nuevo sujeto: el desplazado o desplazada y se suma a la característica de la diversidad cultural y social en el marco del multiculturalismo. Dicha ley pretende “la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia” (EC 1997). El artículo 10, inciso 8 de la presente ley, hace referencia a las comunidades negras sometidas a desplazamiento asumiendo la garantía de una

atención especial en correspondencia a sus costumbres. Pone como acción principal propiciar el retorno de las comunidades al territorio. Esta norma que trata de responder al problema de desplazamiento, pero, además de manera espacial para las comunidades étnicoraciales, establece una concordancia con la reglamentación y formalización de los territorios colectivos o “tierras de comunidades negras”. A la vez que se iba certificando a las comunidades negras como consejos comunitarios y adjudicándoseles la propiedad colectiva, estaban siendo marcadas por el desplazamiento forzados de aquellos territorios que acababan de ser reconocidos. De algún modo, las comunidades negras quedamos atrapadas entre el desarrollo y el conflicto armado. Dos formas de neocolonización interna.

Al finalizar la década de 1990 previo al periodo presidencial de Andrés Pastrana, se expide el Decreto 1320 de 1998. El objeto del dicho decreto consiste en la reglamentación de la consulta previa con comunidades indígenas y negras en consideración de la explotación de los recursos naturales dentro de sus territorios. Un mecanismo de participación en las decisiones con respecto a la presencia de los proyectos de desarrollo al interior de los territorios étnicoterritoriales; asimismo, pretende responder, de alguna manera, al principio de la autodeterminación. Para puntualizar mayormente cito:

Art. 1°. OBJETO. La consulta previa tiene por objeto analizar el impacto económico, ambiental, social y cultural que puede ocasionarse a una comunidad indígena o negra por la explotación de recursos naturales dentro de su territorio, conforme a la definición del artículo 2o. del presente decreto, y las medidas propuestas para proteger su integridad.

Art. 3°. Identificación de comunidades indígenas y negras. Cuando el proyecto, obra o actividad se pretenda realizar en zonas no tituladas y habitadas en forma regular y permanente por comunidades indígenas o negras susceptibles de ser afectadas con el proyecto, le corresponde al Ministerio del Interior certificar la presencia de dichas comunidades, el pueblo al que pertenecen, su representación y ubicación geográfica. El Instituto Colombiano de Reforma Agraria - Incora, certificará sobre la existencia de territorio legalmente constituido. (EC 1998, arts. 1, 2, 3)

La consulta previa para las comunidades negras e indígenas está sujeta a un proceso de certificación agenciado por la institucionalidad que, aunque se muestra como garante, acaba determinando el curso de la consulta. Desde la institucionalidad es que se marcan los parámetros y lineamientos formalizados a partir de un procedimiento técnico direccionado con mayor interés en el proyecto de desarrollo que en el de las comunidades étnicoraciales. Lo curioso y no del asunto, es la coincidencia de su implementación con el plan de desarrollo “Cambio para construir la paz” (1998-2002), centrado en la

exportación como motor de crecimiento. A finales de la década el desarrollo siguió imponiéndose como un asunto necesario y un hecho de oportunidad dentro del derecho étnicoracial para las comunidades negras. La consulta previa cierra el proceso de formalización y tratamiento del reconocimiento étnicoracial y da paso a la institucionalización de las acciones afirmativas. Sigue el recorrido de la certificación para el acceso a la oportunidad.

6. 2000: implementación institucional de las acciones afirmativas

Al tiempo de batallar para hacer efectivo el derecho étnicoracial, las comunidades negras le apostaban a una identificación diferente, que tuviera un sentido y una significación propia y en concordancia con el principio de la autodeterminación. Se presenta una carrera por afianzar su carácter histórico e identitario a partir de la idea de un origen común: África. Lo común en la lucha y reclamo por el reconocimiento fue de suma importancia para un posicionamiento político en relación con la experiencia del racismo; que no ha sido otra cosa que la expresión de un proceso de deshumanización donde se borra, niega, invisibiliza, inferioriza, excluye y marginaliza la existencia de las comunidades racializadas. A inicios del siglo XXI se reactualiza la existencia y la experiencia de la comunidad negra a partir de la presencia de un neologismo, que nace cargado de problemas: afrodescendiente. Lo afrodescendiente tenía que ver con un posicionamiento surgido desde adentro a fin de establecer una distancia con la forma impositiva de lo negro que resultaba de afuera. Una manera de humanizar lo que había sido deshumanizado.

Cuenta Quince Duncan (2012) a partir de abuelo Juan Bautista, que el término afrodescendiente fue acuñado por Suelí Carneiro en 1996, pero, su validez y aceptación se da en el año 2000 en la “Conferencia Ciudadana” desarrollada en Santiago de Chile. Aquella conferencia obedecía a la preparación de “Conferencia de Durban” sobre el racismo convocada por la UNESCO para el 2001 (30). Ahí, se legitima África como marcador simbólico en la ruta por reactualizar políticamente las narrativas de la identidad de las comunidades étnicoracialmente diferenciadas. Lo afrodescendiente se instaura como una forma política de reapropiación de la identidad a partir de lo común como significante de dignificación de la existencia. La afrodescendencia o lo afrodescendiente se convierte en un hecho y una política de reconocimiento de las personas descendientes de la diáspora africana en el mundo. En esta década se legitima internacionalmente el ser

afrodescendiente. Como argumento de una apuesta política por la existencia, el abuelo Juan Bautista cuenta:

El término surgió desde adentro, fue aceptado por la propia comunidad de modo independiente de lo que pensara la “comunidad científica” europea, o pseudo europea. Fue aceptado por la mayoría de los estudiosos del continente, fue legitimado desde Santiago y en definitiva incorporado, a partir de Durban, en la terminología de las Naciones Unidas. (31).

En Colombia se adopta y asume esta naciente denominación en referencia a las comunidades constituidas como negras. La noción de la afrodescendencia estaba enmarcada como una de las acciones demandadas dentro de las políticas de reconocimiento, es decir, a responder al derecho a la autodefinición. El uso del término afrodescendiente como instrumento de definición y clasificación de las comunidades étnicoraciales no anuló las otras formas de identidad étnicoracial. En respuesta a la legitimidad que conllevaba la noción de afrodescendencia y, asumiendo el tratado internacional del reconocimiento de las personas descendientes de la diáspora africana, el Congreso de Colombia expide la Ley 725 de 2001. El objeto de esa ley estaba encaminado a establecer el día nacional de la afrocolombianidad.

La institucionalización del reconocimiento de las comunidades negras, y a manera de acción afirmativa, se da alrededor de la afrodescendencia particularizada geográficamente: personas afrodescendientes nacidas en Colombia. Una forma de marcar, de cierta manera, el derecho a una ciudadanía diferenciada. Las comunidades negras asimiladas bajo la noción de la afrodescendencia “gozan” de un día conmemorativo de pertenencia a la nacionalidad colombiana. La ley establece el 21 de mayo de cada año el día de la afrocolombianidad, acto establecido como un homenaje de los ciento cincuenta años de la abolición de la esclavitud dada en la Ley 21 del 21 de mayo de 1851 (EC 2001, art. 2). Este hecho institucional se presenta como respuesta al reconocimiento de la constitución pluriétnica de Colombia; además, acentúa la acción en la necesidad de la población afrocolombiana de recuperar su memoria histórica. Esta medida es considerada, en su defecto, parte de una reparación histórica.

Obedeciendo a la reclasificación y definición de la afrodescendencia al interior del país aparece el Conpes 3169 (DNP 2002), una política establecida para la población Afrocolombiana. El objeto de aquella política estaba orientado a la generación de una equidad social hacia la población afrocolombiana, asentada particularmente en la región del Pacífico. Además, de tener la pretensión de contribuir al fortalecimiento de la

identidad étnica y los procesos organizativos. Se le suma la presunta participación en las políticas y planes de desarrollo del país. La visión de la Cuenca del Pacífico como espacio desarrollable, hace del reconocimiento de la identidad étnica la ventana, bien abierta, para el desarrollo. En este momento, el desplazamiento forzado ya venía haciendo mella al interior de la región del Pacífico y, el desarrollo nuevamente se avizoraba como la esperanza.

Para esta década, el desarrollo, o al menos la idea, empezaba a hacer explícita la mediación entre el reconocimiento étnicoterritorial y el ejercicio de la violencia dentro del llamado conflicto armado. La política aparecía en sintonía con la propuesta del plan de desarrollo del primer periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez: “Hacia un Estado Comunitario” (2002-2006). El despliegue de dicho plan se dio bajo la política de seguridad democrática. El Conpes 3169 señalaba como antecedente la carencia general por la que estaba pasando, por tanto presenciando la región del Pacífico. Situación que había restringido, según la política, la presencia del desarrollo; en relación con ello, se hacía necesario combatirlas.

El reconocimiento de la región del Pacífico como territorio de comunidades étnicoraciales y espacio de desarrollo, soporta su intervención a partir de la idea de adolecer de sistemas de planificación, administración y ejecución de planes. Asimismo, reitera la falta de capacidad técnica como resultado del bajo nivel de profesionalización. Hecho que no dice la política, pero, que es la causa de la existencia de un sistema de discriminación étnicoracial. La seguridad democrática no tuvo presente a la comunidad, aunque se sostuviera en la idea de avanzar hacia un Estado comunitario, sino la posibilidad de reposicionar al Pacífico como medio para el desarrollo. En ese sentido, se reafirma la insistencia en construir un desarrollo desde el escenario de la insuficiencia, razón por la cual se crea una dependencia sobre los propios elementos culturales que responden al derecho étnicoracial. Así, el desarrollo aparece como proceso o dinámica civilizatoria que despoja, reforzando las condiciones de desigualdad dentro de lógica de la oportunidad. Un ejemplo es expresado en el Conpes:

El Programa (Infraestructura Social y Gestión Comunitaria para la Paz) busca reconstruir la infraestructura y generar espacios y oportunidades para fortalecer la organización social y las instituciones comunitarias participativas, fundamentales para promover el crecimiento, disminuir la pobreza y recuperar la confianza y reciprocidad debilitadas por la violencia. (DPN 2002, 22)

Seguridad y democracia para el desarrollo, el reconocimiento a la expectativa de la oportunidad. La protección, la concertación, lo sostenible y la garantía quedan a expensa de lo que determine los intereses depositados en la agenda del desarrollo. De ahí que el derecho quede restringido en relación con un otro difuso, pero, “deseable”. A pesar del reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes, el fantasma de la marginalidad y la desigualdad sigue presente. Es convocado y, su apariencia toma forma dependiendo de los intereses de aquel que lo invoca. El reconocimiento se ampara, por necesidad, en el desarrollo. En ese mismo contexto, se crea el Conpes 3180 (DNP 2002) como ampliación del Conpes 3169 expedido el mismo año. La ampliación implicaba un programa para la reconstrucción y el desarrollo sostenible del Urabá antioqueño y chocoano y bajo y medio Atrato. El objeto de la política tenía como intención contrarrestar la situación de vulnerabilidad de la población en cuestión. Su salvamento hacía énfasis en el desarrollo sostenible el cual estaba orientado al “mejoramiento” de la calidad de vida de la población afrocolombiana. En este caso, lo sostenible respondía a la economía y no a la existencia de la población afrodescendiente. Aquí cabe preguntar ¿cómo se establece un desarrollo sostenible en medio del conflicto armado, donde existen gobiernos privados que administran y controlan los territorios étnicoraciales? La respuesta sigue estando en el aire.

Para el 2003, diez años después de expedida la Ley 70, se reglamenta el procedimiento de elección del representante y suplente de las comunidades negras ante los consejos directivos de las Corporaciones Autónomas Regionales a través del Decreto 1523. La representación y participación de las comunidades negras es presentada, dentro de las instituciones garantes del manejo ambiental, como una medida de acción afirmativa traspuesta a una situación de oportunidad. A lo largo de la medida, la oportunidad terminó inclinándose mucho más hacia las corporaciones que hacia las comunidades negras. La dinámica de la inclusión respondía y responde literalmente a la definición que presenta la rae: “conexión o amistad de alguien con otra persona”. La participación de las comunidades quedó supeditada al nivel de amistad establecida por las corporaciones. La inclusión expuesta bajo la lógica de la amistad individualiza la participación y crea la dependencia colectiva, que, en últimas responde a los intereses externos. En esta situación la certificación es la puerta que da paso hacia la oportunidad, por lo tanto, al carácter de la amistad; medidas de participación en la idea de proteger y reparar a las comunidades negras. Debemos de tener en cuenta que la oportunidad no protege ni repara, solo individualiza e instrumentaliza el derecho colectivo.

Para reforzar mucho más la idea de la relación entre reconocimiento y desarrollo, se toma mano de las acciones afirmativas. Su implementación, en relación con las comunidades negras, resultan ser de suma importancia en la medida que estén proyectadas hacia el desarrollo. En ese sentido, el Conpes 3310 (DNP 2004) aparece como Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana. Tiene como objeto identificar, incrementar y focalizar el acceso de dichas comunidades a los programas sociales del Estado. Esas acciones debían estar dirigidas a la generación de mayores oportunidades, con la intención de alcanzar los “beneficios” del desarrollo y, así mejorar la calidad de vida de población afrodescendiente. La oportunidad resulta ser la herramienta que posibilita el disfrute del desarrollo, sin poner de presente a ciencia cierta quién o quiénes son los beneficiarios. En esa medida, las acciones afirmativas permiten reactualizar los mecanismos de intervención del desarrollo sosteniendo sus sentidos y significados. El Conpes 3310 define las acciones afirmativas así:

las políticas y medidas dirigidas a favorecer a determinadas personas o grupos, ya sea con el fin de eliminar o reducir las desigualdades de tipo social, cultural o económico que los afectan y/o para lograr que los miembros de un grupo subrepresentado, usualmente un grupo que ha sido discriminado, tenga una mayor representación. [...] A efectos del presente documento, se entiende por acciones afirmativas el conjunto de directrices, programas y medidas administrativas orientadas a generar condiciones para mejorar el acceso a las oportunidades de desarrollo económico, social, cultural y promover la integración de la población negra o afrocolombiana. (DNP 2004, 4)

Esta definición permite evidenciar la intencionalidad de la política que no es otra cosa, como lo expresa explícitamente, una forma de promoción de la integración de la población afrocolombiana. La integración obedece a procesos de asimilación que responden a la aprobación de quienes están en el poder, de ahí que se le reste y limite la participación de las poblaciones. Una manera más sutil de promover e implementar un proyecto etnocida del desarrollo. A eso se le llamó “mejorar el acceso a las oportunidades del desarrollo”, orientación dada hacia “afuera” aunque se suponga una medida hacia “adentro”. En ese sentido, las acciones afirmativas se establecen como un mecanismo de acceso a las oportunidades en relación con un proyecto de desarrollo integracionista. Así, se hace uso nuevamente de la integración (actualizada), rompiendo, de alguna manera, con el derecho a la libre determinación, baluarte de la tan anhelada autonomía. Las acciones afirmativas traducidas en oportunidad no responden al ser de las poblaciones afrocolombianas sino en la apariencia del pertenecer. El desarrollo se instaura como

garantía de una” mejor calidad de vida”, hecho que lo posiciona como el salvavidas de las poblaciones afro.

Por otro lado, y sin hacer mención y establecer una relación directa con el desarrollo, pero dentro de las políticas de acciones afirmativas es expedido el Decreto 3323 de 2005 cuyo propósito fue reglamentar el concurso de méritos para seleccionar docentes y directivos docentes etnoeducadores afrocolombianos y raizales. Esta acción afirmativa obedecía a una medida de reparación simbólica, de modo que respondiera a la conservación y salvaguarda de las identidades afrocolombianas a lo largo del territorio colombiano, especialmente el de las poblaciones afrocolombianas; asimismo, posibilitar la creación de una conciencia identitaria que obedeciera al carácter y pertenencia étnica afrocolombiana. Medida que sostenía la inclinación de la igualdad de la oportunidad como un derecho colectivo individualizado. Este decreto produjo cierta incomodidad alrededor del movimiento social afrocolombiano, de modo que restringía gran parte del derecho al que respondía dicha acción afirmativa. De forma general, esta normativa pasó como una más y se le fue restando importancia, gracias a que no sostenía relación alguna con el desarrollo; pero, si fue central en tanto oportunidad.

Para el 2006 se retoma la importancia del desarrollo alrededor de los territorios de la población afrocolombiana. Esta vez le tocaba el turno a Buenaventura, vista como centro comercial del Pacífico con proyección nacional. El Conpes 3410 se presenta como una Política de Estado para mejorar las condiciones de vida de la población de Buenaventura. Cada vez que se quiso impulsar el desarrollo en los territorios de las comunidades afrocolombianas fue a través de la evocación recurrente a las condiciones de vida. Aunque dentro de su nombre contenga o enuncie el mejoramiento de las condiciones de vida, el objeto responde a otra lógica: “aprovechar y potenciar la ventaja geoestratégica de Buenaventura, su experiencia como puerto en el Pacífico y lograr un desarrollo sostenible” (DNP 2006). Ese desarrollo sostenible que iba a resolver las condiciones de atraso y exclusión de la población, como parte según la política, de la confrontación armada y la expresión de múltiples violencias proporcionadas por el narcotráfico y la delincuencia común.

El Estado y las políticas de gobiernos se presentan por fuera de la situación que plantea la política anteriormente mencionada. Sin embargo, según SISDHS entre el 2002 y 2006 se desplazaron alrededor de 14.576 personas en Buenaventura. Para el año 2006 fueron 1766 (SISDHS), año de culminación del primer periodo del gobierno de Álvaro Uribe y el proceso de “desmovilización” de los grupos paramilitares. Según el Conpes

3410 la población de Buenaventura se encontraba por fuera del desarrollo y alejada de las oportunidades. En ese caso, el municipio junto con su población eran los elegidos para hacer parte de los beneficios y disfrute del desarrollo; donde la acción de lo sostenible resta atención al fenómeno del desplazamiento, ya que no interfería en los intereses económicos. Debido a ello, ¿qué significa estar por fuera tanto del desarrollo como de las oportunidades? ¿quién las agencia? Las respuestas se encaminan a comprender que las exclusiones son encubiertas a través de las acciones afirmativas que profesan dichas políticas. Son acciones sostenidas de manera controlada y exclusiva desde donde se construyen los territorios y las poblaciones elegidas que pueden o son aptos para acceder a los beneficios que ofrece el desarrollo. Teniendo en cuenta que el control y las decisiones sobre las oportunidades varían según los administradores. Presente como apuesta por un desarrollo inclusivo netamente desigual.

El último año del proceso de desmovilización de los paramilitares dado en el 2006 apertura, de cierto modo, el segundo periodo presidencial de Álvaro Uribe. Un periodo continuado por la seguridad democrática y guiado por la promoción de la inversión privada en los sectores de los hidrocarburos. El Plan Nacional de Desarrollo para el periodo 2006-2010 tenía como nombre: “Estado comunitario: desarrollo para todos. El Pacífico era uno de los escenarios centrales de aquella profecía dada sobre el desarrollo. Acorde con la intencionalidad del plan de desarrollo se crea en el 2007 el Conpes 3491 (DNP 2007), una política de Estado para el Pacífico colombiano. El Pacífico sur (Valle del Cauca, Cauca y Nariño) recibe esta política con 120,501 personas desplazadas aproximadamente entre el 2002-2006 (SISDHS), en medio de una seguridad democrática. En omisión a ello, el objeto de la política era insertar la región del Pacífico al desarrollo nacional e internacional en el marco de un programa estratégico para la reactivación social y económica (DNP 2007). Sin embargo, el objetivo central tenía que ver con promover el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales y de la biodiversidad de la región (92). El reconocimiento se instrumentalizaba en función del desarrollo. Como ejemplo cito:

La región Pacífica se caracteriza por la existencia de ecosistemas estratégicos y de inmenso potencial que deben ser protegidos. Por su biodiversidad el Pacífico es reconocido como uno de los lugares más privilegiados del Planeta y es un punto estratégico para la inserción del país en la economía mundial y un factor fundamental para su competitividad.

[...] el Gobierno nacional considera importante formular una política especial para la región Pacífica con el propósito de reducir la brecha social y económica de la región frente al resto del país, reconocer sus particularidades etnoculturales y ambientales,

hacer efectivas las políticas de discriminación positiva, proteger, aprovechar sosteniblemente la biodiversidad en la región y aprovechar la posición estratégica del Pacífico para la competitividad del país y de la región.

[...] afianzar los logros de la Política de Defensa y Seguridad Democrática en la región Pacífica, reducir la pobreza, promover la equidad, generar empleo y avanzar hacia un esquema de desarrollo sostenible para los habitantes de la región Pacífica, respetando sus particularidades, además de propender porque los beneficios derivados de un mayor crecimiento económico se traduzcan en bienestar para todos los habitantes de la región Pacífica, especialmente los afrocolombianos y los indígenas. (DNP 2007, 6-10)

Lo sostenible presenta la explotación y la extracción de los recursos naturales y de la población, de manera amigable definido en la dinámica de la inclusión. En ese sentido, el estado del reconocimiento opera en función del aprovechamiento de la biodiversidad y la posición estratégica de la región del Pacífico, convertida en la garante del desarrollo. Entre esa biodiversidad se encuentran las poblaciones afrocolombianas y las indígenas como parte de la naturaleza, es decir, susceptibles de explotación. ¿En qué se tradujo la política de seguridad democrática dentro del Pacífico? La respuesta la presentó Santiago Arboleda: en un “ecogenocidio”. De cierto modo, el Conpes 3491 muestra como pretensión la rentabilidad y el control del territorio desde la idea del reconocimiento y lo sostenible. Pero ¿hasta qué punto esta política toma a consideración las prácticas tradicionales de producción y el uso de los recursos naturales? Ninguna de las tecnologías tradicionales entra al juego del desarrollo; si se considera es de manera nominal, en la idea de ser políticamente correcto. La acción de la política estuvo en reconocer para implementar el desarrollo como medida de expropiación y explotación; ello a partir de la proletarianización del campesinado afropacífico a través de la representación del bienestar y la paz. El momento de incursión de los proyectos de desarrollo vinculados a la palma de aceite.

En el 2008 el foco se centra en el departamento del Chocó bajo los principios del Estado comunitario, especialmente el de seguridad democrática. La política que sustenta la visión hacia el Chocó es el Conpes 3553 (DNP 2008) del año en cuestión: una política de promoción social y económica para el departamento. Ahí se reafirma el objeto de la política para el Pacífico colombiano presentada anteriormente. Por lo tanto, tiene que ver con promover el desarrollo económico y social del Chocó, además de contribuir a la disminución de la pobreza con criterios de sostenibilidad. Esta política se establece y se hace operativa a través de la noción de rezago socioeconómico, sumada a la de carencia y pobreza. El rezago aparece como categoría central dentro de la política sustentada en el no aprovechamiento del potencial económico y la biodiversidad que posee. Aquí la

biodiversidad y la heterogeneidad étnicoracial y cultural queda al servicio del desarrollo; siendo el reconocimiento y la sostenibilidad parte de la falacia del despojo y la explotación. En últimas, la apuesta por un desarrollo que en apariencia resulta una oportunidad para superar el rezago y la carencia, no ha sido otra cosa que un proyecto ecoetnócida ayudado por el intervencionismo económico y cultural. En este punto, la cooperación ha puesto su parte.

En paralelo y siguiendo con el cumplimiento de acciones afirmativas para la población afrocolombiana, se expide el Decreto 3770 de 2008 con el fin de reglamentar la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras; además del establecer los requisitos para el Registro de Consejos Comunitarios y Organizaciones de las mencionadas comunidades. La Comisión Consultiva opera como un ente representativo, con la particularidad de ejercer veeduría sobre el cumplimiento y sostenimiento de las acciones afirmativas relacionadas con las comunidades en cuestión. Para los Consejos Comunitarios y Organizaciones se determina la actualización de los documentos con los cuales fueron reconocidos. La continuidad del reconocimiento queda vinculado a ese acto administrativo. El ser y permanecer de las comunidades se hace dependiente de los requisitos establecidos para acceder y disfrutar de los derechos étnicoraciales y territoriales. Esta acción se hace legítima en tanto no intervenga con la fluidez y el protagonismo que representa el desarrollo; es decir, de los beneficios que porta dicha oportunidad.

La década del 2000 que la he denominado como aquella donde se establece la implementación de las acciones afirmativas para las comunidades afrocolombianas, de cierto modo, cierra con la presencia del Auto 005 del 2009 y da paso a las políticas de reparación, ya que tomarían mayor relevancia en la siguiente década. En el Auto 005 el objeto estaba referido a proteger los derechos fundamentales de las comunidades afrocolombianas afectadas por el desplazamiento forzado interno. Para el presente año, el Pacífico sur, particularmente, reportaba 50.198 personas desplazadas según el informe de la SISDHS. Asimismo, al auto coincidía con el Plan de caracterización de territorios colectivos y/o ancestrales de comunidades afrocolombianas. Era el coletazo de la seguridad democrática, donde el reconocimiento de los derechos étnicoterritoriales quedaron anclado a la violencia y, por ahí mismo, dependientes del desarrollo. El Auto 005 se presentó como una medida de protección especial para las comunidades afrocolombianas. En su comprensión determina la titulación colectiva como un acto de reparación histórica, aunque no se garantice concretamente la protección que pretende

dar. Ahí la lo étnicoracial aparece en tanto renta de acumulación; es decir, se reconoce en favor de un beneficio particular traducido en recurso económico a través de los proyectos. En ese sentido, el enfoque diferencial presente en esta medida no se distancia de la construcción desigual de la diferencia, cargada del estereotipo de atraso, carencia y pobreza. Es así que el fin de la caracterización termina siendo la de construir y determinar otro carente y dependiente, que haga del desarrollo un deseo como parte del reconocimiento.

7. 2010: políticas de reparación en el marco del conflicto armado

La reparación representa un elemento central a inicios de la década 2010. Cuestión que respondía y responde a un momento específico y delimitado: la violencia y el conflicto armado. Conflicto representado en una temporalidad enmarcada a partir de 1985; momento de contextualización histórica de las llamadas víctimas. Personas reconocidas como víctimas del conflicto armado, posicionadas desde una condición de vulnerabilidad. Desde la noción de víctimas aparecieron programas y planes presentes como políticas sociales que rayaban en dinámicas asistencialistas: a. Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas; b. Programa de Derechos Humanos y Memoria Histórica; c. Plan Nacional de Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Las víctimas se representaban como personas carentes de agencia en relación con la capacidad de gestión de la reproducción de su existencia en el contexto del conflicto.

Lo presente hace parte del contexto de la “Prosperidad para todos”, profesada en el Plan de Desarrollo 2010-2014 del gobierno de Juan Manuel Santos. Un plan direccionado a partir de las locomotoras con la intención de impulsar el crecimiento y la generación de empleo. En ese marco, se promociona la idea de oportunidad para las personas afrocolombianas. Asimismo, es intensificada la idea de la necesidad y urgencia de propiciar el desarrollo del Pacífico colombiano, territorio de gran parte de la población afrocolombiana. El desarrollo es el impulso del reconocimiento; modo que repercute en la instrumentalización de la población afrocolombiana y el Pacífico como parte de su territorio. En este periodo, se instaura la idea del Pacífico como un escenario de desarrollo, teniendo en cuenta que para que se dé, tocaba desarrollar la población que lo habitaba. O en su caso, despojar y desplazarla para hacer posible la llegada de él. De modo que, se iba posicionando como oportunidad.

La oportunidad -del desarrollo- es manifestada de manera explícita en el Conpes 3660 (DNP 2010): Política para promover la igualdad de oportunidades para la población

negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Esta política presenta como objetivo implementar soluciones con miras a generar oportunidades de acceso al desarrollo humano y sostenible de la población afrocolombiana. Dicha acción suponía una forma de plantear la reducción de las brechas de desigualdad presentes en las condiciones de vida de la población étnicoracializada. Así, la oportunidad y su carácter de igualación de las condiciones de vida resulta ser la promotora del desarrollo, con una intencionalidad económica clara, la explotación particular y especialmente del Pacífico: el mar del siglo XXI. En la justificación del desarrollo, la política usa de manera estratégica el reconocimiento; de ahí que rece:

Por otra parte, y dado que es uno de los grupos de población con menores índices de desarrollo con respecto al resto de la población nacional, se evidencia la necesidad de complementar los esfuerzos que viene adelantando el Gobierno Nacional, con acciones afirmativas y otras medidas, como el impulso a sinergias con el sector privado y comunitario, así como focalizar acciones en las regiones con mayor población Afrocolombiana y en temas identificados estratégicos con el fin de contribuir a mejorar las oportunidades para el desarrollo integral de dicha población.

[...] Paulatinamente, tanto en el ámbito nacional como internacional se vienen incrementando los instrumentos que buscan reconocer y valorar el aporte de las comunidades afrodescendientes a la construcción de las naciones, que trasciende un asunto racial para construir una reivindicación esencial étnica en la construcción de un proyecto colectivo de Nación. (DNP 2010, 7-8)

El reconocimiento y la valoración de los aportes de las comunidades para y dentro del proceso de desarrollo impulsado, supedita la participación de las poblaciones afrocolombianas y la hace dependiente de la idea de igualdad de oportunidades. Una oportunidad que, convertida en el instrumento del desarrollo, se ha posicionado como la solución de las desigualdades. Igualdad de oportunidades, aprovechamiento y disfrute de los beneficios del desarrollo sostenible. Esto se puede traducir en: dependencia, explotación y desigualdad. Todo ello bajo la lógica de la inclusión que, en últimas obedece a un proceso integracionista donde el reconocimiento se establece de manera nominal.

En ese sentido, aparece una triangulación problemática dentro del tratamiento de los derechos de las poblaciones afrodescendientes: oportunidades, pobreza y rentabilidad étnicaracial. De ahí de la existencia de la reiteración de la carencia en función de la generación de recursos que benefician a los agentes del desarrollo. Toda una relación excluyente y explotadora de los elementos culturales de la comunidad afrocolombiana bajo el solapamiento de lo sostenible. En esta política, la presencia de los Consejo Comunitarios son presa de la falacia de la autonomía, en tanto que los procesos y

proyectos de desarrollo limitan su capacidad administrativa dentro del territorio. Además, sus acciones en relación de la defensa del territorio quedan reducidas a la presencia de los proyectos, presentes como oportunidad.

Ante ello, la reparación en el marco del conflicto armado se suma al anhelo de la oportunidad como hecho igualador de las condiciones de vida de las comunidades afrocolombianas. Dicho de otra manera, la reparación se engrana a la dinámica del desarrollo como una acción de oportunidad. Teniendo en cuenta que la presencia del conflicto armado se establece como juez y parte del desarrollo. Por lado y lado las comunidades se convierten en víctimas, aunque se posicione al desarrollo como una forma de redimir diferenciadamente a las víctimas del conflicto armado. Así, la Ley 1448 de 2011 aparece como herramienta jurídica en la pretensión de administrar y regular la condición de las víctimas. Esta herramienta presenta la novedad del enfoque diferencial con la intención de reconocer la particularidad de las comunidades étnicoraciales dentro del conflicto armado.

El objeto de la ley respondía a establecer un conjunto de medidas judiciales, administrativas, sociales y económicas, individuales y colectivas. Todo ello enmarcado dentro de una justicia transicional con miras a posibilitar el derecho a la verdad, la justicia y la reparación en pro de garantizar a no repetición. La acción se basaba en el reconocimiento de la condición de víctimas y su dignificación a través de la materialización de los derechos. Un objeto que resultó ser muy ambicioso por la dimensión proyectada hacia las víctimas. Además, generó el ambiente de una esperanza llena de anhelos y garantías existenciales. La pretensión de la ley obedecía a tender y reparar el daño sufrido, ya sea individual o colectivamente, por las víctimas. En ese marco, las comunidades étnicoraciales tenían su parte; el art. 2, inciso 2 seguido del art. 205 expresan dicho tratamiento diferencial:

Las medidas de atención, asistencia y reparación para los pueblos indígenas y comunidades afrocolombianas, harán parte de normas específicas para cada uno de estos grupos étnicos, la cuales serán consultadas previamente a fin de respetar sus usos y costumbre, así como sus derechos colectivos, de conformidad con lo establecido en el artículo 205 de la presente ley, (EC 2011)

[...] De conformidad con el artículo 150 numeral 10 de la Constitución Nacional, revístase al Presidente de la República de precisas facultades extraordinarias, por el término de seis (6) meses contados a partir de la expedición de la presente ley, para expedir por medio de decretos con fuerza de ley, la regulación de los derechos y garantías de las víctimas pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas, ROM y negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras en lo relativo a:

- a). Generar el marco legal de la política pública de atención, reparación integral y de restitución de tierras de las víctimas pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas, ROM y negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras de conformidad con la Constitución Nacional, los instrumentos internacionales que hacen parte del bloque de constitucionalidad, las leyes, la jurisprudencia, los principios internacionales a la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición.
- b). En la elaboración de las normas con fuerza de ley que desarrollen la política pública diferencial para las víctimas pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas, ROM y negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, el Gobierno Nacional consultará a los pueblos étnicos a través de las autoridades y organizaciones representativas bajo los parámetros de la jurisprudencia constitucional, la ley y el derecho propio, con el fin de dar cabal cumplimiento al derecho fundamental de la consulta previa. La metodología de la consulta previa para la elaboración de las normas con fuerza de ley que desarrollen la política pública diferencial para víctimas pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas, ROM y negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, será concertada entre el Gobierno Nacional y los pueblos étnicos a través de las autoridades y organizaciones representativas. (EC 2011, art. 205)

Por un lado, la reparación contenía en sí misma y bajo la concepción de la garantía del derecho y la dignificación de la existencia de las víctimas, tenía un limitante que respondía más a un hecho o acto administrativo que al propio derecho. El tiempo fue y ha sido el determinante de la víctima en relación con la consideración de la reparación. Una limitación temporal que mutilaba el carácter histórico de daño que no empezaba en la década de 1980 y terminaba con la firma de los acuerdos de paz. Un daño que venía de mucho antes para las comunidades afrocolombianas, particularmente. La que hizo el conflicto fue reactualizar su condición de víctima, cargada de un proceso de despojo y explotación tanto de sus territorios como sus los cuerpos. La reparación de las comunidades afrocolombianas debió contemplar el carácter histórico del daño y tratarse como proceso, teniendo como referente la herencia.

La Ley 1448 deja ver la relación existente entre la verdad y la reparación de carácter simbólico, reducida a actos conmemorativos que pretenden ser un ejercicio de memoria donde se reconoce a la víctima. En ese sentido, la participación de las llamadas víctimas queda representada en una fecha, y su imagen gira alrededor de los discursos de la verdad en respuesta a la política de la paz. En ese contexto, la verdad es evocada como una acción reparativa; pero, más que eso, resulta ser un elemento administrativo garante de una legitimidad política, donde la víctima es instrumentalizada a partir de la verdad que supone ser suya. Asimismo, la reparación tiene una contemplación material basada en la restitución de la propiedad y la indemnización, considerada como medida administrativa. Así, la reparación simbólica y material ponen en cuestión el sentido participativo de los gobiernos, por lo tanto, del Estado.

Aquí toca dejar en claro que el papel del Estado es mediar las acciones de reparación, pero, teniendo presente que no es responsable de ella. Se supone que la responsabilidad recae en el victimario y la capacidad de reparación que tenga. El papel del Estado se basa solamente en la proporción de los mecanismos de reconocimiento, es decir, su rol es reconocer la condición de la víctima. Dicho de algún modo, reconocer es su responsabilidad, pero, dónde queda la responsabilidad histórica de su accionar en relación con la garantía de los derechos. El Estado opera y se dinamiza de manera representativa a través de los gobiernos ¿eso no lo hace responsable de los daños? El hecho de una responsabilidad a medias responde a la transformación de las formas de generación de dependencia disimuladas en el acto de reconocer.

No se es víctima hasta que el reconocimiento lo determine. Quiere decir que, no se es víctima en cuanto no sea reconocida como tal; un reconocimiento que se hace externa a ella. Hay que tener en cuenta, la reparación a la víctima, en términos de restitución de tierras y las acciones afirmativas, es enunciada desde 1991 a partir de la constitución política. Acto determinado al inicio de las políticas del reconocimiento a la diversidad. Lo digo para indicar la existencia de un paralelismo que lo que ha hecho es fraccionar el tratamiento los derechos diferenciales, especialmente, el de las comunidades afrodescendientes. Las condiciones de las comunidades afrocolombianas son históricas y relacionales. Al contemplar nuevamente, desde la ley 1448, la adjudicación de los baldíos como formas de reparación hace que se oscurezca el derecho colectivo, ya que el elemento de la reparación es reutilizado en una coyuntura distinta. No se repara con aquello que es propio por derecho.

Los pilares de la reparación: restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición son presentados, en su gran mayoría, de manera nominal. Recuerdo el día que le llegó la notificación de la indemnización, como forma de reparación administrativa, a mi abuelo Filadelfo. Aquella notificación marcaba el tiempo de la reparación no reflejado en el documento. No evidenciaba por ningún lado el sufrimiento, pero, además de los deseos alrededor de la indemnización. La espera prolongaba la angustia que había dejado el despojo de todo. Por muchos años mi abuelo esperó la indemnización, y con ello hacía planes en los que nos involucraba a todos, especialmente a su hija, es decir, mi mamá. El 8 de febrero de 2022 le llegó la carta de la indemnización donde notificaba el monto a recibir como parte de la reparación administrativa.

Dicho monto no reflejaba el sufrimiento y la pérdida obtenida. Ante ello, mi abuelo o dijo nada solo pensó en lo que podía hacer con aquella cantidad de dinero. La carta me evocaba una pregunta ¿quién o cómo se repara la reconstrucción de la vida que la unidad de víctimas profesa? Asimismo, dejaba claro que el tratamiento técnico de la reparación es mayor que la indemnización a las víctimas. En ese sentido, la reparación se convierte en un espejismo ya que solamente es un reflejo de lo que profesa: rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición. Nada de eso ha dado. La carta de la Unidad de Víctimas expedida el 21 de diciembre del 2021 lo afirma:

Apreciada/Apreciado:

FILADELFO PRADO GALLARDO

Como Estado colombiano lamentamos profundamente que sus derechos hayan sido vulnerados por un conflicto que nunca debió suceder. Sabemos que la guerra ha afectado de manera diferencial a millones de personas en el país y comprendemos las graves consecuencias que esto ha dejado, se hace imposible imaginar cuánto dolor fue causado.

Sin embargo, durante estos años, desde la Unidad para las Víctimas hemos sido testigos de la capacidad de transformación que han tenido los y las sobrevivientes del conflicto armado en Colombia. Su lucha por salir adelante, su fortaleza para alzar la voz ante aquellos que han querido callarlos, su habilidad para reconstruir sus proyectos de vida, así como su persistencia por preservar y honrar sus creencias y hacer que sus costumbres sigan siendo el hilo que teje el plan de vida de sus comunidades.

Por eso, de su mano trabajamos para que pueda vivir en una Colombia en paz, pues son las víctimas quienes aportan activamente en el desarrollo de una nueva sociedad y un mejor futuro. (BO 2021, carta, 21 de diciembre)

La indemnización como parte de la reparación administrativa ha hecho del futuro un momento incierto e inseguro. La reparación se estableció como parte de la incertidumbre y zozobra que representa el conflicto armado. Además, y visto desde la Ley 1448 donde se vincula lo diferencial, la reparación representa una forma de eternización de la víctima que, para el caso, hace parte de la diferenciación étnicoracial. En cierto sentido, el manejo burocrático de reparación acentúa el sentido de la “mendicidad”, de modo que las víctimas étnicoraciales permanezcan con las manos extendidas pidiendo ser reparadas. El espíritu de “Sabás” reaparece, dándole continuidad a la dependencia y la condición inferiorizada de la desigualdad encarnada de las personas víctimas étnicoraciales. La reparación se convirtió en el pan que se pide de puerta en puerta y, además, con la mano abierta. Nuevamente se reactualiza la inferiorización deshumanizada de las personas étnicoraciales, particularmente las afrocolombianas.

Como complemento de la Ley 1448 y, en respuesta a la atención y reparación de las víctimas desde el enfoque diferencial referenciado, se expide el Decreto-Ley 4635 de 2011. Hay que dejar claro que la construcción de nombrado Decreto-Ley tuvo la pretensión de ser participativa, hecho que por el lado de las comunidades afrocolombianas no ocurrió. Volvimos a depender de la administración del privilegio étnicoracial. Las comunidades negras y afrodescendientes al final no participamos de la elaboración del decreto-ley que debía responder a nuestras condiciones de vida particulares desde una visión propia. El presente decreto terminó siendo una copia del decreto-ley que había sido concertado con los pueblos indígenas. Nuevamente el reconocimiento, y por la tanto la reparación, quedó supeditada a la visión indígena.

El objeto del Decreto-ley 4635 consistía en el establecer el marco normativo, especialmente, de la reparación integral y restitución de tierras; también de los derechos de las víctimas pertenecientes a comunidades afrocolombianas, en correspondencia con la ley 70 de 1993. Esta medida establecía un vínculo claro con el Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC), con el fin de garantizar el ejercicio pleno de los derechos de las comunidades afrocolombianas. En este punto de la reparación toma vigencia y relevancia la noción de la integralidad en el tratamiento de las víctimas colectivamente diferenciadas. El decreto-ley en su interior, reza que las disposiciones se encuentran enmarcadas dentro del reconocimiento de la victimización sistemática y desproporcionada -no estructural- contra las comunidades referidas. Lo que llama la atención dentro del documento es la alusión a la temporalidad de la reparación. La reparación en términos de derechos territoriales presenta un sentido de caducidad, razón que lo hace problemático a la hora de relacionarlo con el proceso histórico de victimización de las comunidades afrocolombianas. Además, cabe mencionar que el tratamiento de reparación de las víctimas con pertenencia étnicoracial, en la mayoría de los casos es individual, restándole interés al carácter colectivo del asunto.

En medio de todo, el mismo año 2011 se expide el Decreto 2893 donde la intención recaía en la modificación de la estructura orgánica y las funciones del Ministerio del Interior; a su vez, se integra el sector administrativo del Interior. Es una medida encaminada a la administración y regulación de los asuntos étnico y la consulta previa particularmente. De cierto modo, el decreto expresa claramente el sentido de la consulta previa y su relación con las comunidades étnicoraciales. Así pues, la consulta previa se establece como medida que permite identificar, determinar y promover el carácter de oportunidad en relación con los planes, programas y proyectos, en especial los de corte

económico. Toca recordar la incomodidad que ha venido representando la existencia de la consulta previa para el sector económico en cabeza de la élite política (empresarial) de Colombia.

En relación con la reestructura interna del Ministerio del Interior, se presenta la Resolución 2434 el mismo año del decreto en cuestión. El objeto específico tenía que ver con la creación y organización dentro de la estructura interna del Ministerio algunos grupos de trabajo que respondieran a los asuntos étnicoraciales. Es desde ahí que se crea la Dirección de Asuntos para Comunidades Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. Una de sus funciones recaía en la expedición de los certificados de autorreconocimiento; también las constancias y certificaciones en el Registro Único Nacional de Consejos Comunitarios y acreditación de los consultivos de Alto Nivel y Departamentales. Un espacio de regulación de las acciones involucradas con las comunidades étnicoracializadas. Es decir, un mecanismo de gestión técnica, evaluación y monitoreo de las políticas de reconocimiento; siendo garante de la “oportunidad” presente como medio de inclusión.

En el marco del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 “Prosperidad para Todos” se dio cabida de forma diferencial a las mujeres víctimas del conflicto armado. En ese sentido, se crea al Conpes 3784 (DNP 2013) referido al lineamiento de la política pública para la prevención, protección y garantía de los derechos de las mujeres víctimas. Allí se hace alusión a la atención, reparación integral y el ejercicio de una ciudadanía plena para las mujeres. Se hizo necesario abrir, a las mujeres víctimas del conflicto, un campo específico dentro del desarrollo bajo la lógica de vulnerabilidad. El tratamiento, según la política, se dará a nivel territorial ¿qué significa el nivel territorial? No es otra cosa que la desagregación de las víctimas. Para aclarar, sin oscurecer, es a partir del PND 2010-2014 que se establece el enfoque diferencial con relación a los derechos de las mujeres haciendo énfasis en los grupos étnicoraciales. Asimismo, aparece la noción del cuidado. Pero, un cuidado asumido como propio de la condición de ser mujer.

Asimismo, la política hace referencia al principio de buena fe que responde a la intermediación del técnico y funcionario responsable de la política con las mujeres víctimas del conflicto. Desde esa medida, el principio de buena fe pone en cuestión la condición de víctima de la mujer, en cuanto tiene que demostrar -a un funcionario- su estado de víctima. Su derecho queda a voluntad del conocimiento técnico que es externo a la experiencia de victimización de la mujer étnicoracialmente diferenciada. Es el reconocimiento de un otro el que avala como tal la condición de víctima. En medio de

ello, ¿qué violencias basadas en género atiende el Estado dentro de la política? Pues, en este punto aparece limitada a la situación de la violencia sexual, aunque crea cubrirlo de forma integral. Asimismo, se claudica la condición interseccionada de la experiencia existencial diversa.

El tratamiento de la mujer como víctima, enmarcado en la violencia, debe estar acorde a la violencia estructural que ha soportado. Quiere decir que el tratamiento debe ser integral con miras a atacar el estado estructural de la violencia; donde el resultado vaya más allá del conflicto armado. La política presenta un caso curioso dentro de la estrategia 1.3. Ahí, solo se hace alusión de manera diferencial a la mujer indígena, adolescentes y niñas para el diseño de programas de protección, el resto, donde creo está la mujer afrocolombiana, se incluye de manera general. Sin embargo, para responder de la mejor manera las violencias basadas en género es creado el Conpes 161 “Equidad de género para las mujeres” (DNP 2013). En el se establecen los lineamientos para una política pública nacional acorde con la equidad de género, sumado a un Plan que permita garantizar a las mujeres una vida libre de violencias.

Dentro de la política de equidad de género, también se asume el enfoque diferencial y lo direcciona desde el principio de oportunidad. El enfoque diferencial al tener en cuenta el acceso a oportunidades, de cierta forma, limita la participación equitativa de las mujeres étnicoracialmente diversas en su estado mismo. Cabe la pregunta ¿cuál es el tipo de mujer que accede a la oportunidad? La respuesta está supeditada a las relaciones que pueda sostener o mantener dentro del nivel de reconocimiento, en el ejercicio de la administración del privilegio de la diferencia étnicoracial. Otra de las preguntas que asoma y basada en la observación de algunos lugares del Pacífico sur, tiene que ver con ¿cómo llegan las oportunidades para las mujeres afrodescendientes de los consejos comunitarios? Si es que llegan, no se ven. La política resulta ser nominal y la oportunidad un enunciado.

En la misma lógica del desarrollo y bajo la premisa de la oportunidad, aparece el Conpes 173: “Lineamientos para la generación de oportunidades para los jóvenes” (DNP 2014). El reconocimiento de las condiciones de vida de los jóvenes es reducido, sin decir que no es importante, al mundo de lo laboral y productivo. La intención recae en garantizar el tránsito hacia lo laboral y productivo en condiciones de calidad, estabilidad y protección. Para ello el dispositivo de dicha garantía se centraliza en la oportunidad, una forma reducida del derecho a la existencia digna. En ese sentido, la oportunidad se espera y no se vive. El carácter de espera inmoviliza dando cabida a la dependencia. El

Conpes 173 evidencia que la producción de la desigualdad está relacionada con el capital social. Razón que vincula el margen de la acción de la política con relación a la generación de oportunidades. Pensada de esta manera, la apuesta por la generación de oportunidades direcciona la política hacia la producción de clientelas basadas en el sostenimiento administrativo del privilegio.

Dentro del diagnóstico de las condiciones que presenta la política no se encuentra referencia alguna a la diferenciación de las personas jóvenes con pertenencia étnicoracial. Situación que alerta y trae consigo el interrogante por la generalidad de la oportunidad y sus maneras de atender las diferencias. Todo ello conectado con la promoción, en cada una de las políticas, del llamado enfoque diferencial. Para las personas jóvenes la oportunidad se establece de manera íntima con la educación en relación con las capacidades y competencias en función de la economía. La posición de la educación como oportunidad para acceder al mundo de la producción, presenta su carácter instrumental al centrarse especialmente en la inserción al mundo de lo laboral. En últimas, esta mirada y direccionamiento de la política basada en la oportunidad refuerza la idea del control a través de un dispositivo que activa la esperanza y, por ahí mismo inmoviliza y perturba la dignidad de la existencia de los grupos étnicoracilaizados.

Para el segundo periodo presidencial de Juan Manuel Santos (2014-2018) vuelve a aparecer el Pacífico como escenario de desarrollo. La caracterización no cambia: región carente, pobre y vulnerable, pero rica en biodiversidad. Hay que conservarla por y para el bien del desarrollo, no de ella, sino del país. Un país que vive de espaldas y sobre su “finca”: el Litoral Pacífico colombiano. Este periodo le daba continuidad a la idea del “Todos”. Se venía de una “Prosperidad para Todos” y se le daba paso a “Todos por un nuevo país”. La posición del “Todos” solo cambiaba de lugar. El “Todos” fue el centro los planes de desarrollo de los dos periodos de Santos; esta vez estaba mediado por la construcción del proceso de paz. La región del Pacífico estuvo contemplada en la lógica del “Todos” de forma integracionista y deshumanizada. Leamos parte del argumento en relación con la intervención de la región del Pacífico:

La situación de pobreza es alarmante en la región Pacífica. [...] En respuesta a la recurrente problemática en la región, los gobiernos anteriores han liderado diversas intervenciones en el Pacífico, como el Plan Pacífico, buscando sostenibilidad en las inversiones que peritan solventar la crítica situación de la región. Recientemente, con el fin de impulsar el desarrollo sostenible en el Pacífico colombiano, el Gobierno nacional ha priorizado esta región en el Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2014-2018 Todos por un nuevo país, e incluye un capítulo dentro del cual se definen las inversiones estratégicas en el Litoral Pacífico. (DNP 2015, 8)

El reconocimiento del Pacífico y de la población que lo habita, parte de la idea de la pobreza material en términos de condiciones. La percepción de la insuficiencia y vulnerabilidad del lugar median la intervención, casi impositiva, de los proyectos de desarrollo. La necesidad y las ganas de desarrollo se posicionan como elemento central en la dinamización de la explotación encubierta en el derecho al territorio y la conservación de la identidad cultural. El reconocimiento de la región del Pacífico se materializa en el Conpes 3847, denominado “Plan Todos Somos PAZcífico”. Suena como si fuera una estrategia de pacificación del Pacífico para abrir camino al desarrollo. Objeto referido a cerrar las brechas del Pacífico; ello, a partir de un desarrollo socioeconómico, la integración del territorio con sus fronteras amparado en el principio de sostenibilidad (DNP 2015). Este plan fija su estrategia de intervención en los municipios de Buenaventura, Quibdó, Guapi y Tumaco como aquellos lugares considerados capitales dentro del Pacífico. Ahí, el camino de marca a través del mejoramiento del acueducto y saneamiento básico.

Pobreza, reconocimiento, desarrollo y territorio étnicoracial son los móviles de la intervención del Pacífico, siendo el desarrollo el elemento articulador. La pugna entre el desarrollo económico y las políticas de reconocimiento se anclaron como un proceso sistemático de violencia direccionados al despojo y la explotación territorial. Plan amparado bajo la idea de oportunidad, como aquella salvadora de la pobreza y la desigualdad histórica que han padecido las comunidades afrocolombianas. Pasado el tiempo el Pacífico sigue entando en la mira del desarrollo y con la misma idea: región acechada por la pobreza. Desde el 2022 a partir de la presencia de la vicepresidenta Francia Márquez, una mujer de tez oscura, se produce la creencia de la mejoría, y con ella el aliento de la ilusión. Al parecer la condición étnicoracial de la vicepresidenta, hace que su accionar esté pensado en relación con la población afrocolombiana y no a toda la población colombiana.

El Decreto 1874 de 2022 señala las misiones a cargos de Francia Márquez. Misión que responde más a una veeduría y promoción del Pacífico como escenario de desarrollo, que una gestión de igulación de las condiciones socioeconómicas de la población. El carácter central de las misiones estaba direccionado en ser veedora y promotora del Plan Todos Somos PAZcífico. Sin embargo, el encargo de las funciones de la vicepresidenta supone un acto de reconocimiento. En este caso, más referido a la persona que encarna el rol, que a las propias colectividades. Aunque se refiera a comunidades en condiciones de

desigualdad, se muestra el claro sentido hacia la puesta del desarrollo. la fijación se encuentra, específicamente, en el Pacífico como aquel espacio propicio para viabilizar el desarrollo del país. El saneamiento del Pacífico es con miras a ampliar y dinamizar el acuerdo de la Alianza del Pacífico. El poder se difumina y la instrumentalización se acentúa.

El Pacífico es el objetivo, mientras que la oportunidad es el método de control y administración del territorio y el derecho al reconocimiento de las comunidades afrocolombianas. Asimismo, la oportunidad es el elemento o mecanismo de domesticación con el fin de viabilizar el desarrollo. También posibilita la intervención en procura de ese control y administración de los recursos de la biodiversidad. Ella se conjuga con lo sostenible. En este caso, lo sostenible hace parte de la oportunidad. Teniendo claro que la oportunidad se espera y viene de afuera. presente como elemento cohesionador. En sí, la oportunidad es un sofisma que se instala como derecho. En ese sentido, “a como dijeron, no ha sido”. Continúa la sospecha del reconocimiento.

Capítulo tercero

Extractivocracia en el Pacífico colombiano: Negar, invisibilizar o reconocer, la idea siempre ha sido extraer

Estad siempre precavidos/frente a los falsos profetas/que son lobos carniceros/vestidos con piel de ovejas.

No dan plátanos las zarzas/ni aguacate los espinos/el árbol da buen fruto/y el dañino da dañino.

También se conoce al hombre/como el árbol por los frutos/y por las obras se sabe/quién es malo quién es justo.

(Miguel Garrido 1980)

Con toda resignación soporté la acometida, esperando que mi herida encontraría curación.

(Nelson Estupiñán Bass 1986)

El discurso del desarrollo como aquella esperanza de vida, resultó ser un dispositivo de control y dominación del nuevo bloque imperial que representaba el emergente poder de Estados Unidos. Así,

Para muchos el desarrollo es la puerta hacia la existencia misma del bienestar, es la posibilidad de llegar a ser diferente, de palpar el deseo y sentirse feliz. Para otros, es la práctica de la desolación, la marca de la pobreza, un desastre inconcluso que ha marcado la marginalidad en los espacios y los rostros. Sin embargo, sigue amparado en él, la promesa de llevar el cambio a todos los escenarios de mundo social. Crecimiento es su lema, la pobreza su resultado. (Ortiz 2012, párr. 1)

El desarrollo aparece como puente en el establecimiento de un neocolonialismo, donde los países del “tercer mundo”, en especial los de América Latina, reaparecen en la idea de un espacio subdesarrollado que hay que llevarle el desarrollo. Dicha idea le permitió a Estados Unidos ir configurando un escenario de compra y venta a través de la dependencia tanto económica como política de aquellos países sujetos a la idea del desarrollo. Cabe decir que, la idea de desarrollo es solamente la continuidad del patrón moderno colonial eurocéntrico con miras a ampliar la acumulación capitalista.

La producción de dependencia y exclusión de los espacios inferiorizados son el resultado de la profundización del capitalismo a través de la instrumentalización, como continuum, de las nociones de progreso y desarrollo. Dimensiones históricas desde donde

se crean a los sujetos y los territorios periferizados como mercancías susceptibles de apropiación, expropiación, explotación y extracción. Lander (2012) sostiene que el capitalismo es una fábrica de carencia, no solamente porque la produce, sino también, porque se apropia de ella para su revitalización. En ese sentido, el desarrollo es la vía, así como su instrumento de actualización.

La lógica del capitalismo se ampara en la creación constante de necesidades a partir de la instalación y desmonte del aparato de producción (Lang, Machado y Rodríguez 2019). Sin embargo, las relaciones de producción en espacios periferizados no pasan por su instalación y desmonte, sino por la continuidad de un modo de producción, específicamente, extractivista. Dentro de esa lógica del capitalismo, aparecen o se establecen los territorios de acumulación y los territorios de extracción (Machado 2015). América Latina se va a constituir dentro de esta lógica como territorio de extracción en tanto proveedor histórico de productos básicos (Slipak y Ghiatto 2019); como dice Machado, nació como pura naturaleza.

La dependencia de la producción a través de la dinámica extractiva en relación con América Latina como espacio periferizado aparece de forma multiescalar, donde la periferia produce su propia periferia profundizando la dependencia, la exclusión y la expropiación de los sujetos y los territorios, especialmente, étnicoracializados. Es el caso de Colombia y su relación con la región del Pacífico, donde se crea una dependencia desde el imaginario mismo del progreso y el desarrollo. Un imaginario que posiciona y naturaliza la condición del espacio y los sujetos que lo habitan a través de su racialización, configurada desde un estado de inferiorización “perpetua”; es decir que, “el prejuicio racista de la inferioridad se va a tornar práctica *expoliadora-inferiorizante*; y así, ese prejuicio va a *crear su propia realidad*” (Machado 2015, 14). De ahí que, la existencia del Pacífico está íntimamente vinculada a una dependencia histórica centrada exclusivamente en una economía extractiva impuesta y profundizada de manera externa.

A medida que me voy acercando a la historia socioeconómica del Pacífico colombiano, para comprender gran parte de su existencia y con ello la de la comunidad afrodescendiente que lo habita, veo cómo su narrativa histórica va transitando de la negación a hacer parte de la dinámica de progreso a su reconocimiento como espacio desarrollable. Sea en la negación o en el reconocimiento la existencia y experiencia del Pacífico han estado expuestas a la dinámica de la extracción, centrada en la permanencia y persistencia de su explotación, no solo de la naturaleza sino de todo lo existente en él. En esa medida, el Pacífico se fue configurando, a la vez de actualizar su presencia, a partir

del ideario del extractivismo económico visionado en la lógica de la acumulación de capital. Ese extractivismo resultaba ser la materialización del proyecto modernizador del país, amparado en las políticas del Estado. Tanto el progreso como el desarrollo fueron su punta de lanza. Todo ello suponía y supone el crecimiento, es decir, el bienestar común.

Las líneas económicas presentes en el progreso y desarrollo muestran un camino: el de la prosperidad. Sin embargo, esa prosperidad es particularmente asimétrica. Así como la explotación viene de manos externas, asimismo los beneficios. Los explotados quedan con la ilusión de la mejora. Un sentido que se renueva o se actualiza cada vez que la mirada ha sido fijada sobre el Pacífico y su contenido existencial. Toda negación o reconocimiento tiene la carga de la explotación y la extracción; ello enmarcado en un continuum donde se soporta la dependencia reconfigurada bajo la idea de oportunidad expuesta como derecho de igualdad. Cada intervención se presenta a modo de oportunidad, no para el sostenimiento de la vida sino para su extracción.

A partir de dichas apreciaciones me atrevo a sostener que, la existencia del Pacífico y sus maneras de integración han hecho parte de una particular forma de administración y control socioeconómico basado en la extracción. Dicho de otro modo, el Pacífico se ha ido constituyendo y reconfigurando en la acción práctica-discursiva de una extractivocracia (Ortiz 2018). Un sistema de poder neocolonial impuesto históricamente que condiciona la existencia; una forma de decisión externa desde donde se sostiene la dependencia.

En ese sentido, La existencia y experiencia del Pacífico han estado sujetas a lo que comprendo como extractivocracia. Dicho de otra manera, es un proceso histórico extractivocrático que ha posicionado social y económicamente los sentidos y significaciones de la presencia y participación de las personas afropacíficas en la construcción de Colombia y la región como tal. Por tanto, la instauración del capitalismo y su ideario de acumulación de capital en el Pacífico no es otra cosa que la profundización de una dependencia histórica basada en una economía extractiva (racializada). Así pues, se convierte en un claro ejemplo donde, en muchos momentos, ha gobernado la extracción como dinámica de producción.

Así, en este capítulo el objetivo es mostrar, en primer momento, un análisis de la relación entre progreso y desarrollo como continuidad del patrón hegemónico de poder estructurado desde una concepción euroccidentalocéntrica de acumulación de capital. Segundo, el proceso de modernización de Colombia y el papel del Pacífico dentro del proyecto de integración económica nacional. Tercero, los imaginarios sobre la región bajo

la premisa del atraso, aislamiento, infertilidad, insalubridad e incivilizada para los designios del progreso y el desarrollo de la nación. Cuarto, la experiencia económica de la región y su lugar como escenario de explotación y extracción. Quinto, la reconquista representada en las misiones y los misioneros a través de la evangelización como dispositivo civilizatorio. Aquí, cabe rescatar que la extractivocracia es el eje central y articulador expresado como una forma de dependencia histórica que no se rompe con el desarrollo, sino que se refuerza en el escenario del reconocimiento étnicoracial de las personas afrodescendientes dentro del territorio nacional y regional.

1. Progreso y desarrollo ¿esa qué cosa es? Configuraciones de la extractivocracia

El progreso y el desarrollo no son otra cosa que, procesos de refinamiento de la acumulación de capital, es decir, de riqueza acumulada (Wallerstein 1988). Procesos basados en la apropiación del trabajo, o mejor aún, de la fuerza de trabajo con miras a acumular mayor capital. En ese sentido, el hecho de acumular como aspecto central del capitalismo ha sido partícipe de la disposición a mercantilizar todo lo existente (4). Una de las formas más despiadadas de usurpación de los sentidos y producción de la existencia. La conversión de lo existente en mercancía, es decir, en producto intercambiable, crea zonas de contacto que posibilitan la persistencia de la dependencia y el sostenimiento de la desigualdad de las relaciones sociales; por tanto, lo que es susceptible de intercambiar.

Siguiendo a Mary Pratt (2010), el progreso y el desarrollo en su lógica capitalista de modernización, se reproduce en “espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación” (17). Las relaciones verticales son el caldo de cultivo donde toma vida el capitalismo. La zona de contacto de desarrollo del capitalismo, establece el vínculo, en términos políticos-culturales, entre el lugar y la sociedad que lo habita de manera vertical. Lugares de explotación extractiva amparados en la apropiación y monopolización de la fuerza de trabajo, ya sea atraída o a la fuerza (a través de las leyes). En esa lógica y siguiendo a Wallerstein (1988), el capitalismo es un proceso de civilización materialista basadas en concepciones culturales desigualmente construidas (36). Es decir, las actividades económicas propuestas desde la economía-mundo se alimentan de creación de los seres humanos y su mundo natural a partir de procesos de etnicoracialización de la existencia. Wallerstein reafirma lo dicho:

Una de las formas [...] presionadas para que se estructuraran, fue la “etnización” de la vida comunitaria en el capitalismo histórico. [...] La etnización ha consolidado la jerarquía de los papeles ocupacionales/económicos, proporcionando un fácil código para la redistribución de la renta global, revestida de la legitimación de la “tradicón (racismo estructural). [...] El racismo¹⁴ fue el modo por el cual los diversos sectores de la fuerza de trabajo dentro de la misma estructura económica fueron obligados a relacionarse entre sí. El racismo fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas. (66-8)

La estructuración del capitalismo en la mira de la acumulación dio el giro hacia lo étnicoracial. Convirtiendo este hecho en un fenómeno económico, tal como lo describe Williams (2011) en su texto *Capitalismo y esclavitud*. Ahí sostiene que el trabajo forzado característico de la institución de la esclavitud contribuyó al desarrollo del capitalismo a la vez de determinar las clasificaciones de las actividades económicas a través de la racionalización de la fuerza de trabajo. Racionalización no solamente en la valoración de las personas a partir de su epidermización, sino también a los lugares de origen. Elementos relevantes a la hora de establecer los lugares propicios de explotación y las personas explotables configuradas desigual e inferiormente.

A partir de ello, la étnicoracialización se convierte en el elemento central del desarrollo del capitalismo. La fuerza de trabajo se mercantiliza a través de la epidermis y su relación con el lugar; dos elementos socialmente explotables en función de la acumulación del capital. Dicho de otro modo, la condición étnicoracial y el territorio vienen siendo elementos mediadores, que a su vez sostienen el tratamiento y avance del capitalismo. La epidermización de la fuerza de trabajo posibilitó, de alguna manera, la posesión y extracción de los territorios y lugares periferizados en detrimento de los modos de vida. En esa dinámica se establece el valor de los grupos humanos: explotadores y explotados. Citemos un ejemplo que nos ofrece Williams:

Los españoles descubrieron que un negro valía como cuatro indios. [...] La fuente de abastecimiento de los indios era, por otra parte, limitada; la africana, en cambio, inagotable. Así, se robaba a los negros de África para que trabajasen las tierras robadas a los indios en América. [...] La servidumbre de los blancos fue la base histórica sobre la que se construyó la esclavitud de los negros. Los capataces de reos en las plantaciones se transformaron sin esfuerzo en capataces esclavos. [...] He aquí, pues, el origen de la esclavitud de los negros. La razón era económica, no racial; no tenía nada que ver con el color del trabajador, sino con los bajos costos de su trabajo. comparado con el trabajo de los indios y de los blancos, el del esclavo negro era eminentemente superior. (48 y 61)

¹⁴ “Un conjunto de enunciados ideológicos combinado con un conjunto de prácticas continuadas cuya consecuencia ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo” (Wallerstein 1988, 68).

La valoración estaba depositada en la fuerza y en el origen de los cuerpos que la poseían. En ese sentido, se rentabiliza el trabajo a partir de la étnicoracialización de los cuerpos. De ahí que el racismo se estableciera como consecuencia de la esclavización, por ende, del capitalismo que sentó sus bases en la fuerza de trabajo forzada. Dentro de la escala de ocupaciones/económicas, las personas étnicoracializadas, particularmente las africanas y afrodescendientes, fueron posicionadas en el lugar de la fuerza y la servidumbre. Condenadas a una existencia inferiorizada de la cual el capitalismo era su principal beneficiario. Así, el capitalismo se fue estructurando a través de la extracción de la condición humana de las personas esclavizadas (“negras”). Dicha deshumanización las convirtió en herramientas u objetos útiles y funcionales para la extracción de la riqueza de los lugares colonizados y colonizables.

Cada momento del capitalismo justificaba sus métodos de intervención, con ello, las maneras de integración de los espacios y los grupos humanos étnicoraciales. La sostenibilidad de este sistema económico, en cada una de sus etapas, ha sido la persistencia en la continuidad de la combinación entre la condición étnicoracial, la fuerza de trabajo y el territorio. Tres elementos correlacionados mantenidos a través de prácticas discursivas y ocupacionales oscilantes en la negación y el reconocimiento. Tanto la negación como el reconocimiento han sido los dispositivos de integración asimétrica. En las etapas del progreso y el desarrollo se han ido perfeccionando estos dispositivos, en la idea de que los mismos agentes sigan administrando y controlando dichos elementos de producción de riqueza.

Progreso y desarrollo dos conceptos-metáforas propios de la jerga euro-norteamericana del primer periodo de post-guerra. Ambas cuentan con un amplio recorrido teórico-político en las ciencias sociales y en la institucionalidad transnacional. Éstas han servido para justificar toda clase de proyectos e intervenciones fundamentados en la idea de acompañar, solidarizarse y hasta subsidiar las mejorías estructurales que deben alcanzar los lugares y sectores definidos como áreas que se encuentran en una escala inferior de desenvolvimiento económico, social, político, institucional hasta cultural.

Tales conceptos-metáforas, se encuentran imbricados en la trama que en el fondo continúa sosteniendo el mismo patrón hegemónico de poder, estructurado desde las concepciones eurocéntricas y revitalizados a partir de la elaboración de dispositivos de control y dominación, que se adaptan y adoptan dependiendo de los cambios y contingencias que presenten las coyunturas del sistema-mundo moderno. Basados en

estos conceptos-metáforas fuerzas, los expertos de la institucionalidad pública, privada e incluso del tercer sector, definen problemas, diseñan estrategias, estructuran y coordinan equipos, administran recursos y organizan inversiones con el fin de alcanzar metas para llevar a mejor puerto, países, comunidades y grupos sobre los cuales se aplican formulas “garantistas” de niveles adecuados de bienestar, prosperidad, convivencia y productividad.

En este contexto, atendamos a una de las primeras declaraciones con respecto a los futuros posibles que auguraba el desarrollo. Al respecto a mediados del siglo XX Truman, afirmaba como línea central de su programa de gobierno y orientación de su política exterior, lo siguiente

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes... Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático... Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno. (Escobar 2007, 19-20)

Tales nociones tienen en sus categorías antecesoras, *civilización y modernización*, espejos donde se reflejan las mismidades con respecto a un patrón de avance pensado de manera lineal, continua y de carácter teleológico, en el que cada propuesta-proyecto, debe generar una serie de resultados, que acerquen a los objetos de la intervención, al ideal de vida construido desde el centro de poder representacional. Este centro, en mayor proporción, siempre está ubicado geográfica o políticamente en lugares que coinciden con la conformación del poder occidentalizante. Por ello, se podría afirmar que, *civilización, modernización, progreso y desarrollo*, se han convertido en las herramientas con las cuales, se ha tratado insistentemente en normalizar las vidas, proyectos y experiencias de lo que ellos conciben como *occidente periférico*; espacio de neocolonización. Un camino trazado por el capitalismo en la lógica de la acumulación.

Con respecto a esto, los agenciadores del discurso-practico política-geográfica del desarrollo donde descansa la acumulación, plateaban que

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones

sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (United Nations 1951: I citado en Escobar 2007, 20)

De dicho cuadro conceptual civilizatorio y modernizante, la noción que aún se mantiene en boga, la cual es utilizada en calidad de condimento sustancial para conseguir una receta exitosa, es la de *desarrollo*. Es utilizada como mecanismo para llegar a la concreción de niveles de vida aceptables para los ojos colonizadores de occidente. Por ello, su uso y abuso en planes, programas y proyectos, todos destinados a hacer de los otros y su geografía lugares similares al definido por los sujetos privilegiados por el poder y la representación moderno-colonial. En ese sentido, las definiciones de desarrollo o, mejor dicho, desarrollismo, actúan en calidad de vehículos, los que, a nombre de la promesa de bienestar, terminan imponiendo miradas y lógicas de ser, estar e imaginarse el mundo de los pueblos y sociedades catalogados como subdesarrollados o en vías de desarrollo.

Con respecto a esto, basado en el informe de Naciones Unidas de 1953, Escobar observa que

Lo que proponía el informe era nada menos que la reestructuración total de las sociedades “subdesarrolladas”. La declaración podría parecernos hoy sorprendentemente etnocéntrica y arrogante, ingenua en el mejor de los casos; sin embargo, lo que requiere explicación es precisamente el hecho de que se emitiera y tuviera sentido. Demostraba la voluntad creciente de transformar de manera drástica dos terceras partes del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y progreso económico. A comienzos de los años cincuenta, esta voluntad era ya hegemónica en los círculos de poder. (Escobar 2007, 21)

En este marco, habría que afirmar que las formas de construcción del conocimiento y agenciamiento del lugar que se le asigna a los otros, del que se debe salir por el camino trazado por el desarrollo, muy alejado de lo que piensan y proponen algunos ortodoxos de las ciencias sociales y aquellos que actúan como jinetes del desarrollismo, siempre han estado vinculadas a la fabricación de los lugares de los otros, desde una lógica de poder hegemónico “blanco, europeo, católico y masculino” donde lo que aparece por fuera de lo socialmente permitido, tiende a ser abiertamente subvalorado, discriminado o en su defecto, bajo el rótulo de universalidad, apalabrado a través de la mirada de aquellos a los que les está permitido ser, saber y hacer.

Así, los desarrollos exógenos, que terminan imponiéndose a partir de discursos y dinámicas de administración institucional del bienestar, planeado para el otro (subdesarrollado o en vías de desarrollarse), entregados a través de proyectos, planes y programas, venidos de agencias de y para la cooperación internacional, tienden a desvirtuar, desvalorizar y desconocer las prácticas propias elaboradas por las comunidades, grupos y sociedades, que en procesos históricos de relacionamiento con sus entornos, demuestran niveles de efectividad con respecto a sus expectativas de existencia y bienestar social, político, económico y cultural.

El desarrollo, además de negar las experiencias propias de producción y reproducción de la vida de los grupos subordinados amplía, delimita y reordena tanto la zona del saqueo como la de la acumulación (Machado 2015). Pero la dinámica de la expansión de la acumulación del capital, con relación a los espacios de la periferia, siempre ha estado vinculada con la extracción de sus elementos culturales (Bonfil 1998). Un extractivismo que marca, en términos históricos, las dinámicas económicas, políticas y culturales como una especie de ordenamiento territorial que se proyecta externo. En ese sentido, nos dice Machado que

El Extractivismo instituye la separación entre las metrópolis y sus satélites; establece el centro y sus periferias; delinea la geografía de la extracción, como geografía subordinada, dependiente, proveedora, estructurada por y para el abastecimiento de la geografía del centro, la del consumo y la acumulación. (Machado 2015, 15)

El extractivismo es una característica del patrón de poder moderno colonial mantenida en el largo proceso de estructuración del mundo moderno. Dicha dinámica extractiva, que apropia, expropia y explota, siempre ha estado contenida en los diferentes dispositivos que impone la lógica de la modernidad. De la civilización a la modernidad o modernización y del progreso al desarrollo amplificado o relacionado con las políticas de reconocimiento. El mundo moderno se ha estructurado, y sigue haciéndolo a través de una dinámica extractivocrática. La modernidad se impone bajo el gobierno de la extracción, es decir, el despojo permanente. El Pacífico colombiano es claro ejemplo de ello.

La experiencia histórica experimentada del Pacífico recorrida desde el proyecto de civilización hasta el proyecto de desarrollo, en la construcción y configuración del Estado-nación, ha estado direccionada bajo la lupa de la extracción y explotación de los recursos naturales; de modo que han aparecido y desaparecido gracias a la demanda externa que condiciona los ritmos de las relaciones de producción. El Pacífico en su estar

histórico se fue posicionando como región-naturaleza; espacio cargado de materia prima y susceptible de ser explotado y explotable. Como su importancia recae en la extracción, el poder, la administración y control son sostenidos desde la conciencia extractiva. Para ello se fue desplegando toda una serie de artimañas que fueron permitiendo de manera continua el control social conforme a su lógica.

Ese recorrido histórico que involucra tanto los proyectos civilizatorios como los del desarrollo se han establecido a través de una extractivocracia. Una forma de gobierno que ha operado a lo largo y ancho del Pacífico. Extractivocracia comprendida como sistema sociopolítico donde el poder reside en la extracción. Un poder ejercido por medio de representantes políticos, empresarios y comerciantes de alto riesgo, entre otros. Dicho de otro modo, la forma como se ha gobernado y gobierna la región es una extractivocracia. Una forma de gobernar donde lo más importante son los “recursos naturales” y no la vida. Esta forma es expresada a través de determinantes tanto territoriales como étnicoraciales desde donde se producen y constituyen una serie de discursos y prácticas que tienen la intención de fijar una imagen estereotipada de las maneras de existencia. Asimismo, fabrican las necesidades de explotación a partir de sentidos de negación, invisibilización y visibilización; todo al ritmo de los auges económicos generados desde afuera. De ahí que el Pacífico y las personas que lo habitan se perciban como útiles y funcionales del saqueo.

A partir de la mirada de la extractivocracia se puede observar la continuidad del patrón colonial. Una historia de despojo material y espiritual garante en el control de la vida y persistencia de la dependencia. Como proceso neocolonial, aquella forma de gobierno, ha producido al Pacífico en un lugar de extracción, asimismo el sujeto que viabiliza dicha extracción. En ese sentido, el sujeto gobernado en esa lógica de poder, es reducido a objeto, de modo que es despojado de su condición humana y material de existencia. Cabe enunciar que la extractivocracia actúa como un dispositivo político desde donde se ha aperturado las condiciones para la existencia plena de una economía extractiva en la vía de la acumulación; ha sido la vía de despojo territorial y cultural. En esa dinámica, tanto la región como las comunidades que la componen, se han constituido en un “otro” útil y funcional en ese tránsito que va de la negación al reconocimiento. Así,

La dinámica extractivocrática se instaura a través de un discurso dicotómico; primero se crea la imagen de una región despoblada y aislada económicamente del conjunto de la nación. Y, por otro lado, se posiciona una representación de región como rica en recursos naturales, habitada por una población negra ociosa que no permite su progreso. Dicho discurso, se introduce como técnica de exclusión y expropiación de las maneras de ser,

pensar, hacer y actuar de los afrodescendientes. Es una práctica de la especialización por reiteración del discurso. Pasando por el refinamiento de los instrumentos con los que se produce dicha reiteración que, a la vez que es discursiva, también es histórica. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, en ese sentido, hay quienes se especializan en ejercer la técnica, y otros que le dan un giro hacia las posibilidades materiales y espirituales de existencia. (Ortiz 2018, 7)

Esta manera desde donde se ha intentado gobernar, sobreviene de varias imputaciones económicas, en la idea de viabilizar su operatividad dentro del Pacífico. Una de esas imputaciones recae en asegurar que es una región rica en recursos naturales, uno de sus principales atributos. En ese sentido, se instaura una imagen que dibuja la posición de la región en el espectro socioeconómico del país. A la imagen de riqueza se le va sumando la del atraso por parte de sus habitantes étnicoracializados. Dos imputaciones que permitía justificar la intervención externa por parte de los agentes de la extracción. Este mecanismo consentía la determinación de ciertas características sociales basadas en el sentido y significación del lugar y las personas que lo habitan. Lo que implicó el despojo y la explotación en garantía del bienestar externo. Tal situación marcó y marca el rumbo histórico de la región; todo un hecho geoétnicoracial.

La extractivocracia es el mecanismo por medio del cual se ha estructurado el capitalismo en el Pacífico. Ha permitido mantener la lógica de la acumulación de la riqueza desde la naturalización de la colonización/colonialidad de las experiencias existenciales de los grupos étnicoracializados. Una existencia normalizada, atribuida de manera correlacional a la combinación entre la condición étnicoracial, las ocupaciones económicas y los lugares de reproducción de la vida. Todas, en su conjunto, convertidas en objetos de explotación y susceptibles a la extracción de los medios de existencia. En ese sentido, supedita la existencia de los grupos afrodescendientes a las ocupaciones económicas desigualmente establecidas. Tiene que ver con la extracción de los medios naturales y las formas de vida. Se niega para extraer, así mismo como se reconoce para colonizar y dominar.

La dinámica de la extracción tiene íntima relación con la manera cómo se fue integrando al Pacífico dentro del proceso de modernización del país. Para tal caso, la integración de la región se dio de forma vertical, por tanto, desigual. Una integración cargada de enunciados ideológicos que fabricaban imágenes inferiorizantes, para justificar procesos de intervención civilizatorios. Siendo la ventana de la explotación de lo que se considera como recursos naturales. De ahí que posibilite el monopolio de la existencia en términos económicos, políticos y culturales. Es un ejercicio de permanencia

del control y administración continuada de la oferta y la demanda sobre los medios de existencia, en los que se encuentra la fuerza de trabajo étnicoracializada junto a los lugares de reproducción de su vida.

La integración económica del Pacífico como región, no es otra cosa que, la incorporación del capitalismo histórico, por tanto, de sus maneras de explotación agenciadas por el gobierno de la extracción, es decir, por una extractivocracia altamente nociva para el bien común histórico de la región. Es la condición desde donde ha operado el neocolonialismo como proceso de racionalización de los lugares de explotación y las relaciones de producción que lo contienen. Dicho proceso de integración a operado a través de los discursos climatológicos propios del progreso y los de los recursos naturales junto con la diversidad en la etapa del desarrollo. Todo ello en conjunción con los discursos étnicoraciales (Williams 2022).

La negación en el progreso; apertura a la colonización y el reconocimiento en el desarrollo, son la irrupción de la vida a partir de la implementación de un proceso civilizatorio material, donde la existencia se mercantiliza, ya sea en la negación o en el reconocimiento. La extractivocracia ha sido su continuum. Se ha legislado para controlar la explotación y extracción de los medios existenciales; razón por la cual, lo que acusan como atraso y carencia no parte de una condición natural, sino de la fabricación de la desigualdad para administrar la vida en la idea de la acumulación. Atraso y carencia son nociones cercanas a la representación inferiorizante geoétnicoracial a la que ha estado sometida la región. A su vez, su proyección está dada hacia la permanencia de la dependencia. ¿A qué se debe el atraso? -responde John Herbert Valencia (1983),

Muchos creen y aseguran que por ser región de negros, como si se pensara con la piel, o el progreso dependiera del color de la piel. ¿La cantidad de leche de una vaca depende de que sea blanca o negra? Nuestro atraso es perfectamente explicable en términos de oportunidad y de ambiente determinados por nuestra situación histórica. (38)

2. Alcanzar el progreso... ¿sí?

La cita de John Herbert Valencia con la que terminé el acápite anterior, supone al progreso como una suerte de oportunidad. Así, la oportunidad recae en una voluntad política externa de los lugares construidos y condicionados desde la imagen del atraso. Asimismo, comprende que la distancia adquirida sobre el progreso de las personas y los espacios étnicoracializados, no es una cuestión de color de piel. El discurso del atraso vincula el “color” en la idea de perpetuar la dependencia histórica de los grupos desigualmente constituidos. Equiparar el progreso con la oportunidad, permitió sostener

abierta la puerta al despojo, la explotación y la extracción de los medios de existencia. Posicionó a los grupos étnicoraciales de manera desigual, depositando en ellos la necesidad recurrente de la intervención externa. Acción convertida en lineamiento desde donde se establecen las maneras en cómo se ha participado o participa del progreso; es decir, esperar la llegada de la oportunidad, pero, condicionada y ajena.

En el proceso de configuración histórica de Colombia como Estado-Nación, el progreso y su dinámica se fue presentando, igualmente, desde la idea de la oportunidad. En primera instancia, la apuesta fue hacia el crecimiento económico interno; claro, un crecimiento en paralelo con la integración al mercado-mundo a través de la inversión externa. Dos propósitos: crecer y civilizar. Elementos que representaban la ocasión de acceso al progreso. La integración desigual de Colombia al mercado-mundo, establecida dentro de unas relaciones de dependencia, hizo que se replicara ese modelo al interior del país. El centro construyó su periferia en perspectiva de larga, mediana o corta duración. Lo que supuso un proceso de construcción del otro periferizado, lo que concibe con los otros racializados. Aparecen las zonas de administración y control del progreso, junto a las zonas depositarias de los elementos del progreso. El territorio colombiano se regionaliza en esa búsqueda.

Dentro de su configuración como Estado-Nación, Colombia determina los lugares adecuados para ser agentes del progreso. Por otro lado, va constituyendo la imagen de aquellos lugares casi “imposibles” de pensarse en el progreso. Eso podría ser posible solo a partir de un proceso civilizatorio en procura de superar el atraso propio, según la apuesta, del estado natural de los lugares y sus habitantes. La noción del atraso trajo consigo la conjunción entre el territorio y composición étnicoracial de las personas. Cumplía con la directriz planteada por la dinámica de la acumulación del capital, que responde a la administración y distribución de la riqueza. En ese sentido, se produce todo un ejercicio de adjetivación de los territorios del país, donde los que eran poblados por personas identificadas étnicoracialmente como inferiores sufrían el mayor peso de la marginalización producida por y para el progreso.

Los lugares agentes del progreso se fueron consolidando como centro a partir de la reafirmación de los márgenes (Serje 2011). Situación que implicaba el establecimiento de un orden de cosas, donde la naturaleza existe en tanto elemento externo de lo humano; y lo humano, en términos del margen, como extensión de aquella naturaleza. Elementos aprovechables en la idea de ser objetos de explotación y control. Los lugares del margen han tenido nombres a lo largo de la historia del progreso y el desarrollo: *territorios*

nacionales, salvajes y de misiones etc. Denominaciones cargadas de significaciones estigmatizantes en procura de posicionar y perpetuar el progreso de forma vertical en condiciones de dependencia. Fueron los dispositivos con los que se emprendió la era neocolonial del país, desde los cuales se legitimó la subordinación y explotación. Las características de estos lugares del margen estuvieron relacionadas con la naturaleza: espacios selváticos llenos de “salvajes”; personas étnicoracialmente concebidas como negras e indígenas.

La variación histórica de la adjetivación de los “territorios explotables” y puestos al margen del progreso, pero fuente de su existencia, ha sido parte constitutiva del Estado-Nación. Sostenido a través de artificios discursivos reducidos esencialmente a un simple perfil. Margarita Serje (2011) considera el Estado-Nación como un conjunto de dispositivos sociales y culturales; de modo que han estado en función de la configuración y control territorial. Así, la representación diferenciada del territorio, en su composición heterogénea, toma cierto matiz de perfilamiento histórico donde la utilidad y función de algunos lugares no cambian en términos de su importancia material, pero si cambian legal y discursivamente. Asimismo, se da un cambio en los agentes que controlan los lugares del margen, que no son otra cosa que territorios explotables o para la explotación. Serje (2011) nos muestra cómo los artificios discursivos han operado en la configuración histórica del territorio nacional y las maneras de construir y controlar sus márgenes. Por consiguiente, dice que:

Para la república naciente del siglo XIX, eran considerados como “baldíos” que guardaban enormes tesoros y oportunidades, que iban desde riquezas minerales y vegetales hasta la posibilidad de abrir canales interoceánicos y rutas fluviales que cruzan el continente. [...] Desde la Constitución de 1863 se estableció que estas “enormes extensiones selváticas”, de gran potencial económico e incapaces de gobernarse a sí mismas por estar pobladas de tribus salvajes, fueran administradas directamente por el Gobierno central para ser colonizadas y sometidas a mejoras. Se conocen desde entonces como *territorios naturales*, tutelados por un régimen especial. A finales del siglo XIX la República decide entregar el control de estas mismas regiones a la Iglesia católica, a través de un convenio con el Vaticano. Allí se definieron como territorios salvajes, “habitados por aborígenes nómadas o que habitan en las selvas vírgenes” y se convierten en “territorios de misiones”. (16)

La construcción y constitución del proyecto republicano se han sostenido bajo el principio de la marginalización, tanto política como económica, de los lugares considerados escenarios poseedores de riqueza. Por lo tanto, el panorama del Estado-Nación colombiano se fue configurando a través de convenciones que permitieran la persistencia de la dependencia con miras a controlar los medios de existencia material y

las formas de vida de los lugares habitados por poblaciones étnicoraciales marginalizadas. La adjetivación de los territorios “explotables” permitía la instrumentalización de los medios existenciales en procura de controlar y administrar la vida presente en dichos espacios.

En ese sentido, la representación de dichos territorios en el proceso de fortalecimiento del Estado-Nación y su necesidad de modernización, siempre se han pensado en las lógicas de explotación y extracción de sus riquezas. En ese ejercicio aflora la identidad económica, las formas y agentes de control de los elementos existenciales. El progreso toma vida a partir de la dinámica de la explotación condicionada por el principio de extracción de la riqueza. Viene siendo el posicionamiento de todo un régimen de ocupación y explotación en la lógica colonial; es decir, un proceso extractivocrático a lo largo de experiencia histórica republicana de los lugares del margen. Desde ahí se instaure la idea del progreso, en la lógica extractiva, como oportunidad de un crecimiento sin ser. De ese modo, los lugares del margen se convierten en “dispensarios” al servicio del sostenimiento del centro, que para Colombia ha sido y es andino.

La estructuración del progreso en procura del establecimiento del Estado-Nación colombiano, presenta como base la extracción del oro. La lógica de la extractivocracia representa el soporte de la administración y control de los lugares creados al margen del bienestar, pero puestos en el centro de la explotación y la extracción. La economía que antecedió al progreso y que fue el colchón donde descansó en sus inicios, fue la soportada en la producción minera desde mediados del siglo XVIII (Jaramillo 2015). Desde ese momento la economía basada en la extracción del oro, hacia uso de la fuerza de trabajo de las personas esclavizadas consideradas negras. Asimismo, los lugares de la extracción estaban determinados, en su mayoría ubicados en el Pacífico. Dicho de otra manera, la economía de gran parte del siglo XVIII se sostuvo en los brazos de las personas esclavizadas y el oro; elemento natural convertido en recurso para la existencia externa.

La ecuación se configuraba: territorio-recurso y racialización de la fuerza de trabajo. Elementos significativos en el establecimiento del rol que iba a cumplir la región del Pacífico y las personas étnicoracializadas, propias para su explotación, a lo largo de su presencia histórica dentro de la economía del país. Esto, a su vez, garantizaba su posicionamiento, de modo que repercutiría en una representación identitaria conjugada en el escenario de la explotación extractivista y marginalizada de los beneficios de la economía. La política extractivocrática fue instituyendo las bases que determinaron los lugares de explotación y los lugares benefactores; de modo que, se basada en la cultura

material de la extracción. La explotación y extracción de los elementos materiales de existencia, especialmente el del oro y fuerza de trabajo esclavizada, dieron paso al avance de otros campos de la economía durante el ciclo colonial. Es decir, la extracción y la existencia de los territorios-recursos, basada en la minería de oro, y los brazos de las personas étnicoracializadas fueron el sostén y la apertura del desarrollo de la economía de lo que después se llamó Colombia. En tal caso, el historiador Jaime Jaramillo (2015) cuenta:

La minería de oro fue, pues, el sector introductor de otros campos del desarrollo económico. El oro impulsó e hizo posible no sólo el comercio interno y externo, sino también el desarrollo agrícola, ganadero y manufacturero, creando en las zonas mineras un mercado para los productos agrícolas y ganaderos de varias provincias. (46)

Sin embargo, cabe destacar que la importancia económica de la región del Pacífico y sus habitantes étnicoracializados para el Estado colonial, se reducía al proceso de explotación y extracción -cosa que aún no ha cambiado-. Su existencia estaba perfilada al sostenimiento del bienestar externo, acosta del propio padecimiento de la dinámica extractiva. Ahí, la integración estuvo dada a partir de la negación ontológica de la existencia de las personas étnicoracializadas; un mecanismo que operaba bajo el principio de inferiorización. Todo un proceso de deshumanización propicio para la conversión de aquellas personas como herramientas de trabajo. Es decir, se da la extracción de la condición humana en el sentido de sustraer los recursos de la naturaleza de dicha región. Para ese momento, tanto la región como las personas étnicoraciales no se contemplaban parte del desarrollo económico, pero sí parte de la riqueza natural susceptible de ser explotada. Ahí, solo fue el espacio de la extracción del oro a partir de la fuerza de trabajo esclavizada o para su efecto, negra.

Entrado el siglo XIX hasta mediados, la pugna por la reconstrucción política y económica de Colombia se basó entre la permanencia de una economía colonial fundamentada en la fuerza de trabajo esclavizada y la modernización de la economía centrada en el trabajo libre la cual permitía la entrada al progreso. El naciente Estado republicano, después de la guerra de independencia, fue reafirmando su presencia a través de la “eliminación” nominal de los grupos de castas, reduciéndolas solo a dos “clases” sociales: libres y esclavos. Clases proyectadas hacia el desarrollo económico del país, cuya participación se encontraban claramente determinadas. Las dos maneras ponen la atención en el control de la fuerza de trabajo, con miras a la explotación.

Sin embargo, la clase compuesta por personas esclavizadas, que después fueron libres, permanecieron condenadas a la explotación y extracción de la minería, perdurando su deshumanización anclada en una condición de marginalidad. En ese proceso, la región del Pacífico y sus habitantes étnicoracialmente identificados como “negros”, fueron establecidos como uno de los lugares del margen. La constitución de las categorías libres y esclavos fue el paso dado hacia el proceso de modernización económica y política del país, donde se integraba al Pacífico y su población desde la negación. Dicho proceso representaba la transición hacia un estado económico diferente, acorde con los lineamientos de iba proyectando la economía mundo. Para ello era necesario establecer su margen, es decir, periferia. Debido a ello, Hermes Tovar (2015) afirma:

El DESARROLLO económico de Colombia después de 1810 osciló entre dos modelos: el que luchaba por reconstruir los fundamentos coloniales de la economía nacional y el que aspiraba a una ruptura con las múltiples trabas que se oponían al desarrollo moderno. [...] Hasta 1810 la población de la actual Colombia había sido estratificada por castas: negros, indios, libres de todos los colores y blancos. Entre los blancos y los mestizos, grupos dominantes de la sociedad colonial, existían matices que hacían muy difícil homogenizar sus intereses. Sin embargo, el desarrollo político de finales del siglo XVIII los había llevado a establecer sistemas de alianzas, allí donde era más importante su unión en torno a la ideología de “lo criollo” que una tajante diferenciación de origen socioeconómico. (82)

En ese reacomodo las personas esclavizadas siguieron siendo representadas como “negras”, sin decir que dentro de las libres no existieran. Básicamente, el asunto de la libertad estaba referido al grupo de personas determinadas étnicoracialmente inferiores, siendo estas negras e indígenas. En ellas se depositaba el dilema de la producción económica en relación con la acumulación, ya que el acceso a la riqueza se daba a través del control de su fuerza de trabajo. El desarrollo económico del país se estableció en la tensión entre la fuerza de trabajo libre o esclava, ya que las personas negras al igual que las indígenas solo eran integradas como elementos de trabajo. Este nuevo orden que se avizoraba iba a seguir soportándose económicamente en los brazos de aquellas personas.

En el periodo dado entre 1810 y 1850 se establece el debate por el mantenimiento de la esclavización o su abolición. Este debate se daba en procura del crecimiento económico y no del bienestar de las personas que se encontraban en dicha situación. La independencia posicionaba otro grupo dominante, pero que se mantenía con las mismas lógicas coloniales. La liberación de la fuerza de trabajo esclavizada era una opción para algunos; mientras que para otros resultaba ser un problema, ya que implicaba la pérdida del medio de producción más importante. La libertad de la condición de la esclavización

de las personas negras se encontraba condicionada por los costos de inversión y la posibilidad del desarrollo económico del país. En ese momento, se sostenía que era más factible, en términos económicos, la liberación de la mano de obra esclava que el mantenimiento de la esclavización. La transición hacia el progreso fue a través de un proceso lento de liberación, porque en la práctica seguían operando las mismas lógicas de esclavización. La idea era mantener el control sobre la fuerza de trabajo étnicoracializada. Asimismo, dicha liberación estaba pensada en impulsar un escenario distinto y apuesta distinta de producción.

Una de las primeras acciones dadas en procura de la liberación fue la determinación de darle a las personas esclavizadas el día sábado, para que trabajaran en función de garantizar su vestido y parte de su alimentación (2015, 90). Más que liberar un día de trabajo, la intención recaía en minimizar los costos de manutención. Esta fue una práctica heredada del siglo anterior, siendo actualizada como un ejercicio de derecho. Asimismo, otra de las acciones estuvo proporcionada en la declaración de la Ley de vientres de 1821. Ley que consistía en darle la libertad a las personas esclavizadas nacidas a partir de su expedición; una libertad que tardaría 18 años en lograrse. En fin, lo que hizo la libertad de vientres fue restablecer la esclavización después de la independencia.

Ese tiempo de manutención fue reclamado por los dueños de las personas esclavizadas como una deuda; deuda que se cobraría en servicios, es decir, trabajo. Cuando estaba cerca la libertad, se dio paso a la ley de “aprendizaje”, mecanismo que iba a garantizar la sujeción de la fuerza de trabajo a través de una firma de contrato de trabajo por siete años más (95). Así, y de manera “discreta”, se prolongaría la esclavización. Fue la forma como falsearían y boicotearían la libertad. Estas acciones resultaron ser dispositivos de control, útiles para garantizar el sostenimiento de una economía en pleno proceso de transición. En dicho periodo los grupos dominantes se verían obligados a cambiar la condición de la fuerza de trabajo, dar un paso definitivo hacia su liberación. El resultado sería la proclamación de ley de manumisión el 21 de mayo de 1851, puesta en vigencia en 1852.

Previo a la inminente necesidad de determinar la liberación de la fuerza de trabajo esclavizada, nos dice Hermes Tovar (2015), se había dado la novedad de la entrega de tierras baldías, pensada en la emergencia puesta en el desarrollo agrícola. Esto con la firme intención de integrarla a la política de inmigración de extranjeros a Colombia con miras a impulsar el progreso a través de dicho sector. Liberar la fuerza de trabajo iba en función de garantizar la puesta en marcha del nuevo modelo económico, que veía a la

minería esclavista de oro del Pacífico como obstáculo para el progreso. La posibilidad de avance se pensaba desde y en otro escenario. “Sobre estas bases, Antioquia terminó desplazando al Pacífico como principal productor del metal (oro)” (98), así como también se dio la diversificación de los lugares y las técnicas de explotación del metal. Para argumentar la idea, cito lo que dice Jorge Melo (2015) donde sostiene que:

Para mediados del siglo XIX se había producido una drástica redistribución geográfica de las actividades mineras en Colombia. La extracción del oro de la región del Cauca y el Chocó, ya muy afectadas por las guerras de independencia, sufrió un nuevo golpe con la paulatina abolición de la esclavitud. A partir de 1850, cuando esta desapareció del todo, la minería de la región se redujo a una actividad ocasional de los lavadores independientes, con una significación muy reducida en la producción nacional. [...] El principal rasgo de la expansión de la minería antioqueña fue la explotación de yacimientos de veta, que empezaron a hacerse comunes después de la independencia, y cuya producción representaba el 25% del total regional a mediados de la década de los sesenta y siguió aumentando en el resto del siglo. (157)

El progreso en procura de su existencia se regionaliza. Empieza su peripecia a través de conjugación entre la diversificación de la explotación minera, las tierras baldías, la fuerza de trabajo libre y la inmigración extranjera; además de acentuar la marginación económica de la región del Pacífico. Sin embargo, el Pacífico siguió siendo un escenario natural de explotación y extracción, con una gran carga de discriminación formal encarnada en los cuerpos de las personas étnicoracializadas. Este nuevo escenario redundó en las formas de explotación y extracción de los lugares del margen, como el Pacífico, y reconfiguró los espacios de poder en la apuesta por el desarrollo económico y político del país. De ahí, que se determinen los lugares del progreso y los lugares del atraso.

Después de mediados del siglo XIX se empieza a promocionar la libertad y la necesidad de crecimiento. A partir de ahí se dinamiza todo un proceso de modernización desde la implementación del modelo liberal. Uno de los elementos tenía que ver con el desarrollo del sistema de transporte, lo cual permitiría la integración de las zonas de mayor actividad económica, en especial, la conexión con los puertos marítimos que daban la apertura a la economía mundial. Teniendo en cuenta lo dicho, Melo (2015) sostiene que la economía de gran parte del siglo en cuestión estuvo centrada en la expansión de la frontera agrícola (122). Proceso que tenía como principio incentivar la colonización de las tierras baldías para la implementación de una economía en desarrollo. De ahí que las tierras, para dicho fin, fueran ocupadas por colonos. En ese sentido Melo indica:

En ciertas regiones del país el vínculo reciente con la economía mundial a partir de 1850 y la expansión del mercado interno de algunos bienes agropecuarios reforzaron las razones para la ocupación de nuevas tierras. [...] Entre la década de 1820 y finales de siglo, los dirigentes colombianos vieron en estos baldíos una inmensa riqueza que podría servir para estimular el desarrollo económico del país; podrían ofrecerse como señuelo a grupos de colonos europeos, brindarle como incentivo para la construcción de vías de comunicación y otras obras de progreso, entregarse a los campesinos que carecían de tierra, o venderse para obtener recursos para el fisco. (124-5)

La oferta de las tierras baldías fue el incentivo dado para una “nueva” colonización. Un proceso que agenció la ocupación por medio de la negación de la existencia de grupos humanos. Esta dinámica de ocupación trajo consigo la expansión de haciendas¹⁵ y latifundios, modos de producción característicos de la fase inicial del proceso de modernización. Empezaron a aparecer en los lugares que se consideraban despoblados o habitados de manera dispersa. Así, los baldíos se convertían en la posibilidad de acceder a la riqueza, y a partir de ahí apostarle al progreso económico. Cabe destacar que la presencia de las haciendas y los latifundios se dio por medio de empresarios de las zonas urbanas. De esta manera se fue estableciendo la relación asimétrica entre los lugares de administración y los lugares de producción, pero con una clara dependencia.

Este período caracterizado por la diversificación de la explotación minera del oro y la ampliación de la frontera agrícola fue aprovechado por los grupos dominantes antioqueños. Periodo que se puede considerar como el principio de la colonización antioqueña, la cual amplió su dominio a través del control de la explotación de la minería de oro, utilizando tecnologías que garantizaban mayor producción. Es la forma en que se le fue restando importancia al Pacífico como centro productivo y de almacenamiento de la minería de oro, pero se mantuvo a manera de espacio de extracción. El control de las empresas mineras de oro por parte de los grupos antioqueños les permitió establecer su camino como agentes del desarrollo agrícola. Esto hizo que el Pacífico no se visualizara para hacer parte de dicho desarrollo y se produjera una desconexión con la economía nacional. Así, Antioquia iba a ser protagonista del progreso en detrimento de otras regiones.

William MacGreevey (2015), sostiene que el periodo de la segunda mitad del siglo XIX se encuentra marcado por el inicio de una hegemonía liberal y la adopción de los

¹⁵ En este aspecto, Jesús Bejarano afirma que, “gran parte de aquellas haciendas se había levantado después de 1870 con base en la adquisición de tierras baldías, desmontando el área mediante la utilización de colonos y arrendatarios, los cuales, una vez abierto el cultivo, ocupan una pequeña parcela para cultivar café o productos para su propia supervivencia y la de la hacienda” (Bejarano 2015, 195).

principios del librecombio (154). Fue el momento en donde las reformas liberales se impusieron en consecuencia de la afectación de las relaciones de producción económica de la población rural. Este período se caracterizó por impulsar el crecimiento de los bienes agrícolas, con miras a darle apertura a la actividad de la exportación, de modo que traería unas formas distintas de utilización de la tierra. De ahí que se diera la parcelación de la tierra a través de la introducción del alambre de púas (parcelación), sinónimo de propiedad privada como una forma de control individual sobre la riqueza.

El principio del librecombio estaba puesto en la exportación como recurso para el crecimiento y sostenimiento de la economía. Razón por la cual iban a tener mayor importancia las tierras utilizadas para cultivar productos de demanda externa, que las tierras dedicadas a la producción interna. La promoción de la utilización de la tierra en función de la exportación trajo consigo una política de expropiación y abolición de la propiedad colectiva. En ese momento, lo que estaba contemplado como propiedad colectiva eran los resguardos, lugares habitados por población indígena; de modo que iban a ser abolidos por medio de un decreto a mediados de 1850. A partir de dicha gestión, se desplegó toda una acción civilizatoria que posibilitara la integración de la población indígena al nuevo modelo político-económico (161). Para efectos, el problema de la situación de las personas afrodescendientes no aparecía en el escenario, ya que seguían siendo vistos como propiedad o en un intento de integración socio-racial fallido y sin planificación que intentaría sumarlos en condición de campesinos empobrecidos, habitantes de tierras que no les pertenecían.

Una de las características relevantes del modelo liberal era la ocupación de baldíos a partir de la idea de colonización para el progreso. La acción colonizadora se dio por intermedio de la unidad familiar captando el permiso de acceder a la tierra a través de la concesión de baldíos, territorios designados por el gobierno del momento. Sumado a ello, dice MacGreevey: “La Independencia benefició con adjudicaciones de tierras a muchos dirigentes revolucionarios y mantuvo propiedades en manos de las élites ya establecidas” (170). La intención de impulsar la dinámica de colonización tenía que ver con la anulación de las tierras comunales, y así, adjudicar sin costo alguno las tierras consideradas propiedad del Estado. Eliminar la existencia de la propiedad colectiva, como lo eran las tierras comunales, obedecía a la idea de construcción monocultural del Estado en consonancia con el modelo económico.

Dentro de este escenario, la región del Pacífico mantenía su función: ser el espacio de explotación y extracción minera. Su presencia resultaba estar a espaldas de la

producción agrícola, por lo tanto, del desarrollo económico, proyectada como apuesta económica en función del país. Existencia que se presentaba lejos del progreso; de ahí que se enmarque bajo la condición del atraso. Representada como tierra infértil, calurosa y llena de personas “negras”. Características que no respondían a las necesidades del modelo económico liberal. Los grupos étnicoracializados quedaron exentos del problema de acceso a la tierra, porque eran pensados, no como propietarios, sino como fuerza de trabajo. La colonización respondía al monopolio de la tierra y, a su vez, de la fuerza de trabajo. El interés por las tierras del Pacífico se iba a demorar un poco; esto, gracias a que su economía agrícola era de carácter doméstico. Elemento que no encajaba con el proyecto económico colombiano, porque la proyección era producir para el mercado externo. Asimismo, la existencia de la población afro no se nombra; es decir, su condición desigual no importa en la comprensión histórica del progreso del país.

En la segunda mitad del siglo XIX se sentaron las bases de la identidad económica del país, respaldadas en dos sectores económicos: minero y agrícola. El de mayor proyección residió en el sector agrícola, pero en relación con el minero, siendo la ventana a la exportación, factor central en la idea de acceder al crecimiento económico a través de la integración a la economía mundial. Así, el país se fue estableciendo en un contenedor de productos considerados como materias primas, en dependencia con las demandas surgidas de las necesidades del mercado mundial. Fue la manera de posicionarse dentro de la perspectiva de la modernización en la lógica de la apertura económica. En ese panorama, las haciendas centradas en la producción de café activaron de manera dinámica el desarrollo de país hasta finales del siglo (Bejarano 2015). Dinámica interrumpida por la guerra civil denominada: de los Mil días.

Cabe indicar que, la dinámica del café contada en la historia económica de Colombia, oculta o clandestina, en gran medida, la presencia histórica de los grupos marginalizados como los son los étnicoracializados. Esta clandestinización deja de lado el rol que ha ejercido dichos grupos en relación con sus lugares de existencia dentro de la apuesta de modernización económica del país. El avance y el crecimiento de la economía nacional soportados en la minería y la agricultura no han sido otra cosa que un proceso de reconfiguración colonial o neocolonial a través de la dinámica desproporcionada de la implementación de monocultivos y la ampliación cultural de la élite política y económica. De la misma manera, cabe indicar que el proceso de modernización se mantuvo dentro de un panorama de violencia; situación que, en últimas no intervenía en el crecimiento

económico. Es más, el crecimiento fluía con tranquilidad; al parecer era una de las formas de viabilizarlo y sostenerlo.

En las primeras décadas del siglo XX el café se va a consolidar como el producto estrella de la economía exportadora nacional. El dominio del café estuvo sujeto a la ampliación de la producción parcelaria adoptada en la zona occidental del país, que impactó de manera significativa el mercado interno de los bienes agrícolas (169). Bejarano en su estudio sobre el despegue cafetero, nos dice que, la extensión de la economía parcelaria se hace importante con la producción de café, y presenta como base dos procesos fundamentales. En primera instancia, la expansión de la frontera agrícola, resultado de la colonización antioqueña y; en segunda, la adaptación del café a los asentamientos que fueron producto de la colonización (170).

El posicionamiento de la producción del café a partir del modelo de la economía parcelaria irradiada desde la región occidental, con Antioquia como su principal actor, trajo consigo políticas sociales que permitieron ampliar la intervención del Estado en la economía nacional. Una de ellas tuvo que ver con la regulación de las relaciones entre el capital y el trabajo; asimismo, expidió varias normativas con el fin de ordenar y controlar “los procesos de ocupación de tierras, de colonización y de baldíos” (190). Medidas que iban en función de las actividades empresariales vinculadas a la dinámica de la producción de café, de modo que facilitó su desarrollo e importancia dentro del proceso económico exportador. En ese sentido, se dice que, el desarrollo de la economía hacia el exterior, principal objetivo, se fue consolidando de manera creciente gracias a la subida de las exportaciones cafeteras. El sistema de haciendas fue importante y relevante en este proceso. De ahí que quede la pregunta sobre las personas que trabajaban en dichas haciendas y los lugares donde existía otro tipo de producción.

Por su parte, José Antonio Ocampo (1987) reafirma la idea que los esfuerzos por la modernización económica, centrada en la industrialización, se fueron afirmando a partir de la ampliación del mercado interno forjado por la dinámica exportadora (209). Situación que traía consigo la necesidad de extender las redes de comunicaciones, con el fin de integrar de manera significativa el mercado interno en procura de la exportación. Dicha integración se había puesto en marcha a través del desarrollo de la red ferroviaria y carreteras que conectarían gran parte de los mercados con los puertos. El ferrocarril se convirtió en la representación simbólica del progreso. Claro, esta preocupación y acción en expandir las comunicaciones no es un asunto propio de la modernización, sino que

hace parte de un continuum, venido desde la época colonial. En esto el Estado ha sido muy activo. A decir de Ocampo (1987),

Desde épocas coloniales una de las principales esferas de acción del Estado en la economía había sido el desarrollo de las comunicaciones. Los gobiernos participaban directamente como inversionistas u otorgaban monopolios y subsidios al sector privado para desarrollar caminos y ferrocarriles o para introducir la navegación a vapor. También desde tiempos coloniales, el Estado controló la asignación de tierras baldías, explotación de las minas, y la producción y distribución de ciertos bienes que eran considerados como importantes arbitrios rentísticos (la sal, el aguardiente y el tabaco). (217)

La económica nacional puesta en función de alcanzar el progreso, en estas primeras décadas y como parte del proceso, estuvo soportada en la minería y la agricultura. Dos actividades que vinieron a representar el destino económico de las diferentes regiones del país, bajo la lógica histórica de la extractivocracia. Desde donde se instaló el anhelo por el progreso. Por el lado de la minería, se encontraba el oro como principal producto de explotación, seguido de la plata y el platino; esto en cuanto a metales, ya que se asomaban otros productos en la mira de la exportación, por lo tanto, susceptibles de ser explotados: el petróleo y, para la segunda mitad del siglo XX, aparece el carbón. Por el lado de la agricultura, estaba el café marcando la dinámica de la producción agrícola; sumados de productos que se podrían comprender como secundarios: tabaco, azúcar, sal, algodón. El banano a finales de la década de 1920, iba creciendo su relevancia en relación con la exportación. Productos como el caucho y la tagua explotados en la región del Pacífico, no contaron en la era del progreso. Cada producto iba a representar el lugar y los grupos para la explotación; asimismo, determinar o perfilar las relaciones de producción en el marco de la economía nacional. Todo este proceso se dio al servicio de la colonización pasada por asignación de tierras baldías.

El siglo XX estuvo marcado en su primera mitad por el avance del capitalismo, en la que podría determinar como la etapa del progreso, que se caracterizó por ser una economía rural. En la segunda mitad, el capitalismo se vino a consolidar en la era manifiesta del desarrollo. Es el momento donde la economía del país da un giro hacia la producción urbana y semiindustrial (Ocampo et al. 1987). En esa idea, Henderson (1986) muestra en su texto *Modernización en Colombia*, que eso estuvo precedido de la creación de un nuevo programa de colonización y parcelación de tierras, además del impulso de un sistema de educación técnica, fomentado por la industria privada (500). El hecho neocolonial se actualizaba y ampliaba con y en el naciente desarrollo puesto como la esperanza de operación del atraso.

Esas medidas neocoloniales, determinadas por la necesidad de una reestructuración económica y reserva de capital, tenían como intención dinamizar el proceso de industrialización, como acción de garantía para la acumulación en función del crecimiento y bienestar económico. Situación que estimuló una movilización de la población, donde la población rural se fue sustituyendo, en cierta medida, por una población venida de los centros urbanos. Quiere decir que, el desarrollo impulsó un proceso de migración interna, trayendo como consecuencia la sustitución de formas producción y de poblamiento territorial. La migración interna se encontraba definida por la presencia de una actividad agroindustrial que venía en ascenso. Hecho que representó un necesario proceso de reestructuración territorial, en relación con la transformación económica, la cual se iba posicionando. En ese sentido, Ocampo indica:

La profunda transformación de la economía tuvo también un impacto notorio sobre la estructura regional del país. Hasta mediados del siglo, los grandes beneficiarios del proceso de desarrollo habían sido las cuatro ciudades más industrializadas del país y la zona cafetera, centrada en torno al viejo Caldas. Se dieron también los pasos hacia una agricultura moderna en ciertas regiones del país (Valle, Tolima y la Sabana de Bogotá) y un desarrollo ganadero en la Costa Atlántica. A diferencia de la mayoría de los países latinoamericanos, los polos de desarrollo eran diversos, pero aun así el crecimiento económico había marginado a muchas regiones. (248)

Así, el país sufre una reconfiguración de corte territorial gracias a la importancia y posicionamiento que van obteniendo algunas regiones en el panorama económico. A su vez, fueron apareciendo nuevas regiones de penetrante dinamismo; claro está, todas se ubicaban en lugares de expansión de la frontera agrícola. De las regiones que aparecieron fue la Costa Atlántica y Meta, éstas sobre la base de una agricultura moderna. Mientras que el Caquetá se dio acorde a una colonización agrícola tradicional, razón que ocasionó la expulsión intensiva de mucha fuerza de trabajo (250). Sostiene Ocampo que, la industrialización fue vista como la única alternativa viable de desarrollo; de ahí que fuera el centro de atención de la política económica (260).

Cabe destacar que el nivel de importancia de las regiones se regía por la supremacía de los cultivos de corte comercial, actos para la exportación. Ello permitía la atención en la adecuación de la tierra, así como la modernización de las técnicas de explotación: uso de maquinaria, insumos químicos y semillas mejoradas. Todo ello trajo consigo la marginalización de muchas regiones del proceso de desarrollo, pero no con ello de la dinámica de explotación y extracción de los “recursos naturales” y la fuerza de trabajo, aquella intensivamente empobrecida. Por lo tanto, se acentuó la reestructuración

territorial en las zonas susceptibles de experimentación del desarrollo, donde se encontraba la élite política económica.

La marginación de aquellas regiones no se negaba a la expansión de la frontera agrícola, pero si eran invisibilizadas dentro de ella. Las regiones dispuestas como nuevos escenarios de colonización y relevantes por ser escenarios de explotación-extracción, que ocuparon un lugar secundario fueron las llanuras orientales, el piedemonte amazónico y el Magdalena Medio. Las regiones de menor importancia, que aparecieron de espaldas al desarrollo fueron el Urabá, la Costa Pacífico y el Catatumbo (290). Al ser de menor importancia el rol que iban a tener dentro del proceso de desarrollo era ser territorio-recurso; presos de una política económica extractivista operada de manera permanente bajo un discurso intervencionista del bienestar en procura de la pobreza como sinónimo de atraso.

En este caso, señalo que el anunciado atraso del Pacífico hace parte de un proceso histórico de marginalización que ha obedecido a la ecuación territorio-raza, explotación-extracción y negación-reconocimiento todo en función del sostenimiento de un bienestar externo. Quiere decir que, la región del Pacífico ha experimentado su existencia alrededor de la marginalización, la invisibilización y visibilización asimétrica. Ha sido condenada a caminar en la carrera por experimentar el goce de la modernización; y así alcanzar el progreso y su continuidad en el desarrollo. La condena muestra que la región no estuvo pensada, y mucho menos hacía parte de la modernización impulsada a lo largo de la historia republicana del país. Reitero, fue y es un territorio-recurso, garantía del bienestar económico externo. Considerado en principio territorio baldío, es decir, susceptible de ser colonizado. Para después terminar siendo, territorio de comunidades negras y ser objeto del reconocimiento desarrollista, desde donde se ha falseado el control de la existencia.

Entre alcanzar el progreso y esperar a la llegada del desarrollo, la región del Pacífico, por lo tanto, las personas étnicoraciales que lo habitan, ha estado condenada a existir presa de un corpus de enunciados ideológicos ajustados a una serie de prácticas continuas de exclusión, expropiación, negación y dependencia (Wallerstein 1988). Uno de los momentos fundamentales en que se acentúa con mayor fuerza el discurso de la negación y la imposibilidad para el progreso del Pacífico y los grupos afrodescendientes, fue el periodo de Laureano Gómez. Quien aseguraba que, para comprender la viabilidad del progreso en la república de Colombia, era necesario poner en cuestión las características del territorio y la raza que lo componían (Gómez-Cáceres et al. 2018). Para Laureano Gómez, el Pacífico era un territorio poseído por la lluvia que imposibilitaba

todo intento de cultivo; un lugar reducido a la selva, el calor, los manglares, los bejucos y las alimañas. Desde esa idea, sostenía que veía imposible pensar la existencia de una cultura humana de importancia (114-5).

Fue la manera como se desvió la mirada y se negó la existencia del Pacífico; la intención era restarle importancia dentro del proceso de reconfiguración de económica del país. La idea estuvo puesta en anteponer la relevancia de los territorios desde donde se estaba impulsando el cultivo de café. Este hecho respondía al posicionamiento de una supremacía georacial, centrada en la zona andina y antioqueña junto a lo criollo-mestizo. Laureano actualiza el margen cuando dice en su conferencia de 1928: “El balance es desolador: en nuestro territorio las regiones propicias al desarrollo del zancudo son 80.000 kilómetros cuadrados más extensa que las favorables al cultivo del café” (116). Solo las zonas que cultivan café son propicia para alcanzar el progreso, las otras representan el atraso y están marcadas por la imposibilidad de progresar por una inferiorización naturalizada y puesta en marcha. En esa lógica se proyecta el progreso, de ahí que diga:

Sobre las poblaciones del territorio favorables a la vida humana se agrupará la población, haciendo pie en ellas para intentar la conquista de los recursos naturales que existen, pero que no pueden ser alcanzados ni disfrutados por un pueblo inculto e inferior. El mayor esfuerzo que ha hecho nuestra raza hasta el presente ha sido la plantación de café. (124)

El derecho a experimentar el progreso estaba reservado para ciertas regiones, gracias a las élites económicas y políticas que dinamizaban las desigualdades a partir de la geoétnicoracialización de la existencia. La puesta en la colonización respondía a un proceso civilizatorio, encargado de “domesticar” el territorio y las personas étnicoracializadas en función de la acumulación de capital. Para la región del Pacífico el progreso y su continuidad en el desarrollo, no es otra cosa que, la encarnación persistente de la extracción y explotación agenciada operativamente por la extractivocracia. En ese sentido, la existencia de la idea de viabilidad y conservación en el sostenimiento de la economía que enuncia Gómez (109), ciertamente han sido encargadas a los grupos étnicoracializados y sus lugares de reproducción de la vida; esto se evidencia en la experiencia vivida de los auges económicos. Cada auge responde a la extracción y explotación de algún elemento de la naturaleza, pero con la misma fuerza de trabajo. Primero el progreso en su conjunción entre el territorio y la raza; luego el desarrollo con el territorio y el reconocimiento de la identidad étnica.

Alcanzar el progreso y superar el atraso ha permanecido como dispositivo de creación de la dependencia. Ha sido a su vez, el mecanismo por el cual se ha perpetuado

y reactualizado la encarnación de la inferioridad, dando apertura al derecho de explotar. La inferiorización, que es funcional al progreso y al desarrollo, se deposita en la negación de la existencia de los grupos étnicoracializados y se afirma en la representación ideológica de una falsa cultura acentuadas en la fabricación de unas particularidades territoriales. Dicho de otra manera, el progreso se impone desde una lógica de racialización de territorios habitados por población étnica y una territorialización de la condición étnicoracial inferiorizante. Asimismo, el progreso establece la existencia del Pacífico como un territorio nada útil para el desarrollo de la vida humana, mucho menos para el crecimiento económico que le apostaba a la agricultura comercial. Una forma de invisibilización que raya en la deshumanización de las comunidades que lo habitan; aquellas vidas no importan, solo su fuerza de trabajo. Cito un ejemplo:

La ingénita indolencia del negro, su pereza y facilidad con que hasta el presente se ha procurado lo necesario para la vida y aún para atender á sus vicios, han creado en él, no malos hábitos de trabajo sino absoluta ausencia de él, por esta razón casi puede decirse que no debe contarse con él, como una ayuda, para grandes empresas, mientras no se les eduque convenientemente, y se les obligue a trabajar siquiera 10 horas diarias. (Escobar y Olier citado en Robledo-Caicedo 2019, 20)

La construcción discursiva de un territorio inútil y una población sin importancia y por su “desinterés” en el trabajo, hace que se perciba a las personas que habitan el Pacífico, como meros elementos de la naturaleza que no responden a las necesidades de la “civilización”. Condición que posiciona a la región en ser un lugar carente de personas que tengan la capacidad de producir cultura. La intención va acorde a una dinámica de expropiación de la humanidad que condiciona la existencia al trabajo desigualmente proporcionado. Asimismo, la inutilidad del Pacífico pasa, supuestamente, por su distancia en relación con las regiones del interior de país. Situación comprendida como aquella que condiciona el atraso de la zona.

En últimas, en la era del progreso y más allá, lo negro y el Pacífico son representados como lo inferior y rezagado; se producen como una especie de herramienta funcional en los procesos de explotación y extracción de la naturaleza. Por otro lado, la supremacía criolla-mestiza representa el progreso. Simboliza la posibilidad de acceder al bienestar, siendo la que manifiesta ser poseedora de la oportunidad. Es la que ha tenido la vía libre para ocupar, por lo medios que sean necesarios, los territorios considerados poseedores de riqueza y explotarlos. En ese sentido, el Pacífico como un lugar desarrollable (Escobar 2010); de manera que implica la continuidad de la extracción y

explotación tanto del lugar como los seres que la habitan. Primero, colonizable, pero no desarrollable. Después, desarrollable pero no “colonizable”. El juego entre desconocer y reconocer en la misma lógica de extraer. El Pacífico no alcanzó el progreso ni tampoco vivió el desarrollo, solo los ha sufrido.

3. A gritos corrió la voz de la esperanza

Cada grito en el Pacífico anunciaba la llegada del progreso, puesto en el imaginario de la esperanza que iba posibilitar superar los dolores dejados por la incertidumbre. El arribo del progreso se reflejaba a través de los intereses externos depositados en alguno de los elementos naturales presentes en la región. Así, el goce del progreso ha estado sujeto al ritmo de las relaciones de producción impuesta desde necesidades ajenas a las dinámicas económicas internas. Hecho que crea una relación de dependencia con los agentes que promocionan dicho proceso, sostenida en el tiempo en procura de poseer, controlar y administrar la riqueza contenida en su propia naturaleza. El progreso llega con la expectativa de superar las condiciones de vida adversas dejadas por alguna actividad económica anterior centrada en la extracción y explotación de cierto elemento natural. En ese sentido, la vida queda atrapada en la dinámica de los auges económicos que nacen de la necesidad de un bienestar ajeno y distante.

El grito muestra las maneras como se ha ido instalando la dinámica histórica de la extracción y explotación en la región. Dicho de otro modo, el posicionamiento del Pacífico dentro de la lógica de explotación permite la invención de la tradición extractivista que ha condicionado las identidades y las posibilidades de existencia concreta en situación de dignidad de la población afrodescendiente. Una de esas identidades está perfilada a través de la explotación minera, especialmente, la extracción del oro. Se fueron percibiendo como pueblos mineros. Después, fueron apareciendo otros elementos naturales susceptibles de explotación, como el caucho, la tagua, el platino y en cierta medida el banano. Cada uno de estos productos tuvo su momento de auge; cada cual representaban la esperanza de experimentar una mejoría en las condiciones de vida. Sin embargo, ese grito resultaba ser parte de la enunciación, como lo diría Estupiñán Bass (1986) en su libro *Duelo de gigantes*, de “una fatal profecía” (44). Ésta ancló la vida de la región bajo las condiciones de la extracción.

La existencia del Pacífico está marcada por la extracción del ¡Oro! -este representa el primer grito, no del progreso, pero sí de la posibilidad de acceder a la riqueza. Anunciaba el bienestar de los agentes coloniales y la negación de la bienandanza de los

grupos étnicoraciales. Como tal, este grito ha sido el más profundo y prolongado, al punto de comprenderse a los grupos como sociedades o comunidades mineras. Se adjudica y asume una identidad, resultado de la práctica extractiva. La actividad minera se instaló en cada lugar del Pacífico. Cuentan Echeverri y Gómez (1993) que, el alistamiento de zonas mineras en el Pacífico con miras a su integración a la economía colonial representó, en gran medida, la desestructuración de la sociedad indígena, pero manteniendo el control sobre su fuerza de trabajo (272). Esto trajo consigo la valoración de un mayor rendimiento en la explotación del metal, que tuvo como consecuencia la incorporación a los yacimientos de oro, de grupos de personas esclavizadas bajo la modalidad de cuadrillas mineras.

El fenómeno de la minería de oro se instaló en las provincias de Chocó, Raposo, Iscuandé y Barbacoas particularmente. Estas zonas representaban el eje de la economía colonial basada en la actividad minera durante el siglo XVIII, ya que en dicho periodo se producía la mayor parte de del oro que se extraía del territorio actualmente llamado Colombia. El inicio de la configuración de la frontera minera se dio fundamentalmente a través de la explotación de la fuerza de trabajo esclavizada de personas extraídas de África. La producción del oro establecida sobre el eje económico minero del Pacífico activó la creación de una dinámica productiva paralela basada en la ganadería, la siembra de caña, junto a la presencia de trapiches artesanales para la molienda de la caña. La acción de esta dinámica económica se desarrollaba en función de abastecer de alimentos a las minas (273). En la época colonial no se establecieron elementos económicos estructurales que permitieran la integración del Pacífico a los centros de poder económico y político, sin embargo, siguió siendo espacio de explotación y extracción de elementos naturales. En ese sentido, dan respuesta Echeverri y Gómez (1993) a la falta de elementos de integración y el sostenimiento de unas actividades productivas en la zona. Al respecto dicen:

La pesca, la recolección de productos silvestres, la creación de pequeños trapiches domésticos, lo mismo que el mantenimiento de platanales, además de la actividad ya tradicional del “mazamorreo” en los yacimientos conocidos, fueron las actividades económicas fundamentales hasta bien avanzado el siglo XIX, cuando los episodios del auge de los precios internacionales de la tagua y el caucho incorporaron nuevamente a los patrones de la economía extractiva a una porción del Chocó y, en general, del Pacífico. (275)

Ninguna de las actividades productivas se presentaba en la lógica de la integración, ya que no existían como parte de las políticas económicas agenciadas a modo

de ejes de crecimiento. Simplemente resultaban ser actividades productivas auxiliares de los procesos de explotación y extracción dados en la región, con miras a la acumulación de capital. Oro, caucho y tagua fueron la base de la integración vertical y desigual que soportó el Pacífico entre la época colonial y la republicana, en la misma lógica de la extracción. El sostenimiento de la extracción resultaba ser un mecanismo de integración asimétrica, en tanto no opera en la lógica de igualar el acceso al bienestar que supone contener dicha acción. Dicho de otro modo, las prácticas productivas de existencia surgidas de las condiciones impuestas por un extractivismo, traducido en una acción colonial, han estado atrapadas o sujetas a los auges económicos. Auges que suponen una suerte de integración económica, asimismo convertidos en focos que alumbran la existencia de la región en procura de un beneficio externo. También produjeron unas diásporas internas involuntarias vinculadas a la dinámica de explotación y extracción acentuadas por los auges.

En ese marco, se ha construido la imagen ambivalente y contradictoria del Pacífico: una región pobre cargada de riqueza. La pobreza o empobrecimiento del lugar recae en la presencia de una población étnicoracializada, perfilada en su larga existencia como pobre y atrasada, por lo tanto, carente de medios útiles para el progreso. La riqueza sustenta las formas de intervención en la necesidad de generar un beneficio unidireccional. Esto muestra que el empobrecimiento continuo de las personas étnicoracializadas que habitan el Pacífico, viene siendo el resultado de la dinámica de explotación de su riqueza, ya que ésta es extraída a favor de otras regiones y países establecidos como centros de poder. El extractivismo, el olvido y la visibilización de los recursos naturales de la región ejercidos a lo largo de la experiencia colonial y republicana, se han constituido en una eficiente medida de persistencia de la desigualdad, cargada de significados estereotipantes que hacen las veces de herramientas de control y explotación de sus zonas y cuerpos étnicoracializados que los ocupan.

Julio Romero (2009) en su texto *Geografía económica del Pacífico colombiano*, afirmaba que la economía del Pacífico era, en su momento, una de las más rezagadas comparada con la región Andina como la región de mayor progreso económico. Uno de los argumentos que usa para explicar el rezago de la región en comparación con las otras, tiene que ver con tres características geográficas: baja densidad poblacional, condición rural y la agricultura doméstica (2). Otro elemento, no menos importante, es la relación que establece entre la altitud y el analfabetismo; donde dice que a mayor altitud menor es el analfabetismo (22). Estas características que marca hacen parte de la continuidad de la

representación de la región como un lugar colmado de riqueza, aislado económicamente por sus condiciones geográficas y, carente de grupos cualificados para impulsar el crecimiento económico.

Como escenario percibido para la explotación, el Pacífico estuvo y está determinado por una forma de poblamiento lineal acorde a las dinámicas de extracción de los recursos naturales cargada del interés e importancia externa, traducida en auges económicos. Romero acusa que la región está compuesta por un poblamiento disperso e improvisado, pero, además por la presencia de poblados hechos centros mineros o espacios de depósito no pensados como ciudades. Esto gracias a que las intenciones de los asentamientos promocionados por la colonización solo veían y ven al Pacífico como escenario propicio para impulsar una economía basada en la extracción, ya que supuestamente no ofrecía las garantías para que existiera una vida saludable. Una forma de ir justificando su aislamiento y atraso. Por ahí mismo la dependencia.

Dicha situación muestra que el Pacífico se ha ido configurando a partir de la idea de ser poseedor de una gran riqueza, pero no apto para el desarrollo de una vida humana. Imagen sumada a la condición de atraso puesta como hecho natural y no responsabilidad de los agentes de la colonización económica, que utilizan la extracción como dispositivo de ocupación temporal. En ese sentido, dice Romero (2009): “el Pacífico colombiano se caracterizó por unas instituciones coloniales extractivas, en donde, dadas las condiciones geográficas, los colonizadores no mostraron mayores intereses por transformar su entorno económico” (42). Apreciación donde se enmarca el desinterés de la colonización por establecer el Pacífico como escenario ideal hacia un ambiente económico propicio para el disfrute de un bienestar. Al parecer, la condición geográfica, ha sido la culpable de la condena de la región a ser sólo un escenario de extracción.

El posicionamiento del Pacífico se ha dado a partir de los ritmos económicos impuesto desde afuera. Ha sido representado, en su larga historia, como una zona rica en recursos naturales y, a su vez, ocupada por grupos humanos carentes de capacidad para aprovechar dicha riqueza. Esta representación, perdurada en el tiempo, ha sido la puerta de entrada del colonialismo que media la existencia a través de la legitimación de la extracción. Por lo tanto, el rezago es y ha sido intencionado de acuerdo a la imagen y utilidad con la que sobreviene la existencia de la región. Una constante donde se han priorizado el interés y beneficio de otras regiones posicionada como de mayor proyección económica. En la época del progreso y más allá, su destino ha estado puesto a expensas del crecimiento ajeno.

Así, los auges económicos, propios del progreso son impulsados y puestos en marcha alrededor de la imagen de la región como atrasada, aislada, insalubre y rica en recursos naturales. Elementos presentados como los grandes obstáculos para establecer un desarrollo socioeconómico en la zona; sin embargo, estas características no son relevantes dentro de las dinámicas de extracción y explotación ejercida sobre ella. En ese sentido, la extracción es determinada como elemento constitutivo de las relaciones y condicionantes socioeconómicos. El desarrollo económico ha estado conectado con maneras deliberadas de establecer el contacto y significaciones de la región dentro de los parámetros de la integración vertical. De modo que, el extractivismo ha sido una constante histórica en el Pacífico, acusando de manera paralela un problema de corte geográfico que ha repercutido en el aislamiento, pero no su integración como escenarios de extracción.

Aislado e insalubre, fue un discurso que giró alrededor del Pacífico antes, durante y después del progreso. Construcción discursiva y activación política con evidentes sesgos ideológicos, atravesados por componentes raciales y culturales venidos del mestizocentrismo, tuvo y tiene la funcionalidad activa. La funcionalidad de anclar física, económica y representacionalmente el Pacífico y sus habitantes racializados, excluidos y subalternizados como contracara de la modernidad y el progreso. O en su defecto demostrarlos (reconocerlos) como la desviación o la ilustración de los fenómenos o consecuencias de la modernización económica y social. La existencia de esa representación estaba sujeta a la implementación de un modelo económico propio de la historia de las relaciones de producción dada a lo largo de la costa, basado en la extracción. Para Claudia Leal (1998) el modelo económico extractivo, consumado dentro de un proceso de colonización, no solo se caracterizó por extracción de la riqueza natural, sino igualmente por la marcha de las ganancias que generaba (318). Por lo tanto, la economía extractiva se dinamizaba a partir de los ritmos de producción que imponían las necesidades de explotación de algún recurso natural. Extracción bajo la imposición de una necesidad externa y ajena. Cuestión que muestra y visiona el estado de dependencia al que ha sido sostenido y sometido el Pacífico junto a la sociedad étnicoracializada que lo habita.

Asimismo, Leal marca la relación que ha existido entre las actividades extractivas y los procesos de poblamiento llevados a cabo. Primero, se dio a través de la inserción de fuerza de trabajo esclavizada traída de África para trabajar en los reales de minas. Esto hizo que la población “negra” se constituyera en la de mayor presencia. Fenómeno que

resultó en la concentración de las personas esclavizadas en los centros mineros, los cuales facilitaron todo un proceso de ocupación a lo largo de los ríos, costas y caminos creados por población indígena (328). Segundo, la ocupación estuvo dinamizada por los ritmos de los auges económicos propios de la demanda de recursos naturales extraíbles. Quiere decir que, los asentamientos son el resultado de oleadas migratorias de población que respondían a los auges extractivos. De la misma manera, permitió ampliar las relaciones de producción, en tanto estos auges aparecieron como alternativas económicas. Se alternó la actividad minera con la extracción de caucho, arcilla y tagua en un primer momento dando lugar a unas diásporas internas. En últimas, la configuración de las formas de ocupación de la región ha estado relacionada con la dinámica extractiva.

La ocupación territorial de la población étnicoracializada fue resultado de la explotación minera, que después se echó a la aventura de seguir la ruta de extracción de otros elementos de la naturaleza. Gracias a la demanda externa, generó la posibilidad de alternar la explotación de los recursos naturales. La alternancia de la explotación resultaba de la mayor demanda y accesibilidad a la comercialización de los productos. Tanto el oro como la tagua, el caucho, el naidí entre otros, estaban sujetos a una actividad de búsqueda al interior de los montes cercanos a las poblaciones. El que hallaba algunos de los productos plantaba el derecho a extraer o recolectar el recurso. Estas actividades de recolección de los recursos naturales por parte de la población afrodescendiente competían o se hacían funcionales a las empresas que habían obtenido el permiso de explotación de los recursos vía Ministerio de Agricultura. El derecho a la explotación y recolección se establecía a través de la ley negando y limitando, de cierta manera, a la población de la zona el acceso a los recursos. Dice Leal que, durante la colonia y las primeras décadas del siglo XX, la ciudad más importante fue Barbacoas gracias a la minería de oro. En ese momento, Tumaco resultaba ser solo un caserío sin importancia, tomando relevancia a partir de la comercialización del caucho y la tagua ya que ofrecía una salida hacia el mar. (331).

Básicamente, la extracción resultaba ser parte de un ejercicio legal. Usando ese recurso que daba apertura a la ocupación externa con miras a extraer la riqueza, aparece una serie de empresas solicitando el permiso para explotar la corteza del mangle del litoral Pacífico. Dichas empresas fueron Industria Mangle S.A., de Bogotá y, Lizcano Hermanos Ltda., de Cali, acentuando la lógica de la dependencia de zonas de interés con el Pacífico a través de la extracción. La Industria tomó posesión del Chocó y Nariño; mientras que Lizcano Hermanos de Cauca y Chocó (332-3). Esta explotación y extracción de la corteza

de mangle, amparadas legalmente, se dio en gran parte del siglo XX y a lo largo de la costa. Toca tener en cuenta que, estas empresas también comercializaban productos como el caucho, la tagua y la madera entrada la década de 1980. Así, Claudia Leal (1998) reafirma, a través de su mirada a la explotación y extracción de la corteza de mangle en el Pacífico, la dependencia de la región a la lógica económica extractiva en continua permanencia. En relación con lo anterior, dice:

La franja de manglar se ha incorporado a la nación colombiana y a las redes de mercado internacionales a través de un modelo económico extractivo, que también ha mediado la relación del conjunto de la región del Pacífico colombiano con el resto del mundo. Las actividades extractivas, por lo tanto, han formado parte de los sistemas de producción de las comunidades que habitan el corredor costero del manglar. (338)

La explotación de la corteza de mangle es un claro ejemplo de la manera como se ha ido integrando la región del Pacífico a la economía nacional e internacional; situación continuada de la explotación minera. La economía extractiva ha hecho las veces de ser la mediadora de las relaciones de producción. Siendo el dispositivo desde el cual se ha controlado las formas de existencia local, determinando el tipo de contacto que debe existir entre el Pacífico y la economía dentro y fuera del país. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, aunque la zona ha vivido bajo el régimen de la extracción, quiero decir que, la dinámica extractiva no acaba con todo, la vida es a pesar de ella. Los grupos de personas étnicoracializadas del Pacífico han vinculado sus formas de reproducción de la vida a la economía extractiva impuesta a partir de sus recursos y lógicas culturales de existencia.

Cuando se habla de algún lugar del Pacífico siempre la apreciación, balance indicador etc., dice o muestra que es el más rezagado, atrasado u olvidado del país. La imagen se ha naturalizado. Toda intervención o intensión de establecer una integración de tipo nacional es bajo dicha imagen. Cada pedazo es representado como carente, por lo tanto, necesitado de ayuda presente en algún ente salvador. Así, cualquier contacto evoca la llegada del progreso o en su defecto, del desarrollo. Desde ahí todos los agentes intentan garantizar su bienestar, no del Pacífico sino el de ellos. A partir de esa lógica se legitima la dinámica de una economía extractiva, imponiendo un modelo que redunde en una relación de dependencia. El sentido de la dependencia responde al control y administración sobre los recursos naturales, donde la región es convertida en el dispensario de otra región. Es decir, conlleva a ser el sostén del bienestar de otro ajeno.

El Chocó, es aquella parte de la región que responde a representaciones estereotipadas, características del modelo colonial de nombrar en favor de la ocupación y explotación. Es designada como una zona agreste, húmeda, calurosa, salvaje y peligrosa no apta para la existencia de vida humana; lugar que solamente podía ser habitado por población “negra” e indígena, vistos igualmente como salvajes, seres propios de la naturaleza. Fue la manera desde donde posicionaron a la zona para ser utilizada como fuente de extracción de riqueza, contemplada en los recursos naturales (Wade 1993, 45). Además de la población negra e indígena, existía una élite autodenominada blanca heredada de familias coloniales y de los procesos inmigratorios del Cauca y Antioquia. Dicha élite controlaba la minería, las actividades comerciales y la política, elemento que utilizaban para viabilizar la extracción de la naturaleza y explotar la fuerza de trabajo esclavizada y libre.

Peter Wade (1993) sigue la ruta del colonialismo, se suma a reafirmar que el Chocó fue y es una región fuertemente aislada. Sin embargo, comprende que el oro y los afluentes de los ríos han posibilitado parcialmente un acercamiento con la economía externa. En esa situación ha fluido el intercambio de mercancías vinculadas a la dinámica de extracción del metal. Asimismo, indica que el control del comercio se encontraba en manos de una minoría no negra, que en su momento conservaba un vínculo con la región Andina y Atlántica (47). La élite no negra mantenía una relación con la región solo con el propósito de extraer su riqueza, para ello era necesario sostener su condición marginal y empobrecida. Ponía a la región y a la población étnicoracial de espaldas al progreso, pero vociferando su experiencia. Así, el Chocó en boca de muchos es perfilado como una región periférica y aislada, solo visto y convertido en un espacio lleno de recursos naturales a espera de ser extraídos.

Por lo tanto, “la mayoría de la gente negra ocupaba una posición social baja y la élite blanca controlaba el comercio y la política” (49). En ese sentido, Wade determina que gran parte de la población “negra” era pobre, dejando entrever la configuración de una clase étnicoracializada en medio de la dinámica económica extractiva. Así pues, el extractivismo promocionado por las élites, se dinamiza a través de la relación entre la clase y la condición étnicoracial: administradores y herramientas de extracción. Esa situación determinó la configuración de una clase social “negra”, condicionada por los oficios que aparecieron alrededor de las actividades extractivas: “estibadores, sirvientas, artesanos, mineros, agricultores y trabajadores en pequeñas industrias manufactureras” (48). Teniendo en cuenta lo anterior, puedo decir que, el extractivismo fue y ha sido el

elemento por medio del cual se construyó la relación entre clase y “raza” presente en el Pacífico colombiano.

En esa correlación dada entre la clase y la raza mediada por la extracción de los recursos naturales, según Wade, se presentan dos modalidades de explotación: directa e indirecta. La primera, tiene que ver con la presencia de compañías venidas de afuera, cargadas con sus propias tecnologías, pero, además de usar trabajo asalariado. La segunda, se basa en la circulación de los productos extraídos e insertados, a través de una dinámica de intermediación. Ahí, aparece el sujeto intermediario que en cierta medida acapara tanto la oferta de productos como también la fuerza de trabajo. El papel de intermediario (también étnicoracial) gira alrededor de la extracción de productos que se encuentran en auge, propios de la demanda externa, es decir, de afuera. En el Chocó, ese intermediario es, básicamente, antioqueño. Es el mecanismo por medio del cual la lógica antioqueña sostiene la dependencia con la región; una manera de perpetuar la subordinación del territorio junto con las personas étnicoracializadas. Es una especie de neocolonización étnicoracial del territorio.

Otro elemento a tener en cuenta en esta economía extractiva dinamizada en Chocó, que ha posibilitado y mantenido la dependencia, ha sido los procesos inmigratorios. La movilidad resultó ser un componente fundamental en el establecimiento de la dependencia, ya que determinó, a través del monopolio, el sentido y significación del contacto (asimétrico) entre los grupos étnicoracializados asentados en la región y los espacios de extracción, tal como se percibe el Chocó. En ese sentido, algunos se movilizan buscando que le toque un pedazo de riqueza, mientras otros se movían en la idea de controlar y administrar la extracción de los medios de reproducción de la vida de la población asentada anteriormente allí. Aquí, podemos ver que la extractivocracia funciona como paralelo del colonialismo interno.

La acusación del estado de Chocó que se suma a cómo se presenta al Pacífico, parece una estrategia por mantener a la región sometida a una condición de dependencia, marcada por la incesante necesidad de la ayuda externa. La situación de colonialismo interno, que Wade lo entiende en el contexto de la dependencia, ha reforzado su mantenimiento a través de los enunciados: aislado y/o atrasado. Sostener esa realidad discursiva, ha hecho que se mire la región como el escenario de la economía extractiva, ya que, supuestamente, su geografía responde a las características y necesidades de la extracción misma. Bonet (2008) sostiene que, la permanencia de las condiciones de atraso a la que ha estado sujeta el Chocó a lo largo de su historia, ha sido gracias a la

consolidación de instituciones extractivas. Quiere decir que, dicho atraso es consecuencia de la dinámica impuesta por dichas instituciones.

El régimen de extracción al que ha sido sometido, desde donde muchos agentes han intervenido, muestra las bondades presentes en la región en términos de la riqueza natural, pero también sus maldiciones que recaen en la población. Su condición geográfica es parte de la justificación del atraso que la atraviesa, en tanto, se presenta como un lugar de difícil acceso. Dificultad que solo responde a la negación del bienestar común; sin embargo, esa situación no afecta las actividades extractivas y mucho menos la movilización de los recursos explotados. En ese sentido, para Bonet (2008, 11), las condiciones geográficas del Chocó que caracterizan su estado de aislamiento vienen a ser componentes determinantes del nivel de atraso en el que ha permanecido. Una geografía difícil, pero susceptible de explotar. Para poder explotarla es necesario e importante la población que la habita; que sea igualmente explotable y crea en esa necesidad. El atraso es su herencia, su condena la extracción de los elementos culturales. Así pues, esa población étnicoracializada se ha ido constituyendo en elemento esencial de la dinámica extractiva que se fue asentando en el territorio.

La determinación de adjudicarle la responsabilidad del atraso y la pobreza a la geografía, pero, además de no haber sido colonizada de manera directa, resulta un inconveniente de marca mayor para aquellos que suponen esto como factores centrales a la hora de apostarle al progreso. Sharp, citado por Bonet, señala que el asunto fue que desde la colonia la élite blanca no se asentó definitivamente en la región (21), pero mantuvo su presencia a través de instituciones extractivas perdurables en el tiempo con miras a sostener la dependencia. Para muchos la colonización resultaba ser lo más conveniente y si no se podía dar era como estar condenado al atraso, por ahí mismo a la pobreza. Esa pobreza resultado del atraso, pero sostenida bajo lógicas de dependencia, presenta como antecedente, según Sharp, a que los blancos llegaron a la región con el objetivo de explotar y no colonizar. Es decir, su lugar de residencia se encontraba alejado del espacio de explotación; por ejemplo, en Cali, Popayán, Bogotá etc.

Dicho asunto hace prever que el problema del atraso no resultaba ser netamente geográfico, sino propiamente político. Sostener el atraso era persistir en la dependencia; esto gracias y a través de las instituciones extractivas asentadas en la época de la colonia y más allá. La dinámica de subordinación de todo lo existente en la región se posicionó de forma contraria, pero centrada en el mismo punto: apropiarse de los recursos naturales. Si prestamos atención a lo dicho por Sharp, esta se dio de la explotación a la colonización

en un primer momento, y luego de la colonización a la explotación; teniendo en cuenta que para explotar es necesario colonizar. La colonización se sostuvo a partir de la dependencia que resulta de la necesidad de explotar y extraer lo que demanda la economía externa. Lo claro es que la historia de dependencia del Chocó radica en la explotación del oro y el platino particularmente. Sus auges han determinado de cierto modo gran parte del capital social de la región establecido de manera desigual.

La actividad minera ha definido la política del y sobre el territorio. Desde ahí sobreviene la producción de la necesidad existencial de la extracción de los recursos minerales. En ese sentido, la región se constituyó y consolidó como una gran mina, conjugada en la relación entre la geografía y la fuerza de trabajo étnicoracializada, vista como elementos fundamentales de la dinámica extractiva. Entonces, la dependencia recae en la administración y control de todo lo existente alrededor de la extracción y explotación; ésta dada a través de idea del aislamiento y el atraso en correspondencia con la economía nacional. El tutelaje de la dependencia, en sí, está caracterizado por la ocupación de las instituciones extractivas, de modo que consienten una integración vertical pasada por las voluntades de una élite económica y política interesada en los recursos naturales y no en la condición humana de los grupos étnicoracializados. Ellos, los grupos, hacen parte de lo extraíble, por lo tanto, sus vidas importan en tanto herramientas de explotación. Robledo-Caicedo (2019), en relación con la dependencia y la presencia de una economía extractiva, dice,

La historia económica del departamento está marcada por una herencia transversal de dependencia del uso de los recursos naturales. Pese a que las condiciones climáticas y geográficas bloquearon el poblamiento del territorio, los recursos mineros se convirtieron en un incentivo poco despreciable. Esto dio origen a las economías extractivas basadas en instituciones represivas, que condicionaron el rumbo del territorio hasta hoy. (60)

Así, la región ha estado presa de los auges económicos, en particular, de los que obedecen a los recursos minerales que representan la sensación de riqueza. Estos auges presentes en Chocó iluminan la comprensión de las relaciones y condiciones del contacto desigual soportado en términos económicos y políticos. Por ejemplo, la región experimentó en las primeras décadas del siglo XX, el auge del oro y el platino. Esto permitió la consolidación de la explotación de los metales por parte de compañías extranjeras que contaban con recursos tecnológicos, que significaban mayor productividad para la extracción. Este hecho, impulsó un insipiente desarrollo agroindustrial, lo cual dinamizó una importante actividad comercial que repercutió en el

mercado local donde una cosa trae a la otra (Bonet 2008, 22); pero, mantenida en esa relación vertical y dependiente. Los auges muestran cómo la región se encuentra abierta a un mercado o economía mundial, pero aislada a la economía nacional. Claro, el progreso estaba depositado en la actividad agrícola de la que no hacía parte el Chocó. Su destino, como el del Pacífico, estaba y está determinado por actividades extractivas, que no respondan al bienestar común de la región. Existe en tanto se pueda extraer y explotar para sostener lo externo. Entonces, el atraso se basa en la extracción de la vida misma existente en el lugar.

A raíz de los auges económicos propios de la explotación de minerales, la región fue entregada a través de concesiones de corte extractivo, específicamente en las tres primeras décadas del siglo XX, momento del oro y el platino. De esa manera, se fue legitimando vía ley, la ocupación de la región, solo aquella que respondiera a la necesidad de explotar y extraer la riqueza soportada en los recursos naturales y las materias primas. En este mismo momento, existía la carrera por consolidar la ansiada modernización del país; aquella reflejada en la bonanza cafetera y en el desarrollo de las vías de comunicación, especialmente la férrea (Castillo Ardila et al. 2013). Debido a ello, se impulsaba la actividad industrial y agrícola como oportunidad para llevar el progreso a las zonas consideradas como territorios nacionales.

El Chocó era considerado uno de esos territorios, valorado por su contenido; por ende, abierto a la explotación de sus recursos naturales. Así, fue preso de la presencia de empresas o compañías extractivas, que venían a representar de alguna manera: el progreso y la civilización. Es decir, el extractivismo se dio como un proceso civilizatorio dentro de los territorios de los grupos étnicoracializados. De ahí que se exprese el estado permanente de disputa en que se han encontrado los territorios del Pacífico. En ese sentido, el extractivismo ha sido una política permanente instaurada en la historia de la región. Una política marcada por la importancia que se le da a la extracción por encima de la existencia. Eso ha hecho que la disputa entre las compañías extractivas y los grupos étnicoracializados se centre en el acceso a los recursos naturales valorados en el mercado como fuentes de riqueza. Claro, todo ello es agenciado por las compañías que por medio de instrumentos “legales” niegan el acceso a los recursos. Las concesiones para explotar legalizaron las dinámicas extractivas, negando la existencia del derecho territorial colectivo.

4. Ley y despojo: la jurisprudencia del extractivismo en el Pacífico

Este acápite funciona como ejemplo del extractivismo que, aunque hace referencia directa al Chocó, se reconoce su presencia tanto en el Cauca, Nariño y el Valle Pacífico (Buenaventura). Una dinámica de despojo puesta en marcha a través de leyes que favorecían la incursión del gran capital, en negación de la propiedad colectiva de las personas habitantes de la región. El despojo y los procesos civilizatorios renacieron con la presencia de algunas compañías:

Easter Darien Mining Company; Compañía Minera del Río Iro; El Sindicato Minero de Condoto; Boston and Colombian Dredging Co.; Certegui Mining and Dredging Co.; progreso Minero del Chocó; Anglo Colombian and Development Company; British Platinum Gold Corporation. (Castillo Ardila et al. 2013, 24)

Sin embargo, la compañía que representó el mayor ejemplo de expropiación de los recursos naturales minerales fue la Chocó Pacífico. A aquella compañía se le concesionó todo el lecho del río Condoto desde finales de la década de 1910 hasta la década de 1970. La Chocó Pacífico ejerció un gran monopolio no solo sobre los recursos minerales, sino también sobre el territorio y otros elementos de subsistencia. Se había convertido en un gobierno privado indirecto, que administraba y controlaba tanto las actividades de explotación como el acceso a los recursos de la población étnicoracializada. Para la Chocó Pacífico y otras compañías, “las prácticas de apropiación del suelo, fundamentadas en derechos colectivos familiares y en lógicas de subsistencia, no se ajustaban al modelo extractivo” (2013, 73). Esto trajo consigo una disputa por el acceso al río y los lucros que dejaba la extracción.

Como la importancia recaía en la explotación de los recursos naturales y las materias primas, las compañías extractivas asentadas a partir de las concesiones que justificaban sus acciones tenían vía libre para negar toda forma de vida que sintieran como amenaza de la dinámica extractiva y la riqueza que generaba. Ese derecho adjudicado a las compañías para administrar el territorio venía cargado de acciones políticas y prácticas de estigmatización étnicoracial. De la misma manera, se les había permitido el derecho a despojar de los medios de sobrevivencia a la población y darle los residuos dejados por las actividades extractivas. A su vez, desde la estigmatización misma, produjo una diferenciación basada en la clase social y la condición étnicoracial de las personas, resultado de las relaciones de producción alrededor de la minería.

Los mazamorreros, obedecían a una clase de trabajadores que explotaban los minerales de manera artesanal; actividad heredada de la época de esclavización, aquellos eran considerados mineros pobres. Esta actividad fue reconocida como derecho a partir

de la ley 72 de 1910, que permitía a los habitantes de la zona a acceder a las arenas superficiales de las orillas de los ríos. Estas zonas eran consideradas “lavaderos de pobres” en contraposición a las zonas ocupadas por las compañías para su explotación (86). El derecho como un mecanismo de distinción y productor de las desigualdades en acción de despojo territorial. En ese sentido, ha existido una mediación y reposicionamiento de la extracción con los auges y crisis económicas en relación con las demandas de los recursos naturales “explotables”.

Igualmente, cuando se habla sobre Buenaventura se remarcan tres características: pobreza, puerto y violencia. Elementos distintivos que hacen parte de una historia de despojo y estigmatización, desde donde se ha naturalizado las formas de existencia en una lógica de la intervención y dependencia. Tal como sostiene Bonet (2008) cuando dice que, la situación de pobreza del Chocó es en el parte por su geografía; lo mismo sostiene Pérez (2008) al referirse a Buenaventura. Para él, específicamente, los altos niveles de pobreza han sido consecuencia de la conjugación de la geografía de la zona y la herencia de un pasado colonial. En este lugar del Pacífico es mantenida por la tensión y/o ambivalencia entre la pobreza y la circulación de la riqueza establecida en los productos extraídos de otras zonas de la región. Dicha situación es continua gracias a que Buenaventura no se ha dejado de percibir únicamente como puerto: puerta de entrada del colonialismo europeo y desarrollo de un neocolonialismo agenciado por las élites andinas, o como se les dice, del interior del país.

Buenaventura no estuvo exenta de las políticas de ocupación promocionadas desde el Estado. Desde ahí se hacía una fuerte campaña de promoción para que la zona fuera poblada, claro está, por empresarios y extranjeros que impulsaran el progreso del país a través de la inversión económica. En ese sentido, se dinamizó la adjudicación de tierras y con ello, la construcción de casas dándole forma al lugar en la proyección de convertirse en un lugar de entrada y salida de mercancías. Así pues, dicho poblamiento cargado de un sentido colonial agenció la construcción de muelles privados por parte de extranjeros venidos de Estados Unidos y Europa (58). Esto marcó una clara distinción entre la ciudad y el naciente puerto, ya que la importancia de la inversión recaía en la presencia del último.

El puerto no respondía al bien común de la población étnicoracializada que lo sostenía desde su fuerza de trabajo marginalizada, sino a los intereses demandados por las élites económicas y políticas que se habían apropiado de la zona. El empobrecimiento de la ciudad mantenía la grandeza del puerto. En esa dinámica, la riqueza estaba y seguía

de paso. Buenaventura se mostraba bendecida, pero a la vez, condenada por su posición geográfica. En ese sentido, el puerto administrado por Colpuertos, entidad liquidada en 1993, condicionó gran parte de la vida social, económica y cultural de la ciudad. Aquel se convirtió en el eje central de la economía. Muchas de las actividades productivas se encontraban fuertemente relacionadas con las actividades portuarias, en tanto escenario de apertura comercial interna como externa. Cabe aclarar que, la liquidación de Colpuertos trajo consigo la privatización de la actividad portuaria, al ser entregada la administración de los puertos a las Sociedades Portuarias Regionales (68).

Esta cuestión de privatización marcó un proceso de reempobrecimiento de la población en general, basado en la idea de la eficiencia y modernización de las actividades comerciales portuarias. Sin embargo, según Pérez, la economía local no quedaba del todo subordinada a los servicios portuarios, ya que existían otras actividades económicas referentes a servicios, industria, comercio y el agro (74). Ejemplo de ello, concerniente a las actividades de extracción forestal, se encuentran la presencia del caucho, la tagua y en su momento la madera. Recursos que respondían a las demandas externas, pero, además sostenían la ilusión de mejora de las condiciones de vida en diálogo con la marginalización y las narrativas de la escasez. Cada elemento puesto como importante en Buenaventura, ha contrapuesto la extracción de los recursos naturales a la calidad de vida de la población particularmente étnicoracializada.

El puerto ha sido la vía del saqueo, el dispositivo de exclusión y el mantenimiento de la desigualdad tanto territorial como étnicoracial. Con todo y eso, Buenaventura es considerada un espacio lleno de riqueza forestal, pero poco aprovechado por la utilización de inadecuadas formas de extracción, que supuestamente no permiten efectivamente el acceso a la riqueza. Esto muestra el contraste de la existencia de recursos económicos con la escasez y el empobrecimiento propio de la dinámica histórica de la política de la extracción. La importancia radica en lo que se pueda sacar en términos de recursos, por lo tanto, todo lo que suceda en materia del bienestar es asumido por parte de la población afrodescendiente. El saqueo, la pobreza, el atraso, el aislamiento, hasta la violencia se exponen como parte del patrimonio de la zona; la población es la culpable y no la extracción impuesta como una política del despojo de los medios de vida. La extractivocracia ha operado en silencio con unos claros resultados: la instrumentalización de las vidas y la negación de una condición humana digna. De hecho, ha sido una participación falseada a partir de las narrativas de progreso y el desarrollo, que operan bajo la lógica del atraso.

En este punto, quiero decir que, la persistencia de la dependencia mantenida en la situación de pobreza y desigualdad ha funcionado gracias a la existencia de una élite local. Aunque algunos aseguran que, por el contrario, la inexistencia de una élite local ha imposibilitado el avance (Robledo-Caicedo 2019). La élite local ha existido, es y ha sido garantía de la administración y control del territorio por parte de una élite económica y política externa. Opera como vigilante de los intereses de aquellas formas de poder, solo con el fin de mantener un privilegio al interior que la hace “diferente” entre lo desigual e inferiorizado. Son las que acaparan las “oportunidades” que ostentan las élites económicas y políticas, utilizadas como recurso de control social en procura de la explotación. En ese sentido, la situación de pobreza de la población de la región, especialmente la étnicoracializada, se asume como si aquella fuera culpable de dicho escenario. Por lo tanto, la dependencia es un elemento que persiste en la experiencia y existencia del Pacífico en general, y de Buenaventura en este caso. Es decir, cada pedazo del Pacífico cuenta con su “élite” y negocia a partir de ella; son uno de esos intermediarios.

Desde otra orilla, pero en la misma línea, se encuentra la zona del Cauca. Lugar que ha presentado sus altas y bajas. Muy próspero en la época de la colonización a través de la administración de los centros mineros, además de la dimensión territorial con la que contaba. El Pacífico y parte del valle interandino le pertenecían. Después de la época de la independencia su situación como centro administrativo cambió. La configuración de la república, los procesos de modernización basados en la idea de progreso y la transformación del modelo económico, junto a los auges productivos agenciados desde afuera, le restó importancia al Cauca tanto económica como políticamente. A finales de la década de 1880 y el pleno periodo de regeneración, su territorio sufrió un “desmembramiento” con miras a cambiar el curso de la administración. En ese marco, Gamarra (2008) cuenta que,

En 1886 se crearon los territorios nacionales, lo cual le restó al Estado del Cauca sus territorios orientales. La administración de éstos pasó a cargo del gobierno central. En 1907 se creó la Intendencia del Chocó y en 1910 se separó lo que hoy es el Valle del Cauca. (85)

Este hecho pone de manifiesto una dinámica de concentración de tierra, de la cual la región hizo parte. La intencionalidad de determinar una fracción de la zona como parte los territorios nacionales, estaba referida al control y administración de la tierra con miras a establecer o dar un giro hacia la producción agrícola. Fue el mecanismo político

utilizado para despojar y, a su vez, impulsar la colonización de las tierras con el fin de promover la inversión económica tanto extranjera como nacional. Asimismo, y en relación con sus características geográficas, Gamarra (2008) sostiene que, todo ello ha sido gracias a la presencia de una considerable diversidad donde reside una gran riqueza, siendo el elemento central de los conflictos surgido al interior de la región, particularmente, los referidos a la tenencia de la tierra. Situación que ha traído como consecuencia una distribución desigual de tierras (84). Este aspecto tiene que ver con la mirada y función dada a la tierra en términos de la economía o como fuente de reproducción de la vida.

Así, para los colonos, las élites locales y el poder central la tierra cumple la función de recurso explotable vinculado a la acumulación de riqueza. Mientras que para la población étnicoracializada la tierra es un elemento cultural que posibilita el sostenimiento de la existencia como grupo. Dentro del panorama del conflicto por la tierra como riqueza natural y parte de la diversidad, se enmarca toda una situación de empobrecimiento selectivo que repercute en las poblaciones étnicoracializadas, naturalizando y condicionando sus formas de existencia. Por lo tanto, el conflicto por la tierra se amplía al problema étnicoracial clandestinizado en la misma dinámica de explotación. En ese sentido, la centralidad en la disputa por la tierra determina el posicionamiento de los grupos étnicoracializados al interior de región; en tanto eran percibidos en el escenario de la explotación minera y no forestal o agrícola, aunque participaban de aquellas, claro, marginalmente.

La actividad de explotación minera siguió a cargo de los grupos étnicoracializados, especialmente de los afrodescendientes. Esto, porque dentro del imaginario del progreso, no contaban con la capacidad de poner a producir la tierra, además de habitar tierras “infértiles”; no quiere decir que ejercieran un poder sobre la minería; ahí también eran asumidos como parte de los recursos naturales susceptible de explotación en función de la extracción. Sin embargo, dicha actividad era y es fundamental para el sostenimiento de la vida. En este caso, cabe aclarar que, el declive económico de la región del Cauca tiene una fuerte relación con la explotación de oro, razón por la cual el empobrecimiento de la región se acentúa con mayor peso sobre los grupos en cuestión. El monopolio del oro migro hacia otros lugares y cayó en manos antioqueñas.

Así, la zona costera del Pacífico caucano se fue configurando como un lugar aislado, de poca relevancia para los procesos de modernización acorde con la

consolidación de la producción agrícola fundamentada en el café. En la idea de ampliar la frontera agrícola era necesario fraccionar el territorio del Cauca. La parte del Pacífico del lugar también sufrió la narrativa del aislamiento, que lo deja a merced de la explotación y extracción de los medios naturales de existencia. Muestra de que el crecimiento económico clandestina el derecho a acceder al bienestar común. El oro fue, es y sigue siendo el producto de extracción por excelencia, particularmente de la zona costera. Timbiquí es el principal referente de explotación y extracción del oro, en una dinámica continua; de ahí, siempre se ha sacado oro. Ha sido su condena, pero también la base de la subsistencia cotidiana de la vida. Su historia se ancla al régimen de la extracción, soportada en un poder extractivocrático. Para ilustrar este caso, cito lo que presenta Sofonías Yacup (2022) sobre los mecanismos legales de explotación, extracción y despojo dado en Timbiquí. AL respecto dice,

Las tierras y las minas del subsuelo y los lechos del río fueron antaño propiedad de señores de nobles abolengos de Popayán. Los Mosqueras tuvieron el dominio de valiosas minas ubicadas en las riberas del río. Muy cerca de la pintoresca Santa María de Timbiquí, centro de trabajos mineros de la compañía que explotara hace poco la tierra y parte del lecho del río. [...] Ochocientos sesenta y dos (862) kilómetros cuadrados de tierras minerales, que ocupan más de la mitad de la superficie del distrito, de 1680 kilómetros, les fueron vendidos a una compañía¹⁶ extranjera que explotó la minería por largos años. A excepción de los pueblos que demoran en las márgenes del río Saija, también rico en metales, las demás poblaciones del distrito de Timbiquí, que son Santa Bárbara de Timbiquí, su capital, San José, Coteje y Santa María, quedaron encerradas en los linderos de la propiedad de la compañía. [...] Vendidas las minas al extranjero, los pueblos antiquísimos ubicados en tierras que aparecían de la compañía, conforme a la venta, comenzaron una vida trágica y semiesclava. Frecuentes colisiones, protestas, intervenciones de las autoridades en defensa de los derechos de propiedad de la compañía, sentencias criminales de condena, expulsiones, cárcel y muerte. Esas poblaciones organizadas, de vida antigua, no podían sustraerse a los principios del régimen político municipal, por ser pueblos encadenados por exigencias de mutuas necesidades para someterlos a las reglamentaciones de predios rurales, como se hizo: considerarlos como parte de la encomienda del nuevo señor. (171-3)

Timbiquí era considerado una mina sometida a una legislación que respondía a las exigencias de una compañía referida al dejar hacer y dejar pasar todas las acciones vinculadas a la extracción de los recursos minerales contenidos a orillas de los ríos. Se pasó de una situación colonial a otra neocolonial, establecido como un proceso continuo y continuado de la explotación garante de la administración y control de todo lo existente

¹⁶ (Proyecto de Ley de 1930). “Autorízase al Gobierno para que haga las gestiones conducentes a adquirir para la Nación, por compraventa, permuta, declaratoria de utilidad pública o cualquier otro medio legal, el dominio de las minas de que es propietaria la empresa denominada The New Timbiquí Gold Mines, Ltd., en el territorio del Distrito de Timbiquí, Provincia de Micay, en el Departamento del Cauca” (Yacup 2022, 178)

en el territorio. La población solo tenía la obligación de trabajar bajo las condiciones determinadas por la compañía, sin el derecho de acceder a la propiedad ni individual ni colectiva. Todo le pertenecía por ley a la empresa; la población étnicoracial quedó atrapada, condenada a la explotación y sometida al ejercicio de la extracción. La dependencia hizo lo suyo, sostuvo el interés y la necesidad de la extracción de los recursos naturales en esa relación con las lógicas económicas externas. Aquella puso sus intereses por encima del bienestar común y dejó instalado el discurso del atraso junto con el del aislamiento.

En ese mismo orden de ideas, se suma la narrativa expuesta sobre la región de Nariño: aislada geográficamente y, además rural. Elementos marcados como características desde donde supuestamente se ha acentuado la situación de pobreza en la que vive actualmente. Claro, dicha experiencia de pobreza no está determinada de manera homogénea, ni territorial ni culturalmente. Los grupos humanos que la habitan la han padecido de manera distinta bajo relaciones asimétricas y formas de participación acordes a una inclusión excluyente persistente en la dependencia. La diferenciación definida por dos particularidades geográficas representadas como zona andina o costera; una costa habitada mayoritariamente por personas étnicoracializadas, sin decir que no habitan el otro lado de la región. Por lo tanto, cuando se habla de dicha situación de aislamiento, el mayor acento reside en aquellas personas, producto de una situación colonial basada en la explotación económica.

En la fase colonial vivida por la región fue fundamental la constitución que se dio de las haciendas en el Patía y la explotación de oro en Barbacoas, lugar establecido en su momento como centro minero (Viloria De la Hoz 2008). La explotación minera estuvo a cargo de la mano de obra esclavizada, utilizada como herramienta de extracción; cuestión que contribuyó al establecimiento, primero, de una relación de subordinación tanto de los cuerpos étnicoracializados como el territorio en sí; segundo, al sostenimiento de dichas relaciones a través de la creación de formas de dependencia en el mismo orden de la explotación y extracción del metal. Ese largo sometimiento a la explotación minera estuvo a cargo de una élite criolla ubicada en Popayán, donde luego se hizo el tránsito hacia Pasto como posterior capital. El posicionamiento de Barbacoas como distrito minero determinó la función del puerto de Tumaco, convertido en el lugar de salida del producto extraído. Asimismo, se estableció como puerto de la parte andina nariñense (128).

En un esfuerzo por integrar la zona del Pacífico nariñense con la Andina se dio la construcción de vías de comunicación tanto terrestre como ferroviaria. Esto permitió

afianzar las relaciones de dependencia determinando al Pacífico escenario de extracción y ventana con miras hacia la integración comercial externa. La necesidad de consolidar el puerto de Tumaco, de igual manera, estuvo relacionado con explotación de caucho y los cultivos de cacao y arroz. Luego se hizo importante gracias a la explotación de la tagua que respondía a la demanda externa venida de los Estados Unidos y Europa. En ese sentido, Vilorio sostiene que, “El comercio de la tagua generó una oleada migratoria de población negra, desde la zona minera de Barbacoas hacia los taguales de Tumaco” (2008, 161). Esto último obedeció a la crisis minera y el proceso de monopolización de la producción minera por parte de comerciantes y empresarios antioqueños. Después de la segunda mitad del siglo XX, se les suma a los procesos de explotación y extracción en la región el cultivo de palma africana, establecido a través de la dinámica del despojo y la dependencia creada bajo la condición de fuente de trabajo. En ese sentido, Vilorio señala:

La agroindustria de la palma ha involucrado a un número considerable de familias que giran en torno a los núcleos de producción de siete grandes empresas, en su mayoría originarias del Valle del Cauca y Bogotá: Palmas de Tumaco, Araquí, Palmeiras, Astorga, Santa Helena, Santa Fe y Salamanca. (2008, 164)

Ese hecho permite comprender que la dependencia es una constante que persiste en las relaciones de explotación. De ahí que se mantenga el discurso reiterativo de la pobreza como consecuencia del aislamiento geográfico, la precariedad de las vías de comunicación, la inexistencia de tierras fértiles entre otras cosas. Todo ello opera como pretexto con la intención de mantener el control sobre los recursos naturales explotables que representan riqueza en la compra y venta de la economía nacional. Asimismo, muestra que no es viable para los intereses de las élites locales y nacionales cambiar el rol histórico que se le ha dado a cada una de las zonas del Pacífico. Todo lo existente en él es aprovechable y el discurso colonial de la pobreza lo hace viable desde la lógica de la extracción.

En ese mismo sentido, se mueve la paradoja, que clandestiniza el régimen de la extracción, marcada por la acción discursiva de la región como una zona rica, pero pobre en su condición. Esto implica la enajenación de las relaciones de producción a la dinámica extractiva, en tanto se presenta como la puerta que da paso a vivir bien. Esta configuración histórica de una extractivocracia perdurable en el Pacífico, presenta su construcción como un otro carente, aislado y pobre; de modo que apoya la idea de producción desfavorable para poder asumir la dinámica de la ayuda, expuesta en el marco de la oportunidad.

5. La modernización y el progreso postergado

Ese litoral produjo oro en la Conquista y la Colonia, pero luego fue “redescubierto” y volvió a producir mayores cantidades de oro para las nuevas potencias europeas durante gran parte del siglo XIX, y produjo tagua y caucho hasta cuando los adelantos tecnológicos lo suplieron, y luego madera y finalmente palma africana y coca. Y con todo ello llegó la violencia que se instaló para destrozarse los tejidos sociales y convertir el territorio de la Ley 70 en trincheras de narcotráfico, destruyendo de paso los sistemas organizativos y productivos de una región que fue autosuficiente. (Vanín 2022, 11)

El escritor Alfredo Vanín en el prólogo de la última edición de libro *Litoral recóndito* del autor Sofonías Yacup (2022), empieza su reflexión sobre lo recóndito mostrando que dicha palabra obedece a una denuncia sobre el tratamiento del Pacífico a lo largo de su historia. Una historia prolongada y, a su vez, determinada desde lejos por una dinámica económica extractiva que condicionó de algún modo las maneras de vivir de sus pobladores. Así, la cita resume muy bien el extenso camino de la extracción que ha trasegado el Pacífico colombiano. Asimismo, lo recóndito viene a ser, según Vanín, la acción de lo visible devenido en lo oculto y lo remoto; siendo lo remoto el sostén del dinamismo de la acumulación de la riqueza en el país (10). En el mismo sentido, Yacup pensaba y le apostaba al progreso del Pacífico, ya que para él se encontraba en un estado lamentable a pesar de su riqueza en recursos naturales. Cosa que NO le cabía en la cabeza.

Para Yacup ([1934] 2022) era importante mostrar históricamente el padecimiento soportado por la costa del Pacífico, y así, marcar a modo de posicionamiento, la utilidad que puede tener la región si se le presta atención y no se le pone de espaldas al progreso. Ella sería la ventana que agrandaría las aspiraciones del progreso; pero claro, probando un poco de ello. En ese sentido, presentaba la importancia que tenía para el progreso la existencia de la ciudad. Por tal razón, para él se hacía indispensable generar o impulsar un proceso de urbanización al interior de la región. La ciudad resultaba ser el dispositivo del progreso y la forma de superar el aislamiento al que se estaba condenada por la posición dada dentro de la dinámica económica del país.

La ciudad iba a ser la salvación y la forma de vivir el verdadero sentido del progreso; pero, además posibilitaría la configuración de un proletariado acorde con las exigencias que lleva dicho escenario. Al parecer, la experiencia de la ciudad y la existencia de un proletariado resolvería gran parte del problema del aislamiento. La aspiración de achicar las brechas económicas, sociales y políticas de la región a partir de la existencia de lo urbano resultaba problemático en tanto la ciudad más que ser la respuesta a la situación desfavorable, significaría el espacio de la asimilación y la puerta

de entrada a un proceso civilizatorio que desecharía las maneras de ser de la población étnicoracializada, y depositaría la existencia en un “ser como ellos” sin serlo. Así pues, resultaría todo un dispositivo civilizatorio por medio de la homogenización falseada de la heterogeneidad de la visión sobre el progreso. De igual manera, escenifica de forma operativa la persistencia de la dependencia.

A la idea de impulsar el progreso en relación con la integración de la región basado en la construcción de un escenario urbano, Yacup le suma la necesidad de establecer contacto de manera directa con el “mundo civilizado”. Tal como lo presenta a lo largo de su libro *Litoral recóndito*, el contacto permitiría de alguna forma experimentar la supremacía mental para entrar en sintonía con el mejoramiento supuesto de la modernización de la experiencia productiva. En ese sentido, para él los procesos de colonización dados en la región no resultarían un problema; esto sencillamente porque la colonización implicaba un bien necesario para garantizar de manera concreta la experimentación del progreso y, así, posibilitar la integración.

La apertura a la ocupación a través de la colonización venía a ser importante para romper con el aislamiento e integrar al Pacífico. Esta manera de aclarar oscurecía un poco las dinámicas de explotación y extracción a las que había sido sometida la zona. El régimen extractivista impuesto como condición existencial del lugar no resultaba relevante; lo importante era superar el aislamiento y sentir las sensaciones que llevaría tal avance. Por otro lado, pero con el mismo sentido, la acusación del aislamiento del Pacífico soportado en la idea de lo recóndito supone a mi parecer, de alguna manera, el ofrecimiento y permiso para la ocupación deliberada en nombre del progreso, resumida en un proceso de colonización y de política inmigratoria. Es decir, un espacio propicio para ser ocupado. Debido a ello y como ejemplo, Yacup expone las bondades que tiene la parte sur del Pacífico para pensarse un desarrollo industrial:

Hay en el territorio de la provincia elementos naturales abundantes para afirmar intensa actividad industrial: centenares de minas de oro y de platino en los ríos Timbiquí, Saija, Bubuey, Guapi, Micay, San Francisco, Guapi Arriba y Napí, grandes caídas de agua, tierras baldías fértiles y adecuadas al cultivo de arroz, caña de azúcar, cacao, bananos, yuca para la industria de almidón, de gran porvenir en el país, y frutas de distintas clases. Playas inmensas a la orilla del mar, sembradas de palmeras, de cocoteros y propicias para el desarrollo de ganado vacuno y porcino, selvas vírgenes donde abundan las maderas, las resinas, las plantas medicinales. (186-7)

La denuncia hecha por Yacup era clara, en razón de poner en la escena del progreso al Pacífico, pero teniendo en cuenta las condiciones de vida de la población,

respondía a la funcionalidad que se le había dado a la región. En la mira de darle alcance al progreso y en medio de la recomposición de las relaciones de poder, se le dio continuidad a la utilidad de la región como despensa de las élites económicas y políticas del interior del país. Quiere decir que, el aislamiento profesado a lo largo del camino de la economía nacional ha sido deliberado. La dinámica de intervención a través del escenario de la extracción se legitimaba a partir del ejercicio político dado en función de la economía y no de las condiciones de vida de las personas, en su mayoría, étnicoracializadas. Veía en la industria la posibilidad de mejora de las condiciones de la región, y a su vez, lo importante que resultaría para la economía nacional. Así, iba posicionando un contradiscurso en procura de hacer visible la existencia del Pacífico, mostrando la necesidad de ser integrado.

En ese sentido, se permite promocionar las zonas de la costa del Pacífico como espacio potencial para el desarrollo de la industria. Ese elemento lo que terminaba representando era otra forma de ocupación, dando continuidad a los procesos de colonización ejercidos a través de la legitimación del despojo. La industria era el sinónimo de la modernización, de la experimentación de la civilización, además de ser un fenómeno de carácter urbano, producido como un ideal. De ahí que, los lechos de los ríos se conviertan solo en escenarios de explotación y extracción de recursos naturales y materias primas; listas para ser procesadas en las industrias, las cuales existían o existirían en la ciudad. Los ríos del Pacífico representaban el camino del saqueo colonizador y dependiente de lo extraíble, es decir, de lo que demandaba la industria conectada a los auges económicos externos.

Dicho de otro modo, el Pacífico se visualiza como una oportunidad para el progreso gracias a los elementos que lo componen. Todo un proceso de promoción e invitación a su explotación y extracción de sus recursos naturales. La invitación es colonizar con miras al progreso y no al bienestar común. Esa propuesta de integración, que respondía al hecho continuo de la dependencia, tenía que ver con un proceso de restauración económica pensada a través de la explotación y extracción de los recursos naturales. En ese sentido, no importaba la vida de las personas étnicoracializadas porque se consideraban como instrumentos de trabajo. Por lo tanto, sus vidas quedaban sometidas a la dinámica del extractivismo, es decir, a un régimen extractivocrático. En últimas, el problema del aislamiento se resuelve con la extracción; la dificultad de la extracción se satisface con más extracción. Precisamente en la historia del Pacífico un producto reemplaza a otro. Al respecto, señalaba Yacup en la década de 1930:

Hoy, después de la depredación del caucho, el exterminio del chicle por causa de los defectuosos procedimientos que se usaron para extraer la goma derribando los árboles, de la baja total de la tagua, de la ruina del cacao por las pestes, surge como elemento de salvación el banano¹⁷, porque hay tierras feraces, con aguas abundantes, sin peligro de vientos, porque hay mercados permanentes y la industria es de fácil desarrollo y de rendimientos apreciables y rápidos. Condiciones estas que hacen que el banano no sea una industria extraña y de dudosas probabilidades de reproducción. (224)

El ritmo que establecía los auges económicos, donde un producto remplazaba a otro o se producía en paralelo, presentaba unas disputas por los recursos naturales y no por la tierra, según Claudia Leal (2008). En ese sentido, dice: “las disputas estuvieron relacionadas con los intentos por obtener títulos mineros y concesiones, más que por asegurar derechos de propiedad sobre la tierra” (412). La importancia recaía en el recurso como generador de riqueza, ya que la tierra del Pacífico era considerada infértil, por lo tanto, innecesaria para el proceso de producción agrícola. En consecuencia el valor de la tierra era ínfimo, lo que venía a tener valor era su contenido. Esas disputas muy frecuentes por los recursos naturales en la región, Leal las presenta a través de la presencia de la tagua y las minas particularmente de oro. Aquí toca tener en cuenta que para la década de 1930 entra en declive la demanda de la tagua, donde se visualiza el banano como opción, tal como lo enuncia Yacup para la época.

A partir de la presencia de una dinámica extractiva a la que ha sido expuesta históricamente la región, se reconoce la permanencia de un problema sociopolítico puesto en la mira por el acceso a los recursos y sus posibles beneficiarios. Por lo tanto, las disputas por los recursos naturales centran el conflicto entre los medios de vida y la acumulación de capital; quiere decir que, el conflicto se detona porque mientras la población desea acceder a los recursos naturales que considera les pertenece, los agentes externos solo los perciben como riqueza, de ahí que creen los medios para restringir tal acceso a la población. Así como venía diciendo, la dinámica de los auges económicos ha dado sentidos y significaciones a las formas de poblamiento y repoblamiento del Pacífico. Por ejemplo, después y en medio de la extracción del oro, el caucho y luego la tagua se fue dando una gran expansión territorial acentuada en la búsqueda de los recursos naturales, donde el encuentro traducía el sentido de propiedad sobre lo hallado.

Lo dicho anteriormente, me permite reiterar que la importancia del Pacífico siempre ha residido en la explotación y extracción de sus recursos naturales, teniendo

¹⁷ La participación de las personas afrodescendientes en la producción de banano dada en el Pacífico colombiano ha tenido poco interés.

como base la fuerza de trabajo étnicoracializada; asimismo, ha sido sostenido bajo la lógica del aislamiento, la pobreza y la escasez. Una forma de intervención desmedida carente de bienestar, pero fabricante de ilusiones de mejora. En todo su trasegar y el constante dilema que ha girado alrededor de su integración, en el Pacífico la extracción ha estado y está por encima de la vida. En medio de ello, la vida de las personas étnicoracializadas ha quedado atrapada en dicha dinámica de extracción; y a su vez, su presencia ha sido configurada, en cierto sentido, como parte del recurso a extraer. Un claro ejemplo se encuentra en la relación entre extracción, arrendatarios y trabajo conjugada en la presencia de las compañías, que eran las que contralaban y administraban las actividades extractivas.

Para finales de la década de 1950, Robert West (2000) hace un estudio sobre las tierras bajas del Pacífico colombiano, sumando a la provincia de Esmeraldas en Ecuador y parte del Darién en Panamá. Fue un estudio de corte exploratorio donde se tuvo como intención caracterizar la región en términos geográficos, culturales y económicos. Más allá de ser exploratorio, ese trabajo se convirtió en un inventario de lo existente en el Pacífico con miras a pensarse como fuente de riqueza para el desarrollo. Quiere decir que, cuando aparece el texto, el desarrollo ya ha entrado en escena y ha puesto su mirada en los lugares concebidos como pobres; Colombia era uno de esos lugares que, además eran marcados como periferias o subdesarrollados. En ese sentido, cada periferia determinaba la suya. El Pacífico venía a ser una de las periferias del país, inventadas para beneficiar lo que se había construido y constituido como centro: lo andino y antioqueño. En ese estudio West, reconoce que la región está poblada mayoritariamente por gente “negra” y que, igualmente, presenta una forma de vida fundamentada en una economía de subsistencia, especialmente pesca y minería “primitiva” (34).

También como muchos, pero con cierta diferencia, West determina al Pacífico un lugar con una insuficiencia en cuanto a tierras fértiles para la agricultura, aislado por falta de vías de comunicación adecuadas y la existencia de enfermedades endémicas. La diferencia recae cuando dice que dichas situaciones han determinado, en su momento, una baja densidad poblacional. Aquí, vuelve y juega el discurso del aislamiento concluyente de las condiciones geográficas y no de las voluntades políticas que solo perciben a la región como un espacio lleno de riqueza natural, pero habitado por gente “negra” útil solamente para el trabajo de la extracción y no para goce del bien común. Parece que la referencia a la poca presencia de población fuera una invitación a repoblar el Pacífico. Dicho de otra manera, el aislamiento geográfico y la falta de tierras agrícolas

han sido los elementos del discurso desde donde han posicionado la región como una zona de extracción. A ese elemento se le suma la idea de pobreza en medio de la riqueza, acción direccionada a la colonización y al despojo de las personas étnicoracializadas. La realidad ha sido construida como una paradoja: pobre pero rica; rica pero pobre. En ese sentido, su bienestar debe venir de afuera.

De tal forma, West va argumentado cómo el Pacífico se fue estableciendo en un lugar habitado por gente negra. Sostiene que el poblamiento de la región se dio a través del proceso de esclavización, donde las personas negras eran consideradas herramientas de trabajo. Para él, la población había sido introducida para la explotación minera, especialmente para la extracción del oro. En ese sentido, la población esclavizada era en sí misma, constituida por seres extraídos como herramientas para la extracción; considerados como brazos. Fueron seres productos o producidos por y para la explotación minera. En consecuencia, la mina fue determinante en las formas o maneras en que se fue poblando el Pacífico. A raíz de ella, se dio todo un proceso de movilidad establecido a partir de diásporas largas y diásporas cortas producto de las relaciones tanto de producción como parentales.

Por otro lado, muestra cómo desde un relacionamiento desigual y asimétrico se fue dando una lógica “paisa”, la cual obedecía a una manera de intervención y de producción de dependencia. Esa lógica estaba fuertemente relacionada con actividades de corte comercial y empresarial. A la vez que explotaban y extraían parte de los recursos naturales de la región, importaban artículos distribuyéndolos a lo largo de los ríos que eran los escenarios de trabajo y de vida de la población étnicoracializada. Parte de ese fenómeno se dio a partir de la apertura de la zona a la colonización; siendo una colonización dirigida hacia el dominio de las tierras y la mano de obra “negra” barata, expuestas como fuentes de riqueza. La mano de obra “negra”, porque como seres humanos con capacidades no; teniendo como acusación que no racionalizaban sobre la riqueza que habitaban. No se tuvo en cuenta que la acumulación no hacía parte de la mentalidad de las poblaciones étnicoracializadas del Pacífico; esa mentalidad se fue introduciendo, no necesariamente como acumulación de riqueza, pero sí la explotación y la extracción vista a modo de elementos necesarios para llegar a ella.

Otra cosa dicha por West y me sorprende, es cuando sostiene que, el saber de los “negros” sobre las técnicas agrícolas y sus formas de construcción lo aprendieron de los “indios” (198). Esta apreciación supone que las personas extraídas como esclavizadas y asentadas en la región, no poseían conocimientos que les pudiera servir para adaptarse y,

de algún modo, poder reproducir su vida. Esto se presenta como una forma de negación de las capacidades y el vaciamiento de la experiencia de aquel grupo poblacional. Es casi decir que parte del mundo cultural de las personas “negras” es de origen indígena, y su historia cultural no tiene mucho sentido para el inventario. Esta mirada pone en vilo la construcción histórica de la pertenencia de los grupos étnicoracializados al interior de la región. Aquí, el mundo cultural como la tierra se percibe como ajeno; una cultura apropiada de un “otro” igualmente inferiorizado; y una tierra abierta para ser ocupada por cualquiera.

La abertura del Pacífico a la integración ha sido y es una acción impuesta y legitimada por la vía de una política extractiva. en relación con este asunto, Castillo (2009) dice que las políticas del Estado colombiano y las inversiones del capital privado en la región sobrevienen de ejercer presión sobre los recursos naturales (169). Para él, esa presión amenaza significativamente los lugares habitados por los grupos étnicoracializados. Pero, la imposición de las maneras económicas de extracción presenta una permanencia en el tiempo, al punto de condicionar las formas de vida dadas en la zona. Al parecer todo lo que contiene el Pacífico en materia de recursos naturales ha determinado su destino, derivando en condiciones de desventaja que lo ponen de espaldas a su propia riqueza. Cuando enuncian que es una región rica, a su vez señalan la condición de pobreza en la que se encuentra. Una pobreza encarnada y territorializada, condenada a seguir el ritmo de la extracción. ¿Qué significa o ha significado contar con oro, platino, caucho, tagua, balsa, manglares, madera entre otros recursos? Básicamente, la desgracia. Siempre sometida al régimen de la extracción, por tanto, a lo que figura las necesidades externas en relación al despojo de la vida.

Castillo (2009) hace un recuento de esa intervención extractivista padecida históricamente por el Pacífico agenciada desde afuera. Cuenta que desde el siglo XVII la región ha estado articulada al comercio internacional como fuente de materias primas que responden a una demanda externa. En ese sentido, referencia que desde ese momento la región se instaura como la principal zona de extracción de oro. Para mediados del siglo XIX y durante gran parte del XX hay una presencia de empresas norteamericanas que intervienen en la extracción de oro y platino; en el mismo siglo XX se da la explotación de la tagua. En la segunda mitad del siglo XX aparece el interés por los recursos maderables, que fueron extraídos en gran parte por multinacionales. Ya en el siglo XXI la región ha resultado ser parte de la estrategia del Estado, interviniéndola a través de

planes y programas nacionales, con la intención de conservar la biodiversidad y mantener su explotación y extracción (172).

Dicho panorama muestra cómo la concepción y realidad del Pacífico están marcadas en la idea de los recursos naturales explotables, susceptible de extracción y una zona biodiversa. Cada momento de intervención en la región ha estado mediado por la dinámica de la extracción; de manera que, puede ser considerada como una política de lugar. En ese sentido, para Castillo en esa relación extractivista en la que se encuentra inmersa el Pacífico, se dimensionan dos modelos de desarrollo: mercadointernista y mercadoexternista. Bajo el modelo mercadointernista el Pacífico resultaba ser un lugar de selva habitado por personas salvajes e inferiores; en el mercadoexternista se convierte en el lugar de la biodiversidad propicia para ser conservada y posibilitar la explotación y extracción de los recursos naturales en nombre del desarrollo. Un desarrollo tan agresivo como el progreso, pero hipócritamente establecido a través de las políticas de reconocimiento de lo étnicoracial como parte de la integración económica neoliberal de la región. Al respecto, hago uso de algunas de las cosas que termina diciendo Castillo en relación con la actual forma de integración e intervención del Pacífico dadas a finales de 1980:

En este marco de política, el Estado central mira hacia la Costa Pacífica como una región rica en recursos naturales que es imprescindible explotar. A esto se articula un discurso que hace énfasis en que la profundización de la globalización convertirá a la cuenca del Pacífico en el “océano del siglo XXI”, con mayores intercambios comerciales del mundo. [...] El Estado colombiano inicia una política de integración con las economías de la cuenca del Pacífico y la Costa del Pacífico es pensada como la plataforma de lanzamiento para la macroeconomía del futuro. [...] Se configura una política de desarrollo para la zona que combina dos estrategias. En primer término, la intervención estatal que recibe el nombre de Plan Pacífico. En segundo lugar, el impulso a la inversión privada. [...] El resultado de esta política, que es una de las formas que adquiere la globalización en la Costa Pacífica, es una fuerte presión sobre las tierras, consideradas baldías por las representaciones dominantes del espacio, pero percibidas por la gente negra como el territorio que les pertenece. (176).

En respuesta a ello, dice Betty Ruth Lozano (2019) que la intervención de las políticas de desarrollo en el Pacífico ha modificado las relaciones comunitarias y territoriales de las personas étnicoracializadas. Cada modificación proporcionada es concebida a partir de algún auge económico producto de la explotación de ciertos recursos naturales. Es la manera como se le ha ido dando paso a la intervención, y ahora bajo el recurso del reconocimiento desde donde se viene clandestinizando las relaciones asimétricas y la permanencia de la explotación. Asimismo, refuerza la idea de que el

Pacífico ha sido visto como fuente de riqueza, una riqueza que es necesario extraer; una extracción agenciada desde afuera, la cual entra en disputa con las personas étnicoracializadas que han creado con sus manos los lugares que ocupan dentro de la región (104). Para Lozano, el Pacífico representa un lugar de disputa tanto económica, política como epistémica; y eso se evidencia en las formas del ser, estar, pensar y hacer de los grupos étnicoracializados, siendo según Lozano las mujeres negras un gran ejemplo.

Parte de esa disputa está centrada en la existencia, en garantizar la continuidad de la vida a partir de los propios recursos que han sido pieza clave para la permanencia y persistencia. Aunque el Pacífico haya sido construido y configurado bajo la idea de recursos naturales y biodiversidad, para los grupos étnicoracializados es mucho más que eso: es la propia vida. Eso que es la vida experimenta la actualización que le han hecho a las dinámicas de extracción como medidas de intervención. La intervención desarrollista se ha camuflado a través de las políticas de reconocimiento, que supone mayor participación simbólica, pero poca capacidad de decisión sobre los recursos materiales de existencia, ya que es la garantía de la dependencia externa. Lozano dice que, en ese contexto se presenta un extractivismo ausentista entendido como una actividad dada en un lugar el cual sólo ha servido de escenario para promover de materia prima; teniendo en cuenta que dentro de esa materia prima son contempladas las personas que lo habitan (131). En el mismo sentido, cuenta:

La relación de la región del Pacífico con el interior del país ha estado marcada por el extractivismo ausentista y la marginalidad. La región fue ampliamente intervenida por políticas desarrollistas a partir de los años 80 los cuales desconocieron cómo “un grupo atiende y plantea sus necesidades según su contexto étnico cultural”, lo que “involucra la reciprocidad simétrica como mecanismo para impedir exceso de acumulación individual”. (131-2)

Los procesos de modernización, evangelización (misiones) y desarrollos agenciados desde la época de colonización pasados por la república han sido los pilares del establecimiento de una situación colonial mediada por una dinámica extractiva dentro del Pacífico. Ha sido la forma de “pacificarlo”. Todo ello representa la puesta en escena de una industriosa forma de neocolonialismo proseguido, de cierta manera, de una colonización interna dispuesta desde las élites nacionales y locales en una clara relación de dependencia. De esa manera, este proceso se establece como el garante de la persistencia de la desigualdad presente como recurso, para mantener la subordinación en

procura de la explotación. Desde ese sentido, ha operado significativamente el régimen extractivo en consecuencia de la exclusión, el control territorial y el racismo (Molano 2017).

Por otro lado, pero en el mismo sentido, Molano indica en su texto *De río en río* (2017), la consideración de Oriente y Asia como horizonte económico en la segunda mitad del siglo XX, cuestión que implicó la visibilización de la cuenca del Pacífico colombiano con miras a establecer un intercambio comercial (15). Esa visibilización reafirmó de manera abierta la funcionalidad que venía teniendo la región dentro de la economía nacional: poseedora de recursos naturales y de una extensa biodiversidad, todo un escenario de extracción y explotación. Para la década de 1980, la puesta en escena del Pacífico en el panorama económico presentó una mayor importancia; momento después fue considerado el mar de siglo XXI en el marco de una lógica neoliberal. La intensión estaba referida a la ampliación del control de la región bajo la lógica del desarrollo puesta como necesaria para garantizar un mayor bienestar.

Según Molano (2017), todo ese panorama implicó en un primer momento, la presencia de grupos guerrilleros y, después la arremetida paramilitar dada a finales de la década de 1990. Situación que configuró el conflicto entre los grupos armados y el Estado por el control del territorio en relación con la explotación y extracción de la biodiversidad. Esa condición estaba involucrada a la posibilidad de permitir la libre circulación de mercancías extraídas de la región. Cabe indicar que, en ese contexto se impone e impulsa el cultivo de coca junto al de la palma africana y la extracción de oro, la llegada de la famosa retroexcavadora. Asimismo, la situación se empata con la adjudicación de tierras colectivas a las comunidades afrodescendientes, que resulta un elemento más dentro del conflicto.

Cabe indicar que, en el Pacífico la presencia de gobiernos privados indirectos (Mbembe) -guerrilla y paramilitares-, configuró un escenario de explotación y extracción de los recursos naturales, condicionando las relaciones de producción de las comunidades afrodescendientes en la zona. Alrededor de esa situación, particularmente en la minería de oro, las prácticas artesanales de producción de corte tradicional se empezaron a concebir como ilegales en relación con la explotación minera propia de las concesiones dadas por el Estado. La ilegalidad que irradiada a las prácticas productivas artesanales correspondía a la regulación y control de la explotación del oro a través del uso de la retroexcavadora, elemento administrado por los gobiernos privados. En ese marco, las dragas parte de las compañías representaban la legalidad; mientras las retroexcavadoras

hacían parte de lo ilegal, así como la explotación artesanal. Las formas de reproducción de la vida de las comunidades afrodescendientes quedaron atrapadas nuevamente en las dinámicas extractivas promocionadas externamente, pero esta vez, bajo una violencia visible y descarnada. Quedaron atrapadas bajo el control por los gobiernos indirectos; e y convertidas en ilegales por el Estado intervencionista.

Como lo importante siempre ha sido extraer la riqueza ostentada por el Pacífico, de los dos lados, se ha desconocido y prohibido u obligados a ser modificadas las actividades historias de producción dadas en la zona. Además, esas acciones están vinculadas a las demandas externas impuestas como elementos del desarrollo o, en su defecto, “salvadores” de la miseria no de la marginalidad. Mientras que para el Estado tener control sobre la región es fundamental porque representa la puerta de entrada al libre cambio; para los gobiernos privados indirectos, la zona les representa un escenario de abastecimiento, financiación y acumulación de capital. En esa medida, se reactualiza el escenario de explotación y extracción de los recursos y entra a escena otros elementos que requieren del despojo territorial y cohesión de la fuerza de trabajo de la población afrodescendiente. El conflicto que vino a desarrollarse después de la década de 1980, estuvo vinculado con la presencia del oro, el petróleo, la coca y la palma africana¹⁸ (Molano 2017, 33) especialmente.

El Estado insiste, la comunidad lo sabe: el progreso y el desarrollo matan, generan ilusiones y condena a la marginalidad a los grupos afrodescendientes, lugar desde donde los han sostenido. La política histórica del extractivismo clandestina la vida y genera dependencia. La desigualdad persiste en la dinámica de la acumulación. Desde ese punto, tomo como ejemplo la referencia que hace Molano sobre una de las compañías emblemáticas que dinamizó la actividad extractivista por el Pacífico: La Chocó Pacífico. Así, dice: “fue un clásico enclave de economía extractiva que por su naturaleza creó un sistema de exclusión étnica y geográfica y dejó profundas heridas en la región” (144). Esas heridas son fruto de la dependencia generada y mantenida históricamente por ciertas regiones: Antioquia, Valle, Bogotá y Caldas. Aquellas han determinado, de cierta manera,

¹⁸ Por ejemplo, el despojo y control se dio a punta de ley y plomo. Al respecto Molano dice, “se hicieron experimentos, se financiaron cultivos piloto, se organizaron días de campo y un día la empresa Palma del Río Mira declaró inauguradas las actividades económicas con la siembra de 466 hectáreas. La tierra fue negociada con los colonos a bajos precios, con el acicate de *empleo y progreso*. Después, Palmas del Río Mira fue vendida a Palmas de Tumaco, que ha sido la gran impulsora del cultivo en la región. Los experimentos habían dado resultados prometedores. *La nueva razón social no se anduvo con delicadezas: entró a la fuerza a negociar sus predios con campesinos nativos -la gran mayoría de raza negra- y a tumbar monte* (2017, 33. Las cursivas son introducidas).

la existencia económica y política del Pacífico. Sus existencias han dependido de la extracción de la vida de la región. Muchas veces los gobiernos privados indirectos que se mueven en la zona, operan como herramientas o dispositivos para mantener el control y administración externas. Igual para Molano, el Pacífico es un lugar pobre, pero no es culpable de la pobreza; aquella es el resultado de la relación persistente entre Estado, capitalismo y violencia.

6. ¿y de las misiones?

Las bondades geográficas de la Costa del Pacífico se encontraban puestas a merced de la extracción por parte de factores externos; siendo los elementos de mayor valor. La mirada colocada en la riqueza profesada no solamente estaba referida a las posibilidades de su explotación-extracción, sino también en cómo garantizar el control y administración de aquello existente: la naturaleza y los cuerpos de los grupos étnicoracializados como parte de aquella. Ahí era claro que, dentro de la dinámica extractiva se hacía necesario administrar las poblaciones asentadas en la extensa región Pacífico para minimizar las tensiones propias de la ocupación colonial. Para dicho cometido se introdujo un dispositivo con la intención de domesticar a los grupos, especialmente étnicoracializados, en procura de facilitar la explotación; dicho elemento iba posibilitar de la mejor manera la “nueva” colonización” que se avecinaba: el capitalismo agenciado como progreso. Así, llegaron las *Misiones* asentadas como necesarias para civilizar e integrar a los indígenas y afrodescendientes a la lógica del progreso, pero manteniendo su relación asimétrica. El padre Bernardo Merizalde (2018) muestra cómo se dio el llamado y cuál era la intención:

El Ilmo. señor obispo de Pasto, Fr. Ezequiel Moreno Díaz, a cuya jurisdicción pertenecía parte de la Costa colombiana del Pacífico, dio al dirigirse a Roma en 1898 una pastoral, en la que al manifestar los motivos que tenía para su viaje a Europa, hace mención entre otros del siguiente:

Además de esos fines propios de la *Visita ad limina*, escribe, nos ocuparemos en nuestro viaje de otro importante asunto, que será buscar sacerdotes de alguna comunidad o congregación religiosa que vengan a administrar los pueblos de esta Diócesis que comúnmente llamamos de *la costa*. Estos pueblos se hallan siempre o casi siempre mal administrados, por falta de sacerdotes que se hallen en condiciones de poder vivir en aquellos territorios poco o nada sanos por una parte, y por otra solitarios y falto de recursos. (46)

La supuesta iniciativa partía de la necesidad de proporcionarle a la región una mejor administración, y qué más de abastecerlo de sacerdotes quienes sí contaban

supuestamente con la capacidad de conducir aquello que les resultaba “salvaje”. Ese llamado también respondía al sacrificio ya que se percibía a la región un lugar insalubre, poco poblado y sin recursos para mantener su vida “civilizada”. Las misiones respondieron a la ampliación de la colonización extractivista bajo la idea de la salvación de las almas a través del encuentro con Dios. La técnica para la salvación fue la evangelización; elemento que se utilizaba para el convencimiento de la necesidad de creer en un Dios católico y dejar de lado la “idolatría” hacia otros seres. La evangelización representaba negación de la existencia espiritual de los grupos étnicoracializados, percibidos como carentes de la verdadera fe. En últimas, en la dinámica de las misiones ejercida a lo largo de la región, todos los pueblos eran susceptibles de ser administrados.

Para los Agustinos Recoletos, asentados en la costa del Pacífico desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX (Almarino 2013), el progreso o no de la región dependía fuertemente del componente racial. Eso como parte del relato que justificaba la intervención de los misioneros en procura de la “civilización”. De ahí que se fortaleciera la idea de ser una zona objeto de colonización; la necesidad de ocuparse por parte de agentes externos. En esa relación entre la iglesia y el Estado, ya fuere en el periodo conservador o liberal, se adjudicaron terrenos ya habitados u ocupados por la población “negra”. Las acciones de la misión estaban direccionadas a convencer a los grupos étnicoracializados de su condición de inferioridad y marcar la importancia de que la región sea poblada por otros agentes, especialmente aquellos que representen lo blanco-mestizo, siendo sinónimo de civilización para ellos.

En dicho panorama se estableció la triada: Dios, patria y progreso en forma de dispositivo con miras a sostener e impulsar la dinámica de la extracción. Dentro de la idea misionera amparada en la triada, la evangelización de aquellos grupos consistía especialmente en enseñarles elementos de la civilización, no para su propio bienestar, sino para garantizar cuerpos dóciles que asumieran la explotación y la extracción como parte de su existencia. En ese escenario las personas “negras” seguían siendo consideradas herramientas de explotación en un lugar constituido acto para la extracción; en ese sentido, aquellas personas eran calificadas como bienes de cambio. De tal manera, desde las misiones se proyectaba la idea de los ríos como fuentes de riqueza, es decir, poseedores de recursos naturales importante en la dinámica del progreso. Los ríos eran habitados por las personas “negras”, por lo tanto, se hacía necesario expropiarlos de manera sutil y reincorporarlos a modo de herramientas de extracción.

La explotación, la extracción y la circulación de mercancías junto con las personas se dieron por decreto. En ese sentido, las desigualdades puestas en el marco jurídico fueron agenciadas como derechos en nombre de la promoción de la riqueza. Todo resultaba parte del privilegio y valor a la propiedad, claro, privada. Alrededor de las misiones agustinas, las personas “negras” eran consideradas culpables de su propia desgracia, y ellos eran los llamados a ser sus salvadores a través de la acción persuasiva de la evangelización. Para poder ejercer tal acción, las personas en cuestión fueron construidas, además de salvaje o primitivos, seres apáticos al progreso. Eso implicaba considerar que el problema u obstáculo del progreso estaba basado en la presencia de los “negros”, el clima y sus formas de pensar la vida.

Pregunta: ¿será que la idea de la apatía estaba relacionada con la importancia de explotar la fuerza de trabajo étnicoracializada? Estoy completamente seguro que sí. En la mirada de Merizalde, el oro estaba para recoger y los “negros obviaban tal revelación. Ahí estaba el papel de las misiones: civilizar para el progreso que se traducía en la explotación de los recursos naturales. En este punto, la extracción y la minería de oro eran considerados por los agustinos un acto de redención. Esto, siempre y cuando sea por expertos calificados como inteligentes y laboriosos; para ellos todo lo que llegara de afuera y rayara en lo blanco-mestizo era sinónimo de altivez. Tal situación se precisa en lo que dijo el padre Merizalde (2018):

El oro abunda en la costa del Pacífico. Desgraciadamente, fuera de la compañía francesa de Timbiquí, en ningún río hay trabajos bien establecidos. Antiguamente los dueños de las minas obligan a los esclavos negros a trabajar; pero en la actualidad los negros, perezosos e indolentes por naturaleza, se contentan con extraer al año alguna onza de oro, lo estrictamente necesario para comprar en las fiestas anuales los menesteres indispensables para la vida.

Las minas de Barbacoas, Sanabria, en las cabeceras de Iscuandé, Tapaje, Menchengue y san Juan en el Micay son ricas en extremo. En cualquier lugar de la costa basta escarbar un poquito la tierra de los cerros o las arenas de los lechos de los ríos para recoger oro. Aquellas minas están esperando que se monten maquinarias modernas dirigidas por hombres inteligentes y laboriosos para manifestar hasta dónde llegan los tesoros que ocultan sus entrañas. ¿No será la minería la redención de la costa? (144)

Lo claro es que esa redención se encontraba representada en el valor al trabajo, al tiempo socialmente invertido en las actividades de explotación y extracción. Al parecer, la expresión de alegría como tributo de las personas afrodescendientes era abiertamente negada por los misioneros agustinos. Veían en ella la puesta en escena de la desidia y la apatía que suponían tenían al trabajo. Por lo tanto, en su largo camino misionero emprendieron una lucha en contra de las maneras de ser y de las expresiones de alegría

poseídas por las personas consideradas “negras”. La idea recaía en la extracción de la existencia como ser sometido a un proceso de “refinamiento” -civilizatorio- convertido en un producto de y para explotación de los recursos naturales. Todo ello, se fue estableciendo a través de la imposición de una espiritualidad (doctrina) dada a través de cruzadas sacramentales a lo largo de los ríos. Dicho de otra manera, era una conquista espiritual activa y activada por todos los ríos de la costa del Pacífico. Para ello fue fundamental la presencia de los santos y vírgenes bajo la idea de patronos.

La presencia y acciones emprendidas por los Agustinos Recoletos son una muestra de que la costa del Pacífico se ha constituido, a lo largo y ancho de su existencia, en una zona abierta para la explotación y extracción de recursos y materias primas; esos elementos han sido su condena. También, en una de las maneras de ser visibilizado la región, ha sido llamada a ser el espacio para hacer “florecer” -externamente- al progreso. En consecuencia se ha introducido la idea de Dios en función de la dinámica extractiva impulsada para alcanzar el tan anhelado avance. En esa línea, se vincula la idea de Dios para que opere como una herramienta o dispositivo de control. De ahí que se permita fortalecer y viabilizar la extracción. Dios resultaba la luz y el camino directo hacia el progreso.

El establecimiento de la relación entre Dios y el progreso abrió todo un escenario de colonización resumido como proceso integracionista y etnocida. Una integración mediada por la marginalización y muerte cultural de gran parte de la población del Pacífico, justificada a partir del carácter étnicoracial. Forma desde donde fue condicionada y ubicada como parte del mundo de la naturaleza. Hecho que repercutió en acciones direccionadas a la extracción y extirpación de su estado moral, espiritual y material. En ese sentido, las misiones se montaron sobre lugares ya constituidos; lugares que fueron construidos en medio y a través de la explotación, la extracción y la negación de la existencia de la población étnicoracializadas, especialmente la afrodescendiente. La dinámica resultó siendo de la marginalización a la integración marginal. Básicamente, el propósito de la evangelización estaba direccionado a controlar, administrar todo lo referente a la moralidad de la población afrodescendiente; pero, además explotar y extraer su materialidad existencial.

Los Agustinos Recoletos mantuvieron el discurso de la inferioridad, las enfermedades, el clima y el terror a la selva o monte. Ellos reafirman la correlación entre el espacio geográfico y la población étnicoracializada. Así, el establecimiento y relación en el Pacífico sur, particularmente, y las poblaciones de personas afrodescendientes se

dan durante el siglo XIX. Es en ese momento que va constituyendo como un espacio habitado por gente “negra” y sentenciado por esa misma condición. En ese sentido, Almario (2013) determina la evangelización dada en el Pacífico por parte de los Agustinos Recoletos como tardía. Muestra cómo el emparejamiento entre la Constitución de 1886 y el Concordato de la Santa Sede configura de forma legítima el control y administración de las poblaciones (“negras”) del Pacífico sur utilizando las misiones como dispositivos de la colonialidad espiritual y territorial dentro de un ejercicio civilizatorio, direccionado hacia la explotación y extracción de las ontologías racializadas y de los recursos naturales. Todo un proceso y estado extractivocrático desde donde se ha condicionado la existencia de aquellas poblaciones.

En esa misma lógica, Almario establece una relación entre la independencia dada a la misión de los Agustinos Recoletos (1927) y el proyecto político-social conservador; ya que su intervención estaba proyectada a combatir, en la región sur del Pacífico, la influencia del liberalismo y además, modificar las maneras de creer de la población “negra” que supuestamente le habían restado importancia a la institucionalidad católica en su apuesta por administrar. En ese sentido, señalo lo que dice Almario (2013) al respecto de la intervención de los Agustinos Recoletos:

En resumen, evangelización, concentración de la población dispersa, combate al liberalismo y moralización de las costumbres, serán los objetivos claves de la intervención de los agustinos recoletos en el Pacífico sur. (203)

En Colombia, por ejemplo, la evangelización tardía de grupos étnicos por misiones católicas auspiciadas por el Estado y el debate de las razas como obstáculos al progreso, evidencian una variante singular de las estrategias de modernización, integración y homogenización. (209)

Los misioneros agustinos, al cuestionar de fondo los valores morales de los grupos negros, buscaron arrancar de raíz los fuertes lazos de cohesión colectiva que hicieron parte de la formación de sociedades locales en libertad y que durante un siglo no necesitaron de la presencia eclesiástica para validarse, pero que ahora, en la transición de la marginalidad a la integración de la región y sus agentes, se consideraron como poderosos obstáculos para los propósitos evangelizadores. (212)

En el marco de la independencia de las misiones agustinas en el Pacífico sur, éstas establecen una ruta metodológica que consiste en correrías sacramentales (bautizos, matrimonios, primeras comuniones y confirmaciones) dadas en concordancia con las fiestas patronales de las veredas y caseríos ubicados a las orillas de los ríos¹⁹. Dicha

¹⁹ Ejemplo: “Desde el año 1933, en que el entonces Prefecto Apostólico administró el sacramento de la Confirmación en algunos pueblos y caseríos de las inmensas zonas del Patía, Telembí, Magüí, etc., hasta esas gentes no ha llegado quien le administre este saludable Sacramento. Dentro de esas zonas están las importantes poblaciones de San José y Payán, ambas cabeceras de Municipios extensos y poblados. De

intervención era financiada en gran parte por las mismas poblaciones, pero, las indulgencias eran para la iglesia representada en las misiones. Sin embargo, esta metodología basada en la negación o marginalización de la espiritualidad de la población afrodescendientes no resultó del todo efectiva. Su falta de efectividad les implicó ser sustituidas por otra misión: los Carmelitas Descalzos; misión que le apostó a otra metodología que obedecía particularmente al reconocimiento de las maneras de creer de la población afrodescendiente. Aquí, entiendo el reconocimiento como un dispositivo más de control; una estrategia de falsación de la importancia del “otro”, ya que dicho reconocimiento está en función del que lo reconoce, en este caso de los Carmelitas. Los Carmelitas reconocieron la identidad “negra” en términos de lo religioso y lo cultural. Mostraron paulatinamente la efectividad del reconocimiento dentro de un proceso de recolonización y prolongación de la dependencia.

La era carmelitana, como la enuncia González Ruíz (1982) se inaugura el 29 de junio de 1954 (50). Los Carmelitas Descalzos se ubican particularmente en el Pacífico sur bajo la figura de Vicariato apostólico de Tumaco, compuesto por siete municipios que representaban su territorio misional: “Barbacoas, Magüí, Roberto Payán, Tumaco, Santa Bárbara, Mosquera y Ricaurte” (32). En relación con el territorio y la necesidad manifiesta de ser administrada, González Ruíz enuncia las ideas contradictorias de modo dicotómico que resultan de la realidad de la zona. Estas son referenciadas de la siguiente manera: “riqueza exuberante y pobreza deprimente; paraíso y tierra estéril; flores y abrojos; salud (o fortaleza física) y enfermedad endémica; vitalidad y muerte” (1982, 36). Así que, cuestiona el relacionamiento dado con las comunidades afrodescendientes enmarcadas en esas mismas contradicciones; un ejemplo que se suma a lo anterior: cuando se consideran a los grupos étnicoracializados como perezosos, pero a la vez disponibles para el trabajo.

Eso muestra la clara estructuración de una etnicoracialización traducida como racismo convertido especialmente en doctrina (Duncan 2008). La idea estaba puesta en la expropiación ontológica de la existencia de aquellos grupos y la cohesión de sus cuerpos en función de la explotación y la extracción de los recursos naturales. Dicho de otro modo, pero con el mismo sentido, las contradicciones intencionalmente expuestas en la mirada hacia el Pacífico y la población afrodescendientes, particularmente, ha sido un

tarde en tarde llegaban hasta ellos un sacerdote que se limitaba a celebrar las fiestas patronales y administrar el Bautismo a quienes lo solicitaban, para luego regresar a su base y olvidar totalmente a aquellas gentes hasta el siguiente año...” (Irizar, citado en González Ruíz 1982, 121).

condicionante utilizado para justificar las múltiples maneras de intervención que ha sufrido o soportado la región junto con sus habitantes étnicoracializados; aquella ha operado como dispositivo discursivo agenciado desde la lógica de la explotación, la extracción y la persistente dependencia.

En la concepción carmelitana las misiones en la región respondían a una valentía, al punto de afirmar que las personas misioneras “bastante hacen por estar”, y esto, para darle un gran valor a su presencia en tanto hacía residía en un lugar considerado inhóspito y casi “salvaje”. Dicho valor se encontraba puesto en la condición o marco del sacrificio; cuestión que colocaba a las personas misioneras como objeto de agradecimiento. Había que agradecer que tuvieran la “voluntad” de salvar aquellas almas perdidas, ávidas de ser administradas. Asimismo, todo ese acto de “esfuerzo” de *estar* suponía a los y las misioneras como elementos de redención. El acento de las misiones agenciadas por los Carmelitas estaba puesto en la condición de pobreza; quiere decir que su accionar se direccionaba hacia las personas pobres, que en este caso resultaba ser la persona “negra”, considerada así por su supuesto color de la piel.

La cuestión se reducía a la imagen de pobreza que tenían y la supuesta distancia con el progreso que se mantenía. En ese sentido, en el contexto de las misiones se le restaba importancia al proceso de racialización como producción y reproducción de las desigualdades existentes en la región. Por tanto, el accionar se establece bajo la negación o clandestinización de la racialización a modo de condicionante en la constitución y configuración de las maneras de ser y vivir de la población afrodescendiente. A su vez, pone a las personas “blancas” en la misma posición de las personas “negras” y las relaciona con las condiciones ambientales, en negación de la existencia a partir de las diferenciaciones raciales. De la misma manera, se clandestina los condicionantes políticos y económicos dados en la dinámica de la experiencia de explotación y extracción vivida por las personas “negras” y mantenidas como expresión de su existencia. Por ejemplo: se mantiene la idea de lo blanco (criollo-europeo) como sinónimo del progreso-desarrollo y lo negro como aquello que es necesario llevarlo hacia el desarrollo. Lo que se hace necesario “civilizar”.

Sin embargo, las misiones carmelitanas pusieron en marcha una marcada defensa por las maneras de existencia presentes en las expresiones culturales de la población de la región sur del Pacífico. Para aquellas era importante la comprensión del mundo cultural de la población “negra”, en tanto facilitaba el proceso de evangelización y permitía minimizar las tensiones resultado del contacto desigual y colonizador que se había dado.

Su método de acción obedecía al reconocimiento y, en ese sentido, mostrar que las formas o maneras culturales de la población en cuestión eran importantes. Es decir, el uso del reconocimiento como elemento que responde a una acción de aprobación y, asimismo, opera como mecanismo o método de control y administración de poblaciones. Dicho de otro modo, es todo un proceso de refinamiento de la evangelización, por tanto, del hecho civilizatorio. Dentro del método misional se encontraba el ejercicio de develar las contradicciones que habían condicionado las realidades de la población, enmarcadas en estereotipos que respondían a una ambigüedad y falsación de las capacidades de las personas “negras”. En ese caso, se hacían la pregunta: ¿o es perezoso o trabaja mucho? Dos enunciados que no eran otra cosa que sostener la condición de las personas “negras” bajo la dinámica de la extracción y la explotación. Una manera de vaciamiento del ser con miras a mantener el control tanto de la región como de los cuerpos racializados que los habitan.

Por donde se vea, los procesos de evangelización agenciados por las misiones están marcados y responden a una lógica de colonización dinamizada a partir de la búsqueda por alcanzar el progreso y el desarrollo. Los Carmelitas, aunque se interesaban por las formas culturales propias de la población, no rompieron con ciertos prejuicios e intenciones de aperturar la colonización. En su experiencia reconocen que la población “negra” fue obligada a vivir una vida “semibestial”; una percepción de la existencia que los equipara a una condición salvaje, hecho que los pone como centro de la salvación tanto espiritual como material, claro, si se visibiliza el desarrollo. De ahí que, dentro de la experiencia carmelitana se haya dinamizado una trilogía de intervención misionera, traducida en un proceso civilizatorio representadas en los siguientes dispositivos: la iglesia, la escuela y la adaptación de la religiosidad popular. Todo un proceso asimilacionista e integrador en la lógica de refinamiento (civilizatorio). En ese sentido, se desarrolló, a la vez que se dio, un despliegue metodológico basado en la catequesis, el despacho parroquial y las correrías, esta última vinculada a la presencia de las maestras y los síndicos o mayordomos; cada uno percibidos como autoridades en los caseríos o pueblos.

En medio del recorrido que hace González Ruíz sobre la presencia histórica de los Carmelitas Descalzos y su diferenciación metodológica con otras misiones, clandestina o invisibiliza la existencia de la pobreza como una producción sistemática, por el hecho de sostener que la condición de pobreza obedece a la simple ocasión de no haber presencia de manera explícita de aquellos agentes que ostentan el poder. No tuvo en cuenta, que

tanto el poder económico como el político ha operado regularmente en la región desde afuera. Su presencia ha sido a través de mecanismos de control y administración de la explotación y le extracción representados en empresas, compañías, haciendas, iglesias, escuelas entre otros. En ese sentido, quiero decir que la pobreza no es natural, sino que se ha naturalizado en la idea de seguir explotando y extrayendo la propia existencia de las poblaciones étnicoracializadas.

Los Carmelitas Descalzos respondieron al llamado civilizatorio; así, se lanzaron a conquistar las almas del pueblo “negro”, que obedecía a comprender su mundo cultural en función de poder y garantizar la administración de la misma existencia. En cuestión para ello, según Garrido (1980), era necesario dimensionar las características del alma del pueblo negro del Pacífico sur contenida en su alegría, su religiosidad y su música. Ahí me pregunto: ¿qué significa o significó el proceso de evangelización a partir de la experiencia de los pueblos? Esto puede vincularse a un proceso de control sobre los recursos espirituales de las poblaciones en cuestión. Es la idea de participación desde lo propio, pero bajo la fiscalización y aceptación por parte de una hegemonía espiritual que ostenta la lógica católica. Aunque se hable de justicia social, existe una actualización de las dependencias espirituales y de permanencia de la asimetría en la experiencia colectiva (Córdoba Lizcano 2018). Sin embargo, en medio, a través y a pesar de toda esa dinámica histórica de la extractivocracia dada en el Pacífico, la población afrodescendiente ha seguido siendo donde no había sido (García 2017, 38).

Capítulo cuarto

Siendo donde hemos estado y no habíamos sido

Un hecho de autorreparación

Mientras persista la idea de que sólo existe un deber de justicia para con los semejantes, mientras subsista la idea de que existen razas y pueblos desiguales; mientras se siga haciendo creer que el esclavismo y el colonialismo fueron grande hechos de “civilización”, entonces la temática de la reparación continuará siendo movilizadora por las víctimas históricas de la expansión y de la brutalidad europea en el mundo. En este contexto, se vuelve necesaria una doble gestión. Por un lado, salir de cualquier tipo de estatus victimario. Por otro lado, romper con la “buena conciencia” y la denegación de la responsabilidad. Sólo bajo estas dos condiciones se podrá articular una política y una ética nuevas fundadas en la exigencia de justicia.
(Achille Mbembe 2016)

Exigir lo que es real es exigir reparación, transformación. En la resistencia, los explotados y los oprimidos trabajamos para exponer la falsa realidad, para reivindicarnos y recuperarnos a nosotros mismos. Construimos la historia revolucionaria, narramos el pasado como lo hemos aprendido con la tradición oral, narramos el presente tal y como lo vemos, conocemos y sentimos en el corazón y con nuestros pedazos.
(bell hooks 2022)



Figura 1. Casa de Fidaldefo Prado Gallardo y Matilde Ferrín Prado en el caserío Las Mercedes Chimbuza, 2022

Fuente: Autor.

La existencia de las comunidades ribereñas del Pacífico sur colombiano presentan una realidad concreta depositada en las prácticas cotidianas ejercidas bajo la primicia del bien común histórico. Un bien común conectado a la experiencia corporeizada de sus territorialidades junto a sus trayectos y proyectos de vida producto de las prácticas culturales contenidas como reservas de supervivencia. El río en su relación con el monte me ha permitido comprender las distancias y relaciones históricas entre la producción propia de la existencia y el carácter dependiente del reconocimiento que no responde a la minimización de las injusticias persistentes particularmente en las comunidades ribereñas. La presencia y persistencia en la vida de dichas comunidades se ha perfilado bajo la acción de la autogestión acentuada en unas dinámicas relacionales y colectivas reflejada en cotidianidades solidarias.

Rodeadas y entretejidas de prácticas neocoloniales ejercidas a través del discurso del reconocimiento dado en doble vía: en la negación y/o visibilización de las formas y maneras culturales de existir, las comunidades ribereñas sobreviven en el hecho de seguir siendo donde han estado y no habían sido. Son el reflejo de la producción de una

existencia experiencial autogestionada, actualizada a partir de la puesta en escena de sus itinerarios vitales y proyectos de vida contruidos con sus propios recursos y presupuestos culturales. Dicho de otra manera, aquellas comunidades en un sentido deliberado despliegan permanentemente prácticas de conquista y reconquista de su propia existencia. La autogestión de la existencia a partir de sus reservas vitales expresadas con el cuerpo y la palabra de las comunidades ribereñas étnicoracializadas, es la que traduzco como proceso o hecho de autorreparación. No sin antes decir que la autorreparación existe en tanto se da la responsabilidad no asumida por los responsables de las condiciones históricas desfavorables a las que han sido sometidas. Asimismo, la autorreparación consiste en nombrarse y narrarse a sí misma, en palabras de bell hooks (2022), como nos hemos visto, conocido y sentido.

En ese sentido, la comunidad ribereña étnicoracializada a la que hago referencia es la del Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande ubicado en el Municipio Roberto Payán del departamento de Nariño. Así, la configuración histórica de la comunidad la sitúo como un hecho de autorreparación presente desde el sentido retrospectivo de la existencia de lo que le es común: el río y monte. Sin embargo, además la experiencia y persistencia de la gran parentela en el sostenimiento de las prácticas de vivir; las que le han posibilitado actualizar los trayectos existenciales a partir de la memoria colectiva como reserva de los repertorios de acción en garantía, por ellas mismas, por y para seguir siendo. La narrativa de la memoria colectiva de su expresión cotidiana marca la perspectiva territorial de la autorreparación dada a través de la cotidianidad de las tradiciones culturales escenificadas desde y con sus voces entrecruzadas con la mía. Un hecho amparado en la lógica de la mismidad, dialógicamente constituida en la comprensión interna del reflejo de la otredad.

Así pues, en este capítulo me permito escenificar la existencia experiencial de la comunidad afropacífica del consejo comunitario anteriormente referenciado; como hecho de práctica autorreparativa de la vida, históricamente ejercida bajo el sentido del bien común significado en la permanencia y persistencia de una identidad territorial en continua actualización. Aquí, presento las voces de una memoria parentalmente constituida que comprenden en general la realidad histórica de su existencia; donde me permito participar como enlace narrativo de la cotidianidad de su presencia marcada en una práctica de vida culturalmente representada y reconocida a sí misma. Este hecho autorreparativo se construye a partir de la memoria de personas miembros de mi familia, entre otras personas, que exponen la visión de un aprendizaje interiorizado y practicado

cotidianamente. Cada momento presente muestra cómo se ha sido siendo, con la firme convicción de que la vida se hace, se piensa y se siente.

1. El que pasa un río, pasa otro

Casilda, Colombia y Melba han pasado cada río a lo largo de su experiencia. Sus memorias particularizan el sentido colectivo de la existencia como pertenecientes a la comunidad ribereña del consejo comunitario, desde donde se permiten presentar una afectiva pertenencia. Aunque han vivido pasando cada río teniendo en cuenta el ritmo de su cauce, sus memorias se establecen a partir del río que las vio nacer: el Patía Abajo. Pero, particularmente del caserío de Chimbuza; un lugar cargado de un valor existencial que ha marcado sus itinerarios vitales a través del uso práctico de sus memorias puestas en diálogo con cada realidad vivida, en un ejercicio de actualización de las maneras de vivir. Cada visión se acentúa de un modo corporizado diferenciado existencialmente, pero relacionado condicionalmente en el hecho de ser mujeres ribereñas. Son tres maneras de percibir lo que se ha sido bajo sus propias miradas, conocimientos y sentimientos de la producción de la vida a orillas del río.

María Casilda Cortes Gallardo (2022) conocida al interior de la comunidad sencillamente como Casilda. En el encuentro que tuvimos propiciado por mi abuelo Filadelfo me dijo, yo soy su tía, es que es. Lo que me dijo lo comprendí como un acto de confianza y disponibilidad para conversar conmigo, además lo había hecho de responsabilidad para con mi abuelo. Él le había pedido que conversara conmigo ciertas cosas que ella sabía y serían de gran utilidad para mí. Mi abuelo intuía lo que sería importante saber en relación al conocimiento de la comunidad y sus intimidades. Ese día, 22 de julio de 2022 llegó a la casa de mi abuelo cual si fuera una cita importante con un traje que parecía de domingo. Saludó y se sentó frente de la mesa del comedor y me dijo en medio de una sonrisa, ¿para qué soy buena? Ante la pregunta, lo que hice de momento fue solo sonreírle.

Casilda estudió hasta quinto de primaria. En la comunidad cumple varios roles que son de mucha utilidad; lo que sabe lo pone en función del bienestar comunitario y familiar. Ella es partera, rezandera, curadora de socadura, artesana, agricultora entre otras cosas. Junto a su esposo mantiene una finca con la cual sostiene la seguridad alimentaria de su familia; cultiva de todo un poquito. Ha sembrado maíz, arroz, plátano. Actualmente tiene un zocalito de aproximadamente doscientos colinos de plátano, además de unas

setenta gallinas. Uno no la escucha hablar de la coca, al parecer la finca le da para todo lo que necesita.

La niñez la recuerda a través de su gusto por la escuela, ya que las profesoras sentían gran cariño por ella. Una de las cosas que trae a la memoria en este punto es su admiración por el momento de las clausuras de cada año lectivo. Para ella en el momento de clausura si se estudiaba sabroso, los profesores sí les prestaban importancia a las veladas y las llenaban de elegancia. Asimismo, decía que era una que sí aprendía; y esto lo señalaba contando que aprendió el Rin-rin renacuajo de Rafael Pombo, que sabía las veintinueve estrofas que contiene. De la misma manera se refería a su acercamiento a la cartilla Nacho Lee, diciendo que se la sabía todita, así como el escudo y la bandera. Reiteraba indicando que aprendió bastante.

Aunque no lo me lo dijo de esa manera, la escuela la alternaba con los oficios y las idas al monte; esto era una constante en el contexto de su niñez. Desde la edad de ocho años empezó a hacer los oficios en la casa; lavaba los platos, ayudaba a su mamá a lavar la ropa y hacía de todo un poquito. A Casilda el oficio no le hace peso, como dice ella; además apunta su destreza para andar en el monte, tirar machete y sembrar. Desde muy pequeña aprendió a convivir con el trabajo. Tenía nueve años cuando empezó a ir al monte a echar arroz. Una de las consecuencias tenía que ver con las largas ausencias de su papá en el monte, paraba allá mínimo dos meses. Por tal razón, resultaba la necesidad de ir con su mamá al monte para sumar manos en el sostenimiento de la familia. La cosa se complicaba mayormente porque cuando su papá salía del monte solo llegaba a la casa a pelear y a regañar a “todo mundo”. Esto complicó su continuidad en la escuela; muchas veces le tocaba ausentarse porque tenía que trabajar. En ese sentido, alternaba la escuela con el trabajo, una semana asistía a la escuela, la siguiente estaba en el trabajo. Entrada la adolescencia insistía en seguir estudiando, cosa que no apoyó su papá, solo le dijo que, “él no había estudiado y viviendo estaba”. Esa respuesta indicaba que estudiar no era necesario para vivir.

Aunque se le negó la posibilidad de seguir estudiando, no perdió el interés en el aprendizaje. Tenía claro que aprender a hacer cosas le facilitaría el sostenimiento de la vida, especialmente el de su familia. Lo que sabe lo adquirió a través del método de aprender haciendo. El interés de aprender a elaborar canastos, tazas y abanicos le nació de verlos permanentemente en casa de sus tías; particularmente veía los abanicos colgados. En un momento dado le dijo a una de sus tías que le enseñara a hacerlos. Por iniciativa y ya cargada de una observación acumulada, peló una guasca y cogió uno de

los abanicos como modelo y empezó a hacerlo. Así ocurrió con cada una de las cosas; ahora hace canastos, tazas y abanicos de muchas formas.

Tanto los canastos, las tazas, los abanicos los elabora con guascas sacadas de una mata conocida como rampira; mientras que las guascas para las escobas la saca de la mata de yare. Cada trenzado tiene nombre; por ejemplo, está el canasto de ojo, el de childé, el de rabo. El uso de los canastos y tazas depende de la necesidad de cada quien, ya que se puede utilizar para cualquier cosa. Casilda los utiliza para recolectar lo que cultiva en su finca, pero también como adorno. Dice que actualmente, muchos le piden que se los haga con el fin de utilizarlos como adornos, es decir, como artesanía. Quiere decir que la valoración de dichos utensilios se han transformado de cierta manera; sin embargo, su utilidad para el trabajo en el monte o la finca sigue siendo fundamental. Todavía se barre con escobas de yare y se transportan los productos en canasto de rampira.

Casilda aprendió la agricultura, soportada en el trabajo del monte o la finca, desde cuando iba con su mamá para el monte. Su experiencia del monte desde aquel momento hace que sienta que se ha dedicado toda su vida a ello. El tiempo transcurrido en el monte avala su experiencia y el conocimiento de cómo producir comida y garantizar con sus propias manos la seguridad alimentaria de su familia. Desde el inicio de su ida al monte, limpió terreno para el arroz y lo sembró; en ese mismo momento se dijo así misma que ella sabía hacerlo. Dicho conocimiento ha sido fundamental para el mantenimiento y cuidado de la finca; ahí ha sembrado tomate, zapallo, papaya y árboles de todo tipo. Sostiene que cada cosa tiene su tiempo; un tiempo marcado por la luna. Por ejemplo, dice que el plátano se siembra en menguante, pero si se trata de la papaya o el tomate toca en tiempo de luna.

Una de las formas que le permite el sostenimiento y variabilidad de los productos que contiene la finca de Casilda, ha sido la creación de semilleros de tomate, lulo y papaya entre otras cosas. Para el semillero de papaya, primero saca la semilla y después le echa un poquito de ceniza, esto con el fin de que los ratones no se la coman; el uso de ceniza se hace con todas las semillas. Ella deja la semilla por un lapso de tres días, acto seguido siembra la semilla. Para ello se hacen huecos de manera seguida y en cada uno se deposita la semilla.

Por otro lado, pero con el mismo sentido, aprendió el oficio de la partería; en relación con dicho aprendizaje me dijo, *uno no más tiene experiencia de lo que hace*. La experiencia en el hacer es el elemento central de su aprendizaje en función de lo que es necesario para vivir. En la partería es preciso saber cómo se debe tratar a la mujer y cómo

tratar el niño cuando nace. En la práctica, si una partera toca la primera vez la barriga de una mujer en estado de embarazo, tiene que tocarla tres veces más. La tercera vez que la toca es para saber si el niño está derecho o no; si el niño está volteado, ella misma lo volteo. Otra cosa tiene que ver con la placenta, ya que algunas mujeres que son primerizas se le demora en salir. Así, media hora después de salir el niño se le da una toma hecha con una yerba conocida como zapata para que la placenta salga.

Casilda me dijo que hasta ese momento llevaba cuarenta y dos partos. Con mucho orgullo comentaba que había sacado mellizos. Asimismo, indicaba no haber experimentado alguna dificultad en los partos. A la vez enseña que después de seis meses de embarazo se la debe hacer a la mujer tres pringues con una yerba. La razón es porque en las comunidades ribereñas las mujeres lavaban sentadas en el río, de ahí que agarraran frío en el vientre, por eso es necesario los pringues para poder sacarle el frío. Cuando llegan los dolores del parto la mujer debe caminar, pasar los dolores caminando todo el tiempo que pueda; después se acuesta para el momento del parto. Lo que no hace la partera es cortar el ombligo, eso lo debe hacer otra persona. Ella solo arregla al niño; siete días después regresa para fajar a la madre. La experiencia de la partería le ha servido para atenderse ella misma; al respecto me contaba,

Le cuento que yo los hijos que tengo ¿sabe cuántos he parido con partera? dos... de ahí toditos mis hijos yo misma los he parteriado en mi casa; yo apenas he traído gente pa' que me le corten el ombligo. Tengo una que le dicen Charo, ella está en Tumaco, nosotros vivíamos allá, ese día estábamos trabajando, me acuerdo tanto, pero yo ese día no tenía dolor y de ahí llegué y me subí para un terreno bien bonito de la loma, ya la barriga la tenía grande, me sentía como cansada, y ya no podía bajar de allá... ese día me quedé en seco con un solo hijito ahí en la casa... Cuando uno tiene los dolorcitos así bajitos, usted para un agua de canela la hierbe y se la toma, y ahí es que vienen los dolores. (Casilda Cortés Gallardo 2022, EP)

Casilda también cura ojo, espanto y malaire. Dice que para el ojo debe hacerse tres sobijos, además de usarse cinco yerbas; el espanto se cura con secreto; mientras que el malaire se puede curar de las dos maneras, con secretos o sobijos. Otra de las enfermedades que trata son las relacionadas con los parásitos. Las plantas, árboles o semillas que utiliza las llama lombriceras; la lombricera que mayormente utiliza es la semilla de papaya. Apunta que se debe sacar la semilla y la pone a secar al sol; después que está seca llega y se muele. A tres cucharaditas de agua se le agrega una pista de la semilla molida y la revuelve. Esto se toma en las horas de la mañana en ayuna. Hay que tener en cuenta que existen tres tipos de ojo: el normal, el secador y el reventador. En general se curan a través de tomas, baños y secretos.

Por último, está la rezandería. Ella la aprendió en los tiempos de la escuela; apuntaba que cuando estudiaba le tocaba ir a rezar. Los domingos uno de sus tíos las sacaba a cada una a rezar, en eso, fue la única que asimiló los rezos. Aprendió el Ave María, el padrenuestro, el credo, el Dios te salve reina y madre, los misterios y el rosario. Aquellos rezos los utilizaba para los velorios de muertos y velorios de santos porque en los chigualos que son velorios de niños, clasificados en la primera infancia, no se reza. En conclusión, Casilda señala que le tiró aprender todo eso y que a todo le hace. En aquel encuentro que tuvimos dejó una reflexión. Señaló que es importante aprender, y toca hacerlo. Porque el día de mañana ella no va a estar y otra persona tiene que aprender lo que ella sabe; mientras se va criando es necesario ir aprendiendo cosas que son importantes para el sostenimiento de la familia. Así pues, se aprende remedio para curar y sembrar para alimentar a la familia. *Aprender a vivir* es garantizar la continuidad de la existencia comunitaria.

Otra de las mujeres que pasó el río fue mi prima Colombia. una mujer que tuvo la posibilidad solo estudiar hasta primero de primaria; la razón por la cual solo llegó hasta ahí fue porque desde pequeña le tocó trabajar. A medida que me iba contando sobre su nivel de escolaridad, acentuaba con la voz y la mirada que antes en su niñez era trabajar y trabajar. Al preguntarle quién era Colombia, supo decir, soy una mujer dedicada a su trabajo, a los hijos, la familia y los animales porque le gustan mucho. Asimismo, se califica como una persona cariñosa y amigable con la gente.

En su mirada labrada por la memoria producto de su experiencia, recrea la Chimbuza de su niñez. Cuando niña las calles del caserío de Chimbuza se encontraban rodosas por el pantano que se hacía producto de las lluvias; los zapatos se llenaban de barro. En ese momento las calles no eran “pavimentadas”, eso llegó después. No existía el recodo donde actualmente vive, el pedazo de la orilla del río estaba parejito. A esa memoria como parte del paisaje describe que en el caserío la gente salía a recrearse, a conversar y a “chistiar” como dice ella. Su percepción es que la gente antes resultaba ser más amigable, más cariñosa; ahora es como toda “agrandadita” y hay un desprecio por la gente que suponen no está bien vestida que, simplemente, la miran de reojo.

Comenta que anteriormente la gente estuviera como fuera no se despreciaba, eran lo mismo; se visitaba la una a la otra y la solidaridad era presente. Esto último lo ejemplificaba haciendo referencia a las faenas de lavandería de la cual participaba. En este caso refería que las mujeres bajaban a lavar y hasta que no acabara la última ninguna se subía. La que iba terminando le ayudaba a las otras hasta no haber más ropa qué lavar;

bajaban y subían todas. A modo de extrañamiento y de manera reiterativa me decía que la gente antes “chistiaba”, conversaba, hablaba y todo lo que pasaba se quedaba ahí, nadie vivía pendiente de la vida de las demás personas. Estas cosas ella las enuncia como una gran afectación del paisaje en términos de las relaciones. Una de las razones que encuentra es que los renacientes ya no tienen lo de antes debido al trabajo que hay ahora. Es decir, a lo que se dedican, la coca. En relación con ello traigo a colación lo que me decía,

Antes la gente vivía más tranquila porque como no había esa coca la gente cultivaba su caña, su arroz, su maíz, su cacao; de eso la gente vivía, y la gente vivía tranquilo, no vivía con plata bastante, pero económicamente la gente lo tenía todo y no vivía asustado con el temor. Antes aquí estuvo trabajando Bienestar algunos tiempos y cuando usted oía las balaceras, y las balas silbando por encima de la casa ahí mismo recoger los muchachitos pa' su casa la mamá. Estaba lavando uno en río y cuando la balacera, dejaba uno tirada esa ropa allá y a esconderse a la casa; y antes no era así; antes uno se iba a su monte, se iba a su playa, a su río sin susto porque no había miedo de que de repente una balacera. Y ahora mire, yo como mujer sola no me voy al monte porque a mí me da miedo; Dios ampare yo solita y cuando una tropa; qué le puede pasar a una mujer solita en el monte con un poco de hombre de esos... o una balacera de repente; ni a mis hijos yo permito que ellos vayan solos; yo por eso pan de van ellos yo voy... me da miedo que vaya solo. Antes las cosas eran muy tranquilas; yo si desearía el tiempo de antes. En principal, que se acabara esa coca; porque por la coca yo digo que hay tanta maldad. (Colombia Ortiz 2022, EP)

Su hijo al escuchar lo que ella decía respondía, yo anhelaría vivir eso; porque principalmente si vuelven como era antes vivirían más tranquilos y de una mejor manera. Así, Colombia quisiera que volvieran a Chimbuza los tiempos de la Matilde, la Chena y de la Antonia, ya que esas mujeres no eran como las mujeres de ahora, había solidaridad y compromiso con la gente. Después, cuando le pregunté por su infancia, Colombia seguida de una exclamación profunda me dijo, ay no, mi infancia fue muy dura, primo. En ese momento, la tristeza la embargó y su rostro reflejaba un desconsuelo, posiblemente por sentir que ya no podía hacer nada. La memoria hacía mella. Así que, emprendió a relatarme cómo fue su niñez en Chimbuza. Cuenta que empezó prácticamente a trabajar desde los siete años. Al morir su papá, mi tío Tomás, ella junto a su mamá y sus hermanos quedaron solas. En ese sentido, se redujeron los ingresos de la casa; su papá les había dejado unas tierras al punto que no había de otra, sino trabajar en ellas; a todos les tocó trabajar. Más tarde su mamá consiguió otra pareja y con eso un padrastro para ella y sus hermanos. Aquel hombre las trataba como si fueran unas trabajadoras más y no las hijas de su pareja. La llevaba al monte a trabajar: cargar plátano, echar arroz, botar monte y decijar.

Posteriormente su mamá se separó y la dejó a ella y su hermano con su abuela Edelmira. En la casa de su abuela, según iban a poder ir a la escuela normalmente, cosa que no fue así. Antes de ir a la escuela iba al monte con su hermano y un tío; iba particularmente a los pepepanales a apañar pepepán, después le tocaba pelarlos y cocinarlos para luego dárselos a los marranos. En cuanto hacían todo eso, ahí si podían arreglarse y desayunar para ir a la escuela. Llegaba de la escuela a eso de las doce del mediodía, asentaba los cuadernos y de inmediato le tocaba arreglarse e ir a coger chocolate, cortar plátano, cortar leña o a pescar. Todas esas actividades no le dejaban tiempo para estudiar. El trabajar fue un continuum en la vida de mi prima Colombia. El siguiente relato reafirma dicha situación,

Con ese marido que mi mamá se juntó, nosotros, nos llevaba a cortar plátano. Los racimos más grandes me los daba que yo los cargara, los más pequeños a las hijas. Cuando estaban los arroces de echar, echaba los arroces; cuando estaba de decijar el monte, la llevaba ende la mamá a las hijas y nos dejaba a las hijas de mi mamá para que nosotros botáramos el monte de las decijadoras. Cuando ya se terminaba la decijar las traía; cuando ya el arroz estaba de agarrar otra vez las llevaba pan de la mamá y nosotros a trabajar con el arroz; cuando ya se terminaba que ya se agarraba ahí ya traía a las hijas. Cuando iban a vender el arroz, le compraba los vestidos a las hijas y a nosotras las que trabajábamos quedábamos con los brazos cruzados, nada; tenía que mi mamá buscar y hacernos la ropita ella porque el señor no nos compraba nada. Ya debido a eso, yo tenía diez, once años vinieron mis tíos (paternos), yo le dije a mi abuela que yo me quería ir; me dijo mi tío, si se quiere ir vámonos hija; tenía once años, y me fui pa' Cali a trabajar; allá estaba mi hermana, estaba Luz. Ya me consiguió un trabajito y yo de once años trabajando en una casa de familia cocinando, lavando que nantes no había lavadora, sino que todo era a mano, cocinando, lavando, planchando, arreglando casa, todo como toda una mujer, de once años. De ahí yo me aburrí; hay, yo me aburrí tanto, yo me ponía a trabajar, yo lloraba y lloraba ¡hay Dios mío! De ahí mi hermana me vino a dejar, de ahí tuve, tuve acá y de ahí volví y me fui otra vez y ya. Ya me amañé porque estaba más grande; y así fue mi infancia, todo fue trabajo, trabajo, trabajo y trabajo. (Colombia Ortiz 2022, EP)

La mayoría de los niños y niñas les tocaba ir al monte. Colombia me expresaba que los niños y niñas los papás y mamás solo los tenían para ir al monte. Les tocaba ir a “ayudar” a cortar leña, agarrar arroz; las mujeres a decijar, a botar el monte. Cuando había tiempo jugaba al papá y a la mamá; hacían casitas de hojas de plátano y comilona a la cual le llamaban boda. Asimismo, fritaban plátano y pescado. Este tipo de juegos se convertían en el escenario donde reproducían parte de una cotidianidad vinculada a los oficios y el trabajo cotidiano. Por otro lado, enunciaba que nunca tuvo en su vida un cumpleaños; siempre sus cumpleaños la cogían trabajando en el monte, de modo que nadie le dijo feliz cumpleaños; vino a saber de ello tiempo después gracias a sus hijos e hijas.

Tenía diecinueve años cuando se fue de la casa de su abuela Trina y su abuelo Floro porque decidió juntarse con el papá de sus hijos e hijas. Ahí las cosas cambiaron para ella. Y ese cambio se notó cuando llegaron los hijos. En eso, estuvo transitando entre Chimbuza y Limones. Se fue de Chimbuza para Limones evitando vivir el desprecio y el maltrato de su suegra. En Limones se encontraba la casa de su abuela Edelmira y junto a ella hicieron su propia casa. Allá sembraron arroz y también caña para hacer panela; panela que había aprendido hacer de sus dos abuelas, Edelmira y Trina. En esos tiempos no tenía la necesidad de comprar comida, toda la producía su familia. Tenían todo: gallinas, marranos, pescados, naranjas, zapotes, caimito. Cosas que les permitían vivir tranquila con su familia. Eso se acabó cuando les tocó salir de allí después de una de las incursiones de la infantería de marina. De nuevo para Chimbuza.

La incursión de la infantería se dio un día cualquiera. Esa “gente”, como se le dice a la guerrilla, anunciaban que iba a llegar la infantería; mi prima llevaba dos días de haber bajado de Barbacoas. El día de la incursión de la infantería cogió uno de los caminos que conectaba los dos caseríos (Limones y Chimbuza) para ir a llevarle una razón a la profesora que le había enviado el marido. Alguien le dijo que no fuera a demorar que la infantería y el ejército iban subiendo. Antes de llegar al camino vio pasar la primera lancha, después la otra y otras; en total subieron tres lanchas. La guerrilla como ya estaba avisada se había atrincherado para contrarrestar dicha arremetida. Cuando pasó la tercera lancha la guerrilla les lanzó un cilindro, pero ese cilindro cayó frente a la casa de mi prima.

En ese momento unos muchachos se iban movilizandando de un caserío a otro, cuando se sintieron perseguidos por la balacera decidieron meterse a la casa de Colombia. La infantería apenas vio eso empezó a dispararle a la casa, acusando que aquellos muchachos eran guerrilleros. A la casa le cayó una cantidad considerable de plomo; lo angustiante para mi prima era que sus hijos se encontraban al interior de la casa. Las municiones pasaban por debajo y por encima de la casa. Una de esas balas pasó muy cerca del cilindro que ella usaba en la cocina. Después de eso el barranco quedó hecho nada, todos los palos estaban partidos. A continuación de lo sucedido empezó la gente a aconsejarles que no podía quedarse allí porque ya venían los paramilitares; era una de las cosas que sonaban en ese instante. Decían que los paramilitares, donde guerrilla había pisado, hacían polvito a toda la familia. Comentario que asustó al esposo de Colombia y decidieron regresar a Chimbuza. Ella quería seguir en su casa. Ya en Chimbuza volvió a

cambiar el tiempo, su esposo se dedicó a la bebida. Ahí empieza una historia de maltrato y humillaciones para ella.

Aunque con la llegada de los grupos armados la pipa de gas se convirtió en una amenaza latente, el gas cambió parte de la experiencia de la cocina de las mujeres. Si bien no se sabe a ciencia cierta cuando llegó el gas, lo que sí se rescata es el cambio significativo que produjo. Para mi prima eso fue una belleza. Me decía, imagínese uno estar rajando leña, buscando esos palos, el humo en los ojos llorando a cada rato, esa ceniza toda en el cuerpo, toda cenicienta; así que, ese cambio estuvo muy bien. Asimismo, señalaba que cuando los hombres no dejaban rajada la leña, las mujeres les tocaba buscar la leña y rajarla para poder cocinar. Con la pipa de gas la situación cambió mucho, tanto para el hombre porque le tocaba buscar y rajar la leña, como para la mujer que pasaba largos ratos inmersa en el humo y expuesta al calor. Por lo tanto, la pipa facilitó para ella el trabajo de la cocina. Esto quiere decir que, hay ciertos cambios experimentados por la comunidad asumidos de la mejor manera porque han facilitado reducir un poco la dureza de ciertas actividades desarrolladas en el trabajo y el espacio doméstico. Por último, aunque mi prima avala algunos cambios en relación con la presencia de elementos externos, ahora volver a percibir la sensación de poder producir de manera variada, con la seguridad de vivir de ello sin miedo. Porque antes, en palabras de mi prima, se vivía sabroso.

Esa es, una frase que mi mamá utiliza permanentemente cuando conversamos; conversamos es un decir, porque ella se toma más tiempo la palabra. La traigo a colación como recurso para marcar la posición del relato de su memoria sobre lo vivido en el caserío de Chimbuza y sus alrededores. “Esa es”, es la muletilla narrativa utilizada por mi mamá cada vez que termina un relato, por lo que me parece importante posicionar lo hablado con ella desde ahí. Su nombre es Melba María Prado Ferrín (2024), actualmente tiene setenta y un años; vive en Cali hace aproximadamente cincuenta años, pero siempre regresa a Chimbuza. Su contacto con el caserío ha sido permanente, siempre sabe de él.

Cuando le pregunté sobre su niñez en Chimbuza, lo primero que me dijo fue que eso no se llama Chimbuza, que Chimbuza es la laguna, porque el caserío tiene como nombre Las Mercedes Chimbuza. Después me dijo que su niñez fue normal, pero que no es igual al tiempo vivido ahora. Su percepción de ese momento es la sensación de existencia de una forma noble, respetuosa, tranquila y suave. Cuando estudiaba, la escuela era abierta como forma de una casa de campo, toda descubierta o destapada. Estudiaba todo el día; todo el día era dando clase. Mi mamá solo estudió hasta tercero de primaria.

En la voz de su memoria reafirmaba la sencillez, la tranquilidad y el respeto de la gente en aquellos tiempos.

Recuerda los libros de la escuela como sencillos. En relación con la enseñanza muestra cierta relevancia a las formas de evaluación, es decir, la manera como se obtenían las calificaciones. Al final del año lectivo, como examen, los profesores elaboraban en el tablero unas preguntas que luego a ellas les tocaba responder de modo escrito. A su vez, exponían todo lo que les habían enseñado a lo largo del ciclo escolar. Otra de las cosas que señala es que le enseñaban básicamente la historia sagrada, cosa que al parecer le agradaba mucho, ya que siempre me lo enuncia como algo importante de esa época que vivió.

En relación con los momentos de recreación me comentaba que jugaba al carrito, la pelota y a los cánticos. De los cantos no habló mucho porque acusaba no recordarlos, pero que sí sabía cantar y le salía bien; ahora ya no, a tal punto de haberse ido de su voz y de su memoria. El juego del carrito consistía en descender desde el alto de su casa hasta la escuela que quedaba abajo. La pelota la jugaba en la playa, lugar que se formaba cuando el río estaba vaciado. En época de carnavales, ya a los doce años, con un grupo de amigos, amigas y algunos familiares hacían rumba; era la que recogía el dinero. Con orgullo apuntaba que era la “dirigenta” de la rumba; ahí todas las personas partícipes del momento se trataban como familia, nadie tocaba a nadie y la tranquilidad era total.

Asimismo, jugaba a la casita. Una casita que había hecho en la zotea de la casa de mi abuelo Fida. En la casita que tenía cocina, cocinaba de todo un poquito; cocinar representaba una acción del juego, y esa acción la denominaban boda. En la boda, ella ponía su olla; ahí preparaba arroz o hacía su tapao entre otras cosas. En ese sentido, cocinar era un escenario más de diversión, pero a su vez, de aprendizaje útil como medio para gestionar la vida. En medio del relato va señalando, en su dinámica diaria, las actividades de rajar leña, pilar y extender el arroz, vender cacao, poner a secar millo y plátano para hacer las coladas. En este punto, después de tanto tiempo vengo a saber el origen de las coladas de millo y plátano con la que nos crió mi mamá en Cali, ciudad donde migró. En Cali con un grupo de mujeres iba a recoger millo a la zona del Distrito de Aguablanca; en la casa lo ponía a secar y nos hacía la colada. Eso que aprendió en la niñez le había servido para gestionar nuestro alimento. Mi mamá cocinaba gran parte del día, y eso que cocinaba lo repartía al igual que los bananos que se maduraban colgados en la casa de mi abuelo. Dice que en ese momento todos se respetaban como si fueran hermanos.

La Chimbuza de su niñez la describe a través de la ubicación de las casas de las familias que habitaba el caserío. Aborda la descripción a partir del ritmo del río, de abajo hacia arriba. Desde un recorrido cargado de una memoria comunitaria y parental va dando cuenta del paisaje del lugar a través de la posición de las casas. De ahí que comience diciendo que primero se encontraba la de Aniceto Cortes el abuelo de Liliana; luego estaba la de su hija que quedaba más abajo; de ahí seguía la de su abuelo Doroteo Ferrín; después venía la municipal, es decir, la cárcel. A continuación, aparecía la de su papá, que precedía las de sus tíos Ricardo y Jesús. En seguida iba la de su mamá²⁰ Nuncha; luego asomaba la de la Erotila, para posteriormente aparecer la de su mamá Sara; terminando con la de su madrina Ventura, mamá de su padrino Chebe y abuela de Eustaquio uno de sus amigos. Loma abajo estaba ubicada la ganadería de su compadre Justo Ortiz, primo de mi papá Hermes; su casa quedaba en la boca de la quebrada que va para la laguna de Chimbuza. Para esos lados no había pueblo ni cementerio, eso vino más tarde. En la parte de atrás del caserío existía la posa de Matilde y Paula, lugar donde iban a lavar la ropa. Allí también quedaba un sembrío de cacao, guama y muchas cosas de comer. Mucho más tarde el espacio donde se encontraba la ganadería se convirtió en la cancha del caserío. En conclusión, para mi mamá en el caserío todos eran familia, y si no, se comportaban como tal. Ese caserío no era de gente extraña.

Migra para Cali a los diecinueve años, ahí ya contaba con dos hijos. Cuando se movilizó, en Chimbuza solo existían dos negocios prósperos, el de mi abuelo Fida y el de mi tío Nuncho. Más adelante fueron llegando otras personas que iban estableciendo otros negocios y con ello el caserío fue creciendo. Sin embargo, el sentido de familiaridad se mantenía de la mejor manera. Para ese momento la mayoría de la gente estaba dedicada a cortar y vender la madera; madera que se trasladada a bocas de Satinga, lugar donde se aserraba y negociaba. Pero el negocio de la madera no anuló, ni redujo significativamente el cultivo de plátano y mucho menos el del arroz. La madera y el arroz casi iban a la par. Mientras que el trabajo de la madera era una actividad donde no había participación directa de las mujeres, en la actividad del arroz sí. Las mujeres eran las encargadas de decijar el arroz y a veces de cogerlo. En esta actividad operaba dos modalidades de trabajo. Una que tenía que ver con el pago del jornal; mientras que la otra, con el cambio de día. Esta última consistía en cambiar trabajo por trabajo. Luego de decijar el arroz, ya

²⁰ Forma como se refieren a las mujeres de mayor edad.

en casa, lo trillaban con los pies haciéndolo como si estuviesen bailando; de ahí se ponía a secar, se empacaba y se llevaba a vender a Barbacoas.

Cuenta mi mamá que antes de migrar a la ciudad de Cali había mucha comida en la zona. Comenzó diciendo que había mucho pescado, que la gente colocaba su catanga, tiraban su anzuelo y echaban su malla; ahí siempre estaba el pescado. Iban a cazar y llegaban con muchos animales. En ese caso, apunta que mi papá llevaba bastantes animales, pero que ella no los pelaba sino doña Helena una tía de mi papá. Tenía un baúl exclusivo para almacenar las tortugas que se cogía. Había tanta comida en la casa que le daba la posibilidad de regalarle a la familia y algunos vecinos del caserío. Había de todo, plátano, banano, chiro; una variedad de frutas: guayaba, mango, zapote, guama, naranja entre otras; además de palmeras de coco y caña; también, había papachina y ñame. Señala que la comida se encontraba libre de químicos, todo era limpio, rico y sabroso. Asimismo, marca que comer fruta era un entretenimiento al igual que la mazamorra de arroz, el dulce de arroz y el casabe de maíz. En el caserío no había hambre, no se sabía qué era eso. así, fue en Cali donde vino a conocerla de frente y sin anunciarse.

Sostiene que ahora todo se ha acabado y se usa mucho químico. Cosa que ha afectado en el sentido más amplio gran parte de la producción de comida. Pero, sin embargo, hay personas retomando la dinámica del cuidado de la finca, con miras a sostener la seguridad alimentaria y sopesar la necesidad que ha dejado la presencia de la coca. Desde su percepción apunta la desconcentración de la gente en la finca producto de aquel negocio; es decir, se les puso cuidado a otras cosas. Así que, se dejaron llevar y la mayoría se fueron descuidando por el reflejo de abundancia que representaba la imagen de la coca. Esa actividad es posicionada como base fundamental de la economía de la zona, hizo que se fueran disminuyendo muchas cosas; y con ello, llegó el hambre al lugar, la intranquilidad y el miedo.

En unos de sus regresos a Chimbuza notó que definitivamente el caserío había cambiado; la tranquilidad distinguida ya no alcanzaba a percibirse. El orgullo y la prepotencia se habían apropiado de la gente gracias al nuevo negocio. La gran circulación del dinero en la zona producto de lo “nuevo”, trajo consigo una necesidad de consumo ajeno a la realidad cultural de la comunidad. El negocio no era propio de la gente de los caseríos; había una relación de dependencia con los grupos armados, los cuales empezaron a controlar la comercialización de la coca. Cabe aclarar que en principio la gente podía comercializar directamente el producido, cosa que le representaba mayor ganancia e independencia. Fue después, cuando ya estaban convencidos y habían

incorporado la importancia de la coca para vivir, que perdieron la independencia a partir de la intermediación ejercida en la comercialización. La ida y venida de los diferentes grupos armados en la disputa por el control territorial y, por ende, de la comercialización de la coca, fue que su papá y su mamá perdieron todo lo que habían construido a lo largo de su vida. Después de algunos años se convirtieron en víctimas o sujetos de reparación.

Ese momento marcó un antes y un después no solo para mi mamá, sino también para Chimbuza. Los dos negocios prósperos que existían en el caserío fueron afectados, al punto de desaparecer. Mi abuela, abuelo y tío perdieron todo, la vez que los paramilitares incursionaron en el caserío el año 2001. Ese día llegaron buscando a mi abuelo Fida y a Nubia, la esposa de mi tío Nuncho por el rumor de ser colaboradores de la guerrilla. Al no encontrarlos decidieron, como forma de retaliación, saquearles el negocio y parte de las pertenencias que tenían. Ese mismo día mi mamá, antes de lo ocurrido, había salido para Barbacoas. Como la idea era ir y volver de inmediato dejó todo: maleta, setenta mil pesos, algunos relojes que cargaba y la ropa. En medio del saqueo le dejaron la ropa regada en toda la cama, los relojes, la plata y la maleta se la llevaron. Mientras que a mi abuela y abuelo se le llevaron todo, los dejaron con los brazos cruzados. Fue un momento muy triste, duro y bravo. Cuenta mi mamá que la misma gente de Chimbuza, de las de abajo, cogieron cosas del negocio como aguardiente y cosas de comer. Acusaba que los mismos de ahí no fueron capaces de devolver las cosas. Le dijeron que algunos comentaron, que bueno había sido; se alegraron de la pérdida.

En relación con ello, relataba que cuando bajó de Barbacoas ya sabía de lo sucedido. Iba bajando y vio su papá sentado en la punta de una canoa; tenía una camisa diferente a las que él acostumbraba a usar. Era una de esas camisas viejas a rayas que regularmente no se ponía. Estaba así porque se le habían llevado toda la ropa, además de los tendidos; lo mejor que tenían se lo llevaron. Con un suspiro casi ensordecedor por la exclamación, me dijo que arrasaron con la planta, los congeladores y todo lo que encontraron por ahí. Ese día mi abuela se encontraba sola. Le contó ella a mi mamá que solo le dijeron, siéntese señora afuera que a usted no le vamos a hacer nada y empezaron con la faena del despojo. Mi abuela, llena de impotencia, se quedó quieta viendo cómo sacaban todas sus cosas. Después de ese acontecimiento, cuenta que Chimbuza empezó a crecer. La gente de las orillas se fue desplazando para el caserío.

En muchos momentos, piensa mi mamá que Chimbuza se ve desolada, además de estar plagada de muchos desacuerdos mediados por la hipocresía. Terminó diciendo que el caserío ya no era como cuando se crió, no se refiere al ambiente del pueblo sino a los

cambios de actitud de la gente, reflejada en los renacientes. Eso es una de las cosas que hace que no se acostumbre, además de la desolación que percibe ahí; sin embargo, nunca ha dejado de ir y estar su buen rato. Su énfasis reside en marcar la tranquilidad que había antes y la vida chévere y bacana que vivían. Concluye diciendo, está maluca la cosa, a la misma gente de ahí no le quieren trabajar, quieren trabajar de “otra manera” y con otra gente, pero con los de ahí... no. Quiere decir, que existe una gran dependencia hacia los externos.

En la restauración de sus memorias hacen énfasis en los aprendizajes significativos que les ha dejado el escenario del monte y la finca. Lugares que facilitaron la conquista y reconquista de la alimentación y sus formas, desbordada en una abundancia que provisionaba las relaciones de una solidaridad efectiva y afectiva. Asimismo, muestran y rescatan la importancia de lo aprendido a través del trabajo, de modo que se convirtió en herramienta para proyectar la propia existencia en el sostenimiento de la vida familiar. Sin embargo, cada experiencia de vida engranada en la configuración del lugar está rodeada de un escenario de dolor y frustración generalizada condicionada por el valor del trabajo junto a las relaciones tradicionales de los roles de género. En ese panorama las mujeres aprenden la responsabilidad naturalizada del cuidado de la familia, combinando la dinámica del trabajo con la industriosa labor doméstica. Esto muestra que la autorreparación tiene sus matices y no niega la existencia de la desigualdad en su acción misma.

2. De vuelta en vuelta

Como cantor en su propia tierra y “guardián” de una manera de pensar, sentir y narrar con sus propias palabras la existencia de los caseríos, Jesús Natividad Landázuri Prado (2022), conocido como Jesusito, canta las intimidades de la gente de los ríos Patía y Telembí, pero también describe sus lugares con aquellos presupuestos aprendidos en el caminar de su existencia experiencial. En ese sentido, describe al ritmo de la décima la manera como se comprenden y se dan los recorridos del y en el río. De la misma estructura del río sale el enunciado de su recorrido y los lugares que se configuran en su memoria. Cada lugar está determinado por una vuelta o viceversa, cada vuelta está determinada por el lugar. La orientación se marca bajando o subiendo, según el itinerario vital de cada cual. En los tiempos del potrillo y el canaleta, la comercialización de ciertos productos la definía la orientación que representaba menor dificultad para movilizar lo que se quería llevar. Bajando siempre era más sencillo, pero no restaba esfuerzo. En su cantar, Jesusito

sube y baja; baja y sube por cada uno de los caseríos donde su canto se ha escuchado. Así lo cuenta:

El que va cantar conmigo
Debe de aprender primero
La magnífica en latín
El padre nuestro y el credo.

Yo fui cantador el Panga
Al mismo tiempo en Pirí
En la isla de Playa el Medio
Embocando al Telembí.

Fui a encomenzar a Santa Rosa
Caimito con Novillal
Después me subía a cantar
A Ramo con Negrital
En Vino tuve un azar
La noche de una parranda
No consiento mojiganga
Para contar mis hazañas
Porque también tengo fuama
Que fui cantador en Panga.

Canté en el Cuil y en el Gallo
Y también canté en el Guaco
Y me subí a cantar a Potrero
Con unos buenos muchachos
Para mí no habido guapo
Yo puedo decirlo así
De los jóvenes de aquí
Yo lo digo es sin juachada
Porque canté en Palizada
Y al mismo tiempo en Pirí.

Canté en la vuelta de la Entrada
Y en los Remolinos Grandes
También canté en la Salida
Y me subí a cantar a Cande
Canté en el Cedro en un baile
Por Gallinazo iba serio
En Papí canté con Imperio
Por Tamaje iba gozando
Y por Pasto argumentando
En la Isla de Pedernerio.

Fui cantor en Sandorongo
Y también canté en Pumalde
Me subía arriba del Coco
Pero ya había cantado en Yalte
Fui cantador en la Balsa
Limonas, Chimbuza y Maque
Fui cantador en Pumbí
Nerete con Guañambí
Guacuco es el universo

Y aquí se acaban mis versos
Embocando al Telembí.²¹

Esto quiere decir que, la intimidad de los ríos está contenida en cada vuelta, y cada vuelta escenifica la fluidez e interacción de la memoria del paisaje que transita y se deposita en la particularidad de los caseríos. En ese sentido, cada vuelta representa un caserío; y cada caserío está constituido de un tejido parental que determina su carácter existencial. Las vueltas significan los recorridos de las diásporas largas y las diásporas cortas que de manera articulada han configurado las orillas de los ríos. Se han establecido a través de aquellas personas transeúntes acuáticas marcadas por la fluidez de las relaciones orientadas por el río y su estructura. Toda vuelta contiene parte de la memoria del río; por lo tanto, marca la heterogeneidad de la existencia alrededor de él. Asimismo, toda parte se crea y alinea por y desde la memoria del río.

Así pues, después de comprender la relación que había entre las vueltas y los caseríos a la hora de conocer la geografía del río, mi papá Hermes Ortiz (2024) incentivado por mi interés de saber sobre su lugar de origen, a partir de su memoria, me relata de abajo para arriba las vueltas que hay desde Patía Abajo hasta Barbacoas pasando por cada uno de los caseríos. A aquel recorrido le suma lo que él llama las vueltas cortas, que vienen a ser pequeños caseríos faltos de escuela, siendo una característica fundamental en el establecimiento de su importancia. El paisaje recorrido por los caseríos que muestran la relación entre el Patía Abajo y el Telembí, según mi papá son: Gallinazo, Cande, Tamaje, Papí, Sondorongo, Pumalde, Yalte, Gualter, Remolino, Limones, Chimbuza, Maque, Pumbí, Nerete, Guañambí, Guacuco, Panga, Pirí, Camacho, Bocas de Telembí, La Mosquilla, Chilbí, Guabal, Paloseco, Chafalote, Santa Helena, Chapiro, Guelmambí, Los Leones, El Ceibo, La Playa, San Francisco, Guaguí y Barbacoas (ver mapa).

²¹ Jesús Natividad Landázuri Prado

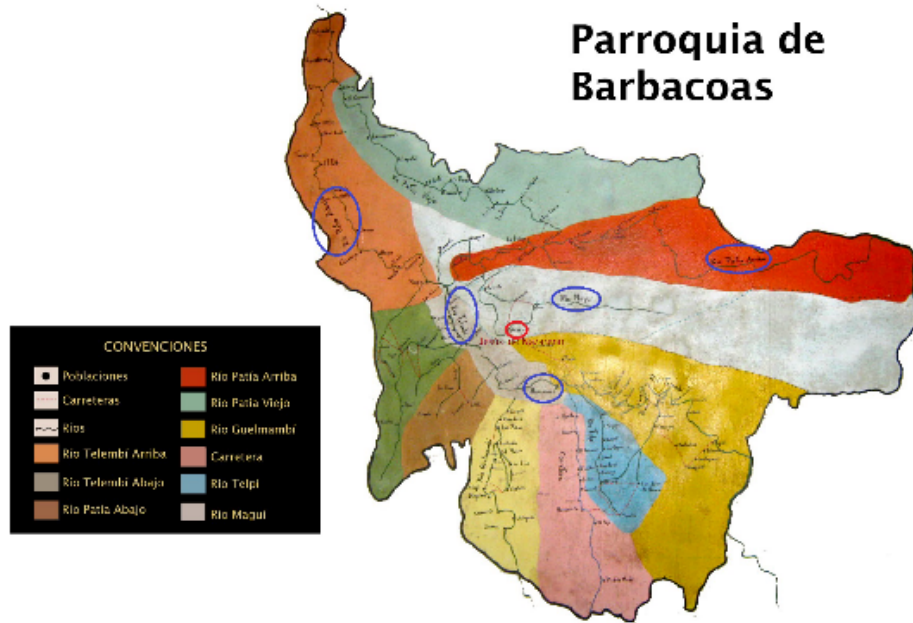


Figura 2. Mapa Parroquia de Santa María de Barbacoas, Nariño
 Fuente: Curia de Barbacoas.²²

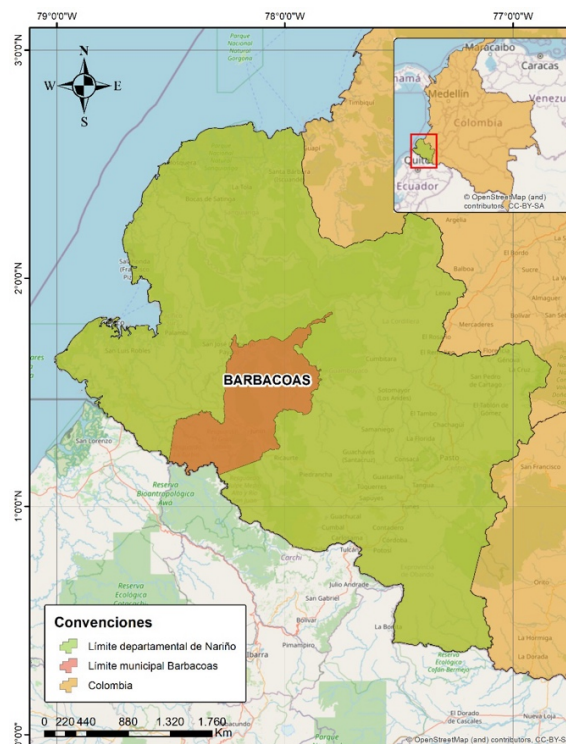


Figura 3. Mapa de Nariño. Ubicación de Barbacoas parte sur del Pacífico, 2025
 Fuente: Camilo Castro²³

²² Mapa ubicado en la pared de la entrada de la curia de Barbacoas.

²³ El mapa base se apoyó en OpenStreetMap.

En suma, entre el río Patía Abajo y el río Telembí existen treinta y cuatro vueltas cada una soportada en relaciones parentales; como muchas personas dicen, en su caserío todos somos familia. Una relación que se ha ido deteriorando con el pasar de los tiempos, gracias a la llegada de visiones externas que han trastocado los valores de solidaridad y con ello la percepción de familiaridad desde y cómo se había creado. El consejo comunitario está constituido por seis vueltas, traducidas en los caseríos de Pumalde, Remolinos, Yalte, Limones, Chimbuza y Maque. En esas seis vueltas todos por algún lado son familia ya sean Prado, Castillo, Cortes, Ortiz o Valencia. Desde esa lógica han poblado cada pedazo y han ido siendo familia.

La particularidad de la familia se marca en los apellidos, los cuales son considerados al interior de las comunidades como razas. Es decir, cada apellido es una raza, y las razas se entrecruzan en una alianza para poblar, sostener y prolongar la vida de manera relacional con todo lo existente. Esa relación entre las razas ha posibilitado la presencia concreta de los caseríos, pero además se ha sostenido en la fluidez que marca el ritmo del río. Así como cada raza humana está representada a partir de un apellido; así mismo todo animal tiene su apellido, como me lo dijo Jesusito en algún momento. Apuntaba de manera jocosa la relación entre los animales y los apellidos; apellidos al igual que los animales, propios de la zona que de alguna manera representaba ciertos valores en una analogía relacionada a los comportamientos de cada cual. En el momento que preguntaba a mi abuelo Fidadelfo sobre los apellidos, Jesusito interrumpió diciendo: “todos los animales tienen apellidos: por ejemplo, guatín Ortiz, pava Arboleda, mongón Quiñonez, ratón Solís, culebra X Angulo, gallina Valencia, saíno Alegría y conejo Payán” (Castillo 2022, EP). Cuando le pregunté por el animal que tenía el apellido Prado se quedó callado y solo emitió una risa; después dijo, no me quiero meter en problemas. Lo que queda claro, es que las características culturales de los caseríos pasan por una visión relacional entre lo que es humano y lo no humano.

En ese sentido, me contaba Nilo Castillo (2022) que Pumalde comenzó con cuatro o cinco familias. Actualmente cuenta con una cancha de fútbol y escuelas donde solo dan hasta quinto de primaria. La primera familia que llegó procedía del Cauca, la familia Prado. Luego llegó la familia Pastrana, Pastrana Castillo de donde descende él. De esa manera marca que, básicamente en Pumalde predominan las familias Castillo y Prado. Mientras, Gregorio Valencia (2022) me decía que Maque se percibe como una vereda familiar, es decir, está habitada y compuesta por familia. Se fue construyendo alrededor de la familia Valencia y Ortiz. Ahí, prácticamente, la gente se ha dedicado a la agricultura

particularmente al cultivo del arroz, el maíz, el plátano y la caña. De la caña se destilaba o sacaba el charuco²⁴; se cogía y se molía la caña y el caldo se colocaba en un envase, llamado anteriormente como pondo, de ahí se espera que cure el caldo; cuando ya se siente fuerte, es decir, cuando ya está guarapo, se prepara en una paila.

Por su parte, Chimbuza se creó aproximadamente a partir de cinco a seis casas, todas ubicadas en una sola “cuadra”. Esa Chimbuza, mi abuelo Fidadelfo Prado (2024), la describe con los ojos permeados por su experiencia, como un lugar desolado y muy pobre, donde solo se vivía de la agricultura. Cada una de las casas representaba la existencia de una familia; así, se encontraban las familias de Ricardo Prado, Alejandro Landázuri, Acevedo Cortes, Medardo Hurtado y Miguel Gallardo. No existe conocimiento alguno de la procedencia u origen de dichas familias. Reafirma mi abuelo, como todo estaba referido por vueltas, su vuelta era Chimbuza. Después de un tiempo en ella se establecieron Aniceto Cortes, Ermelina Prado, Manuela Orobio, Petronilo Cortes, Arsenio Castillo, Fidel Gallardo, Clodomiro Alarcón y Miguel Alarcón. Todas esas familias vivían de la agricultura; sembraban arroz, maíz, plátano y chocolate (cacao) respectivamente.

Cada familia hizo como la perica, “donde se botó ganó” (Fidadelfo 2022, EP). La gente a lo largo de su experiencia en el río cogió, heredó o compró su pedazo siendo las maneras de establecer el lugar de la reproducción de sus vidas como familia. Asimismo, fue labrando el sentido y la significación de sus espacios como un bien común, marcado por la particularidad familiar. De modo que, los caseríos fueron aquellos espacios donde se botaron y ganaron; dicho de otro modo, donde fueron siendo, haciendo y estando. Por ejemplo, una de las maneras de obtener el terreno era por medio de trueque, de sembríos en terrenos baldíos, es decir, espacios de domesticación de la tierra en función de la producción de alimento para sustento del núcleo familiar. El trueque estaba relacionado con intercambio entre el terreno y el trabajo. Otra de las maneras tenía que ver con el pago de una deuda. En esta dinámica juega un papel importante el establecimiento de los linderos, siempre dados a través del posicionamiento lineal de algún árbol o mojones establecidos por totumos. Los límites se constituyen a lo largo y no a lo ancho.

Mucha de la arquitectura del consejo comunitario, y antes de su existencia, ha sido de madera; elemento de fácil acceso por encontrarse al interior del territorio. En ese sentido, las casas como el resto de las construcciones eran y son generalmente de madera

²⁴ Licor tradicional.

expresada en su diversidad reflejo de su biodiversidad forestal. Los puntales similares a lo que se llaman columnas se hacían de guayacán, caimitillo o níspero. Las paredes se hacían de tulapueta, sande, cuangare, sajo, cedro y tangare. Los pisos eran de roble, machare o tulapueta, una madera que permite mayor duración y aguante al movimiento de los pasos relacionados a la contextura corporal de la familia. Cada familia en cabeza de la persona que ejercía la autoridad al interior era la responsable de hacerse cargo de la construcción de la casa. Ella cortaba la madera, la reunía y contrataba la persona que le iba a ayudar a armar la casa.

Hay que tener claro que las casas también se hacían de chonta y paja en muchos de los casos; las que eran y son en su mayoría construida con materiales encontrados en la zona. Así que, los baños de las casas eran de guadua ubicados en la parte de atrás después de la cocina conocido como zotea. Había dos tipos de zotea: la pequeña y la larga. La pequeña era el lugar donde se hacían los oficios; mientras que la larga era el lugar donde se hacían las “necesidades”. La azotea también era el lugar donde se colocaban los recipientes y sembraban matas de remedio, por ejemplo, el chivo. La zotea pequeña resultaba ser el espacio de la mujer.



Figura 4. Zotea de la casa de Colombia Ortiz en el caserío Las Mercedes Chimbuza, 2022
Fuente: Autor.

La imagen es un claro ejemplo de la presencia de la zotea en la actualidad de la comunidad. Sin embargo, debo comentar que en el momento muy pocas casas mantienen la zotea. Dicha zotea hace parte de la casa de mi prima Colombia, sostenida como un recurso cotidiano esencial para la producción de su existencia. Al frente tiene un sembrío de diversas plantas que son de uso doméstico, ya sea para la alimentación o como remedio. Además, es el lugar donde conserva una buena cantidad de gallinas. El puente que se observa conduce al baño de la casa. esta es la expresión tanto de la zotea pequeña, así como la zotea larga.

Por otro lado, la casa de mi abuelo Fidadelfo y mi abuela Matilde estaba construida con unas hojas llamadas cortadera funcional para el techo; las paredes eran de tarugos y los pisos de palma. Tenía su respectiva cocina y contaba con las divisiones de las habitaciones. Mientras que el baño se encontraba en la parte de atrás un poco retirado de la casa, pero conectado a través de un puente, es decir la zotea. En la parte delantera de la casa se ubicaba la pampa, lugar donde se colocaba la leña que se recogía para cocinar y estaba el tendedero de ropa. Asimismo, contaba con un mecanismo de recolección de agua lluvia, utiliza para los quehaceres domésticos especialmente a la hora de cocinar. En la actualidad la casa de mi abuelo y abuela mantiene su estructura tradicional, sin embargo, presenta algunas modificaciones. El baño se encuentra al interior de la casa, con un pequeño patio en la parte de atrás; el techo ya no es de cortadera sino de zinc.

El terreno pensado como propiedad en muchos casos ha sido adquirido por herencia, pero por otro, a través de compra o deuda. Por su parte, indica mi papá que mucha del terreno logrado por mi abuelo Floresmilo fue fruto de su trabajo. Cuando resultaba alguien para vender él cogía, acaparaba y compraba la tierra. Por ejemplo, la finca anteriormente era propiedad de un señor de origen español. La tierra del señor consistía en todo Maque hasta el límite con Pumbí. Cuando el señor se fue dejó un recomendado de nombre Francisco Merchancano de tez clara, quien alquilaba la tierra por pedazos. Uno de esos pedazos le había alquilado a mi abuelo; de un momento a otro el señor Francisco desapareció y no se volvió a ver por ahí, entonces, cada quien quedó con su pedazo de tierra. Mi abuelo fue uno de esos; obtuvo su tierra de esa manera, pero también heredó alguna otra parte. Toda su tierra estaba ubicada entre Chimbuza y Maque (ver figura 4).

abuelo Floro; hacia adentro existe la laguna la Canoera. En la Peña vivía la abuela de mi papá, lugar que dividía los caseríos de Maque y Chimbuza; asimismo, es el lugar de paso a la laguna de Panga. Luego de la Peña estaba la casa de mi tío Tomás seguida por el Pleito, cuyo nombre responde a un pleito que la familia de mi papá le ganó ese terreno a un señor de nombre Hipólito. Después aparece parte del terreno heredado por mi abuelo; al otro lado estaba la finca, terreno que era parte de las zonas arrendadas anteriormente.

En la parte de la finca se cultivaba arroz, plátano y se sacaba madera. En el Pleito había lo que era cacao, zapote, naranja y una palma de nerete. En la parte de mi abuelo Floro, en primer momento estaba el cañaduzal y, después fue remplazado por ganado. En la parte de mi papá había zapote, cosecha que era aprovechada por mis hermanos en tiempos de vacaciones; a su vez, tenía un sembrío de arroz. En la parte de Chimbucita se sembraba arroz solamente. En la parte de arriba de la Peña se tenía plátano, cacao, naranja y maíz. La finca y el monte eran los recursos cotidianos desde donde se proyectaba y proyecta la continuidad de una existencia independiente, así como autogestionada y solidaria. La experiencia de la finca y el monte se daban en trayectos vitales itinerantes constituidos como prácticas del vivir desde donde se aprenden y sostienen la idea de la tradición y las narrativas territoriales de la memoria de la comunidad.

3. Una más que otra

Algo que resuena en las memorias de muchas de las personas de la familia y parte de la comunidad es que la infancia era muy dura. El trabajo estaba por encima de la escuela. En esa retrospectiva, mi papá me decía que ahora hubiese preferido estudiar y haber podido hacer otra cosa. Expresa que le tocó trabajar desde niño y que el trabajo del campo es muy duro. En una de esas conversas que sostuvimos, me contaba que mi tío Adriano había salido de Chimbuza huyéndole a la dureza del trabajo, que no soportaba más estar sometido a semejante esfuerzo. Claro, su niñez la sobrellevó al ritmo cotidiano del trabajo en la finca y el monte. Mi tío Adriano pudo salir solo cuando adquirió la cédula de ciudadanía; cédula que la sacó con los ahorros propios de su trabajo que había destinado para dicho propósito. Sabía que a la ciudad no podía ir sin la documentación correspondiente.

La niñez estaba basada en el cuidado y el respeto; dos valores culturales que correspondían al sentido comunitario de la existencia. En esa etapa se aprendía sobre la autoridad que representaban las personas adultas, particularmente los denominados como viejos. Las personas adultas eran los encargados de orientar a los niños y niñas de la

comunidad; aquellos resultaban ser tíos, tías o mama independiente de la relación consanguínea mantenida. Para mi tío Jesús Reinerio (2022), conocido como Hugo, la infancia era jugar y estar en la calle, pero solo cuando mi abuelo les daba permiso. En su niñez estaba presente el fútbol. Desde muy temprano le tocó acompañar a los viejos al colino; actividad que alternaba con ir a la escuela. Después de terminar la escuela el tiempo lo ocupaba en ir al monte, es decir, a la finca en búsqueda de plátano o cualquier cosa que se necesitara para la casa.

Por su parte, ir al monte, así como el aprendizaje, dependía de la edad. Cuenta mi tío Hugo, que él se iba atrasito de mi abuelo con la intención de ir teniendo la visión de la finca, una manera similar de llamar al monte. Dicho de otra manera, el monte es donde queda la finca. Aprender sobre el monte hace parte de la crianza; este hecho tiene un gran valor al interior de las familias. El trabajo hacía parte de la herencia al igual que el terreno; es desde ahí que también se aprende sobre lo que es suyo y de la familia. Igualmente, de niño aprendió a bañarse en el río y adquirió la destreza necesaria para desempeñarse de la mejor manera. Aprendió a través de un artefacto denominados busos, que se elaboraban de balsa. Luego se enseñaba a manejar el canaleta junto con la canoa o potrillo. Muchas veces se utilizaba el potrillo para ir a jugar o pescar. Los hombres manejan el potrillo parado con el canaleta alto y las mujeres sentadas en banquetas con canaleta corto.

¡La vida de la infancia fue muy dura! Exclamación emitida por Nilo Castillo (2022) antes de empezar a contarme ese momento vivido. Esa voz sentida afinada en el sentimiento de dureza marca un hecho emotivo que resulta de la memoria de la niñez que, para el caso, se escenifica en su lugar: Pumalde. Una de las cosas que Nilo rescata de dicha infancia es la ausencia del miedo hacía las otras personas; la experiencia del miedo pasaba por la presencia de la culebra o cualquier personaje fantasmagórico; por ejemplo, la tunda. Del mismo modo, sostiene que existía cierta sensación de libertad, reflejada en la facilidad de recorrer el monte y el río. Sumado a ello me decía que en el tiempo de su infancia había mucha pobreza, pero lo importante era que la gente vivía sin miedo; remarcando que las casas no tenían puertas. Dice que ahora están pasando por la crisis más difícil: vivir asustados. Se ha ido la tranquilidad. Ya no es solo la culebra, ahora están las bombas, y las minas quiebra patas. Presencia de elementos en contra de vivir, es decir, de la vida con la cual les ha tocado aprender otras maneras; presencia que ha determinado otras condiciones de vivir la infancia.

De niño, al igual que mi tío Hugo, jugaba al fútbol. Se jugaba con pelotas de caucho hechiza hechas por ellos mismos. Para tal cuestión utilizaban la vejiga del marrano

haciendo las veces de pelota. Otro de los juegos realizados por él tenía relación con el río; bañarse en el río era una de las máximas diversiones experimentadas en su niñez. De igual forma, de niño participaba de las jornadas de pesca. Se iba a la laguna de Chimbuza a pescar, en forma de caravana, todo el día para sustento de la familia; eso terminaba siendo tanto un juego como un oficio. Esa era una de las maneras de ser niño. Otra de las actividades hechas como niño tenía que ver con el cuidado del arroz, el maíz, etc. Entiende que la vagancia de los niños es ahora; muchos ya se encuentran con la cerveza en la mano. Antes había respeto y miedo a los mayores, ahora ya no hay. Los juguetes, juegos y formas de trabajo son otros.

De niño empezó a trabajar a la edad de siete u ocho años. El itinerario diario de los niños se daba entre el monte y la escuela. El tiempo que no estaba en la escuela lo utilizaba para ir al monte. Para algunos, recordar la infancia es grato en tanto aparece las escenas de tranquilidad, pero también está la necesidad de olvidar ese momento por lo duro que fue, el sufrimiento que representó. A Nilo la adolescencia le llagaba con los rezagos de la “pobreza” vivida en los tiempos de la infancia. En ese caso, me relataba que muchos de los niños solo contaban con un pantalón, una camisa y no había zapatos. Se dice que muchos se criaron sin botas para ir al monte, les tocaba ir descalzos. La gran mayoría de los niños fueron descalzos al monte, el uso de la bota se venía a dar en la época de la adolescencia. Este relato es reiterativo en la generación de mi papá y mi mamá, se iba al monte a pie descalzo, se venía a usar bota ya de joven cuando había cierta dependencia económica. Sin embargo, esta no era la generalidad. Había algunas personas que tenían la posibilidad de comprar botas.

Mi primo Leodan Ortiz (2024), con su sonrisa permanente deteriorada por los años me contaba que la experiencia de su niñez en Chimbuza fue buena. Andaba y trabajaba junto a mi abuelo; una niñez sujeta a la dinámica del trabajo en la finca y el monte. Como si hubiese sido un juego, relataba parte de las actividades que hacía: decía que cultivaba de todo un poquito. Entre lo que sembraba estaba el plátano como uno de los productos fundamentales en la dinámica comunitaria y la caña de azúcar. Asimismo, agarraba cacao, cogía naranjas, frutas que vendía en el pueblo, también hacía panela. Terminó diciendo, “vivíamos así”.

Uno de los juegos tenía que ver con la elaboración de motores hecho de balsa. Los niños construían sus propios juguetes. Leo, hacía canoas, motores, aviones y carros con ruedas de los nudos de la guadua. Los juguetes se hacían de balsa; cada uno era labrado minuciosamente. Otro de los juegos estaba relacionado con jugar pelota en la playa. La

playa hija del río posibilitaba el esparcimiento de los niños, era su lugar. La escuela aparecía como un espacio necesario para que los niños se instruyeran en un conocimiento que no respondía al contexto del aprendizaje. Sin embargo, la escuela como representación del escenario donde se aprende, supuestamente lo necesario para la vida, no resultaba ser el sitio ideal para dicho propósito. El trabajo estaba por encima de la escuela, aunque permanentemente se intercalaban o disputaban en el uso del tiempo.

Al parecer, dicha situación y la gran valoración dada al trabajo a temprana edad hizo que muchas de las personas no hayan avanzado más allá de la primaria. La escuela tenía vía libre para ejercer cierto tipo de autoridad impuesta a partir de la implementación del castigo como modo de disciplinamiento y dispositivo para el aprendizaje. No llevar todas las tareas, no tener los cuadernos bien “organizados” y no dar la clase eran varios de los motivos para aplicar el castigo; uno de los castigos tenía que ver con estar arrodillado en granos maíz por un tiempo de dos a tres horas. Por otro lado, se encontraban los golpes con la regla y el látigo para corregir la conducta.

La existencia de la escuela en alguno de los lugares del río, hacía parte de un estatus territorial o ser considerado una entidad territorial. Tener escuela representa ser vereda o caserío al interior de las comunidades ribereñas. En su primer momento las escuelas tenían los pisos de madera de la palma de chonta o de pambil; de igual manera las paredes; el techo de zinc; el tablero, los pupitres y los asientos también eran de madera. Las clases se daban de lunes a viernes en la jornada de la mañana, de las siete de la mañana a la una de la tarde.

A la edad de ocho años, mi abuelo Floresmilo llevaba a mi primo Leodan al monte. Lo llevaba a desmontar cacao. Mientras mi abuelo iba agarrando el cacao, a Leo le tocaba desmotar el cacao en el canasto. El canasto que utilizaban para la recolección del cacao y otros productos estaban hechos de una mata llamada rampira. El cacao se utilizaba para venderlo, además de su consumo en la casa. También sembraban y cortaban plátanos para llevar a la casa.

Por su parte, Gregorio al igual que las otras personas llegó a alternar la escuela con el trabajo y empezó a trabajar a la edad de diez años. Así que, principió con el trabajo de la madera. En ese momento la madera resultaba ser muy rentable, “daba el pesito”. Gregorio me decía con acentuación: “eso era muy duro, duro, duro”. La madera la sacaban a vender hacia Satinga. Allí la madera se vendía a lo que le dieran, no había un precio fijado previamente. Vendían cuangare, sande entre otros tipos de madera.

La niñez de mi papá Hermes no fue la excepción: escuela y trabajo. Junto a su hermano Adriano hacían las diligencias para contribuir al sustento de la familia. Empezaron trabajando con mi abuelo en el cultivo del arroz, el maíz, el plátano, la caña y la madera. Fue a la escuela y alcanzó a hacer hasta tercero de primaria porque el trabajo no le daba espacio para estudiar plenamente. A las tres de la mañana ya tenía que estar de pie; a eso de las cuatro de la mañana debía comenzar la molendería de la caña, sacar el guarapo y luego hacer la panela. Le daba a esa actividad aproximadamente hasta las seis y cuarenta y cinco; luego se arreglaba y desayunaba para salir a la escuela. Muchas veces llegó retrasado a la escuela porque había salido tarde de trabajar.

Todo lo hacía con su hermano. Tenía entre ocho y diez años cuando empezó a trabajar; comenzando con el corte de caña, sacarla al trapiche y molerla. Del mismo modo, ayudaba a colocar las trampas de caza y la catanga para coger pescado. Iba a la laguna, amarraba la catanga y al otro día arrimaba a sacar los pescados. Lo agarrado lo utilizaban para comer en la casa. Igualmente, el trabajo tampoco le daba espacio para jugar. Empezar a trabajar desde muy “tierna edad” esfumaba la posibilidad de experimentar la sensación del juego, además de darle la importancia a estudiar. El valor mayor seguía siendo el trabajo. Al tener mi abuelo un cultivo extenso de caña, resultaba la necesidad de manos para el trabajo; razón por la cual mi papá, mis tíos, tías, primos y primas le tocó incursionar al trabajo del campo a muy temprana edad. No solo era la caña sino también el trabajo en el monte. El proceso de la caña estaba conectado con la producción de panela y el guarapo para hacer charuco. En últimas, se aprende desde muy pequeño a ser haciendo y comprendiendo los límites de las relaciones comunitarias.

4. Cura, protección y adoración

Desde muy niño he escuchado y visto a mi mamá, mi tía y mi abuelo hacer uso del secreto para curar. Pero, además para ellos el secreto funciona como un mecanismo de protección ante las dificultades que se nos presentan. En ese sentido, el secreto viene a ser un recurso de la memoria desde donde se ha posibilitado mantener la vida. Cuando de niño tenía o padecía algún dolor, ya sea de estómago o cabeza, mi mamá me colocaba la mano derecha donde tenía el dolor, se quedaba un ratito en silencio y después me decía, quédate quieto que ya se te quita el dolor. Al poco tiempo el dolor había desaparecido. Para esos casos mi mamá nunca nos dio a tomar alguna pastilla, todo era a base secreto. Cada vez que tenía algún dolor le decía a mi mamá, hágame el secreto. Como me lo dijo mi tía Casilda (2022), uno aprende esas cosas para la familia y la comunidad en un acto

de cuidado y solidaridad. Así pues, eso que había aprendido mi mamá lo utilizaba para curarnos. Nunca he sabido cuál era el secreto que utilizaba; pero sé que el secreto está constituido de una oración y en ella estaba contenido. De igual forma, las plantas contienen su secreto y las personas de la comunidad han descifrado en su itinerario vital su función, ya sea como alimento o remedio.

Mi abuelo Fidadelfo nos ha insistido siempre en que debemos aprender alguna cosa porque eso nos puede salvar en cualquier momento. En el instante de la pandemia me contaba de cuanta cosa útil como remedio para curar lo que iba escuchando. Por ejemplo, una de las cosas que se refirió fue sobre cómo remediar el problema del colón. Me dijo que para ello debía picar la leche del higuerón, árbol que se encuentra frecuentemente en las quebradas de los ríos; además contaba que es más sencillo extraer la leche en tiempos de lluvia. Así que, debe extraerse una onza de leche, una onza de aceite de resino; luego se mezcla la leche y el aceite. Se da una sola toma. Eso lo hizo con cada una de las enfermedades que iba escuchando; explicaba cómo podía curarse cada una, resaltando que todas las formas tienen su secreto. Siempre el secreto hacía presencia como un elemento central y necesario.

En el caserío de Chimbuza las plantas contaban con su lugar de reproducción. El espacio de las plantas comestibles estaba ubicado aproximadamente tres metros fuera de la casa, específicamente atrás de la zotea. Ahí sembraban hierbas como chillarán, cimarrón y chillangua utilizadas para sazonar y conservar la comida. Por otro lado, las hierbas utilizadas para remedio nacen de manera silvestre, no había ni hay necesidad de sembrarlas, se sabe dónde encontrarlas, además de contar con la capacidad de identificarlas en tanto presentan un aspecto de maleza. Entre las plantas están, por ejemplo, la zapata, el yanten, la verbena, la hoja de mano, la nacedera y otras. Mi primo Leodan comenta que todas esas son plantas que nacen, no cuentan con la intervención humana para existir. De ahí que sostenga a partir de su experiencia que, tanto la nacedera, la verbena como la hoja de mano se emplean después que las mujeres paren. Además, la verbena también era usada cuando los niños o niñas tenían rebotes de lombrices. La verdolaga y el paico para desparasitarse. También la hoja de guayabo servía para curar los mareos. Cada planta posee el secreto de la enfermedad y su función se establece a partir de su desciframiento, producto de la experiencia y la capacidad de relacionarse con la intimidad de la naturaleza.

En ese sentido, para curar los parásitos utilizaban y utilizan la semilla de papaya, el botoncillo, la yerba mora y la verdolaga. Mientras que para el tabardillo emplean la

verbena negra, y las fiebres se tratan con verbena y zapata. De modo que, muchas de las enfermedades dadas en la zona se curaban con agüita de yerbas, junto a sobijos y secretos traducidos en oraciones. Además de aquellas enfermedades existen el mal de ojo, el espanto y el irahulde entre otras más. En muchos de los casos las personas de los caseríos no iban al centro de salud por el hecho de que cada uno contaba con sus remedios o remedieras, siendo las personas a la que se les consultaba. Sin embargo, toca referir nuevamente que las familias contaban con alguien que sabía el arte de curar, o al menos tenían conocimientos básicos conservados en el repositorio de la memoria. Por ejemplo, mi abuela Trina era la encargada de curar a mis primos, en especial a Leodan. Ella lo curaba con yerbas; sabía qué yerba iba a utilizar según el malestar. Cuenta Leo que cuando sentía algún malestar referido al recalentamiento del cuerpo y la orina colorada, ella agarraba la verbena, el yanten, la zapata y la hoja de mano para hacerle un baño de agua fresca; así se lo curaba.

Entre los remedios y remedieras presentes en la memoria de Chimbuza se encuentra Sara Prado, Eladio Mindinero, María Ortiz, Amalia Sevillano, Teodora Murillo, Francisco Murillo, Paula María Prado conocida como mama Techí y Jovita Pastrana. Actualmente el caserío cuenta particularmente con Nereo Ortiz y Nancy Prado. Personas encargadas de mantener o salvaguardar la salud de la comunidad; expertas en curar las enfermedades cotidianas dadas en los ríos como el irahulde, el espanto, el ojo; además de tratar la viruela, el sarampión y la lepra. Me decía mi abuelo Fida que cuando se le hizo pedazos el hueso de la pierna la tía Sara Prado lo curó con puras hierbas; ella lo puso a caminar nuevamente. Con el pasar de los años el dolor de la pierna le volvió y ahora tiene dificultad para caminar.

La enfermedad es sometida a un proceso de identificación y diagnóstico que permite determinar las fases de la curación. Por ejemplo, para el irahulde toca saber si es de mal viento o si es de monte grande. Sus síntomas se manifiestan por medio de dormidera, fiebre y vómito. Para su curación se utilizan varias hierbas entre las que se encuentran gallinazo, chivo, flor de muerto y flor amarilla. Éstas se dan por medio de tomas y sobijos. En cada acción de curar se encuentra el arte del secreto, fundamental como dispositivo o mecanismo de reproducción y sostenimiento de la vida, mantenido en la lógica del entendimiento compartido de su significación e importancia para y en la comunidad.

Así como la oración se utiliza de compañía de las hierbas para curar, también se emplea para proteger a las personas en su itinerario diario hacia el monte, lugar central

de movilización de la comunidad. El monte es el lugar desde donde se fundamenta parte de la vida. Ante la pregunta por la protección, mi abuela Matilde solo dijo, hay que persignarse; a lo que mi abuelo apuntaba que cada quien tiene su forma. Dicha acción está sometida a la práctica del creer a través de la presencia de los santos y vírgenes como representantes de Dios bajo la idea de una presencia real y efectiva. De ahí que tome sentido y significación la frase de uso cotidiano por la gente de la comunidad: “Dios por delante”. Los santos y vírgenes son los mediadores entre Dios y la gente; toda persona tiene su santo o virgen, muchas veces posee las dos. En ese punto, se es devoto o encomendado como es mi caso, en tanto soy encomendado por mi mamá al Nazareno de Magüí Payán.

La gente nunca anda sola. Mi abuelo Fidadelfo cree en San Antonio y la virgen, así que siempre se encomienda a ellos. Caminaba el monte en su compañía, cosa que lo llenaba de seguridad y confianza; se sentía protegido. Siempre para entrar al monte se encomendaba a su santo y virgen de devoción. La acción de encomendarse continuamente está precedida de una oración. Él hace la señal de la cruz y dice en el nombre de Dios, después de ello arranca pal monte. A su vez, me comentaba que también se hace otras cosas para ir al monte. Por su parte, se ponía más de un limón en el bolsillo o un ajo macho; esto con la intención de que no lo persiguiera ninguna plaga. Asimismo, utilizaba una oración que reza: “San Pedro dice Jesús se para en la pena. San Pedro dijo Jesús cuando se quitó de ella. San Pedro fue tan querido, un Dios tan poderoso que lo libró de las culebras y animales ponzoñosos. Estas palabras las digo por gloria al padre, gloria al hijo y gloria al espíritu santo” (Fidadelfo 2022, EP). De lo que aprendió el secreto del monte, solo lo mordieron dos culebras. En ese momento todavía estaba viva su tía Sara, mujer que curaba a golpe de palmadas. Ese día ella se introdujo a su dormitorio, sacó una cosa que se la metió en la lengua y después le dio una toma; así lo curó.

Se aprende y se cree en función de la existencia bajo el principio de una realidad concreta desarrollada relacionamente. Así pues, una de las cosas llamada a aprender en la dinámica del monte es saberse proteger de las culebras, como máxima expresión de peligro o amenaza; claro, antes de que aparecieran los grupos armados. En toda conversa dada en la sala de la casa de mi abuelo surgía el tema de la culebra. Quizás eso tenía que ver con su experiencia diaria en el monte. Para mi abuelo Fida esa era una de sus grandes preocupaciones; hecho que utilizaba como referencia al momento de hablar de su experiencia. En medio de ello, me iba contando lo que debía hacer en caso de que me mordiera algo y no tuviera la certeza. Cuando sucede eso, sin escoger, agarra por detrás

cualquier planta, luego la mastica bien y lo que ha masticado se lo coloca en la mordedura hasta llegar donde alguna persona que lo pueda curar.

Otra de las cosas necesarias de saber, en relación con ese asunto, es que cuando a una persona lo muerde una culebra no se puede cargar, toca llevarlo custodiado; porque si se carga la probabilidad de morir aumenta. De la misma manera, haciendo uso de su amplio conocimiento, me indicaba que también existen técnicas para ahuyentar las culebras. La técnica a la que hacía referencia era al uso de una palabra, aclarando que ésta no serviría si la culebra es asentada por alguien con algún propósito. Las palabras que utilizaba mi abuelo para desterrarlas, depositadas en su memoria, eran: *osi, osa*; las gritaba tres veces fuertemente. En medio de todo, me aclaraba que antes curaban todo lo malo con hierbas, pero puestas en botellas curadas. Esas hierbas eran canela, zaragoza, guaco entre otras; algunos remedieros les echaban a las botellas tanto la hiel del conejo como de culebra. Se le echaba la hiel de conejo porque es un animal que come de todo bicho y es ahí donde radica su poder de curación.

El curar, el proteger, así como el acto de adorar se encuentran sujetos al arte del secreto, expuesto y representado bajo la acción de la memoria conectada al sentido y significación de la existencia. El secreto como parte de la acción y el pensamiento de las comunidades ribereñas en cuestión, les ha permitido conservar la capacidad de decidir sobre algunos aspectos de su vida. Eso les ha concedido la capacidad de tener el control de su memoria, en tanto caminan con ellas. El secreto no se traduce, anda en las cabezas de la gente del río y está cargado de un sentido común propio de su quehacer cotidiano. En ese caso, y haciendo eco a lo que decía mi abuelo, el secreto ha sido uno de los elementos que nos ha permitido estar siendo; además de ser donde no habíamos sido.

Eso que referencio lo pude percibir cuando andaba indagando sobre la significación de las prácticas del creer de la comunidad afropacífica en Cali. La expresión de la creencia se dada a través de los velorios a los santos, acto de celebración muchas veces traducido como acción de gracia. En ese caminar conocí a un grupo de mujeres oriundas de Güelmambí quienes sabían el arte de celebrar los santos. Ahí estaba Juana, Filomena, Felipa y Carmen que era de alguna zona del Chocó (2008). Junto a un grupo de compañeros y compañeras empezamos con ellas a realizar algunos velorios en relación con sus santos y vírgenes. En una de esas visitas que le hice a Filomena para hablar un poco sobre los velorios, le pregunté si podía regalarme el cuaderno de arrullos transcritos que ella tenía. De inmediato me dijo que sí, cosa que me sorprendió porque Juana me había dicho que no en relación a su cuaderno. Filomena accedió a dicha petición porque

los arrullos importantes estaban en su cabeza. Este hecho reafirma la importancia de mantener el control de la memoria en tanto permite la reproducción y sostenibilidad de la existencia propia y colectiva.

Aquella memoria controlada y emitida a través de la palabra cantada desplegada bajo la técnica del arrullo, representa la clara expresión de la capacidad de decisión con la que se cuenta a la hora de nombrarse a sí misma. El canto resulta ser la palabra que se colectiviza y se deposita en las mentes de las personas como semillas que germinan; manteniéndose a modo de reservas de y para la vida en común. No escribir la memoria y hacer que solo circule a través de la voz en una relación íntima con el bombo, el cununo y la sonaja es la clara muestra de un ejercicio de política intelectual desde donde se tiene el control sobre el pensamiento propio. En uno de los tantos velorios que he asistido escuché un arrullo que refleja la importancia de mantener el conocimiento de sí mismo en la memoria y, solo recrearla a partir de la propia sonoridad de sus palabras. Este dice: “yo no canto con cuaderno, ni tampoco con papel, yo canto de mi memoria, que mi Dios me dio el poder”. Dicho estribillo resultaba ser una sátira y acusación a una de las señoras que había llevado su cuaderno de arrullos al velorio (ver ilustración 6). Así, la soberanía de la existencia radica en reservar la memoria.

Mi abuela Matilde Ferrín posee aquella memoria. Cada vez que escucha un currulao conocido por ella como bambuco, la embarga la alegría y empieza a mover los brazos acompañados con el cuerpo. Agita los brazos simulando sostener unas sonajas; y al ritmo que le presenta el currulao va moviendo los pies. Pero cuando oye el bombo, empieza a emitir una serie de arrullos que la han acompañado a lo largo de su existencia. Siempre me canta los mismos estribillos como si quisiera que los aprendiera para no olvidarlos. Empieza cantando: “yo no soy de aquí, yo vengo llegando, al oír el bombo, que están celebrando”. Luego me enuncia la patrona de Chimbuza: “en Belén estaba, en Belén estaba, cuando me acordé, cuando me acordé, la fiesta de Mercedes, la fiesta de Mercedes era en este mes, era en este mes” (Matilde 2013, EP). Para terminar por un momento, me muestra que cada cual posee en su canto una particularidad propia, es decir un tono que la identifica como perteneciente a un lugar; por eso canta: “yo no soy cantora como las de aquí, como las de aquí, pero traigo arrullo, pero traigo arrullo, pal niño dormir, pal niño dormir”.



Figura 6. Velorio a la virgen de las Mercedes en el barrio Bonilla Aragón de Cali
Fuente: Grupo de Historia Oral Tachinave.

Así, el arrullo es la clara muestra de un pensamiento propio colectivo, sostenido en la heterogeneidad de la palabra cantada. Aunque se presenten como una unidad, las comunidades ribereñas se diferencian en sus entonaciones. No importa si es el mismo estribillo, la diferencia está puesta en el acento que se le pone a la palabra cantada y en el santo o virgen que se celebra. En Chimbuza, además de celebrar la Mercedes por ser la patrona del caserío, también se celebra al Nazareno como deidad mayor. Para ello se contaba con fiesteros y fiesteras que eran las personas encargadas de dar y recoger la cuota de la celebración. Con esa cuota hacían la luminaria, la procesión y el velorio. Mi abuela define el velorio como aquel donde se canta y se tocan los instrumentos (Matilde 2013, EP). Ella y mi abuelo eran parte de los fiesteros; además de encargarse de custodiar la imagen del Nazareno ubicada al lado de su casa. No solamente recogía la cuota y organizaba el velorio, sino también cantaba acompañada de su eterno bombero, mi abuelo. Como señal de su devoción y entrega a la celebración de la Mercedes y el Nazareno, tiene colgados en la sala de la casa el bombo y el cununo como señal de una existencia espiritualmente sonora.

La Mercedes la celebran el 24 de septiembre a modo de patronales; siendo la fiesta grande del caserío. Mientras que el día del Nazareno es el 6 de enero, el mismo día que se celebran los santos reyes magos. Al Nazareno le hacen novena, comenzando el 28 de diciembre hasta su día. Matilde me decía que entre el tres y el cuatro de enero vestían el altar; el cinco era la expresión de toda la alegría, se elaboraba la luminaria y se hacía un recorrido a modo de procesión, a eso de las siete de la noche, terminando en la iglesia donde se rezaba y daba paso al velorio hasta el seis. El seis era el tiempo de la gran procesión, que iniciaba a eso de la una de la tarde. A lo largo del recorrido iban cantando haciendo alusión al santo. Ya a las tres de la tarde se terminaba la procesión dándole paso al baile.

Así pues, Chimbuza tiene su Nazareno. Aquel llega en la década de los noventa a modo de obsequio por uno de los señores a los que mi abuelo Fida compraba la remesa para surtir su negocio. Luis Guerrero fue el que regaló la imagen en reconocimiento a la gran devoción que se le tenía al santo en el caserío. La imagen la colocaron en un primer momento en la escuela, porque en ese instante no contaban con la iglesia. Tiempo después aquella escuela se convirtió en la iglesia, lugar donde permanece el santo y se activa la celebración. Con una sonrisa en el rostro mi abuela Matilde me decía que muy bonito celebraban: cantaban, tocaban los instrumentos, comían café con pan y tomaban su charuco. La presencia del santo produjo una gran alegría al interior del caserío, pero además posibilitó el encuentro comunitario entre las veredas de Maque, Limones, Yalte y Pumalde. Su Nazareno fue visitado una sola vez por un sacerdote un tres de enero aprovechando la correría a la que están entregados. Sostiene que no han necesitado de cura para celebrar a la imagen, que cuentan con sus rezanderos y rezanderas.

Mi abuela tiene la devoción encarnada, contemplación percibida cada vez que escucha un bombo y el cuerpo le empieza a vibrar. Canta y baila poseída por la memoria que emite un pensamiento cargado de una espiritualidad histórica, desde donde así misma se presenta en un acto de recreación de la existencia. Los arrullos contenidos como reserva de su propia vida vienen siendo los caminos que le han permitido ir volver con la misma energía de la acentuación de su ritmo. Cada vez que mi abuela canta, la posee una energía irradiada por la felicidad que se le dibuja en su rostro y en la cadencia de su palabra cantada. Recuerdo uno de los días en que me encontraba en Chimbuza y arrimé como de costumbre a la casa de mi abuela. Ese día iba con mi primo Yoiner que vivía más abajito de ella. Cuando llegamos mi abuela se encontraba sentada al frente de una mesa; su expresión estaba un poco opaca. Yoiner bajó y cogió el bombo de donde estaba colgado

y se puso a tocar a ritmo de arrullo. Al oír eso, mi abuela empezó a cantar. Parecía como si todos los males del momento hubiesen desaparecido. Cantaba con tal vitalidad y alegría al punto de llenar el ambiente de una tranquilidad festiva. Después de cantar: “Que yo le dijera, ya parió la virgen, y no hay lavandera” dijo, ¡ustedes cantaran como yo, si eran bueno! Y siguió moviéndose al golpe del bombo (ver anexo 3).

Los arrullos escenificados en una cotidianidad que van más allá y más acá de los velorios a los santos, contienen la espiritualidad materializada de la comunidad en su largo proceso por ser. Muestran la permanencia de la existencia traducida en un bien común que expresa parte de la construcción de sus identidades territoriales. Es, asimismo el devenir de la vida comunitaria del río que transita en las memorias de sus gentes. Ellos conjugan la devoción con el pensamiento como elementos activos de todo aquello que los rodea. Se canta para sostener la vida en un acto de gozo y regocijo en la disputa de seguir siendo bajo los preceptos de esta práctica del vivir. En últimas, los arrullos es la expresión de una espiritualidad conquistada y puesta al servicio de su existencia; siempre presente en la reconstrucción de nuestra humanidad. Son parte de nuestras reservas culturales que nos han permitido nombrarnos a sí mismos y protegernos de la indignidad de la negación.

5. Ahí, como el que hay y no hay

Los discursos dados alrededor de la infertilidad de la tierra y la imposibilidad de un desarrollo agrícola por su condición selvática sostenida en torno al Pacífico, se deslegitiman al percibir la cotidianidad de las relaciones de producción dinamizadas a través del trabajo de la tierra y el uso del monte en las orillas de los ríos. Esa tierra que por fuera nombraron como infértil para posicionar otras formas de producción en la negación de su crecimiento, como lo fue la extracción de recursos naturales, es la que ha posibilitado la pervivencia de la existencia de las comunidades ribereñas a partir de la conquista y reconquista de la comida establecida como garante de sus proyectos de vida. En el consejo comunitario la cuestión de la comida activa el sentido y significado de la vida siempre en consecuencia a la realidad que se les presenta. Los trayectos cotidianos de la comunidad se han configurado por medio de la búsqueda común de la comida. En ese sentido, se han percibido como campesinos y agricultores; comunidades rurales ribereñas autogestionadas con sus propios recursos y elementos culturales.

Ya hace algún tiempo, la vida del consejo comunitario ha transcurrido entre el plátano, el maíz, el arroz, el cacao, la madera y un condicionante agresivo como la coca. Siendo la actividad de la caza y la pesca dos elementos transversalizados en la dinámica

de producción y las prácticas de vivir. En medio de ello, han constituido varias formas de asociación mantenidas en la lógica de la solidaridad familiar y, por lo tanto, comunitaria. Una de esas formas tiene que ver la presencia de la minga, que no solamente se utiliza para las actividades de producción sino también en actividades de carácter político y cultural. A ella se le suma lo que le llamaron cambio de mano y cambio de día como lo referenciaba mi mamá a la hora de hablar del trabajo del arroz donde participaban las mujeres. Al parecer, mientras las mujeres cambiaban de día, los hombres cambiaban de mano. La minga era una cuestión general.

Los espacios de las actividades productivas y de recolección de elementos naturales son básicamente el monte y la finca. La finca es el sector donde se siembra los productos de pan coger o de comercialización, mientras que el monte es donde se caza, se pesca y se recoge o saca la madera. Así, la finca es donde está, por ejemplo, el plátano, el maíz, el arroz, el cacao, el zapote, la naranja, el banano, el caimito, el ciruelo, la guanábana, la guaba entre otros. Cabe decir que, cada finca tiene sus límites, cosa que cada familia sabe sobre el pedazo que le corresponde. Los límites o linderos se establecen a través del calabazo, es decir, con un árbol o palo particular. Los cercos no existen, se respetan los linderos; las familias saben dónde quedan sus linderos. Todo basado en el respeto y la comunión.

Por otro lado, las mujeres regularmente no iban al monte, en caso tal, solo lo hacían cuando había minga. Ellas eran las encargadas de cocinar: “a comer cosas calientes” como decían los viejos. Su aporte se basaba en cocinar. También participaban de la cosecha del arroz, ya que los hombres eran los encargados de secarlo y pilarlo. Esto no quiere decir que las mujeres no supieran el arte de cultivar, sencillamente, había una división del trabajo, sin decir que no era desigual. Al trabajo del monte y la finca se le sumaba el de la ciudad como puerta al progreso. Sin embargo, la ciudad resultaba ser desconocida y desconocía la presencia de muchas personas del consejo que fueron a ver qué pasaba. Ahí, muchos sintieron que no tenía nada y decidieron regresar y reencontrarse con sus trayectos o recorridos por el monte y la finca.

Mi tío Hugo fue una de esas personas que retornó después de vivir una experiencia en la ciudad. Me contaba que regresó sencillamente por mi abuelo Fida y mi abuela Matilde, no quería que estuviesen solos, ya que sus hermanos habían migrado. La necesidad y el sentimiento de cuidado hicieron que volviera a sus recorridos por el monte y la finca. Cuando regresó se encontró con el escenario del auge de la madera. La reinserción al trabajo de muchas de las personas que habían salido del lugar dependió, de

cierta forma, de la explotación de los árboles maderables. Así pues, entre los setenta y ochenta se fue posicionando la explotación de madera. El trabajo de la madera respondía a una sensación de independencia laboral. La madera que él comercializaba tenía que ver con cuangare, sajo y sande particularmente. Al final en su relato me hacía ver que la importancia de la madera terminó con la llegada de la coca a finales de la década de 1990, momento que coincide con la creación del consejo comunitario.

En términos comerciales se vivía del arroz, la caña, el plátano y el cacao; después se da la explotación de la madera. Nuevamente mi tío Hugo reafirma que el ciclo de la madera termina con la llegada del cultivo ilícito de la coca. Sin embargo, no se deja de cultivar productos, lo necesario para sostener la vida familiar y comunitaria como plátano, naranja, cacao, maíz, arroz entre otros. Una de las actividades se concentraba en la caza de animales, dicho de otra manera, en la práctica de montar. Se cazaba saíno, conejo, venado, mico, armadillo, ratón entre otros animales. Lo que se cazaba era para el consumo familiar, y se compartía con los vecinos, no se vendía, se compartía con la comunidad; igualmente se hacía con el pescado.

En relación con la caza, mi abuelo Fidadelfo sostenía que en ese tiempo -antes de la coca- la comida no valía nada; que se conseguía la comida en cualquier lugar, muchas veces la comida aparecía en el caserío. Pero, la actividad principal en la caza resultaba ser el montar, quiere decir que, montar era ir a cazar. Se cazaba a través de la elaboración de caminos al interior del monte, semejantes a las calles. Dichos caminos se cercaban con la intención de obligar a los animales a transitar por ahí. Cabe indicar que, los caminos eran de uso comunitario, cualquiera podía ir a buscar su comida.

En ese sentido, la gente vivía una fuerte relación con el monte y el río. Se iba al monte a buscar el plátano o a cazar y al río para colocar la catanga, el trasmallo con la intención de conseguir algo para llevar a la casa. A eso se le sumaba la siembra de arroz y de maíz. Ese era el itinerario permanente vital de las familias. Muchos sostienen que se vivía suave, con mucha tranquilidad. La angustia no pasaba por la falta de comida. Las personas de la comunidad empezaban a trabajar a muy temprana edad. En esa medida, se va generando el gusto por el trabajo a partir de un aprendizaje diario y continuo. De ahí que la valoración al trabajo sea mayor a otras cosas, ya que es el trabajo el que las posibilita. En muchos casos se aprende a trabajar por necesidad y esa necesidad hace que tenga el mayor valor. La actividad del trabajo iba en doble vía, una en función a las necesidades de la casa, particularmente para el abastecimiento de comida; el otro estaba

vinculado a la comercialización de ciertos productos para suplir otras necesidades de carácter material como la ropa, utensilios y herramientas, entre otras cosas.

La comercialización estaba sujeta a los largos recorridos hechos por el río. En su momento, se hacía uso del potrillo manejado a través de la palanca o el canaleta, tal como se le dice en la zona. Actualmente, los recorridos se hacen con motor, ya sea en un quince o un cuarenta que son lo de mayor uso en la comunidad. Cuando se hacían los recorridos a canaleta el tiempo era prolongado, razón por la cual era necesario arrimar a las distintas veredas o caseríos para pasar la noche y seguir con el recorrido. Para ese momento, la confianza resultaba ser un gran valor, las personas daban entrada a sus casas con mucha facilidad, estaba expuesto el principio de la solidaridad y el cuidado. En la actualidad, el uso del potrillo y el canaleta quedó reservado para el trabajo en la finca, es decir, los recorridos cortos vinculados a la actividad de la siembra y la cosecha.

El transporte de los productos en potrillo no representaba costos, pero si el desgaste de los brazos, mucho más cuando el recorrido era subiendo particularmente hacia Barbacoas. Dos o tres días tirando palanca y canaleta con canoas articuladas con balsas. Para los recorridos, se hacía una especie de casa dentro de la canoa lo que le llamaban rampla. Mi abuelo Fidadelfo (2024) cuando tenía negocio hacía dichos recorridos; en ciertos momentos lo acompañaba su ahijado Gregorio Valencia; me contaba que la canoa iba llenita de arroz y que, además la comida no faltaba en los recorridos, se preparaba y comía todo el día. Para viajar a negociar la gente se disponía con anticipación, una semana aproximadamente buscando la comida para el viaje. Decía Gregorio que la gente no compraba comida; que los viejos sacaban dos, tres días cuando iban a viajar para conseguir la comida e ir bien provisionados. Las mujeres acompañaban ese viaje. Mi abuela Matilde regularmente acompañaba a mi abuelo Fida; ella era la que cocinaba. Se levantaba entre la una o dos de la madrugada a preparar la comida; cocinaba tapao, arroz, mazamorra entre otras cosas.

La relación con el trabajo se daba de manera independiente y solidaria, resultaba ser una actividad propia de las familias. La caña tenía una posición fundamental en la dinámica de la reproducción de la vida alrededor de la comunidad. Por ejemplo, cuenta mi primo Leodan (2024) que mi abuelo Floro tenía un gran cultivo de caña ubicado en la parte de atrás de la casa; caña que se utilizaba para la elaboración de panela y charuco. Él mismo hacía sus trapiches, elaborados de palma de chapil, también conocida como mil pesos. Leo junto a otro primo eran los encargados de cortar la caña, molerla, poner a cocinar el caldo y luego ayudar a hacer la panela. Estaban en todo el proceso productivo;

aquellos habían heredado el trabajo dejado por sus tíos. La panela se vendía, pero también era para el consumo de la familia; el charuco particularmente era para la venta. Los vecinos y los transeúntes del río eran los clientes; el charuco tiene varios usos en la cotidianidad de la comunidad.

Esas actividades hechas por Leo hacían parte del relevo generacional del trabajo, ya que antes eso lo había hecho mi papá y mis tíos. Cuenta mi papá Hermes que mi abuelo Floro tenía tres recipientes de cinco, siete y nueve latas para el charuco o aguardiente de caña. Todo el charuco se vendía en la misma casa, no era necesario salir a venderlo por fuera. Igualmente pasaba con la panela. Era un producto con mucha demanda en el caserío; sin embargo, el charuco también se encontraba en la mira de las autoridades, en tanto era considerado como ilegal, pero la gente siempre hizo caso omiso de ello. Se producía y se consumía normalmente. Parte de la panela se la vendían a trabajadores de la Compañía Chocó Pacífico, la cual se encontraba explotando la zona del río Telembí y río Magüí.

Por los lados de Gregorio Valencia (2022), sus padres vivían del plátano, el maíz el arroz y el cacao. El cacao lo llevaban a Chagüí las Mercedes, mientras que el arroz y el maíz lo llevaban para Barbacoas. Aquellos productos no solo eran para la venta, sino también para el consumo interno de la familia; es decir, de eso mismo se comía y se vendía. Dice Gregorio que su papá poco madereaba, que estaba encerrado en lo del arroz, ya que en ese tiempo la prioridad estaba dada al arroz, pero existía un viso de explotación y comercialización de la madera. En ese punto me indicaba mi papá que para cosechar el arroz lo primero que se debía hacer era armar las peonadas; es decir, se conseguían los peones y se establecía un acuerdo ya sea por cambio de mano o pago del jornal. Para abonarlo, lo que consistía en desyerbar y sacar la maleza, se les pagaba a peonas. Las mujeres eran las encargadas de dicha actividad, pero también para cogerlo, trillar²⁵ y ponerlo a secar. Después se empacaba en costales y se llevaba a vender al pueblo, o sea, a Barbacoas. Por otro lado, el cacao se transportaba a vender a Tumaco.

Por su parte, el proceso de elaboración de la panela hacía parte de la cotidianidad de la familia de mi abuelo Floresmilo. Todos participaban de alguna manera de la dinámica productiva; decía Leo, era duro, pero tocaba acostumbrarse para la vida. Una actividad que había sido heredada por mis primos y primas, ya que tanto mis tíos, tías y papá les tocó de igual manera. En ese sentido, primero se cortaba la caña y luego se extraía

²⁵ Pisotear el arroz hasta que desgrane todo.

del monte de donde estaba. Se llevaba donde se iba a moler, la molienda era hecha en el trapiche. Para el trapiche se necesitaban tres personas, dos para moler y otra para introducir la caña al trapiche. Un tiempo después mi abuelo consiguió un toro para dicha labor. Luego de moler la caña se buscaba la leña, se prendía el fogón y se colocaba la paila para echar el caldo. Una hora después que empezaba a hervir se le sacaba toda la maleza; a las dos horas el caldo comenzaba a coger el color de la miel; la miel se dejaba tres horas aproximadamente hasta llegar al punto. Leo indica que el corazón de la elaboración de la panela era mi abuela Trinidad, llamada por nosotros como Trina. Ella era la que metía la mano. Después de que mi abuelo buscaba la leña y colocaba la paila, mi abuela se encargaba del resto hasta el final cuando ya salía la panela.

Para el trabajo del monte u otras actividades se requería mano de obra de personas que no “perteneían” a la familia. A aquellas personas se les paga un jornal, que representa un día de trabajo; además, actualmente al jornal se le suma la alimentación. Leo me decía que cuando mi abuelo Floro hizo la casa, un jornal valía cincuenta centavos; después subió a cincuenta pesos con la comida; para mediados de la década de 1980 el jornal empezó a valer doscientos pesos. Ahora, el jornal de un trabajador que le toque “tirar” machete y picar vale setenta mil pesos. Toca tener en cuenta que el valor del jornal varía de acuerdo con la actividad requerida.

Se sembraban muchas cosas, la variedad era tal que el hambre no preocupaba, gracias a que la gente no se dedicaba a una sola cosa. En lo que se sembraba estaba el maíz, arroz, plátano, cacao, zapote, aguacate, chirimoya, naranja, limón, chontaduro, mamey, ñame, papachina, yuca entre otras. Por un lado, los productos que se utilizaban fundamentalmente para la venta eran el arroz y el maíz. Productos que se cosechaban cada cuatro meses al igual que el cacao; la naranja, así como el zapote son productos que se dan cada año. Por ejemplo, el zapote se daba entre julio y agosto meses que concordaban con las vacaciones del calendario B escolar al que nosotros en Cali asistíamos. Mis hermanos aprovechaban las vacaciones y llegaban a Chimbuza a cosechar y vender los zapotes que se daban en el terreno de mi papá y mi mamá; el dinero de la venta ayudaba a resolver ciertas cosas de la casa. Cada espacio de la finca estaba destinado para cada producto; es decir, cada uno tenía su pedazo.

Para sembrar el plátano tocaba rozar el colino y después sembrarlo; luego se le tumba la maleza para que se haga la majada²⁶, un montículo por donde sale la mata, que

²⁶ Montículo por donde sale la mata

hace las veces de abono. Este proceso se hace igualmente con el maíz. Para cultivar el arroz hay que tener la tierra “peladita”, sacarle todo lo malo y después regarlo. En la actividad de siembra y cosecha solo se utilizaban y utilizan tres herramientas: machete, hacha y garabato; asimismo, existía otra herramienta olvidada que mi papá la trajo a la memoria: “la mano ajena” (Hermes 2024, EP). El machete era utilizado para cultivar; el hacha para tumbar los árboles y el garabato para jalar el monte, ya que para alzarlo se utilizaba “la mano ajena”. De igual manera, tanto el machete como el hacha se utilizaban para la elaboración de utensilios de madera. Con esas herramientas, además de la escopeta, se producía para vender y para comer en casa; con y desde ellas en su relación con el monte y la finca se ha sostenido la vida.

La comida de la casa se conseguía a través de trampas para coger ratones, catangas para los pescados y la escopeta para cazar; el tulicio se cazaba con arpón. La catanga que va a orilla del río se le coloca pedazos de muran parecido al gorgojo de la madera, para coger barbudo y camarón. Para la laguna, se le colocaba a la catanga pedazos de pescado pequeño; ahí se cogía dentón, mojarra entre otros. A las trampas para coger ratones se les colocaba arroz, comida o alguna pepa de pan del norte. En la cacería estaba la escopeta con la que se cazaba tatabro, saíno, conejo, venado y muchos tipos de aves. Así pues, los espacios específicos para las faenas eran la laguna de Panga, Charo y Limoncito. Lo claro es que, toda la comida que se conseguía era para la casa y se compartía alrededor de la familia y la comunidad. Todo lo que se cazaba y pescaba debía pasar por algunos procesos de conservación; uno de ellos tenía que ver con la exposición de la carne al humo; otro, se salpreciaba y luego se le colocaba sal; también se salpreciaba, cogían chillangua y chillaran, se molían con sal para después echarla al pescado. Con ese proceso la carne permanecía entre dos y tres días almacenada en una olla de barro.

A inicios de los años setenta se empieza a ver con mayor fuerza la comercialización de la madera. Para ese entonces mi papá tenía entre dieciocho y veinte años cuando empezó a trabajar en forma con la madera. La madera que se cortaba podría ser de la Vega o de la laguna; entre la Vega y la laguna llegaban a sacar de veinte a cuarenta trozas o piezas de madera. Los tipos de madera que cortaban era chalviande, sande y cuangare particularmente. Regularmente la madera que sacaba iba a venderla a Salahonda o Tumaco; aunque en Barbacoas había aserríos no se iba porque subirla se hacía muy duro. Entonces, era más sencillo llevarla a Salahonda que resultaba de bajada, pero ahí se les vendía a intermediarios y no directamente a los aserríos, ya que no había alguno. Aquellos que compraban se encargaban de llevar la madera a Tumaco. Las

mayores empresas comercializadoras de madera en la zona eran Paninfo y Chapas de Nariño ubicada en Tumaco.

Había varios espacios de donde se sacaba la madera. Me contaba mi papá que existían muchos bosques de madera donde se encontraba Guayambí, Chayan, Chimbuza, Charo, Chancarne y por los lados de Chagüí. Específicamente, él conseguía la madera en Charo y Chancarne; cortaba la madera y la sacaba encadenada al río a través de la quebrada. El que descubría el bosque de madera adquiría el derecho de aprovecharlo, de hacerse propietario de todo lo existente en el lugar; es decir, toda la madera que estaba ahí le pertenecía por el hecho de descubrirlo. De esa forma se legitimaba el derecho de apropiación y explotación del recurso, una manera de acceder a él. En sus andadas, nunca encontró algún bosque para explotar, pero sí participó de la explotación de aquellos bosques de madera encontrados por mi abuelo Fida. En esos bosques cortaron mucho chalviande, cuangare, sande y sajo. En el ciclo de la madera participó de dos maneras: una fue sacándola y llevándola a vender; otra comercializándola a través de la compra y venta. Para otros productos su papel principal estaba en el trabajo, elemento que había aprendido muy bien desde su niñez.

En ese sentido, una de las modalidades de trabajo destacada, dentro de las relaciones de producción dadas en la zona que le parecía más rentable a mi papá, era el cambio de mano; esta consistía en cambiar trabajo por trabajo, bajo el principio de solidaridad y el valor del trabajador. En este punto comentaba, que cuando él formaba su peonada y establecía el día para trabajar, muchas de las veces no tenían la necesidad de contactar y contratar la gente para el trabajo, sino que ellas llegaban por voluntad propia en la modalidad de cambio de mano. La razón de dicha acción estaba relacionada con el reconocimiento y valor a su capacidad de trabajo, pues, no era malo para tirar su machete, por eso lo buscaban y establecían el cambio de mano con él. La cuestión es que siempre se hace cambio de mano con el mejor trabajador; ahí se refleja el gran valor. Dicho de otra manera, esta modalidad era la de mayor provecho, por eso era la más utilizada. Por esa sencilla razón mi papá cambiaba de mano.

Los últimos años que mi papá vivió en Chimbuza los dedicó a la actividad de la madera. Y fue así, porque en ese momento dicho recurso presentaba mayor rentabilidad y posibilidad de conseguir cosas. En su momento, se puso junto a su hermano Tomás a comprar y vender madera. Cuando su hermano murió contaban con setenta piezas de madera, que al parecer era una buena cantidad. Mi papá me indicaba que empezaron con poquita madera; vendieron esa madera y después de eso comenzaron a comprarla.

Compraban de la madera que la gente cogía del río a buen precio; esa madera la reunían con la que ellos habían cortado; de ese modo iban sumando y creciendo en ese mundo. Apunta que gran parte de dicho crecimiento estaba relacionado con la relación sostenida por su hermano con los capitanes de los barcos de la empresa Paninfo. Aquellos les proporcionaban cables y grapas para amarrar la madera y, además, la transportaban hasta Tumaco; lugar donde ellos la vendía a las empresas, ya sea Paninfo o Chapas de Nariño. Tiempo después, dejó la madera porque le tocó salir de Chimbuza.

La memoria junto al trabajo hace que algunas personas vayan y vuelvan al río. En el caso de primo Leo, los recuerdos de su infancia al lado de mi abuelo han hecho que él siempre vuelva a Chimbuza. Dice que cuando está en la ciudad después de un tiempo hay algo que lo hace volver y es básicamente los momentos que vivió con los viejos, es decir, con mi abuelo Floro y abuela Trina. En su primer regreso se puso a trabajar la madera; ya que en ese momento la madera se había convertido el principal producto de comercialización; por lo tanto, la gente estaba viviendo de su explotación. La gente había olvidado, según él, el arroz, el cacao y se iba olvidando el maíz. Solo era cortar y vender madera. Así que empezó a trabajar con mi abuelo la madera. Reiteraba la centralidad y necesidad de explotación de la madera en ese momento. En ese sentido, dice que cuando se dedicó la gente a la madera ya no cultivo más arroz, ni maíz, tampoco cacao; sin embargo, cuando había forma de cosechar algunos de estos productos se hacía, pero en ese momento sentían que la madera les daba lo necesario. Al dedicarse y vivir de la madera los otros productos fueron quedando a un lado. Aquellos productos que ya no cultivaban los empezaron a conseguir con la plata que se hacía de la madera. Al respecto dice, uno subía con la plata, compraba y ya.

La madera la adquirían de la parte de adentro del terreno. A principios de la década de 1980 mi tío Darío junto con mi abuelo Floro hicieron una zanja desde adentro del terreno hasta el río. Esa zanja posibilitó dos cosas: comida y sacar la madera. En su momento dicha tecnología representó la abundancia. De ahí sacaban cuangare, sajo, chalbiande mucha madera de venta. En esa actividad no se cortaban los árboles pequeños, solo se sacaban los árboles grandes de manera intercalada. La madera se cortaba, se sacaba y después se amarraba en forma de balsa. El número de personas que acompañan la balsa o chorizo de madera como también se la conoce, depende de su tamaño. Leo salía con mi abuelo y otras dos personas a venderla; bajaban por el río apunta de canaleta y subían en motor como pasajeros. Se negociaba la madera con varios aserríos. En ese

momento mi abuelo Floro negociaba con los aserríos de Chepe, Fabio Mosquera y Simeón.

Leodan trabajó la madera aproximadamente seis años con mi abuelo, de 1990 hasta 1996, momento en que volvió a la ciudad donde estaría esta vez solo cuatro años y volvería nuevamente a Chimbuza. Cuando volvió al caserío vio que había otro proyecto; la gente estaba dedicada a sembrar coca. La aparición de la coca en el triángulo del Telembí la relacionaba con la crisis cocalera de los Llanos Orientales; el gobierno del momento había empezado a fumigarles los cultivos. Eso hizo que la gente fuera saliendo de allá. La gente empezó a migrar para los lados de la costa nariñense donde había tierras y ahí cultivar y experimentar si podría ser viable. El resultado fue positivo; se dio la siembra de la coca y remplazó a la madera. Ese proyecto tomó fuerza entrando el siglo XXI; mi primo dice que fue coca por todo lado. Eso hizo que la comida empezara a escasearse.

6. “Adaptarse al tiempo”

La coca obligó a la gente a ajustarse a la situación y ver cuáles eran sus posibilidades de vida en medio de ello. Algunas personas vendieron parte del terreno que habían conseguido por medio de la herencia; otras utilizaron una parte de su terreno para cultivarla. También hubo las que se insertaron como jornaleras en la recolección de la hoja, o a quienes les tocó aprender el arte del procesamiento de la base. De un momento a otro la comunidad se vio inmersa en una cotidianidad exportada basada en la ilusión de acceder a una materialidad ajena a las necesidades reales de la zona. La coca trajo sus propias necesidades y las impuso. Primero, por medio del ensueño de la abundancia del dinero que les iba a posibilitar suscribirse a la dinámica del consumo: Segundo, la escasez de algunos productos viéndose en la obligación de llevarlos del pueblo a los caseríos, tocaba comprar lo que llegaba, ya que la “plata estaba”. Y tercero, asimilar y cumplir normas de actores externos que establecieron el miedo a través del monopolio interno de las armas. Sin embargo, mucha gente mantuvo sus terrenos libres del cultivo de coca manteniendo su uso en la producción de algunos productos de pan coger. Hecho que iba resolver o mitigar el gran problema que se avecinaba: el hambre.

Leo nunca quiso meterse a ese negocio, porque es un negocio caliente, un negocio de guerra. Eso sí, le trabajó construcción a gente que andaba en el negocio, cosa que había aprendido en su paso por la ciudad. En ese proyecto, se necesita tener tanto la tierra para sembrar, como tener el dinero que le facilite la dinámica de la siembra. La coca la

empezaron a sembrar en la laguna de Chimbuza. Chimbuza comprende un complejo de lagunas tales como: Pangul, Agua Fría, Puella, Tapingo, Charo y Chancarne. Pero, particularmente los primeros cultivos se dieron en Tapingo, más o menos, en el año 1998. Por todas esas lagunas, la gente que tenía tierras decidió utilizarlas para experimentar con ese nuevo elemento. Así que emprendieron a derribar montañas y sembrar coca. La misma gente de la comunidad la llevó. Mucho de los muchachos que habían estado en los Llanos Orientales participando de la dinámica de la coca. Gracias a ello aprendieron todo el proceso dado alrededor de ella. Entonces, impulsados por la crisis cocalera de los Llanos decidieron establecerse en Chimbuza y administrar su propio trabajo. En términos económicos la coca resultaba rentable, pero los costos de vida fueron y son muy altos.

Con el tiempo se fue posicionando la coca como un producto de alto costo que representaba mayores ganancias que la madera. En ese contexto, la gente empezó a migrar a la producción de la coca. Con el rumor de la rentabilidad de la coca y garantía de tierra fértil para su producción, gente de otras partes empezaron a llegar a comprar tierras. La misma gente de la comunidad fue vendiéndoles tierra, de ahí que se convirtieron en jornaleros dentro del proceso. Por ejemplo, gente de afuera llegaba preguntando por los dueños del terreno, muchos al ver el interés en la tierra empezaron a ofrecer una parte de sus terrenos. De esa manera, se fueron metiendo al territorio a través de la compra de terrenos a la propia gente y con la ilusión de la abundancia económica. Así que, *“llegaron los blancos, los paisas”* y se fueron metiendo hasta adueñarse de la laguna de Chimbuza, como me lo dijo mi primo. Eso marcó el despojo de la laguna y la dependencia de las maneras de vivir. Claro está, el consejo comunitario es el legítimo dueño de la laguna, pero el gran problema es que se encuentra impedido de ejercer el control sobre ella; la capacidad de decisión la tienen los grupos armados establecidos como gobierno privado indirecto.

La entrada de la coca al consejo comunitario resultó para muchos un gran beneficio y cambio de vida en relación con lo que vivían. Sembrar y vender coca se tradujo en la posibilidad de adquirir motores, hacer rumbas, mujeres y todo lo que supuestamente se necesitaba y quería. La ilusión que representaba la coca había cegado a muchas personas; no cayeron en cuenta de las afectaciones tanto sociales como ambientales que llegaban consigo. Por un lado, apareció el nuevo miedo al que se refirió Nilo Castillo en algún momento; por otro lado, la dificultad para sustituir aquel producto, ya que la tierra quedaría infértil por mucho tiempo. Al respecto Leodan reflexiona sobre las implicaciones de la coca:

tenemos un problema, esas tierras que nosotros hemos contaminado con la coca dura muchos años en recuperarse. Para usted sembrarle otra planta, como decir ahora que está llegando el proyecto se sustitución de cultivo, entonces para sustituir ahí es duro. Por ejemplo, usted tiene una finca de coca por ahí de veinte hectáreas, rastrojada y decide sembrarle maíz; el maíz no le nace ahí, no le da porque la tierra está esterilizada por los químicos y los venenos. Donde pasa la coca es como si fuera pasado, como le digo yo, donde ha habido tierra de coca, ha habido tanta sangre, tanta muerte; es como en el tiempo de José cuando vino la escasez de comida, de los siete años de hambre y siete años de abundancia, así es la coca. (Leodan Ortiz 2024, EP)

El “hambre” ocasionada por la coca se ha querido ir superando a través de la explotación de oro. Al interior de la laguna de Chimbuza se ha ido posicionado la dinámica de la minería ilegal como manera de contrarrestar la falta de dinero que ha dejado la actividad de la coca. Así pues, por medio de esta nueva actividad que resulta salvadora, se está acabando con la laguna. Actualmente, la laguna está seca, ya no hay nada, todo lo que posibilitaba la vida se ha ido. Es decir, los peces y los animales se fueron huyendo de los ruidos de las maquinarias que se han introducido para la explotación del oro. El dentón como pez representativo de la zona ha decidido irse y no compartir más la desgracia que ha llevado la extracción. Dicho de otro modo, la coca y la minería han ahuyentado muchas cosas, entre ellas la comida. Se han derribado muchos árboles y la laguna ya no está como antes. Como me dijo mi abuelo en su percepción de la realidad vivida: la coca y los grupos armados habían llevado la carestía a la comunidad. Haciendo eco a esa percepción, Jesusito lo cuenta a manera de décima, mostrando la pérdida de importancia hacia el cultivo de varios productos fundamentales para la vida de la zona, de ahí que cante:

El que está más engreído
Y orgulloso en este tiempo
Es el noble del maíz
Porque él está de presidente.

El arroz por más decente
Está de gobernador
Saque la cuenta señor
Describiendo por reglón
Que ha llegado los avisos
Y es perfecto hasta el hartón
El dominico de alcalde
Dónde está el corta jeta
Como primer comisario
Que venga a atender la firma.

Del seda que es secretario
Llegó el pimienta, soy rey
Esto dijo sin juachada

Porque me han de comer los blancos
 Sea carestía o sea abundancia
 Contestó el rozo enojado
 Lleno de melancolía y rabia
 A mí no me come nadie
 Mientras no sea carestía
 Pero algunos tiempos vendrán
 Que los blancos me comerán
 Sea de mañana o sea de tarde
 Porque se las ha de poner escaso
 El perfecto y el alcalde.²⁷

En esa escasez, la gente le ha tocado buscar su “pimienta” y solventar algunos pesares. Ante semejante situación, donde la salida de la coca se ha dificultado y por ende resultado de la escasez de dinero, la gente ha decidido dedicarse nuevamente al cultivo de plátano, cacao, cría de pollo entre otras cosas. Muchas personas sienten la necesidad de cambiar y dejar de cultivar coca. Acusan que el problema de cultivar coca recae en la demora de la llegada de la plata, porque al final ellas no son las que deciden cuándo vender. Por ejemplo, los que compran reciben el producto y se lo llevan; después, no se sabe cuándo llegará la plata. Puede demorarse de dos a cinco meses y muchas veces más tiempo. Uno de los grandes problemas que ha dejado esta dinámica es cubrir las deudas con los trabajadores y las tiendas que acreditan la comida. Razón por la cual se han visto en la obligación de echar mano de otras cosas. Mi primo en su elocuencia me dice que, la coca solo enriquece a la gente que la saca, que tiene el control de la comercialización. El campesino vive solo de esclavo de dicho trabajo. Ha sido una pérdida por donde se lo vea, la coca no es rentable en términos generales para la gente. Así lo relata Leodan,

la coca si usted no está ahí, no le da; la coca hay que estar fumigándola, hay que esta gramogoniándola, hay que estar echándole cualquier cosa, eso es un problema. El campesino solo es pa' pagale al raspachin, la remesa, el químico y cuando ya la entrega... y eso cuando le prestaban... si quiera para mil arrobas siquiera debe prestarle por ahí 40 millones de pesos... tiene que comprar la remesa y esas remesitas allá de un millón no aguanta, porque usted lleva 10, 15 raspadores, más el químico, más usted, la familia suya. Haga de cuenta que son quince personas, son cuarenta y cinco platos diarios; allá no le comen frijol a usted, no le comen lenteja; allá todo tiene que ser pollo, pescado, carne. Entonces, usted malo, malo pa' una remesita por ahí es 12 millones; un mercadito de eso pa' quince días, porque la carne está cara, usted compra dos arroba, tres arroba de carne y eso es un poco de plata; pollo, por ahí unos cincuenta kilos de pollo, cien libras y así, verduras, todo eso... pa' esas mil arrobas tiene que comprarse mil galones de gasolina; ahora está a 27 mil el galón en Nariño... ahí se van casi 30 millones de pesos; y la plata de los raspachines, los raspachines están cobrando como a doce mil por arroba, de la raspada y usted tiene que pagale de su plata, determinando y tome.

²⁷ Jesús Natividad Landázuri Prado. “Por Dios bendito que usted, cuando no hay plátano, no hay dominico, va a buscar su manzano... se busca el pimienta conocido como chiro”.

¿no es rentable para el campesino?

No es rentable, pana. Y después que usted terminó de raspá se llevaron esa mercancía. Uno, dos, tres, cuatro meses pa' traerle esa plata, pa' usted recién pagarle al que le prestó. De ahí le sacan, si ellos fueron los que le prestaron, de ahí le sacan esos 40 millones, si esa gasolina se la fieron, págala de ahí y así. Ahora tiene que ver esa mata ya raspada tiene que comprar abono pa' abonala pa' que cogolle rápido... sacar plata pa' abonala, echarle triple quince, echarle desarrollo, ese crecer quinientos todo eso pa' que repolle, bote hoja otra vez de nuevo, eso es un gasto.

¿quién suministra todo eso, de dónde sale todo?

Esos productos se consiguen en Barbacoas o en Tumaco; el que tiene su plata va y lo consigue, y si hay alguien que le colabore le consigue todo ese material... y ahora sí, ese tipo usted trabaja y a lo que ya venda le paga toda esa plata.

¿cuánto le viene quedando al campesino?

A usted le viene quedando, diga usted, mil arrobas le botan a usted 70 millones, 80 millones que le dé por las mil arrobas, le salen por mercancía. De 80 millones usted paga 60, 70 le quedan diez o quince millones... eso le descuentan todo. A veces le queda 5 millones. (Leodan 2024, EP)

Por eso, echaron mano del cultivo de algunos productos y de la minería. Para ello, alguna gente empezó a conseguir su motobomba; otra se asomaba a la mina con su pala y su bugui en la búsqueda de oro, uno o dos gramos que se puedan sacar dan la posibilidad de resolver, de manera más inmediata, la comida porque ahora mucha de ella se debe comprar. Asimismo, había quienes usaban la malla en el río o en la laguna para sacar pescado y remediar un poco la falta de comida. Para la gente el oro representa “plata viva”, es decir, el resultado es inmediato dando mayores posibilidades de disipar las necesidades dejadas por la coca. En ese sentido, la gente mandaba con alguna persona de confianza a vender a Barbacoas el oro que había conseguido. Dos gramos de oro le podrían representar quinientos mil pesos, eso sí, teniendo en cuenta la oscilación del precio del metal. Plata que se utilizaría para comprar algunas cosas necesarias en las casas; asimismo, la persona dueña del oro le daba a la persona encargada un apunte con los elementos que necesitaría adquirir. Le encargaba comprar y llevar lo encargado. Esa es una de las formas de comercialización del oro que ha dinamizado la gente de la zona.

Leodan se ha adaptado al tiempo de otra manera. La coca y la minería impulsaron cierto tipo de cambio al interior del consejo comunitario. Con la abundancia llegaron otras necesidades que respondía a la idea del bienestar y el progreso; la experimentación del estar bien. Eso se fue reflejando en las casas, las calles y la aparición de lugares de esparcimientos, como discotecas y jugaderos de billar. La necesidad de construir hizo que

Leo se readaptara con mayor facilidad gracias a que ya contaba con el conocimiento de la construcción. Así pues, construyó las calles, todo el alrededor de la cancha de fútbol y el bailadero ubicado en ese lugar. De cierta forma se convirtió en el constructor de la comunidad. Muchos al igual que Leo se adaptaron al tiempo, pero anhelando retrospectivamente las maneras de vivir de los viejos, donde se pueda trabajar en lo que es nuestro y sin pedir permiso; porque, como me dijo mi tío Nereo en el año 2023, “esta tierra es nuestra y los ortices no hemos sido regañados”. Se ha sido disputando ser.

7. Esta tierra es nuestra: Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande

El consejo comunitario aparece como iniciativa del padre José Miguel Garrido. Una comisión de Tumaco, Satinga, Salahonda, Barbacoas, líderes de Magüí Payán, Roberto Payán ya tenían cierta experiencia en la Ley 70; de modo que empezaron la correría por las arterias de los ríos Telembí y Patía. Era un grupo que se dio la pelea para hacer conocer la ley, a partir de ahí se empezó a regar el mensaje. La movilidad se dio alrededor del rumor de que el gobierno iba a vender todo. Se hacía necesario organizarse y crear un frente de lucha. La creación del consejo respondía a dicha necesidad, la de proteger el territorio. La lucha se centró en la voluntad de varias personas que le apostaron a la iniciativa, con la convicción de crear el consejo comunitario, su consejo. Aquí la lucha, en defensa del territorio, está concebida como un bien común desde donde se ha sido; en ese sentido, es forjada bajo la lógica de la vida; es decir, siempre la lucha está en la mira de seguir siendo. Y la apuesta por la creación del consejo comunitario estuvo y está marcada por esa lógica.

La creación del consejo comunitario fue un proceso que se dio gracias a su dinámica autogestionada; todos los recursos salían de aquellas personas que habían creído en el proyecto. La solidaridad política de la comunidad, centrada en la base familiar, se había puesto en acción. Después de la creación vinieron cuatro años de lucha para poder obtener la titulación colectiva. El inicio del consejo comunitario se dio con cinco veredas o caserío; luego se anexo una vereda más, porque la comunidad reclamaba que eran un pueblito ya que contaban con escuela, y eso era fundamental para ser considerados como tal. Inicialmente, la mirada de una parte de la comunidad hacia el proceso de creación del consejo era totalmente negativa. Muchos de los que le apostaron y creyeron en el proyecto fueron considerados vagos, que no hacían nada y que eso no serviría.

Cabe indicar que, el proceso trajo consecuencias familiares en tanto no representaba ninguna ganancia sino esfuerzo que no se reflejaba en nada en el bienestar

de las familias. Sin embargo, la solidaridad y apoyo de la familia fue fundamental para aquellas personas que estaban al frente de creación del consejo comunitario; por ejemplo, uno de los líderes estuvo a punto de separarse de su esposa, en tanto ella acusaba que él estaba restando importancia a la familia por estar participando de aquellas correrías sin beneficio alguno para ella. Ante semejante situación, el propio padre Garrido se vio en la necesidad de intervenir. La asimilación del consejo por parte de la comunidad duró aproximadamente ocho años hasta cuando empezaron a ver y experimentar ciertos beneficios. Desde su visión, Nilo Castillo acusa que ahora muchos quieren ser parte del consejo comunitario, pero principalmente en calidad de representantes legales. Asimismo, dice que el interés radica en el acceso a los viáticos, las oportunidades y la posibilidad de dialogo con el gobierno en relación con los proyectos. De alguna manera, esto rompió la dinámica comunitaria del consejo comunitario. En principio, existía un vínculo estrecho entre las comunidades, pensado como una acción bonita. Siempre se reunían a pensar colectivamente cómo iban a hacer las cosas, buscar la manera; ahora la cosa ha cambiado y los diálogos tienen otra dinámica; esta vez, de carácter más de tipo personal.

En los primeros momentos no hubo proyectos. Había una clara dependencia de Tumaco, especialmente, de El Gran Palenque. El papel del consejo se reducía solo a colocar la firma. De ahí surgió la asociación ASOCODENAR. La asociación se sostenía a través del aporte de una cuota mensual. Resultaron algunos proyectos referidos a la seguridad alimentaria: gallina, marrano, sembrar tomate entre otras cosas. Los proyectos pasaban por la coordinación de la asociación. Se participaba a través de la familia, particularmente la persona clasificada como cabeza. Los proyectos no dieron resultado alguno. El objetivo principal de la creación del consejo era asegurar el territorio. Para ello era fundamental la titulación colectiva de aquel. El anhelo estaba depositado en eso: la titulación colectiva. En principio hubo muchas promesas de que iban a llegar los proyectos, pero éstos solo se quedaron en el discurso.

La idea de organización y defensa del territorio de comunidades afro en el triángulo del Telembí -Barbacoas, Roberto Payán y Magüí Payán- se dio por medio de la misión liderada por los Carmelitas Descalzos, que llegaron a la zona a mediados del siglo XX. Dicha comunidad religiosa fue la llamada a administrar espiritualmente la región sur del Pacífico colombiano en remplazo de la comunidad de los Agustinos Recolecto. El triángulo del Telembí estaba contenido en la Parroquia de Barbacoas perteneciente al vicariato de Tumaco (ver figura 2), lugar donde se encuentra el consejo comunitario,

específicamente en el municipio de Roberto Payán. Respaldado por su método pedagógico ejecutado desde la metodología de la acción-reflexión-acción (ARA), basada en el conocimiento de la comunidad, las formas de vida, comportamiento, mentalidad y fuerzas de acción, el padre Garrido puso en marcha su proyecto que pretendía movilizar espiritual y socialmente a la comunidad (Garrido y Gallego 1999). A la vez que evangelizaba iba creando conciencia en la importancia de proteger el territorio. Hablaba de la necesidad de legalizar las tierras con la intención de defenderse de ataques externos. Recorrió los ríos, junto con la hermana Bernarda, socializando el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia de 1991; y luego, lo hizo con la Ley 70 de 1993 conocida como ley de comunidades negras.

La puesta en marcha de dicho proyecto estuvo centrada en la formación de liderazgos al interior de las comunidades del río; para ello fue necesario identificar las aptitudes, los intereses y la importancia del trabajo comunitario. Para el padre Garrido cualquier persona era apta para el proyecto, ya que toda la comunidad contaba con las características necesarias para ejercerlo; solo necesitarían formarse. La formación osciló entre el conocimiento de ciertos aspectos de la biblia y las políticas de reconocimiento en relación a la defensa del territorio. Por ejemplo, para algunos el liderazgo les llegó como encargo, como es el caso de Nilo Castillo. Antonio Castillo fue la persona que le dio dicho encargo, que le entregó la bandera de líder tal como lo refiere él. Mientras que, a otros como el caso de Gregorio Valencia, les llegó a través del trabajo misionero.

En ese sentido, se hicieron misioneros laicos cuya función era convocar a la gente los domingos a rezar, enseñar elementos de la religión católica especialmente los sacramentos. Esto hizo que se convirtieran en una especie de autoridad religiosa al interior de sus veredas; razón por la cual se legitimaron como líderes y lideresas comunitarios. Además, se reconoció su importancia y un lugar: el de rezanderos en los velorios tanto de los muertos como de los santos y vírgenes patronas. Gregorio Valencia en ese contexto se hizo misionero y por ahí mismo líder comunitario, haciendo parte de la creación del consejo comunitario. Indicaba que el consejo comunitario está conformado por una gran parentela, diferenciada en su afiliación a partir de los apellidos que representan la pertenencia familiar. Así pues, los apellidos funcionan como marcadores culturales identitarios determinados al interior de las comunidades como “raza”; el otro marcador es el caserío poblado por ciertas “razas”.

En conclusión, el padre José Miguel Garrido llega con la idea de que viene un cambio, por eso es importante organizarse y estar preparados para lo que se viene. En

Barbacoas reunía una multiplicidad de líderes y lideresas con el fin de formarlos con miras a defender el territorio, especialmente la tierra. De cada comunidad debía ir una persona para participar de los talleres, lo cuales tenían que ver con la palabra de Dios y las herramientas jurídicas útiles en el ejercicio de defender el territorio. Según Nilo Prado (2022), el primer taller que recibieron estuvo referido a la comprensión de la biblia; el siguiente se centró en la unión de la familia, razón posible de vivir bien; para eso es necesario integrarse a la palabra de Dios. En los talleres utilizaba títeres y plastilina para enseñar la palabra de Dios y su relación con la unión familiar.

El grupo formado por el padre Garrido tenía la tarea de replicar las enseñanzas recibidas en los talleres. En ese sentido, eran considerados misioneros laicos al servicio de la acción evangelizadora. Tenían el deber de preparar a la gente de la comunidad; enseñarles la señal de la cruz, el padre nuestro entre otras. El padre Garrido hablaba de la Ley 70, diciendo que dicha ley lo orientaría en relación con ejercer una autonomía dentro del territorio. Asimismo, proclamaba que la ley posibilitaba la defensa del territorio, pero para ello era fundamental organizarse. Se asume que el consejo comunitario es trabajo del padre Garrido, que todo arrancó desde la curia. Acción que tuvo como consecuencia el asesinato de Yolanda Cerón, gracias a que ella recorría los ríos enseñando la importancia de la ley 70 para la defensa del territorio.

El consejo comunitario fue dinamizado por un grupo de personas de la zona de Patía Abajo. Entre las que se encontraba Pedro Tapia, María Angulo y Lucas Prado. Aquellas empezaron con un programa basado en el Artículo Transitorio 55. Reitero en este punto que, el padre Garrido fue uno de los fundadores. Mi tío Hugo al igual a las otras personas, me contaba que Garrido recorrió todos los alrededores de los ríos Telembí y Patía llevando el mensaje que se organizaran, que la Ley 70 daba esa posibilidad. Alrededor de ello, empezó a girar la pregunta de cómo organizarse. La primera idea que resultó fue la posibilidad de constituir un solo consejo; la otra idea estuvo relacionada con la conformación de un consejo a partir de cuatro o cinco familias. Al final el consejo comunitario se conformó con cinco veredas o caseríos entre los que estaban Maque, Chimbuza, Limones, Yalte y Pumalde. Posteriormente se anexo la vereda Remedios (ver ilustración 5). Para ello, se dieron muchas reuniones. Se reunían cada ocho días en lugares distintos para asistir a los talleres y compartir ideas en la idea de fortalecer el naciente proceso. La apuesta era que la gente se fuera familiarizando con la necesidad de crear el consejo comunitario para defensa del territorio.

El 24 de febrero 1996 en la vereda o caserío de Pumalde se reunieron los representantes de las veredas Pumalde, Yalte, El Carmen, Limones, Chimbuza y Maque para determinar la conformación del consejo comunitario Agricultores del Patía Grande Abajo (Acta 1996). Asimismo, solicitar la titulación colectiva de su territorio, para así, ir logrando los derechos reconocidos en la ley 70 a las comunidades negras. Ese día se acuerda que la junta directiva debe estar conformada por cuatro representantes de cada vereda, dos principales y dos suplentes respectivamente; esto sumaría un total de veinte participantes en la junta directiva. A su vez, se decide quién sería el representante legal del consejo; por medio de una consulta interna de la junta directiva se decide como representante legal a Lucas Prado Ortiz.

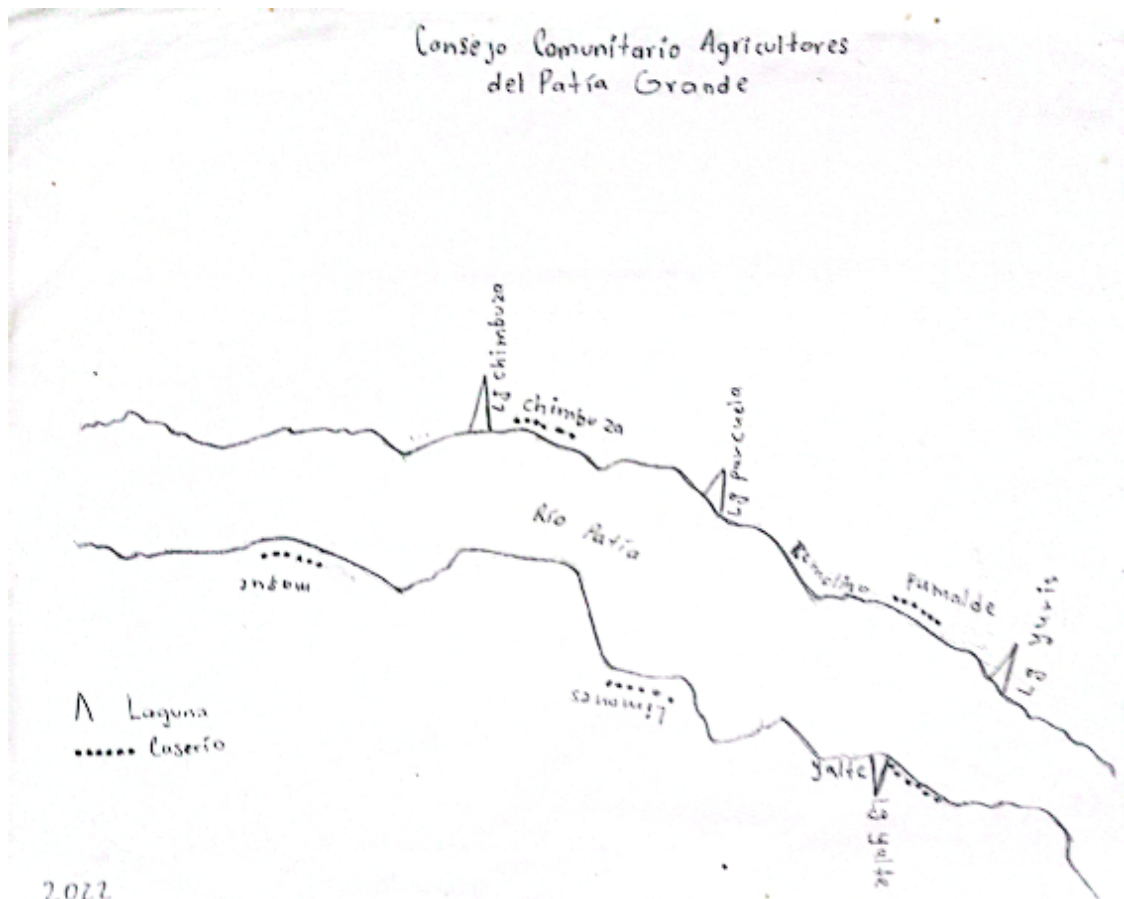


Figura 7. Mapa del Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande, 2022
Fuente: Jesús Reinerio Prado (Hugo).

Dieciocho meses después de conformado el consejo comunitario se dio el 24 de agosto de 1998 una reunión entre el consejo comunitario la Unión del Patía Viejo y el Consejo Comunitario Agricultores del Patía Grande, considerados territorios de

comunidades negras (acta 1997). Esto con el fin de establecer los linderos de sus territorios. En ese encuentro se constituyeron ciertos acuerdos y puntos entre los que destaco el siguiente, ya que ahí se aclara un aspecto fundamental en relación con la propiedad individual y el vínculo con los consejos comunitarios:

Todas las personas que posee sus trabajos y aprovechamientos forestales, siguen manteniendo sus derechos de propiedad, sin importar a qué consejo pertenece ese territorio. Solamente se tendrá en cuenta los reglamentos que tenga cada consejo internamente sobre el uso y manejo de los recursos naturales y del medio ambiente. (Acta 1997)

Ya para el año de 1998, bajo la representación de Lucas Prado, se le solicita el 9 de diciembre al INCORA la titulación colectiva del territorio. De manera explícita, le requieren “la adjudicación colectiva en calidad de tierra de comunidades negras, el territorio baldío que venimos ocupando tradicionalmente” (acta 1998). A dicha justificación sobre la ocupación del territorio tradicionalmente, sumaban la importancia de la unidad familiar en la configuración del territorio como espacio de reproducción de la vida. Teniendo en cuenta que, para la comunidad, en el río todos son parientes. Igualmente, recatan el valor depositado en la presencia de los viejos como representación comunitaria de la autoridad. Entre los repertorios culturales que destacan en la solicitud están las celebraciones a los santos traducidas como arrullos; los santos considerados vivos; la presencia de una serie de personajes fantasmagóricos, donde destacan la tunda; y la existencia tradicional de pequeños cultivos.

La adjudicación de la titulación colectiva de la tierra se les notificó a través de la Resolución 01123 del 23 de mayo del 2000. Sin embargo, la emisión favorable de titulación solicitada se dio el 26 de abril de 2000. En dicha resolución se reconoce la extensión solicitada de la tierra colectiva que consistía en 31.467 hectáreas y 4000 metros cuadrados. Reza la resolución que el consejo comunitario estaba conformado por 1221 personas distribuidas 202 familias respectivamente (EC SRI 2000). Cabe aclarar que esta ha sido la única vez en que han realizado el censo de la comunidad. Aquí quiero poner en cuestión un punto de la resolución que marca la diferencia de intereses acentuados en el uso y operatividad del reconocimiento de la titulación colectiva. Dicho punto dice, “la política de titulación colectiva es una estrategia de conservación y aprovechamiento sostenible de los valiosos recursos naturales que existen en la cuenca del Pacífico colombiano” (EC SRI 2000, 6). Es decir, *se reconoce el derecho de titulación en cuanto posibilita la conservación y el aprovechamiento de los recursos naturales, no como una*

medida de justicia social de dignificación de la existencia. Esto sigue en el marco de mantener la imagen que se ha construido de las comunidades afro como una extensión de la naturaleza. Sin embargo, la comunidad del consejo le ha dado un giro a su favor.

En la dinámica de aquel proyecto pone en el centro el valor de la solidaridad comunitaria expresada en el uso de la autogestión de la vida puesta en la lógica el derecho colectivo de estar siendo. Así que, todos los desplazamientos que hacían se daban por medio de canaleta. La comida corría por parte del grupo que agenciaba la creación del consejo. Cada cual aportaba para la comida. En ese momento no había apoyo del Estado. Todo corría por su cuenta: papelería, comida y transporte esencialmente. Las actas eran hechas por personas que se consideraban tenían buena letra. Los recorridos y reuniones se hacían en función de recoger toda la documentación que se exigía para poder conformar el consejo comunitario y solicitar la titulación colectiva de su territorio.

En medio de esa incansable labor, se reitera la representación de las personas del proceso como vagos, “los de los consejos comunitarios” dice Nilo Castillo, era la forma como se referían a ellos; en cada lugar eran tratados como vagos. Dicha representación obedecía a la no existencia de recursos. Mucho después, se le vino a dar el valor o la importancia gracias a los benéficos que podría ofrecer; por ejemplo: certificación de la tierra, avales para los docentes y avales para acceder a la universidad. Los vagos empezaron a ser importantes. Aquí cabe la apreciación de Nilo Prado en respuesta a la representación y acción de la vagancia, semejante al uso que le daba Zapata Olivella al vagabundaje, diciendo: “*la vagancia a uno lo prepara*”. Es decir, el vagabundaje es la acción que permite aprender sobre los derechos propios y la importancia necesaria de defender el territorio y lo que se es.

El objetivo del consejo comunitario tenía que ver con la defensa del territorio, ya que según el Estado las comunidades no eran dueñas de los territorios que estaban habitando. La acción estuvo referida a la toma de conciencia de la gente con la idea de hacerse dueños del territorio; trabajar duro para ser dueños del territorio. Yo diría, el ejercicio estaba centrado en seguir siendo donde siempre han estado y habían sido; fue la forma que utilizaron para reafirmar su derecho a existir. Por medio de asambleas se dio el proceso de la conformación del consejo. Fue en medio de una asamblea que se decidió unir las cinco veredas para dicha conformación. De ahí resultó la junta directiva y la definición de un representante legal. El acta de una de esas asambleas reza que por medio de una elección se determinó como representante legal a Lucas Prado Ortiz. La función del representante consistía en solicitar la titulación colectiva del territorio perteneciente

al consejo. La solicitud se le hizo al antiguo INCORA. La resolución de la titulación se demoró dos años después de solicitar la titulación. La resolución confirmaba la propiedad colectiva que se había creado con anterioridad. Fue la manera como se legalizó el territorio; de ahí ya eran formalmente dueños de su territorio.

Después de establecerse como consejo comunitario, se presentó la opción de los proyectos como único recurso de autogestión y negociación para fortalecer los procesos organizativos que se venían dando. Los proyectos que se llegaron a conseguir eran tenía la firme la intención de seguir apoyando la organización, y así poder seguir ampliando el sentido de solidaridad política que habían generado y establecido. El apoyo estaba referido al fortalecimiento de otros consejos comunitarios en relación con la titulación colectiva tal cual como lo habían hecho ellos como Consejo Comunitario Agricultores el Patía Grande Abajo al interior del río. Cabe aclarar, que los consejos son organizaciones sin ánimo de lucro, en ese sentido, para poder gestionar y operar los proyectos, el consejo participó de la creación de la organización de base llamada ASOCODENAR. Ella tenía como propósito gestionar y asumir toda la responsabilidad de los programas al interior de los consejos comunitarios.

De ahí que se presente la importancia de la participación de la junta directiva como veedora de las negociaciones con entes externos. La junta directiva es el enlace con las diversas entidades del Estado y los diferentes actores externos. Así que, establece las maneras de administración de los asuntos que hacen referencia al bienestar de la comunidad. Regula las relaciones en materia de proyectos e intervenciones externas dentro del territorio. En dicho asunto, se pone en cuestión la operatividad de la consulta previa, en tanto se vulnera la soberanía y seguridad de las comunidades pertenecientes al consejo. Una de las tareas del representante legal es organizar los documentos, agenciar los trámites legales vinculado a los intereses de las comunidades, hacer los registros de las familias, expedir avales entre otras cosas.

En el caminar de la lucha por la defensa del territorio, se da una especie de “descuido de la familia”. El esfuerzo es mayor y la inversión de tiempo en el proceso organizativo es significativo a la hora de compararlo con el tiempo invertido en el trabajo y el cuidado de la familia. A ello se le suma la presencia de los grupos al margen de la ley, que tensionan las relaciones con la representación del consejo y ponen en cuestión la capacidad de decisión sobre la dinámica territorial comunitaria.

La existencia del consejo comunitario ha dado la posibilidad de poder proteger y defender el territorio pensado en los derechos de la comunidad. Pero la lucha por los

derechos y el bienestar colectivo se ha establecido como lucha interna gracias a la presencia de actores externos que han establecido otras maneras de autoridad dentro de la zona. Una autoridad que choca con las maneras tradicionales y las acciones colectivas comunitarias. La imposición externa de unas maneras de administración del territorio ha sido a través de introducción de la intimidación mediada por la presencia del uniforme y las armas. En ese sentido, la amenaza aparece como un dispositivo de control social limitando la acción de la representación del consejo y subordinándola a los intereses de aquellos. En ese contexto, se comprende que existe una autoridad del monte, lo que puedo asimilar como un gobierno privado indirecto que opera indiscriminadamente. En ese sentido, la autoridad del consejo se comparte y disputa con la autoridad de monte.

Se mantiene la visión de seguir fortaleciendo el proceso organizativo del consejo comunitario. Que la junta directiva vele por los intereses de la comunidad; direccionando los proyectos y programas en beneficio del bien común colectivo, sin poner por encima el interés individual. La lógica individual que se ha impuesto actualmente tiene que ver con el control y manejo de “recursos que llegan” al consejo. Esto ha hecho que la representación se haya convertido en un negocio, así como en la posibilidad de establecer alianzas o relaciones en contravía del bienestar de la comunidad. Uno de los recursos tiene que ver con la existencia de los viáticos vinculados a la participación en representación del consejo. Los otros hacen referencia a impuesto internos que entran por la explotación minera, maderera, entre otros productos. En lo que respecta a los proyectos, el consejo solo da los avales para sus ejecuciones, el manejo de los recursos de los proyectos está a cargo de la entidad que los va a ejecutar. La condición que se da es que la comunidad participe de los proyectos en proporción.

La comunidad reconoce la importancia del consejo comunitario, ya que es desde ahí que se mueve todo. La comunidad siente amparo a partir de la presencia del consejo comunitario. Posibilitó la titulación colectiva del territorio donde la comunidad produce y reproduce la vida. Asimismo, el Estado reconoce el derecho que tiene la comunidad a vivir de manera autónoma. Se participa a través de las reuniones, conocidas como asambleas. Se cuenta que actualmente nadie sabe nada porque el representante legal hace las vueltas solo y en completo secreto; lo que consigue es para su beneficio. Por lo tanto, reconocen la importancia de recuperar la confianza, la solidaridad y el sentido comunitario desde donde se creó el consejo comunitario.

Alrededor de ello existen sueños que se proyectan como acción. Que entre todos los consejos de la zona hubiese una unión en función de reclamar los derechos. Porque

después del municipio está el consejo comunitario como autoridad. No solo toca pensar en la parte económica, ya que eso ha hecho que se genere cierto interés y búsqueda individual. Cambiar la manera de actuar de ciertos líderes; que se dediquen a la gestión, además de consultar las acciones con la comunidad. Que se vincule sinceramente a la comunidad, que haya una flexibilidad a la hora de decidir sobre alguna situación, ya que toca partir del principio expresado por mi abuelo: “el que sabe obedecer, sabe mandar”. Para que algo resulte colectivamente la ruta comienza con la obediencia del líder en unión de las necesidades o mandatos comunitarios y no sobre la lógica de mandar. El consejo actualmente funciona bajo la lógica de mandar, configurada en la representación de un jefe que impone y vela por el interés personal. Ver la proyección del consejo de manera activa, que esté mucho más vinculado con la comunidad. La forma de vinculación se piensa como una itinerancia de los encuentros o reuniones y seguir la lógica de autogestión para seguir siendo.

Conclusiones

Yo no canto como vos, yo canto con
disimulo, a los cantores le digo, que no
canten con orgullo.
(Matilde Ferrín 2022)

En la base de la miseria está la
ignorancia.
(Fidelfo Prado 2022)

Después de este recorrido me ha quedado claro que una de las bases de la autorreparación es saber sobre sí mismo, con nuestros propios recursos, en la idea de avizorar y potenciar de manera conveniente la existencia. Resulta una posibilidad de saldar la deuda impuesta de la ignorancia desde donde han posicionado y querido perpetuar ciertas relaciones de dependencia. Saber que la desventura es parte de una fabricación externa, a partir de la cual han clandestinizado nuestras formas de reproducción de la vida. Que la ignorancia, a la que hemos sido sometidos, es no permitirnos compartir nuestras propias tecnologías. Sin embargo, hemos estado siendo a partir y desde nuestras propias reservas de vida.

La miseria es la imagen de un discurso que oculta parte de las acciones externas dispuestas a mantener el control de la vida del río. La comunidad del río se cuida a pesar y en medio de todo un sistema de ocultamiento e inferiorización de sus maneras de existir. Ha partido de ella misma para acotar las distancias que intentan conservar los agentes de la explotación y la extracción. Colocando en función el conocimiento elaborado a lo largo y ancho de su experiencia en el río; así como el desarrollo de un pensamiento relacional expresado a través de unas tecnologías cultivadas en la contingencia del tiempo. Aquellas tecnologías las han aplicado en la lógica de permanecer y mantener el cuidado de sus espacios de vida: el río y el monte, conservando su secreto en medio de la alteración de su fisionomía.

Los caseríos del consejo comunitario siguen a pesar de la excitación propiciada por el cultivo de la coca y sus dinamizadores. Aunque la coca llevó algunas cosas que transformaron, no solamente el paisaje sino también el sentido del respeto con el que se habían constituido, no ha podido transfigurar aquella mística contenida en la acción de un pensamiento relacionado con el fluido del río y la espesura del monte. La permanencia de los caseríos es la clara muestra que seguimos siendo donde hemos estado. Aquella

permanencia ha trascendido el propio lugar, movilizándose por medio de las mentes de las gentes que van y vienen. Esa movilidad corta, muchas veces larga, ha estado sostenida en varias ocasiones por una temporalidad intermitente o extendida. Pero, en esa acción ha ido cultivando y ampliando la memoria del río bajo principio de un bien común histórico desde donde se nombran, me nombro a sí mismo.

La presencia de los caseríos es la clara muestra de la permanencia de lo común y la producción de una existencia experiencial autogestionada de manera continua. En los caseríos permanece la memoria y el río permite sus encuentros de modo entretejido con todo lo existente. Cada elemento abarca parte de la experiencia vital del lugar activados en la maraña de la memoria colectiva, que sostiene la significación y el sentido de la vida de forma práctica. Hay agentes externos que se han apropiado de ciertos sectores del consejo comunitario en su afán por explotarlo; pero nunca podrán apropiarse de la memoria de la comunidad, ella siempre les (nos) va a pertenecer. Es la herramienta con la que se ha contado históricamente en la reconstrucción de los trayectos y proyectos de vida en común. De ahí que se pueda sostener que, muchas veces “las cosas cambian de dueño, pero las memorias no”. Ellas se mantienen en la estructura de la existencia: la vida.

La última vez que fui a Chimbuza en búsqueda de aquellas memorias que me hacían sentir parte de un lugar y de una vida en común, me embargó la nostalgia por lo que no veía. En ese momento el paisaje nublaba parte de mi memoria, en tanto no reconocía el lugar donde había estado la casa de mi abuelo Floresmilo y me abuela Trinidad a orillas del río. Pero la imagen de la casa y las cosas que la rodeaban permanecía conmigo; recorrí insistentemente con la mirada el paisaje buscando la imagen que tenía almacenada en mi mente, no lo pude reconocer. Lo claro de esto es que las cosas y los lugares se transforman, hasta cambian de dueños, pero la memoria permanece con nosotros mismos y nos dan la posibilidad de reconstruirnos en la apuesta por la existencia.

Estar en el consejo comunitario y percibirlo o vivirlo desde el caserío de Chimbuza, me mostró que había un sentido de retrospectiva desde donde se evocaba una experiencia común del lugar. Vi que los espacios de encuentro no habían cambiado, a pesar de todo. La casa de mi abuelo Fidadelfo y mi abuela Matilde seguía siendo el lugar de paso; un lugar abierto donde las personas llegaban a conversar aspectos de sus itinerarios vitales. En medio de la conversa las personas se tomaban su charuco, único producto que vendían mi abuelo y abuela. Sólo sobrevivió él de la catástrofe que dejó la incursión paramilitar en las vidas de mis abuelos y mucha gente de la comunidad. El charuco sigue siendo un elemento fundamental en el sostenimiento de la vida comunitaria.

A través de él la gente se reencuentra consigo mismo de manera relacional, enunciando e hilando sus recuerdos con la realidad presente.

Seguir vendiendo charuco representaba para mi abuelo y abuela, al menos dos cosas; una tenía que ver con la idea de tener una entrada de dinero, ya que el tiempo y el saqueo les había pasado factura y no podían seguir trabajando como antes; la otra apelaba a la conservación de su casa como lugar de encuentro. Ese elemento lo utilizaron como mediador de su existencia; centrada básicamente en la conservación de las afectividades atravesadas por el sentido de la parentela. La presencia del charuco se traduce como reserva de vida, en tanto sostiene cotidianamente y de manera imperceptible, el encuentro donde se expresan las solidaridades y se proyectan los sueños. Pero, además establece el puente entre el ocio y el trabajo de manera mancomunada. En últimas, hace parte de las tecnologías de existencias con la que ha contado la comunidad por mucho tiempo; ha permitido sostener la vida material, emocional y espiritualmente; él ha estado y sigue en todos los lugares del río. Su presencia muestra el carácter funcional de los recursos propios en la apuesta por seguir siendo.

Lo grato de todo ello es que la comunidad todavía tiene la capacidad de decidir sobre el charuco; posee el control sobre su producción y comercialización. En ese sentido, los escenarios donde el pensamiento fluye y las solidaridades permanecen se mantienen. En cada espacio las personas referenciaban dos cosas que parecía las inquietaba; por un lado, estaba la escasez a la que se enfrentaban por la falta de dinero y; por el otro, la imparcialidad y falta de gestión del consejo comunitario en relación con dicha situación. Esto vislumbraba la existencia de una incapacidad de ejercicio de autoridad por parte del consejo comunitario, poniendo en vilo su capacidad de decisión sobre el territorio. En ese caso, estaba el supuesto de que el consejo se encontraba cooptado y limitado por una autoridad privada indirecta posicionada en la zona. Dicho de otra manera, el territorio es controlado por un gobierno privado que ejerce como actor central y administrativo.

Así, la presencia del consejo comunitario termina reduciéndose solamente al reconocimiento. Porque el desarrollo que supuestamente llegaba con dicha declaración de autonomía territorial se había quedado atascado en alguna parte del poder central. Ese reconocimiento sólo ha servido para generar la ilusión de un mejoramiento positivo de las condiciones existenciales de la comunidad. Asimismo, ha llevado una situación de disputa por la representación, en tanto la relación con el Estado, en términos del reconocimiento, se reduce a los proyectos que no administran y los viáticos dados para la asistencia a ciertos encuentros. En ese sentido, el consejo ha caído en la trampa del

reconocimiento, desde donde se pretende mantener la situación de dependencia con miras a posicionar un desarrollo extractivo y explotador de la vida de la zona. Es decir, un reconocimiento que no modifica la exclusión ni la marginalidad.

En última, el reconocimiento depositado en el consejo comunitario representa un ejercicio de clandestinización, donde las desigualdades expresas y la falta de atención sobre las realidades que viven se enuncian, pero la acción en relación con ello se congela de manera intencionada. Sin embargo, la disputa por la representación del consejo comunitario está depositada en la esperanza que se suscitó en su proceso de creación. Está la apuesta por mantener el sentido y el principio de la autogestión en relación con reconstruir y proyectar las acciones en función de mantener el control sobre su propia existencia. Tienen claro, que si mantienen la misión de sostener el consejo con sus propios recursos, como se hizo al inicio, tendrían la posibilidad de direccionar de manera efectiva sus prácticas de vivir en garantía de su bienestar. En ese sentido, comprendo al consejo comunitario como una expresión de la autorreparación, en tanto le dan un sentido y una significación a dicho reconocimiento desde sus propias comprensiones.

Ese último punto que referencio lo puedo ejemplificar con cierta situación vivida en mi estadía en el caserío de Chimbuza. Las palabras y las conversas interesantes, a mi parecer, resultaban con cierta frecuencia. En una de esas me senté a hablar con mi tío Hugo y Óscar, pareja de una de las tantas primas que tengo en el caserío. Ahí sostuvimos una larga conversa sobre el consejo comunitario y la situación que se estaba viviendo alrededor de él. Mi tío me decía que era necesario recuperar el consejo comunitario y hacer de él nuevamente un espacio comunitario, que respondiera a las necesidades de la gente de los caseríos. A la vez, que se rompiera con el individualismo que se había generado por la presencia de proyectos y negociaciones en detrimento del bienestar colectivo. Además de apuntar sobre la importancia de retomar el dialogo con aquellas personas que lo crearon, con miras a proyectar de manera conjunta la vida que se quiere. En ese mismo momento, se insistía mucho en la relación del consejo y el derecho a la tierra, ya que suponían desde su mirada que estaba amañado y su acción radicaba en los recursos que se pudieran cooptar. Por su parte, y haciendo referencia a lo planteado, Óscar sostenía la necesidad imperante de volver a autogestionar las acciones pensadas en la satisfacción de todas las personas. Así pues, el consejo comunitario se piensa como el escenario propicio para reconquistar la existencia.

Desde el comienzo la apuesta del consejo comunitario ha sido direccionada, desde la visión de la comunidad, para seguir siendo donde han estado. Mientras que para el

Estado la mira estaba pensada como una acción encaminada a la conservación y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales. En primera instancia, el reconocimiento estaba pensado en el derecho territorial y colectivo de las comunidades del río. Aparecía como acto de igualdad y una oportunidad enfocada a decidir sobre el propio territorio. En esa lógica se creó el consejo comunitario; se reconocía el derecho colectivo como un supuesto hecho de reparación, pero se descuidaba la garantía de ejercer dicho derecho. Resultó ser una reparación a medias, o simplemente sirvió para seguir allanando el terreno de la extracción y explotación de los recursos. Ese hecho de reparación ni protegió, ni garantizó y mucho menos impulsó el bienestar de la comunidad. Después de crearse el consejo comunitario quedó a merced de la coca y los grupos armados.

Para esta zona, las políticas de reconocimientos funcionan de manera nominal, sus realidades no les han importado a los gobiernos. La importancia, en los recursos y no las personas, sólo ha aparecido cuando emerge la demanda por algún elemento de la naturaleza susceptible de explotación. Lo digo, en cuanto dichas políticas se encuentran cargadas de un lenguaje legitimador que excluye a las personas, pero que enaltece la política misma. En ellas aparecen nociones como igualdad, oportunidad, protección, garantía; nociones que han sido fundamentales en y para el desarrollo jurídico de las políticas de reconocimiento. Aunque desde dichas políticas se conceden ciertos derechos colectivos a las comunidades en cuestión, no han desmontado la situación colonial en las que han estado inmersas. Por el contrario, los niveles de dependencia van en aumento por todo lado. En relación al Estado la dependencia pasa por el reconocimiento; en cuanto al gobierno privado indirecto presente en el lugar pasa por la coca, sumando de igual manera el oro.

Así, el reconocimiento a obnubilado y constreñido la capacidad de acción de los derechos de las comunidades del consejo comunitario, en tanto opera en función a mantener una dependencia traducida en oportunidad. Y, en ese sentido, la oportunidad establecida como un dispositivo de control social persiste en el mantenimiento de una situación colonial. Esto ha sido gracias a la institucionalización de la diversidad; y de ahí se ha propiciado la creación de unas clientelas étnicoraciales que acaparan las oportunidades, traducidas en proyectos o acciones afirmativas. Terminan siendo las que median la presencia del desarrollo excluyente y empobrecedor, a través de la falsación de concertación como mecanismo de participación colectiva, reducida en la representación de dicha clientela.

En el contexto del reconocimiento aparecen las acciones de reparación vinculadas al conflicto armado. Para el caso del consejo comunitario, se articula a la presencia de grupos armados junto a la explotación de la coca y la extracción del oro. La mayoría de sus comunidades fueron reconocidas como víctimas, por lo tanto, susceptibles de ser reparadas. La experiencia de la reparación pasa por el acceso a un recurso mensual, en espera de la indemnización total. Ese recurso es el pago al despojo; pero, además se ha convertido en el elemento con el cual perpetúan la miseria; por ende, la garantía de la dependencia. Una dependencia estructurada bajo el silenciamiento de todas las formas de explotación y extracción de las maneras de vivir dada en la zona. Lo curioso del asunto es que la reparación excluye al Estado de la responsabilidad del daño histórico que han padecido las comunidades. Él aparece como simple mediador de los procesos de reparación; y en esa posición utiliza la reparación para saldar la deuda de la desigualdad a partir de la imposición de un desarrollo que solo le favorece a las élites centrales. Ha convertido la reparación como programas sociales y de desarrollo. De tal manera, la víctima no desaparece, sino que queda anclada a la búsqueda permanente de la retribución.

La reparación diferenciada de manera individual y colectiva no ha llegado a los caseríos del consejo comunitario. Lo curioso es que han sido reconocidas muchas personas como víctimas, por lo tanto, sujetas de reparación. Esto quiere decir, que asimismo debe ser colectiva. Sin embargo, el consejo ha estado excluido de dicho reconocimiento. A mi manera de ver, el consejo debe ser reconocido como víctima por los daños ambientales y ecológicos sufridos en el contexto del conflicto armado y más acá de él en el marco de la extracción histórica de sus recursos. La deforestación de las lagunas generada por el cultivo de coca ha sido inmensa; a eso se le suma las limitaciones que ponen los grupos armados para recorrer el monte, espacio fundamental para garantizar la comida. La escasez de la comida ha partido de ahí; el hambre ronda las orillas del río, porque se creó una dependencia hacia la coca, por ende, al dinero; cosa que no sucedía anteriormente. Ahora, todo se debe comprar. Como diría mi mamá actualmente: “esto parece un lugar para ricos, todo es caro”. ¡Qué manera de expropiar!

Los procesos de reparación, por su lógica misma, no han dimensionado el daño ambiental y ecológico padecidos por las comunidades ribereñas. La mirada de los agentes de la reparación es altamente sesgada y antropocéntrica, de modo que no responde a las ontologías relacionales dadas en el lugar. Por ejemplo, una de las prácticas de vida de los caseríos mayormente afectadas fue montar. El montar estaba relacionado con los

recorridos hechos por el monte en busca de comida; es decir, se monteaba para cazar. Como diría Arnoldo Palacios, el lugar donde se busca la madre de Dios. Con la presencia de los grupos armados ya no era seguro montar, la vida estaba en peligro. No ir al monte representaba no acceder a la comida; se estaba marcando el principio de la escasez. De esta suerte, la escasez se agudizó con la introducción de las máquinas en las lagunas para la explotación del oro. Con las máquinas llegó el ruido de la extracción y trastocó la sonoridad del paisaje. Con la llegada del ruido de las máquinas se fueron yendo los animales. Dicho ruido se convirtió en una forma de despojo de los espacios de vida.

En ese sentido, la reparación no responde al daño ambiental propio de las dinámicas extractivistas. Sin embargo, en ese panorama la gente de los caseríos en acto de reconquista de la existencia basada en la alimentación ha reservado parte de los terrenos como estrategia de salvaguarda del territorio. La comunidad no dispuso todo lo que tenía al cultivo de coca, ni mucho menos se lo entregó a los agentes externos. Para ella era importante mantener parte de sus tierras, con el fin de no permitir el despojo total. Como política existencial, han reconstruido parte de sus trayectos y proyectos de vida a través del sostenimiento de la finca. Lugar desde donde pretenden restablecerse y controlar la producción de la alimentación. Para ello, han echado mano de las prácticas tradicionales de trabajo y de conservación de las semillas en la idea de diversificar la producción.

Todo lo de “afuera” genera zozobra; pero la esperanza recae en las memorias encarnadas en sus prácticas de vivir. Autogestionan, en una apuesta por la vida, con sus propios recursos y visión de la realidad que los hostiga. Esto lo argumento con una anotación hecha en el diario de campo. A medida de lo posible y combatiendo la carestía, la gente de la comunidad hace uso del río y sale a buscar peces. Unos que otros tiran el anzuelo para ver qué sale; tal vez un sábalo, un dentón, un guacuco o quizás un veringo. La circulación del dinero es poca, la comunidad tira mano de los productos de pan coger, especialmente del plátano. Sin dinero, Chimbuza y el resto de las comunidades del consejo comunitario se perciben un poco desolada. El reflejo se proyecta en los rostros, en el calor que comprende el día; así pues, todos los días parecen con si fueran “lunes”, un lunes de ciudad. Para muchos, la televisión termina siendo su refugio, claro está, cuando el fluido de energía lo permite o se cuenta con una planta de energía. A este ritmo presente, la gente le cuestiona su estado lento y pernicioso. Quiere o desean un ritmo variado, o mejor aún, variable; un llamado a diversificar la producción y descentralizar

su dinámica. Su deseo es tener la posibilidad de cultivar otra cosa que no dependa de la ilegalidad.

Dicha explotación y extracción agenciada por la coca y el oro redujeron al máximo la capacidad de acción de las comunidades sobre los recursos en cuestión. Su control y administración son determinados de manera externa. Contrario a lo que sucedió con la extracción de la madera en el momento de su auge. El trabajo de la madera cambió la dinámica de producción de las comunidades, pero no se dio por medio de una ocupación externa directa. La gente de las comunidades del consejo accedía a los recursos sin limitaciones; todas contaban con el derecho al bosque y se respetaba y legitimaba la apropiación del recurso a partir del hallazgo. El peso desigual de la extracción de la madera lo sufrían a través de la intermediación en el proceso de comercialización. La comunidad alternaba el trabajo de la madera con el de la finca. Cultivaba y cazaba lo necesario para mantener la vida. La caza y el cultivo servían para sostener el trabajo de la madera.

Lo claro es que la presencia de la finca les ha permitido apaciguar la arremetida del orden extractivocrático; desde y a través ella han seguido proyectando la propia existencia. Dicho por una habitante del caserío: “hay que ir a la finca, cualquier cosa sale como para comer”. Para la gente cultivar es fácil porque la tierra es muy fértil, la semilla crece en cualquier parte. Esto rompe con el imaginario o discurso construido del progreso en relación con las tierras del Pacífico, sosteniendo que eran infértiles y por eso no eran propicias para impulsar la agricultura; vaya qué mentira. La verdad está en el conocimiento que ha labrado la comunidad con el pasar del tiempo; con su experiencia materializada en cada elemento existente en el lugar. Ese conocimiento producto del pensamiento del río está contenido en las plantas, el monte, en los secretos y en los arrullos como expresión de una espiritualidad extendida. Por tal razón, la persistencia de los cantos en formas de arrullos, ha sido fundamental para el sostenimiento de la vida a partir de tonadas que mantienen el secreto de la memoria colectiva; son la expresión de un pensamiento cantado entretejido con la fluidez del cuerpo. Son susurros de alegría por la vida; en sí es el alma de la comunidad ribereña que acota los caminos largos de la existencia.

La existencia proyectada en la experiencia permite comprender la importancia que tiene la memoria colectiva en la reconstrucción y actualización de los proyectos de vida comunitarios. A partir de ahí somos donde no habíamos sido y, seguimos siendo donde hemos estado con nuestras reservas y recursos contenidos en nuestras prácticas de vida

cotidianas, muchas de las veces imperceptibles. En el río, el reconocimiento habita por medio de la presencia del consejo comunitario; la reparación está desajustada a la realidad e intensidad del daño sufrido; y la extractivocracia sigue operando con su política de muerte en una impunidad histórica. Estos tres elementos han sido utilizados para ajustar el control territorial y perpetuar la dependencia a través del uso de la oportunidad. Una oportunidad administrada por los mismos que produjeron o generaron los daños. Ahí, se encuentra reflejado la perversidad del multiculturalismo neoliberal que falsea los sentidos y significaciones de la vida.

En este marco, la autorreparación se avizora como respuesta a los procesos de negación, visibilización desigual y dependencia cautiva. Su acción se centra en las formas o maneras de reproducción de la vida, en una puesta por reconstruir lo común con miras a encausar los trayectos y proyectos existenciales de las comunidades ribereñas en su extensión. En ella opera el sentido de la retrospectiva, la experiencia existencial autogestionada, junto con las tradiciones cotidianas presentes como reservas de vida. Ese conjunto de elementos posibilita la capacidad de decidir sobre la existencia a través del uso de tecnologías propias. Asimismo, permite la dinámica de un pensamiento político-pedagógico atravesado por el sentido de la mismidad, encaminado a un proyecto político emancipatorio donde la vida -diferenciada- es el centro.

Obras citadas

- Agudelo, Carlos. 2004. “La constitución política de 1991 y la inclusión ambigua de las poblaciones negras”. En *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*, compilado por Jaime Arocha, 179-203. Bogotá: Colección CES.
- Agudelo, Miguel Francisco. 2021. “Propiedad colectiva para comunidades afrodescendientes: ¿una condena a la pobreza?”. *El Espectador*. 17 de marzo.
- Aizenberg, Edna. 2003. “I walked with a zombi: Placeres y peligros de la hibridez poscolonial”. En *Heterotropías: Narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, editado por Juan Pablo Dabove y Carlos Jáuregui, 135-50. Pittsburgh: Biblioteca de América.
- Albán, Adolfo. 2015. *Sabor, poder y saber: Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Algranati, Clara, José Seoane, y Emilio Taddei. 2004. “América Latina, neoliberalismo y conflicto social: las configuraciones de los movimientos populares”. En *Mundialización de las resistencias: Estados de las luchas 2004*, editado por Samir Amin y Francois Houtart, 139-70. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Almarino García, Óscar. 2013. “Modelos culturales en conflicto: grupos negros y misioneros agustinos en el Pacífico sur colombiano (1896-1954)”. *Tabula Rasa*, (19): 193-226. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39630036009>.
- _____. 2007. “Reparaciones contemporáneas: de la Memoria de la Esclavitud al cuestionamiento de la exclusión social y el racismo”. En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera y Luis Claudio Barcelos, 183-212. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Amin, Samir. 1995. “Introducción. Mundialización y acumulación capitalista”. En *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, t. 1: *Mundialización y acumulación*, dirigido por Samir Amin y Pablo González Casanova, 11-50. Barcelona: Anthropos.
- Antón, John. 2007. “Afroecuatorianos: Reparaciones y acciones afirmativas”. En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros*,

- afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera y Luis Claudio Barcelos, 155-82. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arboleda Q., John Henry. 2012. *Buscando mejora: Migraciones, territorialidades y construcción de identidades afrocolombianas en Cali*. Quito: Abya-Yala.
- . 2005. “Una tatabrada más: Migrantes afrocolombianos de cuarta generación y su adaptación al contexto urbano”. *Historia y Espacio*, 1-16.
- Arboleda, Santiago. 2002. “Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano”. En *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, editado por Claudia Mosquera y Luis Claudio Barcelos, 399-420. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / ICANH / IRD / ILSA.
- . 2007. “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prolongado: La incrucijada de los afrocolombianos”. En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y la justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera y Luis Claudio Barcelos, 467-88. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2010. “Caminar y andar en la vida de los afrocolombianos”. En *Rutas de Libertad: 500 años de travesía*, editado por Roberto Burgos, 204-17. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2017. “La construcción del pensamiento afroperuano: Un acercamiento a la producción intelectual y a la producción artística y ensayística de Nicomedes Santacruz (1958-1991)”. *Historia y Espacio* 13 (48): 245-76.
- . 2019. “Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: Hacia una conceptualización desde la justicia histórica”. *Nomadas* 50: 93-109. doi:10.30578/nomadas.n20a6.
- Arocha Rodríguez, Jaime. 1992. “Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991”. *Revista América Negra* (3): 39-54.
- . 1992. “Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991”. *América Negra*: 39-56.
- . 2004. “Ley 70 de 1993: Utopía para afrodescendientes excluidos”. En *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*, compilado por Jaime Arocha, 159-78. Bogotá: Colección CES.
- Ávila Santamaría, Ramiro. 2017. *El constitucionalismo del oprimido*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

- Balanta Moreno, Xiomara Cecilia. 2008. "Derechos Humanos de los Afrocolombo-Ecuatorianos". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Bejarano Ávila, Jesús Antonio. "El despegue cafetero (1900-1928)". En *Historia económica de Colombia*, compilado por José Antonio Ocampo. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Bonet, Jaime. 2008. "¿Por qué es pobre el Chocó?". En *Economías del Pacífico colombiano*, editado por Joaquín Vilorio de la Hoz. Cartagena: Banco de la República.
- Bonfil B., Guillermo. 1988. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Anuario Antropológico* 86: 13-53.
- Bravo Espinosa, Yacotzin. 2021. "El derecho como campo de disputa dentro de la geografía capitalista del despojo y la explotación". En *Derecho, conflicto social y emancipación: Entre la depresión y la esperanza*, editado por Mauro Benente y Marco Navas Alvear. Santiago: CLACSO. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvnp0k6w.6>.
- Castillo Ardila, Ángela Milena, y Valera Corredor, Daniel, eds. 2013. "Conflictos entre libres afrodescendientes y la Compañía Minera Chocó Pacífico en el río Condoto, Chocó (1916-1931)". En *Las compañías Chocó Pacífico y Tropical Oil a comienzos del siglo XX: Retratos en blanco y negro*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Castillo, Luis Carlos. 2007. *Etnicidad y nación: El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- _____. 2009. "El moderno movimiento de comunidades negras: la reinención de la identidad negra". En *Etnicidad y nación: El desafío de la diversidad en Colombia*, 169-234. Cali: Universidad del Valle.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- _____. s/f. *Discurso sobre el colonizado (fragmento)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Chaves, María Eugenia, y Juan José Espinal Palacio. 2020. "Los usos de las leyes de libertad de vientres de 1814 y 1821 entre los esclavos antioqueños. Ejemplos e indicios para hipótesis de trabajo". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (41): 81-102.

- CODHES. 2013. *Reparación integral a pueblos y comunidades afrocolombianas: Decreto Ley 4635 de 2011*. Corcas Editores.
- Convenio OIT n.º 169. 1989. *Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*.
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano*. Ciudad de México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana.
- De Fredemann, Nina S. 1992. "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad". *América Negra*: 25-38.
- De Greiff, Pablo. 2006. *Justicia y reparaciones*. Nueva York: University Press.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2004. "El Forum Global Social: Hacia una antiglobalización hegemónica". En *Mundialización de las resistencias: Estados de las luchas 2004*, editado por Samir Amin y Francois Houtart, 207-28. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Delgado, Eduard. 2000. "Cultura, territorio y globalización". En *Cultura y región*, editado por Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela Robledo, 25-44. Bogotá: CES / Universidad Nacional / Ministerio de Cultura.
- Departamento Nacional de Planeación. 1992. *Plan Pacífico: Una nueva estrategia de desarrollo sostenible para la costa Pacífica colombiana (Documento CONPES 2589)*. Bogotá D.C.: DNP.
- _____. 1997. *Programa de apoyo para el desarrollo y reconocimiento étnico de las comunidades negras (Documento CONPES 2909)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2002. *Política para a población Afrocolombiana (Documento CONPES 3169)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2002. *Programa para la reconstrucción y desarrollo sostenible del Urabá antioqueño y chocoano y bajo y medio Atrato. Ampliación del CONPES 3169 "Política para la población Afrocolombiana" (Documento CONPES 3180)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2004. *Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana (Documento CONPES 3310)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2006. *Política de Estado para mejorar las condiciones de vida de la población de Buenaventura (Documento CONPES 3410)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2007. *Política de Estado para el Pacífico colombiano (Documento CONPES 3491)*. Bogotá: DNP.

- _____. 2008. *Política de promoción social y económica para el departamento del Chocó (Documento CONPES 3553)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2010. *Política para promover la igualdad de oportunidades para la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal (Documento CONPES 3660)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2013. *Equidad de género para las mujeres (Documento CONPES 161)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2013. *Lineamiento de política pública para la prevención de riesgos, la protección y garantía de los derechos de las mujeres víctimas del conflicto armado (Documento CONPES 3734)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2014. *Lineamientos para la generación de oportunidades para los jóvenes (Documento CONPES 173)*. Bogotá: DNP.
- _____. 2015. *Plan Todos Somos PAZcífico (Documento CONPES 3847)*. Bogotá: DNP.
- Díaz-Polanco, Héctor. 2008. *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Domingues, Petronio. 2018. Agenciar raza, reinventar a nacao: o Movimento Pelas Reparacoes no Brasil. *Análise Social* 53 (227): 332-61. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26532970>.
- Duarte Sandoval, Laura. 2022. “Francia Márquez: ¿mal viento para la vicepresidenta?”. *El Espectador*. 11 de septiembre.
- Duncan, Quince. 2008. “Génesis y evolución del racismo doctrinario”. *Documento I*. Instituto Interamericano de derechos humanos.
- EC Corte Constitucional. 2009. *Auto n.º 005*, 26 de enero.
- EC SRI. 2011 *Resolución n.º 2434*, 5 de diciembre.
- EC. 1991. Constitución Política de 1991, 1 de enero.
- EC. 1991. *Ley 21*, 4 de marzo.
- EC. 1993. *Ley 70*, 27 de agosto.
- EC. 1995. *Decreto 1745*, 12 de octubre.
- EC. 1995. *Decreto 2249*, 22 de diciembre.
- EC. 1997. *Ley 387*, 18 de julio.
- EC. 1998. *Decreto 1320*, 13 de julio.
- EC. 2001. *Ley 725*, 27 de diciembre.
- EC. 2003. *Decreto 1523*, 6 de junio.
- EC. 2005. *Decreto 3323*, 21 de septiembre.

- EC. 2008. *Decreto 3770*, 25 de septiembre.
- EC. 2011. *Decreto 2893*, 11 de agosto.
- EC. 2011. *Decreto-Ley 4635*, 9 de diciembre.
- EC. 2011. *Ley 1448*, 10 de junio.
- EC. 2018. *Decreto 461*, 9 de marzo.
- EC. 2022. *Decreto 1874*, 9 de septiembre.
- Echeverri, María Cristina, y Augusto Gómez. 1993. "Minería y desarrollo marginal". En *Colombia Pacífico*, t. 2, editado por Pablo Leyva. Bogotá: Fondo para la Protección de la Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- El Espectador. 2022. "Los detalles del proyecto que crea el ministerio de Francia Márquez". *El Espectador*. 18 de octubre.
- _____. 2022. Mera Villamizar, Daniel. "Elecciones presidenciales de 2022 y el auge afro en la política simbólica". *El Espectador*. 23 de marzo.
- Eljuri, Gabriela. 2008. "Patrimonio inmaterial, herencia, identidad y memoria". *Revista del CIDAP, artesanía de América* 66: 53-74.
- Engle, Karen. 2011. "La esquivada promesa de desarrollo para las comunidades afrodescendientes: El futuro de la Ley 70". *Revista de Derecho Público* (26): 3-11.
- Escobar, Arturo y Pardo, Mauricio. 2004. "Movimientos sociales y biodiversidad en el Pacífico colombiano". En *Emancipación social y violencia en Colombia*, editado por Boaventura De Sousa Santos y Mauricio García, 283-320. Bogotá: Editorial Norma.
- Escobar, Arturo. 2010. "Desarrollo". En *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, 183-231. Popayán: Envión editores.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones ANAULA.
- Estupiñán Bass, Nelson. *Duelo de Gigante*. Quito: Ediciones Contragolpe.
- Fanon, Fanon. 1973. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- _____. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- _____. 2012 [1961]. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy. 1997. "¿De la redistribución al reconocimiento?: Dilemas en torno a la justicia en una época "postsocialista". www.cholonautas.edu.pe/Biblioteca

- VirtualdeCienciasSociales,file:///C:/Users/Alexor/Downloads/de%20la%20redistribucion%20al%20reconocimiento%20fraser.pdf.
- Friedemann, Nina S. 1969. "Güelmambí: Formas económicas y organización social". En *Estudios de negros en el litoral Pacífico colombiano. Informe preliminar, Fase 1*.
- Gamarra Vergara, José R. 2008. "Economía del departamento del Cauca: concentración de tierras y pobreza". En *Economías del Pacífico colombiano*, editado por Joaquín Vilorio de la Hoz. Cartagena: Banco de la República.
- García, Juan, y Catherine Walsh. 2009. *Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño*. Quito: Abya-Yala.
- . 2017. *Pensando sembrando/sembrando pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: UASB / Abya-Yala.
- Garrido, José Miguel, y Bernarda Gallego. 1999. *Evangelio a ritmo de currulao*. Bogotá: Precolombi.
- Garrido, José Miguel. 1980. *Tras el alma de un pueblo: Folklore religioso del Vicariato en Tumaco*. Tumaco: s.ed.
- Gilroy, Paul. 2014. *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Giménez, Gilberto. 2000. "Territorio, cultura e identidades: La región sociocultural". En *Cultura y región*, editado por Jesús Martín-Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela Robledo, 87-132. Bogotá: CES / Universidad Nacional / Ministerio de Cultura.
- GIZ. 2013. *Reparaciones colectivas: Consideraciones conceptuales y normativas. Actuaciones de la Procuraduría General de la Nación*. Bogotá.
- Gómez-Cáceres, Sarai, Clara Meza Maya, y Fredy Reyes Albarracín. 2018. "Interrogantes sobre el progreso de Colombia". En *"Hacer invivible la república": Reflexiones en torno a la figura de Laureano Gómez Castro*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- González Casanova, Pablo. 1996. "El colonialismo global y la democracia". En *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur, t. 2: Mundialización y acumulación*, editado por Samir Amin y Pablo González Casanova, 11-144. Barcelona: Anthropos.
- Gordon, Lewis R. 2009. "A través de la zona del no ser: Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". En *Piel negra, máscaras blancas*, editado por Frantz Fanon, 217-59. Madrid: Akal.

- Grueso, Libia, Carlos Rosero, y Arturo Escobar. 2001. "El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia". En *Política cultural y cultura política: Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, editado por Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, 235-60. Bogotá: ICANH.
- Guillén, Nicolás. 1991. *Sóngoro Cosongo y otros poemas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guillermo Bonfil, Batalla. 1982. "El etnodesarrollo: Sus premisas jurídicas, políticas y de organización". En *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, editado por Francisco Rojas Aravena. San José: FLACSO.
- Gutiérrez, Raquel, Mina Navarro, y Lucía Linsalata. 2016. "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión". En *Modernidades Alternativas*, editado por D. Inclán, Lucía Linsalata y M. Millán, 377-418. Ciudad de México: Ediciones del Lirio.
- Hall, Stuart. 2013. "Etnicidad: identidad y diferencia". En *Sin garantías. Trayectorias polémicas en estudios culturales*, compilado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 347-58. Quito: Corporación Editora nacional.
- Henderson, James D. 2006. *Modernización en Colombia: Los años de Laureano Gómez, 1889-1965*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Herrán Pinzón, Omar Antonio. 2009. "Las minorías étnicas colombianas en la constitución política de 1991". *Revista Prolegómenos: Derechos y Valores* 12 (24): 189-212.
- Herreño, Ángel. 2002. "Las políticas de discriminación positiva como formas de reparación". En *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, editado por Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmam, 477-510. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / ICANH / IRD / ILSA.
- hook, bell. 2022. *Respondona. Pensamiento feminista, pensamiento negro*. Bogotá: Paidós.
- Hornborg, Alf. 2001. "La ecología como semiótica: Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana". En *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 60-79. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ingold, Tim. 2015. *Líneas. Una breve historia*. Barcelona: Gedisa Editorial.

- Jaramillo U., Jaime. 2015. “La economía del virreinato (1740-1810)”. En *Historia económica de Colombia*, compilado por José Antonio Ocampo. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Jaulin, Robert, comp. 1979. *La des-civilización: Política y práctica del etnocidio*. México: Editorial Nueva Imagen.
- _____. 1973. *La paz blanca: Introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- _____. 1976. “Introducción”. En *El etnocidio a través de las américas*, compilado por Robert Jaulin, 9-14. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Kalulambi, Mantin. 2002. “Memorias de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones”. En *Afrodendientes en las Américas. Trayectorias sociales identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, editado por Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmam, 453-76. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / ICANH / IRD / ILSA.
- La W radio. 2022. “Miguel Polo Polo y la polémica curul afro”. 15 de marzo.
- Lander, Edgardo. “El fin de la democracia liberal: La desigualdad en las sociedades capitalistas post-democráticas”. Conferencia en el Segundo Foro de la Asociación Internacional de Sociología dedicada a “La justicia social y la democratización”, Buenos Aires, agosto 2012. https://www.tni.org/files/el_fin_de_la_democracia_liberal_la_desigualdad_en_las_sociedades_capitalistas_post-democraticas.pdf.
- Lang, Miriam, Horacio Machado Araoz, y Mario Rodríguez Ibáñez. 2019. “Trascender la modernidad capitalista: Reflexiones sobre derechos, democracia y bienestar en el contexto de las nuevas derechas”. En *¿Cómo sostener la vida en América Latina? Feminismos y reexistencias en tiempos de oscuridad*, editado por Karin Gabbert y Miriam Lang, 342-83. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya Yala.
- Lao-Montes, Agustín. 2007. “Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial”. En *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera y Luis Carlos Barcelos, 131-54. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Leal León, Claudia. 2009. “La compañía Minera Chocó Pacífico y el auge del platino en Colombia, 1897-1930”. *Revista Historia Crítica*, 150-64.

- _____. 1998. "Manglares y economía extractiva". En *Geografía humana de Colombia*, t. 4, editado por Adriana Maya Restrepo, 397-430. Bogotá: Editora Guadalupe.
- _____. 2008. "Disputas por tagua y minas: recursos naturales y propiedad territorial en el Pacífico colombiano, 1870-1830". *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (2): 409-38.
- _____. 1998. "Manglares y economía extractiva". En *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, t. 6, 318-44. Bogotá: ICANH.
- Lemos Igreja, Rebecca. 2016. "Combate al racismo y la discriminación racial en Brasil: legislación y acción institucional". *Revista Desacatos* (51): 32-49.
- León Castro, Edizon. 2015. "Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- López-Santamaría, Ramsés. 2019. "Reconocimiento de derechos de la comunidad afrodescendiente esclavizada y asentada en el Pacífico colombiano (1800-1851)". *Revista Derecho del Estado* (43): 265-89.
- Lorduy, César. 2022. "¿Quién paga el predial de las tierras de los indígenas y las negritudes?". 12 de julio. *Revista Semana*.
- Lozano Lerma, Betty Ruth. 2019. *Aportes a un feminismo negro decolonial: Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/ Abya Yala.
- Lukacs, Philippe. 1979. "Evaluación crítica del etnocidio". En *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*, compilado por Robert Jaulin. México: Editorial Nueva Imagen.
- Maalouf, Amin. 1999. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MacGreevey, William. 2015. *Historia económica de Colombia, 1845-1930*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Machado Aráoz, H. 2015. "Ecología política de los regímenes extractivistas: De las configuraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en nuestra América". *Revista Bajo el Volcán* 15 (23): 11-51.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-68. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana.

- Marín, Karina. 2020 “Prólogo”. En *Sostener la mirada: Apuntes para una ética de la discapacidad*, 13-25. Quito: Festina Lente.
- Mbembe, Achile. 2016. *Crítica a la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. España: Futuro Anterior ediciones / NED Ediciones.
- Mbiti, John. 1990. *Entre Dios y el tiempo: Religiones tradicionales africanas*. Londres: Editorial Mundo Negro.
- Melo González, Jorge O. 2015. “Las vicisitudes del modelo liberal (1850-1899)”. En *Historia económica de Colombia*, compilado por José Antonio Ocampo. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Merizalde del Carmen, Bernardo. [1921] 2018. *Estudios de la costa colombiana del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- Mestrum, Francine. 2003. “El mundo visto por sus pueblos: La América de las luchas y las resistencias”. En *Mundialización de las resistencias: Estados de las luchas 2002*, editado por Samir Amin y Francois Houtart, 201-14. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
- Meyer, Jean. 1976. “El problema del indio en México desde la Independencia”. En *El etnocidio a través de las américas*, compilado por Robert Jaulin, 55-83. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Mosquera, Claudia, Margarita Rodríguez, y Ruby León. 2009. “Las Acciones Afirmativas como medio de inclusión social: Énfasis conceptuales, polémicas frecuentes y experiencias de implementación en algunos países”. En *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal*, editado por Claudia, Mosquera y Ruby León, 69-152. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Centros de Estudios Sociales-CES.
- Mosquera, Claudia. 2007. “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra”. En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera y Luis Carlos Barcelos, 213-78. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ocampo, José Antonio, Joaquín Bernal, Mauricio Avella, y María Errázuriz. 1987. “Capítulo VII: La consolidación del Capitalismo moderno (1945-1986)”. En *Historia económica de Colombia*, editado por José Antonio Ocampo. Bogotá: Siglo XXI editores.

- Ocampo, José Antonio. 1987. "Crisis mundial y cambio estructural (1929-1945)". En *Historia económica de Colombia*, editado por José Antonio Ocampo. Bogotá: Siglo XXI editores.
- Orewa, Obapo y ACIA. 1991. "Etnocidio de indígenas y negros". *Revista Eco-lógica*, n.º 6: 12-9.
- Ortiz Prado, Alexander. 2012. "Desde que se metió desarrollo esto se dañó". Ensayo presentado en el Curso de Antropología del Desarrollo de la Maestría en Antropología, FLACSO sede Ecuador.
- _____. 2014. *Nadie está por encima de Dios. El Nazareno y la construcción étnico-identitaria en el Pacífico Sur colombiano*. Quito: Abya Yala.
- _____. 2018. "Extractivocracia, imaginario social e identidad étnico-racial: el caso de los afrodescendientes en el Cantón Esmeraldas". Ponencia presentada en el X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 19 de septiembre.
- Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH.
- Osorio, Camila. 2022. "Francia Márquez gana una pequeña cuota de poder en el Gobierno". *El País*. 14 de septiembre.
- Palomino, Sally. 2022. "La llegada de Francia Márquez al poder visibiliza el racismo en Colombia". *El País*. 27 de agosto.
- Pantoja, Rosita. 2007. "Lugar de las poblaciones afrodescendientes en las leyes de negritudes en Colombia y Ecuador". *Revista de los estudiantes de la Universidad Andina Simón Bolívar* (1): 49-51.
- Pérez, Gerson Javier. 2008. "Historia, geografía y puerto como determinantes de la situación social de Buenaventura". En *Economías del Pacífico colombiano*, editado por Joaquín Vilorio de la Hoz. Cartagena: Banco de la República.
- Piketty, Thomas. 2014. *El capital en el siglo XXI*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Pratt, Mary. 2010. *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rangel, Marta. 2016. *Políticas públicas para afrodescendientes. Marco institucional en el Brasil, Colombia, el Ecuador y el Perú*. Santiago: Cepal / Cooperación alemana.
- Rangel, Marta. 2017. "Afrodescendientes latinoamericanos: institucionalidad y políticas públicas". En *Institucionalidad social en América Latina y el Caribe*, editado por Rodrigo Martínez, 301-28. Santiago: Cepal / Cooperación alemana.

- Restrepo, Eduardo, y Alejandra Gutiérrez. *Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato (Chocó)*. Medellín: Uniclairetiana.
- Revista Semana. 2022. “‘Si no es indígena, no es gay o no tiene el color negro, no compite’, María Fernanda Cabal se va con toda contra nombramientos de Petro. 25 de julio”. *Revista Semana*. 24 de julio. <https://www.semana.com/politica/articulo/petro-lo-que-esta-haciendo-es-burlarse-de-la-gente-con-cada-nombramiento-que-hace-maria-fernanda-cabal/202257/>.
- _____. 2022. “‘Yo no pertenezco al grupo de los nadies’: la valiente líder afro que contradijo a la vicepresidenta Francia Márquez”. *Revista Semana*. 1 de septiembre. <https://www.semana.com/politica/articulo/yo-no-pertenezco-al-grupo-de-los-nadies-la-valiente-lider-afro-que-contradijo-a-la-vicepresidenta-francia-marquez/202202/>.
- Ribeiro Bonfil, Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase Sardi, Georg Grünberg, Nelly Arvelo de Jiménez, Esteban Emilio Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson, y Stefano Varese. 1971. “Por la liberación del indígena: (Declaración de Barbados)”. *Revista Problemas del Desarrollo* 2 (8): 169-74. <https://www.jstor.org/stable/43906047>.
- Richard, Nelly. 2003. “Las configuraciones del pensamiento crítico en la posdictadura”. En *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, editado por Juan Pablo Dabove, Carlos Jáuregui, 287-302. Pittsburgh: Biblioteca de América.
- Robledo-Caicedo, Jilmar. 2019. “¿A dónde se fue la fortuna? Historia económica y social del Chocó, Colombia”. *Cuadernos de historia económica* (52).
- Rodríguez Garavito, César, y Carlos Andrés Baquero Díaz. 2015. *Reconocimiento con distribución: El derecho y la justicia étnico-racial en América Latina*. Bogotá: Colección Dejusticia.
- Romero, Julio. 2009. “Geografía económica del Pacífico colombiano”. *Documentos de trabajo sobre Economía Regional* (116). Banco de la República.
- Santa Cruz, Nicomedes. 1986. “Aportes del negro al cristianismo en América”. En *Cultura negra y teología*, compilado por Quince Duncan, 91-104. San José: DEI.
- Santos-Caicedo, José. 2016. “Conflictos por los usos del suelo: territorios indígenas y afrodescendientes”. *Revista Bitácora Urbano Territorial* 26 (2): 87-9.

- Santos, Milton. 2000. *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Serje, Margarita. 2011. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Silva M., Héctor, y Armando Córdova. 1995. "América Latina: el largo ciclo de la transnacionalización". En *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, t. 1: *Mundialización y acumulación*, editado por Samir Amin y Pablo Gonzáles Casanova, 51-88. Barcelona: Anthropos.
- Taussig, Michel. 1979. *Destrucción y resistencia campesina: El caso del litoral pacífico*. Bogotá: Punta de Lanza.
- Tilly, Charles. 2000. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Tovar Pinzón, Hermes. 2015. "La lenta ruptura con el pasado colonial (1810-1850)". En *Historia económica de Colombia*, compilado por José Antonio Ocampo. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Uprimy-Yepes, Rodrigo, y Diana Guzmán-Rodríguez. 2010. "Búsqueda de un concepto transformador y participativo para las reparaciones en contextos transicionales". *Revista Colombiana de Derecho Internacional*: 231-86.
- Valencia Barco, John Hébert. 1983. *¿Una raza tiene su propia cultura?* Medellín: Editorial Lealon.
- Vélez Torres, Irene. 2013. "Desplazamiento y etnicidad: fracasos del multiculturalismo en Colombia". *Revista Desacatos* (41): 155-73.
- Vilas, Carlos. 1996. "Estado, sociedad y democracia en América Latina: Notas sobre la problemática contemporánea". En *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, t. 2: *El Estado y la política en el Sur del Mundo*, editado por Samir Amin y Pablo Gonzáles Casanova, 347-62. Barcelona: Anthropos.
- Villa, William. 1998. "Movimiento Social de Comunidades Negras en el Pacífico colombiano". En *Geografía Humana*, t. 4, editado por Adriana Maya Restrepo, 431-449. Bogotá: Editora Guadalupe.
- Viloria de La Hoz, Joaquín. 2007. "Economía de Nariño: ruralidad y aislamiento geográfico". *Reportes del Emisor* (97).
- Viloria De la Hoz, Joaquín. 2008. "Economía del Departamento de Nariño: Ruralidad y aislamiento geográfico". En *Economías del Pacífico colombiano*, editado por Joaquín Viloria de la Hoz. Cartagena: Banco de la República.

- Vuckovic, Nadja. 2005. “¿Quién exige reparaciones y por cuáles crímenes?”. En *El Libro negro del colonialismo: Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, dirigido por Marc Ferro 915-46. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Wabgou, Maguemati, Arocha, Jaime, Salcedo, Aiden y Carabalí, Juan. 2012. *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, Peter. 1993. “La relación Chocó-Antioquia: ¿un caso de colonialismo?”. En *Colombia Pacífico*, t. 2, editado por Pablo Leyva. Bogotá: Fondo para la Protección de la Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, Immanuel. 2010. *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine. 2009. *Acción afirmativa en perspectiva (afro)reparativa: Hacia la nueva constitucionalidad ecuatoriana*. Quito: La Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano-CODAE.
- West, Robert. [1957] 2000. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Williams, Eric. 2011. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Wynter, Sylvia. 2009. En torno al principio sociogénico: Fanon, la igualdad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser “negro”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 327-70. Madrid: Akal.
- Yacup, Sofonías. [1934] 2022. *Litoral recóndito*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Zahan, Dominique. 1980. *Espiritualidad y pensamiento africanos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Zambrano, Carlos. 2004. “La nación en transición. Dinámicas sociopolíticas del reconocimiento de la diversidad”. En *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*, compilado por Jaime Arocha, 231-59. Bogotá: Colección CES.
- Zapata Olivella, Manuel. 1990. *Levántate Mulato: Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei Andes.
- . 2020 [1953]. *He visto la noche*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

Zizek, Slavoj. 1998. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*.
<https://rodare.cl/fda/unidad-ii/multiculturalismo-capitalismo-multinacional.pdf>.

Anexos

Anexo 1: Corpus jurídico sobre la población afrocolombiana 1981-2022



Anexo 2: Políticas sociales y económicas en el Pacífico colombiano 1992-2015



Anexo 3. Arrullo de Matilde Ferrín Prado en las Mercedes Chimbuza

