



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

Maguemati Wabgou
Jaime Arocha Rodríguez
Aiden José Salgado Cassiani
Juan Alberto Carabalí Ospina



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE DERECHO, CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES
"GERARDO MOLINA" - UNIJUS

**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**

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

Maguemati Wabgou
Jaime Arocha Rodríguez
Aiden José Salgado Cassiani
Juan Alberto Carabalí Ospina



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES
JURÍDICO-SOCIALES GERARDO MOLINA - UNIJUS



GEA-CES



Logo basado en un cetro real de los Ashanti.
Atestigua el compromiso del Grupo de Estudios
Afrocolombianos
para dilucidar huellas de africanía

Bogotá D. C., Colombia, agosto de 2012

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

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 / Maguemati Wabgou, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, Juan Alberto Carabali Ospina – Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2012

352 p.

Este libro se realizó en el marco del Proyecto “Fortalecimiento de organizaciones afrodescendientes y de sus redes : exigibilidad de sus derechos y empoderamiento de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras”

Incluye referencias bibliográficas

ISBN : 978-958-761-284-4

1. Movimientos sociales – Historia - Colombia 2. Afrocolombianos - Aspectos políticos 3. Colombia - Relaciones raciales 4. Colombia - Política social I. Wabgou, Maguemati, 1968-, Jaime Arocha Rodríguez: 1945-, Aiden José Salgado Cassiani: 1975-, Juan Alberto carabali Ospina: 1985-

CDD-21 305.89861 / 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

© 2012 Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá,

© Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

Grupo de Investigación Migraciones y Desplazamientos (M&D) de UNIJUS

Grupo de Estudios Afrocolombianos (GEA-CES)

Primera edición: agosto de 2012

ISBN: 978-958-761-284-4 “prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales”

Este libro se realizó en el marco del Proyecto “Fortalecimiento de organizaciones afrodescendientes y de sus redes: exigibilidad de sus derechos y empoderamiento de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras”, ejecutado por la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá) con apoyo técnico y financiero de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo AECID en Colombia. Su contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores y no necesariamente representa la posición del Gobierno de España ni de la Agencia.

Universidad Nacional de Colombia

Ignacio Mantilla Prada -Rector-

Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

Genaro Alfonso Sánchez Moncaleano -Decano-

Alejo Vargas Velásquez -Vicedecano de Investigación y Extensión-

Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina UNIJUS

Gregorio Mesa Cuadros -Director UNIJUS

Andrea Castro Latorre - Coordinadora de Investigaciones-

Diagonal 40a Bis 15-38, Bogotá D.C., Colombia, Sur América

Mail: insisjg_bog@unal.edu.co, Tel. 3165000 ext. 29266

Apoyo de Grupos de Investigación:

Grupo de Investigación Migraciones y Desplazamientos (M&D) de UNIJUS

Grupo de Estudios Afrocolombianos (GEA-CES)

Fotografía de carátula de izquierda a derecha:

Steve Cagan, Ariel Palacios

Diseño de carátula:

Diana Fonseca Robayo- Diseñadora Gráfica

(Apoyo editorial GMJL)

Corrección de estilo:

Jesús Gualdrón (jesusgualdron@gmail.com)

Diagramación:

Margoth C. de Olivos

(Apoyo editorial GMJL)

Impreso en Colombia/ Printed in Colombia

CONTENIDO

Prólogo.....	11
Preámbulo	15
Introducción.....	19

PRIMERA PARTE

Aproximación conceptual, teórica y metodología.....	25
1. Elementos conceptuales y teóricos	27
1.1. Precisiones conceptuales acerca del movimiento social... ..	27
1.2. Principales enfoques teóricos	30
1.2.1. Teoría del comportamiento colectivo.....	31
1.2.2. Teoría de la movilización de recursos	32
1.2.3. Teoría de la sociología de la acción	35
1.2.4. Teoría de los nuevos movimientos sociales	37
1.2.5. Teoría de la africanía: paradigma de la afrogénesis	39
2. Metodología	47

SEGUNDA PARTE

Procesos organizativos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros en Colombia: desde el cimarronismo a la década de 1990.....	51
1. Cimarronismo en Colombia: legado histórico para la gestación de un liderazgo negro	53
2. Surgimiento y participación de un liderazgo negro en la política nacional desde la Independencia hasta los años 60 del siglo XX.....	61
2.1. Procesos organizativos afrocolombianos en el periodo de la Independencia y la República	61
2.2. Surgimiento del liderazgo negro en los años 20 y 30.....	67

2.3. Desarrollo del liderazgo negro entre las décadas del 40 y el 60.....	70
3. Evolución del movimiento social afrocolombiano en la década de los años 70: espacios de incubación de los procesos organizativos afrocolombianos	99
3.1. Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana, Cali 1975.....	99
3.1.1. III Encuentro regional y I del Litoral Pacífico, Tumaco-Nariño 1975	105
3.1.2. Segundo Encuentro nacional de la población negra colombiana, Quibdó 1976	106
3.1.3. Congreso de negritudes, Medellín 1977	108
3.1.4. Tercer encuentro Nacional de la Población negra colombiana, Cartagena 1977.....	110
3.2. Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali 1977	113
3.3. Monseñor Gerardo Valencia Cano: catalizador del pensamiento y el movimiento afrocolombiano en el Pacífico, en general, y en Buenaventura, en particular (años 50 a 70).....	121
4. Movimiento social afrocolombiano durante la década de los 80	131
4.1. Antecedentes: contexto socio-político de Colombia durante la década de los 80 y el crecimiento del movimiento afrocolombiano.....	131
4.1.1. Lo cívico y el movimiento social afrocolombiano .	131
4.1.2. Acerca de las ciudadanías y los episodios inclusivos	135
4.2. Impacto del contexto social y político de Colombia sobre la formación del movimiento Social Afrocolombiano en los años 80.	137
4.3. La formación del Movimiento Social Afrocolombiano en la década de los 80.....	141
5. Procesos organizativos afrocolombianos en la década de los 90	157
5.1. Procesos nacionales de la época y su impacto sobre las dinámicas de consolidación de las organizaciones sociales afrocolombianas	157

5.1.1. Creación de la Constituyente de 1991 y la Ley 70 de 1993	157
5.1.2. Creación y reconocimiento de universidades y centros de investigación para afrocolombianos	171
5.1.2.1. Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH)	171
5.1.2.2. Universidad del Pacífico en Buenaventura	176
5.1.2.3. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP) “Jhon Von Neumann”	179
5.2. Surgimiento de otras organizaciones sociales afrocolombianas y sus redes en los años 90	182
5.2.1. Otras organizaciones afrocolombianas y sus redes	182
5.2.2. Las Mujeres afrocolombianas y su motivación para crear organizaciones	198

TERCERA PARTE

El Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero en los albores del siglo XXI: nuevos retos y alternativas.....	213
1. Procesos de articulación y construcción de estrategias de acción común o estrategias de alianzas para una incidencia política.....	215
1.1. La apuesta por la Conferencia Nacional Afrocolombiana (CNA); la Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato (ASCOBA); y la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA)	215
1.2. Año 2010: Mesa Nacional de Organizaciones Afrocolombianas.....	221
2. Las organizaciones sociales afrocolombianas ante nuevos retos y desafíos.....	225
2.1. La juventud afrocolombiana, negra, palenquera y raizal entre el olvido y la esperanza.....	226

2.2. Dinámicas de las organizaciones sociales afrocolombianas y las reivindicaciones palenqueras y raizales	235
2.3. Dinámicas de las organizaciones sociales afrocolombianas y los desplazamientos forzosos de las personas afros, palenqueras y raizales	251
2.4. Desafíos para organizaciones sociales afrocolombianas ante las lógicas de la cooperación internacional.....	261
3. Algunas propuestas de alternativas para impulsar mayores estrategias de articulación de las organizaciones sociales afrocolombianas.....	265
A modo de epílogo: un puente maestro sobre las organizaciones rurales afrocolombianas	293
Introducción	293
Desdicha genealógica	295
Códigos Negros	297
Invisibilidad y Mestizaje	300
Asimetrías Territoriales	304
Heterodoxia	305
Capitanes y albaceas	308
Polimorfismo	311
La valoración del polimorfismo	315
Inquietudes finales	321
BIBLIOGRAFÍA.....	325
WEBGRAFÍA.....	347

PRÓLOGO

El presente libro realiza una mirada panorámica del Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero, partiendo del cimarronismo histórico hasta nuestros días. Este recorrido permite realizar, desde el marco de las acciones y procesos políticos, un análisis organizacional del pueblo afrocolombiano centrado fundamentalmente en los procesos de reivindicación de derechos étnicos.

Se hace un registro de las dos instituciones oficiales de educación superior en Colombia, como son la Universidad Tecnológica del Chocó, ubicada en Quibdó, y la Universidad del Pacífico, con sede principal en Buenaventura y responsabilidad institucional en todo el Pacífico colombiano a través de las subsedes en Tumaco, Guapi y Bahía Solano, establecidas por la ley que la creó. De igual manera, del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico - I.I.A.P. De esta forma quedó ubicada la responsabilidad institucional de docencia en la educación superior, la extensión y la investigación sobre la región en su condición de contribuyentes al etnodesarrollo y la construcción cultural afrocolombiana.

Es relevante para la memoria del pueblo afrocolombiano, la sociedad colombiana y la comunidad académica contar con un estudio de esta naturaleza, que –al lado de otros que se han ocupado del proceso de etnoeducación afrocolombiano, así como de diversos aspectos históricos– muestra una trayectoria de autogestión en la construcción de su libertad, la integración social con dignidad y aportes a la construcción de una sociedad más equitativa.

El presente estudio cobra significativa importancia frente a la situación histórica y sistemática de discriminación étnica y racial, de exclusión, negación y marginación, a que ha sido continuamente sometido el pueblo afrocolombiano. Al mismo tiempo, mediante la indagación acerca de la búsqueda permanente de articulación de estrategias comu-

nes para la incidencia política por parte de las organizaciones sociales afrocolombianas, se constituye en un testimonio de su resistencia política, cultural, social y económica en la trayectoria estudiada.

Desde los procesos realizados sobre el terreno en el desarrollo de la investigación, unidos a diferentes fuentes de información, se observa que se logra un importante aporte a la construcción de identidad afrocolombiana, tanto por la descripción de situaciones de la convivencia propia de la cotidianidad afrocolombiana, como por la referencia a distintos lugares de la geografía del país donde se encuentran residenciadas las comunidades afrocolombianas.

Entre los elementos a tener en cuenta está el fenómeno de violencia que se ha instalado en los territorios afrocolombianos y que el Estado colombiano no ha podido erradicar. Ello se ha constituido en un flagelo que impacta negativamente la construcción cultural e identitaria de los afrocolombianos. De esta manera se ha establecido un modelo de asesinatos, desplazamiento forzado y desapariciones que ha transformado las costumbres y formas de usufructo de los recursos naturales en el territorio. Se advierte que la situación de los consejos comunitarios y las organizaciones de base requiere de un fortalecimiento organizacional para procurar mejores resultados en la gestión de proyectos y procesos productivos en las comunidades y un afianzamiento político a favor de sus propios intereses.

Una situación que amerita nuevos análisis y complementación del marco legal existente, así como la definición de políticas organizativas y estatales, la constituye el hecho de que las comunidades afrocolombianas se han movido significativamente hacia el sector urbano, demandando, desde allí, del Estado modalidades de atención que se diferencian significativamente de las planteadas por las comunidades del sector rural, y que podrían tener respuestas adecuadas mediante el desarrollo y reglamentación pertinentes de los capítulos sexto –definido en términos de **Mecanismos para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural**– y séptimo –**Planeación y fomento del desarrollo económico y social**– de la ley 70 de 1993, los cuales son inherentes a cualquier comunidad donde esté ubicada la población afrocolombiana en el ámbito nacional y, por supuesto, incorpora a su ejecución al conjunto de territorios ancestrales en los valles interandinos y a los habitantes de las ciudades. Es decir, estos capítulos no están circunscritos a la condición de rural y ribereño, o de ser habitante de la región pacífica.

Igualmente, diferentes estudios reflejan que el acceso a la educación superior constituye un motor de migración de la zona rural a los grandes centros urbanos y que las situaciones económicas siguen sien-

do una gran barrera para el mejoramiento de la calidad de vida de este pueblo. No obstante, no se ha avanzado en la reglamentación y aplicación de los capítulos antes mencionados.

La lectura crítica del desarrollo organizacional e institucional del pueblo afrocolombiano en su trayectoria histórica, así como la lectura del presente, imponen un conjunto de desafíos a la visión de futuro, los cuales demandan la construcción de una misión de trabajo colectivo y en red que haga viable la concreción de las aspiraciones del pueblo afrocolombiano en la ruta de garantizarse las reivindicaciones de los derechos que le asisten como tal, en tanto ha sido partícipe de la construcción de las opciones de desarrollo que hoy se disfrutan en la sociedad colombiana.

De esta manera, la presente obra constituye una contribución significativa a los estudios ya existentes sobre afrocolombianidad, y facilitará a docentes, estudiantes, investigadores y distintos interesados en el tema de la evolución y los desafíos del Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero un cúmulo de información muy útil para el análisis crítico del desarrollo histórico del pueblo afrocolombiano.

PH. D. DANIEL GARCÉS ARAGÓN
Rector I.E. Santa Elena
Coordinador Cultural Corporación Ancestros.

PREÁMBULO

Este libro es el resultado de un trabajo de investigación desarrollado por los autores con la firme convicción de que, casi veinte años después de la adopción de la Ley 70 de 1993, el abordaje que se ha hecho del tema del movimiento social afrocolombiano no ha sido suficiente para dar respuestas a las difíciles condiciones en las cuales se encuentra el movimiento social afrocolombiano. A pesar de los avances notables de parte de hombres y mujeres activistas de la causa afrocolombiana, negra, raizal y palenquera, la realidad de este movimiento se ha estancado (y, en cierta medida, se ha desmejorado) en términos de *concreción* de múltiples alianzas estratégicas con el fin de lograr incidencia política; lo que no excluye la permanente y continua búsqueda realizada por distintos sectores del Movimiento mediante iniciativas autónomas de las organizaciones implicadas.

Es mi convencimiento que los protagonistas de las organizaciones sociales que hacen parte de este Movimiento son conscientes de la necesidad de que estas se acerquen cada vez más unas a otras para hacer apuestas comunes –aunque sea puntualmente–, ya que en este mundo global las acciones individuales y fuera de las redes tienen cada vez menos oportunidades de ser exitosas. Sé que existe un desconocimiento sobre los intentos exitosos y fracasados de articulación o de agenda común que se han ido dando en el interior del movimiento social afrocolombiano; es más, existe y persiste la tendencia a compararlo con los procesos organizativos indígenas “más exitosos” o las comunidades indígenas “más organizadas” en términos de la consolidación de espacios de articulación, despreciando las diversidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras y su historia, que fue distinta de la de los indígenas. Sin duda, estas diferencias no pueden, en manera alguna, constituirse en excusas para el Movimiento en relación con las dificultades halladas en este recorrido, sino que permiten situar los hechos históricos para su mejor entendimiento o aprehensión.

En este sentido, también considero que la iniciativa investigativa, cuyos resultados están plasmados en este documento que el/la lector/a tiene en su mano, fue muy ambiciosa en sus inicios al proponerse, en tan poco tiempo y con recursos limitados, partir de un diagnóstico de la realidad del pueblo afrocolombiano para centrarse en la situación de

las organizaciones en cuanto a la realidad organizativa de la comunidad afrocolombiana en su conjunto. A causa de estas limitaciones de tiempo y recursos, y apegado a la idea según la cual no se puede partir *solamente* de la percepción exterior del proceso organizativo afrocolombiano para realizar cualquier tipo de diagnóstico objetivo, se hicieron algunas precisiones de los temas a tratar, apostando por recoger también las percepciones de las propias organizaciones acerca de la historia del movimiento afro para ilustrar y complementar el diagnóstico realizado por el equipo de trabajo en torno a la forma como ha caminado o evolucionado el movimiento social afrocolombiano a lo largo de la historia contemporánea, considerada como un todo, y en búsqueda de acciones estratégicas para la incidencia política en forma concreta, sin desconocer su conexión con el entorno internacional en general y de América Latina y El Caribe en particular. Nos hubiera gustado recoger también el testimonio de actores sociales afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros en el interior del país a nivel local, regional y departamental con el fin de reflejar más detalladamente las diversidades y particularidades en la mirada sobre el hecho social del Movimiento Social ante el reto de la articulación de espacios estratégicos comunes. Sin embargo, siendo un fenómeno poco investigado –y teniendo en cuenta las limitaciones de tiempo y recursos ya mencionados–, este trabajo se considera como una etapa inicial de una investigación a largo plazo que, a futuro, pueda estudiar el tema de manera más sistemática y con más énfasis en los casos más diversos y específicos. Todo ello tiene como objetivo principal elaborar un trabajo para tenerlo como un insumo del cual dispondrán las organizaciones.

En este orden de ideas, este documento se dirige, por un lado, a las propias organizaciones que requieren mayor precisión en su conocimiento acerca de la problemática tratada y, por el otro, a las personas interesadas en el tema. Además, brinda diagnósticos, elementos y referencias históricas a los estudios de las dinámicas de resistencias y organizaciones sociales del pueblo afrocolombiano, negro, raizal y palenquera, al igual que a los/as maestro/a/s de escuelas y profesores/as, entre otros, para su mejor comprensión del hecho social del movimiento social afrocolombiano. En suma, la obra será de gran utilidad para los interesados, contribuyendo a una mejor aprehensión de las etapas, dinámicas, ventajas y limitaciones del afán de los actores implicados en los procesos organizativos afrocolombianos para consolidarse como una fuerza organizativa y política en el respeto de las diferencias y especificidades de cada organización.

Agradezco a las personas entrevistadas por su disponibilidad y compromiso con la causa afrocolombiana: me refiero al padre Emigdio Cuesta de CNOA, Juan de Dios Mosquera de CIMARRON, Jattan Mazzot Ilele de AFRODES, Libia Grueso de PCN, Dilia Robinson de ORFA, Dorina Hernández Palomino, Ventura Díaz Ceballos, Efraín Vivero y Amilkar Ayala.

Un reconocimiento especial a Loretta Alejandra Meneses por su implicación en la investigación y sus aportes, como las entrevistas realizadas al padre Emigdio Cuesta y a Efraín Vivero. Así mismo, agradezco a los miembros del equipo de investigación por su dedicación al trabajo, pese a las dificultades encontradas en el camino: me refiero a Juan Carabalí Ospina y Aiden Salgado Caicedo. Y por cierto, dirijo mis más sinceros agradecimientos a la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), cuyo apoyo económico a la edición del libro es destacable.

Al profesor Jaime Arocha, le doy un inmenso agradecimiento por su generosidad inconmensurable, por las orientaciones y sugerencias que nos ha dado como equipo investigador y por brindarme varios documentos muy útiles para la disertación y la reflexión en torno al tema trabajado.

A Martha Cecilia García Velandia, miembro del grupo de investigación de Movimientos Sociales del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), que nos ha acogido gentilmente como equipo y nos ha dedicado su tiempo para entregarnos referencias bibliográficas y ofrecernos una asesoría puntual sobre los trabajos realizados en campos afines a la temática que nos propusimos trabajar. Igualmente mis sinceros agradecimientos a Rubi Rufinto por el material inédito que nos suministró.

Agradezco a todas las personas (académicos, estudiantes, miembros de consejos comunitarios, entre otras) con quienes he conversado sobre el tema tratado en algún momento y cuyos nombres se me escapan ahora: me disculparán de todos modos ya que me acuerdo de Daniel Garcés Aragón, un conocedor del tema del movimiento social afrocolombiana.

Expreso mi gratitud con carácter especial a todas las mujeres y todos los hombres afrocolombianos/as, negros/as, raizales y palenqueros/as, activistas y miembros de las organizaciones sociales afrocolombianas con quienes he compartido tiempo y espacios, igual que sus inquietudes y reflexiones acerca del futuro del movimiento social afrocolombiano, particularmente a los de AFRODES, CNOA, CIMARRON, PCN y la Red KAMBIRÍ.

PROF. MAGUEMATI WABGOU
Universidad Nacional de Colombia

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se realiza el examen de la emergencia del proceso organizativo en Colombia desde las resistencias cimarronas y la abolición de la esclavización hasta la actualidad, con énfasis en las décadas que van desde 1930 hasta nuestros días. Además, se presenta un diagnóstico de la situación organizativa hoy, de las estrategias políticas del movimiento social afrocolombiano y de las acciones que desarrollan actualmente las entidades no gubernamentales extranjeras, igual que el Estado, de acuerdo con las lógicas de cooperación internacional y el derecho internacional humanitario.

Desde la eclosión del Movimiento Social Afrocolombiano (MSA), se observa el surgimiento de distintas vertientes de organizaciones sociales afro, entre las cuales se destacan tres. La primera vertiente se relaciona con las organizaciones de corte étnico-racial, surgidas de zonas rurales, las cuales han ido reivindicando sus derechos al territorio y el reconocimiento de sus prácticas culturales y ancestrales. La segunda se refiere a las organizaciones que surgen de áreas urbanas con el fin de afirmar su presencia en estos espacios, tener una influencia en la acción política y articularse con las organizaciones de las zonas rurales. La última, que es, a su vez, la más reciente, surge de los procesos de desestabilización y debilitamiento del MSA, promovidos desde el Estado y otras fuerzas políticas (oficialistas y/o paraestatales), basados en mecanismos clientelistas y politiqueros, al igual que en las diferencias de opinión al interior de las organizaciones, en general, y en sus divergencias para encontrar estrategias comunes de lucha política¹.

¹ Al respecto, se afirma que después de la entrada en vigencia de la Constitución de 1991 y las movilizaciones que desembocaron en el logro “[...] del artículo transitorio 55 y posteriormente la ley 70 de 1.993, con la cual quedó abierta la posibilidad de destinar por parte del Estado recursos significativos a la atención de las comunidades afrocolombianas en aras de su reivindicación histórica, se dio el *boom* de constitución de organizaciones supuestamente con el propósito redentor de la afrocolombianidad, pero que posteriormente ha quedado demostrado que más del 90% solo son organizaciones de papel destinadas a buscar contratos para satisfacer las necesidades de ingresos de unos directivos oportunistas y arribistas. Estas organizaciones de papel, cuyos directivos mantienen la personería jurídica bajo el colchón o bajo el sobaco, muy pronto fueron centenares y miles, y por tanto hicieron mayoría, logrando copar con sus directivos o representantes casi todos los espacios de representación de las comunidades afrocolombianas generados por la ley 70 de 1.993, ya fueren comisiones consultivas, comisiones de etnoeducación o cargos administrativos, al tiempo que arrinconaban a los representantes de las organizaciones que desde muchos años atrás han venido luchando

Asimismo, el MSA ha ido debilitándose, dando lugar a procesos de división y atomización de las organizaciones sociales afrocolombianas que lo integran, pues éstas tienen mayores dificultades para contar con una vocería consensuada de la causa afro, legítima y eficiente en el campo de la exigencia del respeto de los derechos de los afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros². Sin embargo, creemos firmemente que sin fortalecimiento organizativo, socioeconómico y político no puede haber liberación o redención de la comunidad o pueblo afrodescendiente de Colombia, ya que la historia de los pueblos así lo ha demostrado. En este contexto, no cabe duda de que es necesario promover espacios de articulación de las mismas para el fortalecimiento de las organizaciones afrodescendientes y de sus redes; articulación que cobra mayor relevancia sobre todo cuando aborda tanto lo políticamente coyuntural como lo ideológicamente estratégico. Todo ello, con énfasis en el protagonismo de la mujer y la exigibilidad de sus derechos, con el fin de alcanzar mayor participación, representación e incidencia política.

El presente trabajo deriva de las actividades del proyecto que lleva el título “Fortalecimiento de organizaciones afrodescendientes y de sus redes: exigibilidad de sus derechos y empoderamiento de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras”, financiado por la Agencia Española de Cooperación Española para el Desarrollo (AECID) y

por la redención integral de las mismas. Ya en esos espacios, estos falsos representantes de las comunidades dieron riendas sueltas a sus arribismos y oportunismos, dedicándose a hacer contactos y amistades en los diferentes niveles de la administración pública y de la cooperación internacional para procurarse contratos y puestos para sí mismos y para sus amigos más próximos, haciendo muy poco o nada por las comunidades. La situación es tan dramática, que hay un consultivo nacional por Antioquia que en medio de sus borracheras se mantiene afirmando con arrogancia que con sus 20 organizaciones de que dispone se mantendrá como consultivo por todo el tiempo que quiera y se hará elegir a los cargos de representación de las comunidades que le interesen, y, en efecto, permanentemente figura con muchas representaciones ante diferentes instancias estatales, pero los resultados para las comunidades son nulos porque prioritariamente se dedica a buscar contratos a través de sus diferentes personerías jurídicas y su séquito de testaferros. Lo más grave es que esta corruptela ha logrado penetrar también a muchos consejos comunitarios territoriales, donde algunos directivos inconsecuentes vienen engañando y manipulando a las comunidades, y haciendo negocios con sus tierras y territorios, e inclusive aliándose con algunos grupos foráneos para oprimirlas y explotarlas. Todo esto fue desmotivando a todo un movimiento social que se había levantado alrededor de la Constituyente y la búsqueda de la Ley 70 de 1.993 y algunos de sus decretos reglamentarios, haciéndole perder credibilidad tanto hacia adentro, como hacia afuera, al punto que hoy se puede afirmar que el Movimiento Social Afrocolombiano ha sufrido un sensible revés en todo el país.” (Azabache, 2012).

² Sin desconocer la importancia y especificidad del significado de cada uno de los conceptos “afrocolombiana”, “raizal”, “negra” y “palenquera”, de aquí en adelante, se utilizará indistintamente estos términos con el fin de simplificar y facilitar la redacción y lectura del documento.

ejecutado por la Universidad Nacional de Colombia, con la participación principal de cinco organizaciones sociales afrocolombianas, a saber: la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), el Movimiento Nacional CIMARRON, la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas KAMBIRÍ, la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES) y el Proceso de Comunidades Negras (PCN).

Teniendo en cuenta la importancia de la intersección de las categorías sociales de género y clase social con las características étnico-raciales, que suelen incluir elementos culturales (el folclor, las prácticas religiosas, las formas de organización sociales, etc.) y fenotípicos (el color de la piel, la forma de la nariz, el grosor de los labios y/o de los cabellos, etc.), en procesos de producción, funcionamiento, permanencia y reproducción de diversas formas de relaciones asimétricas de poder en el país, el trabajo pretende entablar diálogos acerca de las problemáticas que atañen al Movimiento Social Afrocolombiano (MSA), indagar sobre sus causas y efectos, y proponer alternativas para su mayor presencia y agencia en las esferas sociopolíticas, socioeconómicas y socioculturales relacionadas con la toma de decisión, la ejecución y el seguimiento de la misma.

Asimismo, el trabajo de investigación afianza la idea según la cual hombres y mujeres de las organizaciones sociales que integran el Movimiento Social Afrocolombiano, no sólo tienen el interés de apropiarse de estos espacios, sino que están recurriendo a las normas y marcos legales de corte internacional a favor de la *igualdad universal* (la Carta de las Naciones Unidas de 1945, la Convención Americana sobre Derechos Humanos «Pacto de San José de Costa Rica», ratificado por Colombia mediante la Ley 16 de 1972, la Convención 111 de la OIT de 1958 relativa a la discriminación en materia de empleo y ocupación y ratificada por Colombia mediante la Ley 22 de 1967, el “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales” de 1966, etc.) y las *especificidades de las comunidades étnico-raciales* (Convenio 169 de la OIT de 1989 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” y la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, realizada en Durban, Sudáfrica, en 2001). Igualmente, buscan apropiarse de las disposiciones legales establecidas a nivel nacional (Constitución Política de la Nación de 1991, Ley 79 de 1993, Ley 152 de 1994³, Decreto

³ Por la cual se establece la ley orgánica de Plan de Desarrollo.

2248 de 1995⁴, Ley 725 de 2001⁵; Decreto 3770 de 2008⁶, Conpes 3310 de 2004⁷, etc.) para convertirlas en oportunidades reales y efectivas de exigibilidad de sus derechos y empoderamiento de la mujer. Es aquí donde el proyecto quiere contribuir a impulsar el trabajo en red del MSA para un mejor balance de su compromiso con la causa afro y las bases sociales que representa, en torno a plataformas comunes y consensuadas con el fin de lograr mayor incidencia en los espacios sociopolíticos, económicos y culturales del país.

En efecto, las comunidades afrodescendientes representan el 26% del conjunto de la población colombiana, sin embargo están ausentes o poco representadas en las esferas sociopolíticas, socioeconómicas y socioculturales (cargos ministeriales en el gabinete presidencial, Cámara de Representantes, Senado y alta jerarquía de la Iglesia católica, entre otras).

En este contexto, la incidencia política de las organizaciones sociales afrocolombianas toma mucha más fuerza en el momento en que comienza a incorporarse un discurso identitario, sobre todo étnico-racial, que da una relevancia nacional a las comunidades con las cuales se articulan al plantear un conjunto de reivindicaciones sociales, políticas y culturales, convirtiéndose en sujetos políticos y sujetos colectivos de derechos, capaces de negociar con un Estado centralista, homogeneizante y poco incluyente.

En este orden de ideas, el presente trabajo pretende contribuir a debates y reflexiones en torno a las potencialidades, las posibilidades, los desafíos y las limitaciones que tienen las organizaciones sociales afros para formar espacios de incidencia política y construcción de alianzas estratégicas o acciones comunes en Colombia, frente a las crisis sociopolíticas, las problemáticas socioeconómicas y las divisiones internas de los movimientos, es decir, frente a las amenazas de todo tipo, tanto en el interior como desde fuera de las organizaciones. Convencidos de que para realizar un trabajo objetivo no se puede partir *únicamente* de la percepción exterior del proceso organizativo afrocolombiano, los

⁴ Por medio del cual se establece la conformación, a nivel nacional, de la Comisión Consultiva de Alto Nivel para las Comunidades Negras.

⁵ Por la cual se establece el Día Nacional de la Afrocolombianidad.

⁶ Por el cual se reglamenta la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, se establecen los requisitos para el Registro de Consejos Comunitarios y Organizaciones de dichas comunidades y se dictan otras disposiciones.

⁷ Desde el Consejo Nacional de Política Económica y Social - Departamento Nacional de Planeación de la República de Colombia (CONPES), se busca promover una política de Acción Afirmativa para la población negra o afrocolombiana.

investigadores se han propuesto diagnosticar los problemas reales que, teniendo en cuenta la actual atomización del MSA, impiden o frenan la elaboración consensuada de una Agenda Afrodescendiente que incluya a la mujer y priorice el trabajo en red como uno de los mecanismos estratégicos más potentes para impulsar posibles escenarios donde se pueda hacerse mayor presencia en procesos de toma de decisión (igual que en los mecanismos de implementación y seguimiento de las medidas) mediante una vocería creíble y comprometida, manteniendo, por supuesto, las especificidades o particularidades de cada una de las organizaciones.

La investigación parte de la observación según la cual no existe un documento investigativo que diagnostique y valore los procesos de articulación del MSA para la defensa de los derechos de la población afrodescendiente en Colombia. Por lo tanto, el trabajo se dirige a los movimientos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros que llevan años de lucha por lograr, entre otros objetivos, una mayor visibilidad e incidencia y participación políticas en el país.

En este sentido, el objetivo general de esta investigación es rastrear la evolución de procesos de articulación y construcción de estrategias de alianzas estratégicas y/o acción común para una incidencia política, y analizar escenarios sociopolíticos donde las organizaciones afrocolombianas y sus redes establecen y fortalecen estrategias de articulación y coordinación para la exigibilidad de sus derechos étnicos. Así mismo, se trata de (1) investigar sobre la evolución del Movimiento Social Afrocolombiano en torno a la creación de una plataforma o espacio que propicie su articulación para expresar sus necesidades, reivindicar sus derechos como grupo étnico racial y tener una mayor visibilidad; (2) elaborar el diagnóstico y la evaluación del Movimiento Social Afrocolombiano (MSA) en relación con su búsqueda de construcción de alianzas estratégicas, plataformas y acciones comunes; (3) explorar, analizar y explicar las formas como las organizaciones sociales afros y sus redes han ido estableciendo mecanismos de participación e incidencia en torno al empoderamiento de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras.

Se espera, pues, aprehender un conjunto de temáticas que, como procesos dinámicos y relacionales, confrontan diversas interpretaciones sobre las problemáticas de las organizaciones sociales afros. Por lo tanto, la organización del trabajo se presenta a partir de tres partes: aproximación conceptual, teórica y metodología (primera parte);

procesos organizativos afrocolombianos⁸, negros, raizales, y palenqueros en Colombia desde el cimarronismo hasta la década de 1990 (segunda parte); el Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero en los albores del siglo XXI: nuevos retos y alternativas (tercera parte).

⁸ En todo el trabajo, se hará uso indistintamente del concepto *afrocolombiano*, refiriendo al sujeto político descendientes de esclavizados africanos traídos al territorio que ahora es Colombia a través de la trata trasatlántica, en relación a los diferentes instrumentos y avances internacionales, como la declaración de Durban. En este sentido, “la categoría de afrocolombiano era la adaptación al contexto colombiano del concepto de afroamericano elaborado inicialmente en Estados Unidos (donde americano se superpone, no en pocas ocasiones, con estadounidense). Con esta noción se buscaba hacer un énfasis en la herencia africana como criterio de especificidad que marcaba las <<culturas negras>> en el continente Americano” (Restrepo, 2001: 7). Además de facilitar la redacción del texto, insistimos que esta opción no desconoce ni excluye los términos negro, palenquero y raizal, que asumimos de todas formas en el trabajo, debido a las especificidades identitarias que resaltan como categorías específicas de análisis.

PRIMERA PARTE

**Aproximación conceptual, teórica
y metodología**

1. ELEMENTOS CONCEPTUALES Y TEÓRICOS

1.1. PRECISIONES CONCEPTUALES ACERCA DEL MOVIMIENTO SOCIAL

Desde los años 60, los estudios sobre movimientos sociales han tenido un inusitado dinamismo con el objetivo de explicar las reacciones y dinámicas de la sociedad ante los cambios de la estructura de poder. A continuación se exponen algunas definiciones relativas al movimiento social, para luego abordar las principales perspectivas teóricas que rodean estos estudios. Aquí se hace referencia a algunas definiciones sobre el movimiento social, sin entrar en detalles exhaustivos. En este sentido, Fals Borda (1989: 50) destaca:

Dos de los aspectos prácticos de los movimientos sociales y populares que más curiosidad –y expectativa– han suscitado entre los estudiosos son: 1) su permanencia en el tiempo; y 2) su expansión en el espacio territorial o sociogeográfico. Ambos aspectos son importantes porque constituyen índices de debilidad o fuerza en los movimientos, porque inciden en el componente político, y porque crean «cultura política».

En este orden de ideas Raschke (1994: 124) considera que un movimiento social es un actor de carácter colectivo que se involucra en diferentes procesos de cambio social:

[El] movimiento social es un actor colectivo que interviene en el proceso de cambio social. [...] los movimientos son un contexto de acción colectiva formada por individuos ligados entre sí. No son simples medios de cambio social, ni la pasiva expresión de tendencias sociales de cambio, sino que, en mayor medida, son actores que se involucran en el curso de las cosas con el fin de influir sobre ese desarrollo. [...] en mayor grado hay que esperar que dentro del movimiento se den una multiplicidad de tendencias, organizaciones y principios para la acción.

Por otro lado, el movimiento social es concebido también como un proceso de construcción social de la realidad, en el cual se reconfi-

guran las diferentes concepciones socialmente hegemónicas. En este sentido recurrimos a Revilla Blanco (1996: 14), quien afirma que el movimiento social es

un proceso de construcción social de la realidad, por el cual situaciones de exclusión individual respecto de las identidades colectivas y las voluntades políticas que actúan en una sociedad en un momento dado (la pérdida de referentes para la constitución de la identidad individual y colectiva, ya sea por la modificación de las preferencias o por reducción de las expectativas) se resuelven en procesos de (re)constitución de identidades colectivas como procesos de (re)apropiación del sentido de la acción.

Otros planteamientos consideran a los movimientos sociales como acciones sociales colectivas que pretenden establecer cambios en la sociedad con el fin de corregir problemas del sistema que desembocan generalmente en la violación de los derechos. Sobre el particular, Archila (2001: 18) hace las consideraciones siguientes:

Por movimientos sociales entendemos aquellas acciones sociales colectivas más o menos permanentes, orientadas a enfrentar injusticias, desigualdades o exclusiones, y que tienden a ser prospectivas en contextos históricos específicos. Aunque no es el caso profundizar en los elementos constitutivos de la definición, resaltamos dos aspectos que conviene tener presentes a la hora de cualquier balance: el terreno del conflicto en el que se mueven los actores sociales es ilimitado y no se reduce a lo socioeconómico; y segundo, los movimientos sociales responden a asociaciones voluntarias y, en ese sentido, son también comunidades imaginadas.

Cada una de estas definiciones tiene elementos comunes, entre los que se destaca el carácter colectivo de los movimientos sociales, los cuales tienen como objetivo actuar en el escenario público y político haciendo visibles los problemas sociales y exigiendo al sistema político soluciones a sus demandas. En cuanto al escenario político, lo reivindicativo, el movimiento social afrocolombiano se ha diferenciado sustancialmente del resto de los movimientos sociales en Colombia, ya que sus reivindicaciones han girado alrededor de lo étnico-racial. En este sentido Mosquera (2007: 143) considera que

la conciencia negra es el concepto que refleja la lucha histórica de las comunidades africanas surgidas en el continente africano, y permite diferenciar la personalidad histórica y las peculiaridades culturales de

los grupos étnicos descendientes de los africanos secuestrados desde África para explotarlos como esclavos.

La lucha de los cimarrones por la libertad en el periodo esclavista y la resistencia cultural han sido el combustible que han alimentado la organización afrocolombiana. En este sentido, se suma a la conciencia negra el concepto del cimarronismo, como componente político e ideológico del movimiento social afrocolombiano:

Gracias al cimarronismo podemos expresar, criticar, y crear una nueva visión de la realidad política que encarnaba el cimarronaje, y de la realidad social y política que protagonizamos hoy los afroamericanos. El cimarronismo le ha dado un nuevo sentido a los compromisos organizativos, a las palabras y a las actitudes de lucha de la juventud y de todas las personas afros conscientes de sus derechos (Ibíd.: 144-145).

Esta postura contrasta notablemente con posiciones que consideran que el movimiento afrocolombiano no existe en sentido estricto, ya que la cooptación, la fragmentación y la dispersión impiden que éste construya articulaciones y convergencias fuertes que aseguren un accionar conjunto a nivel local y nacional. En este sentido, Pardo (2001: 324) considera que

esta dificultad de articular acciones y propuestas de alcance nacional puede verse como consecuencia de la combinación de dos factores: de una lado, la carencia de un manejo hacia convergencias mínimas a partir de la heterogeneidad ideológica de las organizaciones de movimientos sociales negras y, por otro lado, la institucionalización de un modo de asignar recursos por parte del Estado a organizaciones locales y pequeñas ONG.

En cuanto al concepto de “Movimiento Social Afrocolombiano” precisamos que solapa con la noción de “Movimiento Social de Comunidades Negras”. Mientras que el primero se refiere a expresiones organizativas políticas negras de los años 70, la segunda apunta más bien a un proceso organizativo cuyo surgimiento se encuentra en la confluencia de factores a nivel nacional y local y se sitúa a finales de los años 80. Por lo tanto, afianzamos las ideas de Agudelo (2005: 171) según las cuales,

entendemos por Movimiento Social de Comunidades Negras al conjunto de organizaciones y sus respectivas bases sociales, que desa-

rollan acciones colectivas en función de reivindicaciones sociales, económicas, políticas y culturales instrumentalizando como factor cohesionador y legitimador fundamental una identidad étnica negra o afrocolombiana común. Para el caso que nos ocupa, el núcleo del movimiento social lo constituyen los grupos de pobladores negros de la región rural del Pacífico colombiano, sin embargo las expresiones urbanas de organizaciones de activistas negros y de otras regiones del país también se consideran parte integrante del movimiento social. Sus reivindicaciones y métodos de movilización puede coincidir o ser divergentes pero el factor que los unifica es su reivindicación como pueblo negro o afrocolombiano diferenciado no solo racial sino ante todo culturalmente del resto de la sociedad.

Por su parte, Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011) concibe el movimiento social afrocolombiano como

[...] ese enorme esfuerzo múltiple en todo el territorio nacional con numerosos activistas planteándose las reivindicaciones étnicas del pueblo afrocolombiano.

A su vez, ante el escepticismo rampante con respecto a la existencia de un movimiento social afrocolombiano, el padre Emigdio Cuesta (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011) afirma una postura contraria aun si reconoce sus limitaciones:

[...] Digamos que si, o sea, no como una cosa compacta o que tiene unos lineamientos que uno lo pueda detectar, pero por todo lo que se hace, por todo el trabajo de los líderes y lideresas y organizaciones, se puede decir que hay un movimiento y, como todo, tiene sus altibajos y no a todo el mundo le apetece y lo coge [...]

1.2. PRINCIPALES ENFOQUES TEÓRICOS

Durante la década que abordaremos inmediatamente predominaban dos tradiciones conceptuales –una de las cuales partió de los Estados Unidos en los años sesenta–, que encontrarían su punto de mayor desarrollo en Europa durante la década de los setenta (Múnica Ruiz, 1998: 25) y pretendían aportar análisis generales de la actividad colectiva de estos movimientos. Cabe decir que estas concepciones se inscribían en un ambiente ideológico bipolar a partir de la denominada guerra fría, en cuyo marco la lucha social tenía como base, por un lado, la exigencia de los derechos civiles y políticos y, por otro, la de los derechos económicos, sociales y culturales. Estos derechos tuvieron su desarrollo durante este periodo de confrontación ideológica entre el Occidente capitalista y el Oriente comunista.

Con relación a las principales corrientes teóricas sobre los movimientos sociales se pueden destacar la teoría del comportamiento colectivo (*Collective Behavior*) y la teoría de la movilización de recursos, entre otras. Cabe anotar que la mayoría de estas propuestas teóricas y de análisis sobre los movimientos sociales están inmersas en un contexto muy diferente del latinoamericano, en el cual existían ya movimientos sociales muy distintos a los que se daban en Europa y en los Estados Unidos. La idea del comportamiento colectivo de Smelser (1963) abrió las puertas del escenario de los enfoques teóricos sobre los movimientos sociales; los demás enfoques partieron de estos trabajos, de la crítica a la consideración de los movimientos sociales como acciones colectivas marginales y temporales.

1.2.1. Teoría del comportamiento colectivo

En este sentido, nos encontramos con la idea del comportamiento colectivo (Smelser, 1963) como uno de los componentes analíticos que dominaron los estudios sobre los movimientos sociales en los inicios de los ochenta. Según esta idea, tales movimientos hacían referencia a que los “actores colectivos e individuales que constituyen el movimiento social eran presentados como elementos marginales, destinados a asumir conductas contestatarias” (Múnica Ruiz, 1998: 26). Además, se les concebía como movimientos temporales que no necesariamente tenían una institucionalidad que les permitiera perdurar en el tiempo, lo que les posibilitaba actuar en ciertas convulsiones de la estructura de poder, es decir que la “marginalidad de los actores; la irracionalidad, la no institucionalidad y la disfuncionalidad de la acción con respecto al orden social, así como la precaria organización y la transitoriedad de este tipo de conductas colectivas, configuraban una definición negativa de los movimientos sociales” (Ibíd.: 27).

Una de las críticas más fuertes que se le hace al enfoque del comportamiento colectivo, es que los movimientos sociales van mucho más allá de éste, es decir, que el comportamiento colectivo reduce a una acción espontánea al movimiento social y asimila a todos los movimientos sociales bajo un mismo techo homogéneo de acciones individuales agregadas en un mismo lugar y tiempo. Revilla considera que “la acción colectiva, frente al comportamiento colectivo, tiene la característica que es acción dirigida a los otros, es más que la agregación de voluntades individuales: para que se pueda hablar de un interés colectivo y del desarrollo de unas expectativas es necesario referirse a un proceso de identificación en el cual se articula un proyecto social que da sen-

tido a las preferencias y expectativas individuales y colectivas” (Revilla Blanco, 1996: 3-4).

El movimiento social afrocolombiano no cabría en esta lógica del comportamiento colectivo, ya que las características de lo espontáneo, marginal y poco calculador que esta teoría plantea no se ajusta al carácter étnico, colectivo y racial que tiene el movimiento social afro. Después de 18 años de la ley 70 vemos al movimiento afrocolombiano fortalecido alrededor de la territorialidad y la cultura que definen su carácter étnico. El conflicto armado, el desplazamiento forzado, los intereses económicos sobre los territorios colectivos afrodescendientes y el racismo han puesto a prueba el carácter organizativo del movimiento afrocolombiano, el cual ha tenido que plantar acciones colectivas permanentes de resistencia, articulando cálculos de acción y movilización para afrontar estos desafíos. Esta teoría es incapaz de responder a los factores que llevan a un movimiento social a emprender una acción colectiva de carácter étnico-territorial. Por todo esto, la teoría del comportamiento colectivo es insuficiente para abordar el movimiento social afrocolombiano.

1.2.2. Teoría de la movilización de recursos

La teoría del comportamiento colectivo dio paso a importantes corrientes de estudio sobre los movimientos sociales. Tal es el caso de la teoría de la movilización de recursos. Esa mirada negativa sobre los movimientos sociales, la cual los concebía como disfuncionales, no institucionalizados e irracionales, fue desplazada por una óptica que los consideraba como calculadores desde un punto de vista del costo-beneficio. La teoría de la movilización de recursos nació a mediados de los años 70 en los Estados Unidos, en donde se buscaba construir interpretaciones más adecuadas a la naturaleza de los movimientos sociales. En este sentido, “la imagen del marginal-desadaptado no tenía ninguna correspondencia con las mujeres del movimiento feminista, o con los defensores de los derechos de las minorías étnicas” (Múnica Ruiz, 1998: 30).

A diferencia de la teoría del comportamiento colectivo, esta perspectiva ve características positivas y armonizadas de los movimientos sociales. Las acciones colectivas del movimiento por los derechos civiles a principios de la década de los 70, originó nuevos estudios sobre los movimientos sociales, tales como la teoría de la movilización de recursos, que rompen con el pausado letargo que dominó este escenario al finalizar la década de los 60. Estas nuevas dinámicas de movilización social

llevan a que se busquen elementos que puedan explicar este despertar. En este sentido,

Tal y como fue formulada inicialmente por MacCarthy y Zald (1973 y 1977), la teoría de la movilización de recursos intentaba romper con concepciones de corte pesimista sobre los movimientos sociales para centrarse en procesos de movilización y en las manifestaciones organizativas formales de estos procesos (McAdam, MaCarthy & Zald, 1996: 22).

Los movimientos sociales son vistos como procesos racionales y calculadores que se mueven en una lógica económica de costo-beneficio. A este propósito, Múnera Ruiz (1998) nos dice que “dentro del nuevo paradigma, las prácticas sociales, fueran ellas convencionales o no, institucionales o no, tenían en su raíz el mismo tipo de racionalidad de corte económico, que permitía calibrar la acción dentro de un balance de costos beneficios” (Ibíd.: 30).

En comparación con la teoría anterior, esta arroja una mirada positiva sobre los movimientos sociales, lo que les da una permanencia en el tiempo y no los considera como simples reacciones coyunturales ante alteraciones del sistema. En este sentido, el elemento fundamental de esta perspectiva es la organización del movimiento social para la acción colectiva, lo que redundará en la movilización como un proceso a través del cual la colectividad se apropia y dinamiza los recursos necesarios para la acción.

Los movimientos sociales, según la teoría de la movilización de recursos, son actores en el sistema de poder que buscan posicionar sus intereses a través de objetivos de corto, mediano y largo plazo. En este sentido, [...] se subraya la importancia de factores como los recursos, la organización y las oportunidades políticas, además de las hipótesis tradicionales del descontento, en la emergencia y desarrollo de dichos movimientos” (Goicovic, 1996: 4).

En conclusión, la improvisación, lo temporal, la marginalidad, la espontaneidad son remplazados por concepciones totalmente contrarias que se inclinan fundamentalmente sobre conglomerados de sujetos que efectúan acciones colectivas calculadas, permanentes, y que buscan posicionarse como actores fundamentales en el orden político, social, económico, etc., con dinámicas que los hacen visibles en el escenario público. En este sentido, el movimiento social es un instrumento fundamental para movilizar intereses individuales o colectivos a través de caminos planeados y calculados, es decir,

la noción de orden y de equilibrio es desplazada por la imagen de una telaraña de acciones racionales, implementadas por individuos y grupos que buscan objetivos precisos, y que para conseguirlos movilizan recursos sociales (...) en consecuencia, el movimiento es un instrumento que usan los actores para satisfacer sus intereses individuales y participar en el sistema político con la finalidad de controlarlo o de utilizar a su favor, como grupo particular, los cambios sociales que de él se derivan (Múnera Ruiz, 1998: 31).

Pese al avance que significó la teoría de la movilización de recursos para el estudio de los movimientos sociales, ésta no pudo ver el papel que ellos desempeñan frente a la lucha por el poder político o por el cambio societal que pretenden. Lo anterior conduce a una mirada restringida sobre la relación que hay entre la existencia de movimientos sociales y la ampliación de las concepciones que existían sobre la democracia, la cual pasa a ser vista no sólo como un escenario de legitimación de las estructuras de poder dominante, sino como un elemento primordial para transformarlas. La democracia ya no es ahora sólo el ámbito para reducir la participación social a la elección de gobernantes, o donde se pretende garantizar una serie de derechos a determinados ciudadanos, sino que constituye, también, el espacio donde grupos de interés o movimientos sociales son actores fundamentales para la dinamización social. Es decir, la democracia es el escenario que se abre para la lucha de diferentes actores políticos por el poder político, incluidos los movimientos sociales, que presionan el sistema político para lograr cambios determinados.

El tránsito del movimiento social campesino al movimiento social étnico afrocolombiano con reivindicaciones étnico-raciales, significó un replanteamiento de las estrategias de visibilización y de participación en el escenario político. Y es, precisamente, este hecho lo que lo llevó de ser un movimiento campesino marginal y espontáneo a convertirse en un movimiento social étnico-racial, continuo y estratégico, ligado a las reivindicaciones étnicas, territoriales y raciales. La última década del siglo XX significó para el movimiento afrodescendiente un tiempo para el fortalecimiento y la organización de acciones colectivas estratégicas, calculadas y organizadas. Esto ha posibilitado que este movimiento haya podido lograr la defensa de su territorio frente a los intereses lesivos que gravitan sobre él y que ponen en riesgo la pervivencia étnica; también ha logrado un cierto reconocimiento como sujeto de derechos con especial protección constitucional.

Con relación al movimiento social afrocolombiano, la teoría de la movilización de recursos tiene serias restricciones explicativas, ya que ésta circunscribe el movimiento social y sus acciones colectivas a la racionalidad económica (cálculo costo-beneficio) de sujetos particulares que encuentran en el movimiento un instrumento para movilizar sus intereses. Sin embargo, el enfoque de la movilización de recursos que parte de la premisa de la existencia de “actores racionales” (individuales o colectivos), quienes desde su racionalidad estratégica orientan sus acciones, puede ser de gran utilidad para una mejor comprensión del accionar de las organizaciones sociales afrocolombianas en busca de establecer articulaciones estratégicas, tanto a nivel nacional como internacional, en el marco de interacciones que se han ido consolidando en el siglo XXI en el movimiento social afrodescendiente en el contexto de redes (inter)nacionales de organizaciones. Más aún cuando el movimiento social afrocolombiano pretende ir más allá de las concepciones del movimiento social como instrumento de movilización de recursos y busca posicionarse como sujeto político, que al igual que otros persigue la modificación de dinámicas societales, como, por ejemplo, la transformación de las estructuras del poder que giran alrededor de la exclusión racial.

1.2.3. Teoría de la sociología de la acción

La perspectiva de la sociología de la acción tiene sustento en las propuestas teóricas de Parsons y Webber sobre la acción, que retoman Touraine (1995 & 1969) y Melucci (1994), tenidos como los principales defensores de esta teoría. Ellos consideran que si bien la clase social fue un elemento esencial para entender los movimientos sociales en el contexto económico, aquel se desplazaba sensiblemente hacia el campo cultural. Se veía al movimiento social como un conjunto de sistemas organizados ubicados en un entorno conflictivo, ya que en él se encontraba el movimiento social como tal, diferenciado de otro tipo de actores, y también se identificaba al oponente o adversario. Así, con la obra de Touraine (Ibíd.), se considera la existencia del *conflicto social* como definidor del movimiento social. Sus principales postulados se refieren a la acción social. Considera que los movimientos sociales son “actores privilegiados del conflicto por el control y la orientación de los modelos que constituyen el sentido societal (el sentido del conjunto de lo social)” (Múniera Ruiz, 1998: 35). Además, la *identidad y la cultura* de los actores son muy importantes. Por lo tanto, Múniera Ruiz (Ibíd.: 60) considera que “a la dimensión cultural que introducen Touraine y los

autores comprometidos en el paradigma de la identidad, y a la estratégica implícita en la teoría de la movilización de los recursos, viene a sumarse una dimensión relacional concreta. El movimiento social es, así, visto como un actor que orienta cultural y racionalmente sus prácticas, y como un escenario concreto, en el cual los actores que lo componen construyen su identidad, la cual conlleva una definición del movimiento como un conjunto diferenciado de sus elementos y del medio que lo rodea. En consecuencia, los movimientos sociales serían más una red de acciones sociales (colectivas e individuales) que una acción colectiva organizada, como lo entiende Touraine”.

Otro elemento importante en la propuesta tourainiana es la *historicidad*, por la cual los diferentes movimientos sociales entran en conflicto. Ésta es definida como el espacio de producción de sentido o la capacidad de la sociedad de actuar ella misma. Cabe aclarar que los movimientos sociales se sustentan en el conflicto de las diferentes perspectivas y modelos sociales, y no en la dirección de dichos modelos.

A la luz de la conflictividad de los modelos sociales, el movimiento social afrocolombiano no ha pretendido conducir el modelo social estructurado sobre la discriminación y exclusión social que ha llevado a millones de afrocolombianos a la pobreza; por el contrario, el movimiento social afro ha venido proponiendo un modelo alternativo a través de la inclusión y el reconocimiento de sujetos históricamente excluidos. Se propone un modelo de reconocimiento de tanto de perspectivas afrocolombianas, como de indígenas y mestizas, sin reproducir las dinámicas racistas que han dominado la estructura de poder durante la historia republicana del país. Esta propuesta afrocolombiana entra en conflicto con el modelo excluyente, y tal conflicto es lo que constituye el movimiento social afrocolombiano.

Sin embargo, la propuesta tourainiana ha recibido una crítica que hace referencia a que las modificaciones en el sistema de valores no necesariamente redundan en cambios sociales. En este sentido, la lucha del movimiento social afrocolombiano puede sustentar esta crítica. En efecto, este movimiento adquiere una visibilidad importante a partir de los años 70 y experimenta una dinamización durante los años 90, debido al reconocimiento del pueblo afro en la Constitución de 1991. Pero si bien hubo un reconocimiento por parte de la sociedad colombiana del sujeto colectivo afrocolombiano, esto no ha significado una aceptación como tal por su parte, pues ella cual continua repitiendo las dinámicas racistas y excluyentes con relación a la población afrocolombiana. En otras palabras, no ha habido un cambio sustancial en la estructura de valores de la sociedad colombiana.

1.2.4. Teoría de los nuevos movimientos sociales

A partir del final del siglo y de comienzos del siglo XXI, se hace fuerte un nuevo enfoque teórico sobre los movimientos sociales, el cual ha sido clasificado por muchos como la teoría de los nuevos movimientos sociales. Su principal proponente es Tilly (2005). Dentro de sus principales proposiciones se halla la de la integración de los movimientos sociales con las nuevas tecnologías de la información. En este sentido, “los participantes de los movimientos sociales del siglo XXI han integrado las nuevas tecnologías a sus organizaciones y en sus –muy reivindicativas– acciones” (Ibíd.: 14).

Según el autor, los nuevos movimientos sociales salen de la dicotomía que estableció la lucha ideológica entre el Oriente comunista y el Occidente capitalista. Las luchas por reformas laborales y por mejores programas sociales son complementadas por nuevas reivindicaciones en relación con el género, la cultura, el medio ambiente, etc., lo que desemboca en la involución de nuevos movimientos sociales. Estos movimientos sociales se han encontrado en el siglo XXI con las herramientas de las nuevas tecnologías de la información.

Según este enfoque, las nuevas tecnologías de la información han transformado la acción colectiva de los movimientos sociales, lo que les ha llevado a establecer relaciones con otros movimientos sociales de todo el mundo de una forma más fluida y consistente. Internet y otras tecnologías han abierto otro espacio público, donde los diferentes movimientos sociales han podido visibilizar sus demandas. En este contexto, Tilly (Ibíd. 14) destaca que

Comparado con el siglo veinte, las redes internacionalmente organizadas de activistas, las organizaciones no gubernamentales a nivel internacional y los blancos internacionalmente visibles, como las empresas multinacionales y las instituciones financieras internacionales, son protagonistas más destacados en los movimientos sociales recientes, especialmente en las regiones del mundo más ricas y mejor conectadas.

El análisis propuesto por el autor (Ibíd.) se sitúa en un ambiente económico, político y social que se estructura sobre las reglas del neoliberalismo. En este sentido, los poderosos Estados que conocimos durante la primera mitad del siglo XX, y que eran los principales actores del orden internacional, se han debilitado y dado a paso a otros actores nacionales e internacionales, tales como las multinacionales y los órganos multilaterales, los cuales han cobrado un importante poder

y han movilizado acciones a través de los instrumentos que les da la globalización.

En el caso de la globalización y los movimientos sociales, se han construido análisis que demuestran que ésta tiene fuertes dinámicas homogeneizantes, y las tecnologías de la información han contribuido sustancialmente a ello. Uno de los elementos más importantes que se ha globalizado es el consumo, el cual se presenta como el único camino a la felicidad. Esto ha hecho que elementos indispensables para la subsistencia de la vida y los derechos sean remplazados por elementos superficiales impuestos a través de los medios masivos de comunicación y la publicidad. Existen innumerables casos con los que se demuestran estas dinámicas, sin embargo en este espacio no las abordaremos en profundidad.

Pese a estas dinámicas de “homogenización”, las cuales son muy importantes y totalmente imposibles de desechar, también existe otro tipo de dinámicas que debemos tener en cuenta al momento de abordar la globalización en el siglo XXI. Éstas hacen referencia al surgimiento de múltiples movimientos sociales que han diversificado sus reivindicaciones, han utilizado las tecnologías de la información para establecer nuevos mecanismos que les permitan ser visibles y para la configuración de redes internacionales que comparten las mismas causas y principios. Tilly (Ibíd.: 18-19) establece esta idea, planteando que

Todas las innovaciones tecnológicas antes señaladas o sus aplicaciones se convirtieron, finalmente, en elementos disponibles para los activistas y organizadores de los movimientos sociales. En general, redujeron los costes en comunicación, al mismo tiempo que incrementaban el campo de actuación de las comunicaciones de los movimientos sociales. También conectaron a los participantes en los movimientos sociales de manera más firme con otros usuarios de las mismas tecnologías y, de igual manera, separaron a los participantes de los no usuarios de esas tecnologías; por lo tanto, tuvieron efectos selectivos importantes.

Si bien durante el siglo XXI las tecnologías de la información han sido fundamentales para la internacionalización de las reivindicaciones de diferentes movimientos sociales locales, estableciendo redes internacionales de solidaridad y movilización social a favor de estos, tales dinámicas no se presentan con la misma intensidad alrededor del mundo. En los países más desarrollados, o en los del capitalismo central, las tecnologías de la información han tenido un mayor dinamismo e integración a las actividades de los movimientos sociales. En los países de la periferia, las posibilidades que dan estas nuevas tecnologías han

empezado apenas recientemente a integrar las plataformas de acción de los movimientos sociales.

Bajo la óptica de Charles Tilly (Ibíd.), el movimiento social afrocolombiano puede ser considerado como un movimiento social con reivindicaciones étnico-culturales que se distancian de las principales reivindicaciones de la primera mitad del siglo XX. En relación con esto, en la segunda mitad del siglo pasado, el movimiento afrocolombiano estableció contactos con movimientos con similares reivindicaciones a lo largo del continente y en África. Estas interacciones internacionales se han profundizado en el siglo XXI hasta el punto de establecer articulaciones y redes internacionales de movimientos afrodescendientes.

1.2.5. Teoría de la africanía: paradigma de la afrogénesis

El estudio sobre el movimiento social afrocolombiano y una teorización sobre éste han estado minados por una notable debilidad. En el ámbito académico, la colonialidad del conocimiento y una contradictoria perspectiva indigenista han impedido que el conocimiento que surge desde las comunidades negras y su proceso organizativo sea considerado como una fuente capaz de contribuir con una epistemología a las diferentes ciencias sociales, en otras palabras, se le ha desprovisto de sus estatuto de verdad.

Cuando se hace referencia al movimiento social afrocolombiano, muchos académicos y activistas del movimiento social lo supeditan al proceso indígena. Cabe anotar que esta actitud se sustenta en el racismo estructural que ha dominado la academia, la cual desprovee al africano y sus descendientes en las Américas de cualquier capacidad organizativa y social que pueda aportar a cambios sociales importantes. Cabe aclarar que esta situación tiene profundas raíces históricas basadas en las diferencias entre indígenas y africanos impuestas por la Corona durante la Colonia.

El arraigo que aún tiene la idea de que el mestizaje ha constituido el medio privilegiado para consolidar la democracia nacional persiste en Colombia. La Iglesia, los medios de comunicación de masas y el sistema educativo han logrado adoctrinarnos acerca de que aquí la mezcla de las tres “razas” (blanca, india y negra) arrasó con las diferencias que habían marcado las castas de la pirámide colonial. Le dan vida a la ilusión de que como descendientes simultáneos de blancos, indios y negros todos somos iguales. Ni académicos tan reconocidos como

Orlando Fals Borda parecieron haberse percatado de la urgencia de demoler una creencia que ha determinado nuestras percepciones sociales, pues distinguió con el calificativo de “cósmica” a esa “raza” nueva que materializaba los potenciales de los tres troncos originales. Tampoco objetó el determinismo genético sobre el cual se apoya su idea del perfeccionamiento racial, ni problematizó el que la derecha apelara a la misma determinación.

Además de ocultar las particularidades de los pueblos étnicos, la creencia en que todos somos mestizos ahorra el trabajo complejo de considerar heterogeneidades y legislar a partir de ellas. Como construcción social, la “raza” se presta para la manipulación política. En unos casos se la culpa de las desgracias nacionales, como sucedió con el argumento que Luis López de Mesa (1956) elaboró para explicar el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán: los mestizos de la sabana de Bogotá habrían heredado las supuestas taras de los chibchas, las cuales habrían aflorado como consecuencia del resentimiento social, de paso, dando al traste con la Revolución en Marcha de López Pumarejo. Otros lo usan a favor del argumento opuesto, como sucedió con la campaña presidencial de Carlos Pizarro Leongómez, el comandante general del M-19, asesinado el 26 de abril de 1990. Él le proponía al país sus “tres rectificaciones”, alentado por “[...] la confianza en las virtudes de esta nación mestiza [y por] la tenacidad que nuestras mujeres han sembrado en nuestra raza [...]” (Fals Borda, 1989: 15). Así parezca increíble, este adalid guerrillero –como en su tiempo lo hicieron Laureano Gómez (1928) o Rafael Azula Barrera (1956)– asume que con la sangre los padres les imprimen la personalidad a sus hijos. De ahí las dificultades para erosionar una de las justificaciones tradicionales de la expansión capitalista de la segunda mitad del siglo XIX: hay “razas” superiores y “razas” inferiores. La genética de las primeras las impele a dominar; la de las segundas, a dejarse oprimir. Esta modalidad de racismo dejó su impronta en el ordenamiento jurídico colombiano que reconoce a las indígenas como sociedades “salvajes” o a lo sumo “incipientes”, por lo tanto incapaces para ejercer derechos como el de la territorialidad (Cevic 1987: 276-290). De ahí las extensiones ocupadas por descendientes de nativos americanos a las cuales el Estado les ha conferido la calidad de tierras vacías o baldías.

No obstante, en los últimos 20 años han venido incrementándose los estudios sobre los afrocolombianos en general y sus dinámicas organizativas y reivindicaciones en particular. Muchos académicos desde diferentes disciplinas y ciencias han venido proponiendo conceptualizaciones alrededor de lo afrocolombiano, sin embargo, el conoci-

miento tradicional afrocolombiano todavía no ha sido integrado en un nivel importante al conocimiento producido desde la academia. Los afrocolombianos han sido vistos como sujeto-objeto de investigación desde perspectivas académicas occidentales, lo que ha generado una construcción equivocada del sujeto afrocolombiano. Sin embargo, la ampliación discursiva y epistemológica de la academia, junto al arduo trabajo de muchos académicos, ha permitido abrir un lugar importante a lo afrocolombiano, reconociéndolo como un sujeto histórico fuente de conocimiento.

Todo este proceso académico, que vio al sujeto afrocolombiano tanto en lo individual como en lo colectivo, incluyó una variedad de perspectivas teóricas básicamente desde la antropología y la historia, las cuales en principio partieron de postulados culturalistas para entender lo afrodescendiente y su relacionamiento con el entorno. A ellas se sumaron las pesquisas alrededor de lo afrodescendiente y su relacionamiento con la historia, partiendo de concepciones afroamericanistas. Al respecto, Restrepo (2001: 8) plantea que

[...] las orientaciones conceptuales hasta los años ochenta, para analizar la última década la cual se encuentra marcada por el incremento asombroso del número de investigaciones así como por la multiplicidad de orientaciones y preguntas que los han alimentado. En Colombia, son los años cincuenta donde se hacen los aportes a los estudios de las colombianas negras desde un modelo afroamericanista inspirado en Herskovits. Entre los sesenta y setenta se emplearon tres principales enfoques: el análisis funcional, el marxismo y la ecología cultural. Para los ochenta, dos desarrollos importantes combinaron de forma creativa disímiles fuentes teóricas para dar lugar a la teorización de los modelos de producción en el Pacífico rural y a la sustentación de una más elaborada perspectiva afroamericanista. A estos dos desarrollos es necesario agregar las aplicaciones del estructuralismo francés, del interpretativismo norteamericano y del análisis de lo racial e identitario desde la antropología social británica contemporánea.

Cabe destacar la ausencia de perspectivas sociológicas y políticas en los estudios sobre afrocolombianos, si se compara con las antropológicas e históricas. Ello ha generado pocos acercamientos a las estrategias y procesos organizativos afrocolombianos. Tampoco se registra la participación política y la lucha por el poder que estas comunidades han emprendido a nivel local, regional y nacional. La lucha por el poder y la búsqueda de cambio del sentido societal han

sido parte de las estrategias de visibilización emprendidas en la historia por las organizaciones afrocolombianas.

Con respecto a las perspectivas antropológicas en Colombia, cabe mencionar a Jaime Arocha y Nina de Friedmann como los investigadores que más han dado cuerpo desde la antropología a la perspectiva de la africanía, vale decir, de la búsqueda de huellas de africanía, lo que nos sirve para profundizar el entendimiento de los discursos y las acciones del movimiento social afrocolombiano a lo largo de su historia. En efecto, desde que el cubano Fernando Ortiz y el brasileño Raymundo Nina Rodríguez introdujeron el concepto de africanía en los estudios sociales¹, los trabajos de investigación sobre los afrocolombianos, su historia y su cultura en los años 80 empiezan a recurrir al enfoque de la africanía en Colombia, fundamentándose en el paradigma afrogenético, uno de los cuatro paradigmas² más referenciados en el campo de estudios afrocolombianos:

[...] Nina S. de Friedemann hizo un balance sobre los «estudios de negros» en Colombia, desde los inicios de la profesionalización de las ciencias sociales en el país hasta el inicio del decenio de 1980. A este arqueo, lo tituló «Estudios de los negros en la antropología colombiana», y resaltaba la escasez de enfoques desde la antropología, la historia, la sociología y la crítica literaria sobre el devenir histórico y sociocultural de quienes descendieron de los cautivos traídos

¹ García (2002: 132) es de la opinión de que, aunque los dos autores son considerados como los pioneros en los estudios de la africanía en Latinoamérica, campos folclóricos y religiosos de las culturas afrodescendientes, Rodríguez quedó más atrás, apegado a los prejuicios, que Ortiz: “[t]anto Nina Rodríguez como Ortiz, emprenderían otros trabajos, bajo esta concepción, en los llamados campos folclóricos y religiosos de las culturas afrodescendientes. Nina Rodríguez, se quedó atrapado en los prejuicios, Ortiz en obras posteriores avanza hacia una mayor comprensión de la africanía y en la definición del término afrocolombiano en su obra «Los negros brujos». Entre los intelectuales que se aproximan a la africanía, como lo hizo el cubano Fernando Ortiz en América Latina, por medio de ensayos, investigaciones sobre la música, estudios literarios, históricos, sociológicos y antropológicos, entre otros, se destacan Alejo Carpentier (Cuba), Fernando Romero (Perú), Luis Pales Mato (Puerto Rico), Zapata Olivella (Colombia), Nina de Friedmann (Colombia), Jaime Arocha (Colombia), Uslar Pietri, Ramón Díaz Sánchez, Manuel Rodríguez Cárdenas, Rómulo Gallegos, Isabel Aretz y Felipe Ramón de Rivera (Venezuela).

² Según Arocha (2005: 86-89), los cuatro paradigmas son la afrogénesis, la euroindogénesis, la antropología jurídica y la pastoral afrocolombiana. Así mismo, se observa que los estudios sobre las poblaciones afrocolombianas con el enfoque de la africanía toman mayor relevancia a partir de 1991, ya que, en palabras de Arocha (Ibid.: 80), “antes de la reforma constitucional de 1991, en la metrópolis y en la periferia, los estudios sobre Afrocolombia eran insignificantes. Desde entonces, organizaciones gubernamentales y neogubernamentales abrieron un creciente número de programas que abocaron esos estudios, los cuales, desde la metrópolis, incluyen movimientos sociales, entrada en la modernidad, ecología política, raza, discriminación y relaciones interétnicas de las poblaciones negras”.

desde África occidental, centro-occidental y central. Comparando este acervo con el que para entonces ya existía sobre los indígenas, de Friedemann enunció la hipótesis de que el ostensible vacío que ella identificaba respondía a patrones arraigados de la discriminación que ella denominó «sociorracial» [...] La afrogénesis es de carácter diacrónico, con manifiesto interés por las expresiones contemporáneas del puente que unió a África con América, calificando las reinterpretaciones de la memoria africana que persisten más que todo en función de su papel dentro del ejercicio de la resistencia contra la esclavización. Especifica las particularidades que ostenta la «Gran Colombia» con respecto a otras Afroaméricas [...] (Arocha, 2005: 84 & 86).

En este sentido, según esta perspectiva, la academia tradicional se construyó sobre las propuestas básicas de Occidente, las cuales han rechazado y estigmatizado como premoderno, diáfano, obtuso, salvaje, etc., a todo aquello que proviene de fuera de sus lógicas. Así que la teoría de la africanía no solo es un ejercicio de teorización de lo afro, sino también una reivindicación de todo el conocimiento que ha sido desprovisto de su estatuto de verdad por la academia tradicional. Es aquí donde África, junto con sus contribuciones a la identidad afro en las Américas, toma un papel crucial para arrojar luces sobre las particularidades de las poblaciones afrodescendientes, facilitando así su mejor comprensión:

África figura cada vez más dentro de esencializaciones estratégicas (Restrepo, 2003a y b), ya sea porque hay académicos quienes hemos resaltado continuidades entre las culturas de los donantes de cautivos y las reinterpretaciones de la memoria africana que ellos hicieron en América; porque dirigentes del movimiento social se hayan apropiado de figuras como la de Nelson Mandela, mientras que otros hayan considerado que ser consecuentes con sus búsquedas puede consistir en iniciarse en la religión de los orichas, y por último, quienes desde sus localidades, y a partir de su imaginación, se inventan una África ahistórica que bien pueden representar pintándose de negro, poniéndose faldellines de flecos vegetales y exagerando el frenesí del baile (Ibíd.: 83).

En cuanto al escenario político, lo reivindicativo, el movimiento social afrocolombiano se ha diferenciado sustancialmente del resto de los movimientos sociales en Colombia, ya que sus reivindicaciones han girado alrededor de lo étnico-racial. En este sentido, Mosquera (2007:10) considera que

la conciencia negra es el concepto que refleja la lucha histórica de las comunidades africanas surgidas en el continente africano, y permite diferenciar la personalidad histórica y las peculiaridades culturales de los grupos étnicos descendientes de los africanos secuestrados desde África para explotarlos como esclavos.

Por lo tanto, el mismo Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011) considera que:

La afrocolombianidad es el conjunto de valores aportados por los afrocolombianos a la construcción de la identidad cultural nacional, a la construcción de la colombianidad. Esos valores son fundamentos, son principios guías de la vida de pueblo colombiano en su conjunto. No podemos confundir la afrocolombianidad con el color de la piel, la afrocolombianidad no la podemos confundir con la región en la cual uno haya nacido o donde uno viva. La afrocolombianidad es esa aportación cultural que los pueblos africanos han hecho al sancocho que se llama Colombia.

La lucha de los cimarrones por la libertad en el periodo esclavista y la resistencia cultural han sido el combustible que ha alimentado la organización afrocolombiana. En este contexto de africanía surge el concepto del cimarronismo como componente político e ideológico del movimiento social afrocolombiano.

Gracias al cimarronismo podemos expresar, criticar, y crear una nueva visión de la realidad política que encarnaba el cimarronaje, y de la realidad social y política que protagonizamos hoy los afroamericanos. El cimarronismo le ha dado un nuevo sentido a los compromisos organizativos, a las palabras y a las actitudes de lucha de la juventud y de todas las personas afros conscientes de sus derechos (Ibíd.:144-145).

Esta postura contrasta notablemente con posiciones que consideran que el movimiento afrocolombiano no existe en sentido estricto, ya que la cooptación, la fragmentación y la dispersión impiden que éste construya articulaciones y convergencias fuertes que aseguren un accionar conjunto a nivel local y nacional.

Esta dificultad de articular acciones y propuestas de alcance nacional puede verse como consecuencia de la combinación de dos factores: de una lado, la carencia de un manejo hacia convergencias mínimas a partir de la heterogeneidad ideológica de las organizaciones de movimientos sociales negras y, por otro lado, la institucionalización de

un modo de asignar recursos por parte del Estado a organizaciones locales y pequeñas ONG (Pardo, 2001: 324).

Pero pensamos que, desde su aparición en los años 70 hasta la actualidad, el movimiento social afrocolombiano ha tenido una permanencia notable como movimiento étnico-racial con reivindicaciones políticas. Además, a partir de 1991 este movimiento se ha venido expandiendo a nivel nacional y creciendo en su capacidad de visibilización en el escenario público-político, pese al constreñimiento del conflicto armado, los intereses sobre los territorios ancestrales, y los bajos niveles socioeconómicos ostentados por las comunidades afrocolombianas.

2. METODOLOGÍA

El origen de la investigación se sitúa en el marco del desarrollo del proyecto “Fortalecimiento de organizaciones afrodescendientes y de sus redes: exigibilidad de sus derechos y empoderamiento de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras”, financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y ejecutado por la Universidad Nacional de Colombia en el periodo situado entre junio del año 2010 y junio del año 2012. La idea de trabajar el tema investigativo sobre la evolución del Movimiento Social Afrocolombiano (MSA) es una iniciativa del equipo de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL) con el fin de intentar llenar el vacío existente en cuanto al conocimiento y diagnóstico de las problemáticas de este movimiento; idea que fue avalada por las Organizaciones Sociales Afrocolombianas (OSA), beneficiarias del proyecto, tras varias reuniones de socialización y concertación entre el equipo de la UNAL, la AECID y las mismas organizaciones. Así, metodológicamente, se utilizó un diseño de investigación analítico y empírico sobre la evolución de las dinámicas estratégicas de acción en común en el interior del MSA con el fin de impulsar el fortalecimiento de las OSA en sus andares para la construcción de agendas comunes que sirvan para una mayor efectividad en la incidencia política.

El planteamiento metodológico de la investigación recurrió a la revisión de la literatura académica e investigativa sobre el movimiento social afrodescendiente en Colombia. Para la elaboración conceptual, teórica y empírica de la investigación se hizo necesario apropiarse de la literatura existente a partir del acceso a los archivos de cuatro Organizaciones Sociales Afrocolombianas (AFRODES, CIMARRON, CNOA, PCN) y a las bibliotecas con sede en Bogotá, lo que nos permitió hacer la selección de las referencias bibliográficas y los registros documentales necesarios para el trabajo. El material hallado permitió avanzar significativamente en la realización del estado del arte en el campo de la temática investigada.

La revisión de la literatura llevó a evidenciar grandes limitaciones en este campo de investigación, en el que se presenta un vacío a llenar

teniendo en cuenta la existencia de pocos trabajos monográficos³, sin desconocer, por supuesto, varios documentos que han tocado el asunto puntual y brevemente, sin que, sin embargo, permitan aprehender a fondo la problemáticas de las OSA en términos de búsqueda de puntos de articulación para la acción e incidencia política a lo largo de la historia. De todos modos, se procuró hacer un avance en el conocimiento del tema en cuestión, buscando aclarar conceptos, establecer preferencias, entender a fondo las problemáticas de las OSA para poder transmitirlo al lector de este documento o al público, empezando por las mismas OSA. Para construir el trabajo se llevó a cabo una extensa revisión de literatura en bibliotecas, sitios *web* especializados, bases de datos, libros, artículos académicos e informes.

El objetivo del trabajo es lograr la construcción de conocimiento sobre el tema mediante la consulta de fuentes bibliográficas y archivos, así como a miembros de varios grupos de investigación en este campo, tales como el grupo de investigación de Movimientos Sociales del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), el Grupo de Estudios Afrocolombianos (GEA-CES) y el Grupo de Investigación Migraciones y Desplazamientos (M & D) de la Universidad Nacional de Colombia. Los contactos del equipo de investigación con investigadores/as de los dos grupos mencionados han sido muy útiles para tener una orientación más clara y reunir materiales apropiados. Además, el equipo se ha beneficiado de los saberes y experiencias de las OSA ya mencionadas: por ejemplo, se envió una carta a las organizaciones afro para hacer uso, en función de la investigación, del material físico o magnético de que estas dispusieran y una solicitud de información acerca de la ubicación de estos materiales.

Aun así, recurrimos a la realización de entrevistas abiertas para recoger discursos de algunos líderes del movimiento, las cuales sirven para contrastar con los datos recogidos en los documentos, De manera análoga, e inscribiéndose en una lógica de dinámica dialógica entre participantes e investigadores/as, nuestros interlocutores toman la palabra para participar en el proceso de construcción colectiva de conocimiento sobre el hecho social de la evolución del movimiento social afrocolombiano en la búsqueda de espacios de articulación. Las entrevistas han sido dirigidas a algunas personas seleccionadas por su alto perfil en términos de afinidad y manejo de la temática, igual que de su implicación en la problemática de las OSA. Así mismo, hemos

³ Algunos de estos trabajos son realizados por Agudelo (1999; 2005); Pisano (2010); Castillo (2007).

contado con la colaboración de los líderes de tres (3) organizaciones beneficiarias del proyecto, CNOA, CIMARRON y AFRODES, con quienes realizamos una entrevista abierta siguiendo las líneas trazadas en una guía de entrevista previamente elaborada y que reproducimos más adelante. De igual forma entrevistamos a una (1) activista destacada de la cuarta organización beneficiaria (PCN), mientras que no pudimos concretar la entrevista con la lideresa de la Red de Mujeres Afrocolombianas, KAMBIRÍ. Además, y con el fin de sobrepasar los límites de discursos de personas asociadas a estas organizaciones, hemos ampliado el número de entrevistados para incluir a tres (3) personas con conocimientos extensos y experiencias profundas en relación con las problemáticas del MSA. En este orden de ideas, hemos buscado incluir la visión de activistas comprometidos con la causa de las OSA, combinando criterios de género y regiones en términos identitarios, por lo que seleccionamos a dos (2) mujeres activistas de identidad raizal y palenquera.

Los tres (3) primeros líderes entrevistados son el padre Emigdio, de CNOA, Juan de Dios Mosquera de CIMARRON y Jattan Mazot Ilele de AFRODES; estas entrevistas se realizaron, respectivamente, en agosto de 2011, diciembre de 2011 y febrero de 2012. La cuarta entrevista se realizó también en el mes de febrero de 2012 con Libia Grueso de PCN. Las tres (3) siguientes se realizaron con Ventura Díaz Ceballos, Efraín Vivero y Amilkar Ayala, respectivamente, en junio de 2011, julio de 2011 y marzo de 2012. Las otras dos (2) se realizaron con Dorina Hernández Palomino, una activista de vieja data que se inició con la Asociación Cultural de Palenque, y Dilia Robinson, de la Organización de la Comunidad Raizal con Residencia Fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (ORFA), respectivamente, en enero y febrero de 2012. Cada entrevista tuvo una duración entre 45 y 90 minutos, dependiendo de las dinámicas de cada una en términos de fluidez y elementos de respuesta a cada una de las siete (7) preguntas abiertas contenidas en la guía. En total, sólo realizamos nueve (9) de las diez (10) entrevistas que habíamos previsto, debido a la dificultad para concretar un encuentro con la lideresa de la Red KAMBIRÍ. Del total de los/as entrevistados/as, tres (3) fueron mujeres y seis (6) hombres. Optamos por no realizar un trabajo de campo de gran envergadura teniendo en cuenta las limitaciones del tiempo del que disponíamos como equipo de investigación para esta tarea; además, desde el inicio, la investigación se concibió como etapa inicial de una de largo plazo que podría abarcar a más actores y protagonistas del MSA. Si bien no se pretende hablar de la representatividad de las personas

entrevistas, consideramos que es el inicio de un trabajo de investigación que deberá ampliarse en el futuro con mayor tiempo y recursos con el fin de *estudiar y diagnosticar más sistemáticamente el tema, incluyendo los casos más diversos y específicos reflejados en las experiencias de actores sociales afrocolombianos de las localidades, regiones y departamentos*. Sin embargo, la profundidad y nitidez de los testimonios recogidos hacen que este trabajo tenga un carácter no solamente de diagnóstico teórico y analítico, sino también empírico, al incorporar datos de primera fuente en forma de fragmentos de discursos producidos por las personas entrevistadas para enriquecer el análisis realizado.

Guía de Entrevista

Nombre del Entrevistador:

Nombre del Entrevistado:

Sexo:

Precisar su idoneidad con respecto al tema:

Nacionalidad: colombiana

1. Preguntar sobre su percepción acerca del Movimiento Social Afrocolombiano (MSA) en la década de los cuarenta, cincuenta y sesenta (años 40, 50 y 60)
2. Preguntar sobre su opinión acerca del MSA en la década de los setenta (años 70)
3. Preguntar sobre su percepción acerca del MSA en la década de los ochenta (años 80)
4. Preguntar sobre su opinión acerca del MSA en la década de los noventa (años 90)
5. Preguntar sobre lo que piensa del MSA ante la búsqueda de articulación y construcción de estrategias de alianzas estratégicas (y/o acción común) para una incidencia política.
6. Preguntar por cuál fue la influencia que tuvieron personajes del liderazgo negro (tales como Diego Luis, Natanael Díaz, Adolfo Mina Balanta, Helcías Góngora, Marino Viveros, Arquímedes Viveros, entre otros) sobre ellos y/o el movimiento afro.
7. Preguntar sobre cómo concibe los nuevos retos y alternativas del MSA.

SEGUNDA PARTE

**Procesos organizativos
afrocolombianos, negros, raizales y
palenqueros en Colombia: desde el
cimarronismo a la década de 1990**

Una exploración del periodo del siglo XIX, marcado por procesos de resistencias, insumisión y rebeldías de las personas africanas esclavizadas en Colombia (1), nos parece un punto de partida fundamental para entender la evolución de los procesos organizativos negros en Colombia desde la Independencia hasta la década del 60 del siglo XX (2); los avances del movimiento social afrocolombiano en la década de los 70 (3); la marcha hacia la consolidación del movimiento de las comunidades negras durante la década de los 80 (4), y la consolidación de los procesos organizativos afrocolombianos en la década de los 90 (5).

1. CIMARRONISMO EN COLOMBIA: LEGADO HISTÓRICO PARA LA GESTACIÓN DE UN LIDERAZGO NEGRO

El cimarronismo, propio de la época esclavista, sentó las bases de un ideario libertario que se expresaba simplemente en el derecho a la libertad. Este, se enriqueció con la gesta emancipatoria donde, el llegar a ser libres del poder colonial tan pregonado por los gestores de la Independencia era interpretado por los negros, en el terreno de lo concreto, como ruptura de vínculos que los ataban al poder de hacendados impidiéndoles desarrollar su vida social y económica al margen de los controles de las haciendas. En ese sentido las guerras, para los negros, constituyeron la oportunidad de alinearse con quienes les ofrecían posibilidades de romper ataduras con esquemas de sujeción forzosa (Roux, 1991: 3).

La combinación de hechos históricos, políticos y económicos (exploración de las costas de África, el descubrimiento de América en el siglo XV y su colonización en los tres siglos siguientes, entre otros) estimuló considerablemente la trata negrera. A partir de un giro en la historia, la concepción de la esclavización en/ desde África con las expresiones de trata negrera transatlántica, por su naturaleza capitalista, su carácter sofisticado, transoceánico, internacional o transnacional y sus implicaciones de comercio a gran escala con la consiguiente reducción del ser humano a mercancía, y por ser

originado, materializado y protagonizado por los europeos, se mantiene imborrable de la memoria.

Para cubrir la necesidad de mano de obra en colonias americanas y caribeñas, los europeos intensificaron, entre los siglos XVI y XIX, el desarraigo y la deportación de millones de cautivos africanos hacia las Américas y el Caribe. Este comercio inhumano comenzó en el siglo XV, más concretamente en el año 1441, con el tráfico de los primeros esclavos africanos llevado a cabo por los portugueses desde sus colonias africanas. Poco tiempo después, España siguió los pasos de Portugal, aunque durante más de un siglo este último país siguió monopolizando el comercio¹.

Los negroafricanos, considerados como mercancía humana, alcanzaban un valor económico y social en el mercado esclavista. Generalmente, los futuros esclavizados eran capturados por otros africanos y transportados a la costa occidental de África donde se encontraban mostradores de compra y venta. Aunque existe una tendencia a determinar que el número de personas esclavizadas en las Américas y procedentes de África entre los siglos XV y XIX varía entre 10 y 60 millones –sin contar el sinnúmero de quienes murieron mientras se realizaban sus capturas, seguidas de su hacinamiento en lugares específicos de las zonas costeras y durante las largas travesías en los barcos negreros–, afianzamos la idea de Ki-Zerbo², según la cual

[I]os datos estadísticos que pueden sacarse de los registros de los barcos y de los puertos negreros se limitan a dar cifras aproximadas y por lo tanto discutibles [...] Puede considerarse que desde el siglo XV en adelante cien [100] millones de hombres y mujeres fueron arrancados de África, o cincuenta [50] millones como mínimo. Si se comparan estas cifras no con la población actual de continente, sino con la de los siglos XVIII y XIX, se ve con toda claridad la hemorragia humana que ha sufrido el África negra.

La población negroafricana esclavizada en Colombia estaba localizada especialmente en los departamentos del Cauca, Antioquia, Chocó, Bolívar, Popayán, Cali, en el norte del departamento de Antioquia

¹ A finales del siglo XVI, el Reino Unido empezó a competir con Portugal, Francia, Holanda y Dinamarca que, hasta entonces, detenían el derecho a proveer esclavos a las colonias ultramarinas. Francia, por ejemplo, recurría a canales comerciales que, partiendo de las costas orientales del África y de Madagascar terminan en las Islas Bourbon (La Reunión) o de Francia (Mauricio) y en América del Sur. Otros se dirigían hacia el África del Norte transitando por el Sahara.

² Citado por Gentileza (2011).

y en la costa atlántica (con su centro en Cartagena). Varios de sus integrantes procedían de zonas que hoy corresponden a países africanos como Benín, Nigeria, Sierra Leona, Mozambique³, Angola, Cabo Verde, Senegal, Guinea y pertenecían a distintos pueblos africanos tales como los wolofs, mandingas, fulos, cazangas, biáfaras, monicongos, anzicos, engolas, entre otros. Pronto, parte de estos esclavizados africanos que fueron transportados forzosamente a Colombia fueron organizando resistencias para romper con las cadenas de la esclavización; de allí, surgieron varios movimientos *cimarrones*.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, los esclavizados empezaron a luchar por la libertad, mediante la insumisión, la elaboración y la ejecución de estrategias de resistencia. Además, cabe señalar que estas formas de insurrección se insertan en el marco de las expresiones diversas a favor de la abolición⁴ de la esclavización. Asimismo, estas personas rebeldes y fugitivos son quienes, protegidas por fortalezas de estacas de palos denominados “palenques”, resistieron a los esclavistas desde zonas de difícil acceso y las montañas, al hostigar el sistema de producción esclavista (minas y plantaciones) y al promover campañas para la liberación de los esclavizados de la haciendas, entre otras acciones. Al respecto, Espinosa y Friedemann (1993: 105) resaltan la participación de las mujeres en las luchas por la liberación de esclavos: “en la lucha de los cimarrones, las mujeres habían combatido aguerridamente con dardos, macanas y lanzas, enfrentándose a los españoles [...]”.

³ A partir de 1645, Mozambique comenzó a verse afectado por el tráfico de esclavizados (captura y exportación) protagonizado por comerciantes portugueses, ya que los holandeses controlaban Angola y Benguela que, cuatro años antes (agosto de 1641), estaban bajo el dominio portugués. A partir de 1830, muchas embarcaciones árabes, llevaron desde diferentes puertos de Mozambique gran número de esclavos a las Islas Comores y Madagascar, entre otras regiones. Y a partir de 1839, la ciudad de Zanzibar se convirtió en un verdadero centro del tráfico de esclavos en la costa oriental de África donde los árabes fueron los principales traficantes de esclavos.

⁴ Subrayamos la cronología de hechos históricos que nos parecen más relevantes en relación con la abolición del comercio de esclavos: en 1803, Dinamarca fue el primer país europeo que abolió la esclavitud, seguido del Reino Unido en 1807; en 1810, Miguel Hidalgo y José María Morelos proclamaron la abolición de la Esclavitud en México; en 1848, la República Francesa decreta la abolición de los esclavos en el Caribe; en 1851, se aplica la ley declarando abolida para siempre la esclavitud en Venezuela. En el mismo año, el General José Hilario López Valdés, Presidente de la República de la Nueva Granada (Colombia) hizo votar la ley de abolición de la esclavitud el 1 de marzo de 1851 en toda la Gran Colombia (incluyendo Panamá). En 1853, la constitución argentina declara la abolición de la esclavitud y, en 1863, Holanda decreta la abolición de la esclavitud en Surinam y en las Antillas holandesas. Estados Unidos proclama la eliminación de la esclavitud en 1865 y la hace efectiva a través de una enmienda a su Constitución (Enmienda XIII), mientras que España esperó hasta la proclamación de la Primera República (1873-1874) antes de decretar la prohibición de la esclavitud en Puerto Rico (1873) y en Cuba (1886), y Portugal cedió a las iniciativas para la celebración de la prohibición de la esclavitud en Brasil (1888).

En el mismo sentido, Mena García (1993: 88) reitera la magnitud del apoyo de la mujer negra durante la época colonial, lamenta la escasez de documentos históricos al respecto y la necesidad de reconocer su presencia activa en las luchas antiesclavistas colombianas.

Durante la Colonia se registraban fugas de esclavos: huían para esconderse en territorios inaccesibles donde se reagrupaban para organizarse en grupos de defensa contra cazadores enviados por sus dueños, o para refugiarse en territorios ocupados por indígenas a quienes terminaban enseñando métodos de insubordinación frente al colono español⁵. Ya antes de la independencia de Haití⁶, se registra en Colombia el carácter excepcional y notable del liderazgo de Benkos Bioho, esclavizado de origen africano, en la organización de resistencias y de ofensivas contra los españoles esclavistas, establecidos en las costas de Cartagena. Su papel fue tan sobresaliente que está considerado hoy en día como el “Bolívar negro” de los palenqueros. Fundó el pueblo de los negros cimarrones, conocido como el primer “pueblo libre de América”⁷, que fue mantenido aislado del resto de Colombia desde 1713, al conservar sus identidades de origen africano.

Con respecto a las diversas formas que ha tomado el cimarronaje, existe una amplia literatura de historia, sociología, antropología

⁵ No cabe duda de que este movimiento de revueltas de esclavizados para conseguir la libertad era algo generalizado en el istmo de Panamá, la costa del Pacífico, Cartagena, Venezuela, Cuba, Brasil (los Quilombos), Puerto Rico, entre otros: “[...] en 1532 en Venezuela; en 1533 en Cuba y Panamá. En 1547 la prolongada rebelión de Sebastián Lemba en La Española; en 1550 la rebelión de Juan Criollo que duró varios años. En 1579, la sublevación de los negros rebeldes en Portobelo (Panamá) que llevó a la firma de un tratado de paz con los colonos españoles mediante el cual, los esclavos consiguieron la libertad colectiva. En 1635 se destacan, las rebeliones de los esclavos negros de Jamaica que llegaron a tal extremo que la Asamblea de Jamaica se vio en la necesidad de enviar una petición de ayuda a la metrópoli. La lista no se agota: la rebelión de los esclavos de Haití en 1791 que constituyó el núcleo del proceso haitiano de independencia y las rebeliones de Puerto Rico y Cuba en 1812 que fueron fuertemente sofocadas por miedo a que se duplicaran los sucesos de Haití. Estas rebeliones, se suman a la larga lista de resistencias personales, sublevaciones y rebeliones llevadas a cabo en la misma África, en el Caribe, en América, y en aquellos sitios donde se conoció la esclavitud [...]” (disponible en <http://www.monografias.com/trabajos10/trini/trini.shtml>).

⁶ “[...] al Palenque de San Basilio lo hace diferente, en primera instancia, el ser el único palenque que llevó a la corona española a hacer un pacto de paz, lo que llamaron en ese entonces “entente cordial”. Ese pacto permitió que Palenque de San Basilio fuera autónomo en su lengua, en su organización, en su ritualidad, en su economía y en todos sus aspectos internos, a diferencia de otros palenques, que estaban regidos por las directrices de la corona y por las de la Iglesia. El Palenque de San Basilio firmó el pacto de paz con la Corona en 1713. Ningún otro palenque, ni en América ni, particularmente, en nuestro territorio colombiano, obtuvo ese carácter; de allí que al Palenque de San Basilio se le llame “el primer pueblo libre de América” (Pérez Palomino, 2006: 2).

⁷ En un trabajo anterior (Wabgou, 2011a: 220), nos referimos a las formas como los descendientes de los esclavizados africanos se empeñaron en actividades de creatividad artística y literaria, siguiendo las *huellas de la africanía*.

y ciencia política, derivada de trabajos investigativos realizados por académicos e investigadores colombianos y extranjeros. Estos trabajos apuntan, en general, a varias ilustraciones de alegatos jurídicos desarrollados por negros libres en disputa jurídica por derechos sobre minas, igual que a formas de manumisión y presión de los esclavizados para lograr que se aceleren estos procesos de manumisión (Almario, 2005, 2003, 2002; Almario & Castillo, 1996; Díaz, 2002; Mosquera, 2002, 2004; Jiménez, 2002; Garcés Aragón, 2008; Cáceres, 2002; Tardieu, 2002; Eanders, 2002). En este orden de ideas, Garcés Aragón (2008: 29-39) considera que

[e]n el periodo colonial, ante el sometimiento esclavista a los africanos y sus descendientes, hacen presencia las diferentes formas del cimarronaje, incluida la conformación de palenques, compra de la libertad propia y de los compañeros así como la compra de minas y su defensa por medios legales (ríos de Napi y Pique -1798-), fugas colectivas e individuales. Hacia finales del siglo XVII, se inicia el periodo de explotación aurífera en las áreas mencionadas. En 1684 se menciona la existencia de 28 campamentos en los ríos del entorno de Barbacoas. La introducción de africanos y descendientes al área en Buenaventura y Guapi se inició hacia 1640.

Como se evidencia, estas formas de resistencias políticas suelen ser sustentadas por pautas culturales muy marcadas por la lengua. Aquí, observamos aportes lingüísticos de origen africano en la elaboración de estrategias para romper las cadenas de la esclavización desde sus palenques. En el llamado rincón de África en Colombia, la invención de la lengua palenquera ayudó a elaborar un vehículo para la comunicación interna y propia del pueblo que se vuelve ininteligible para el negro. Pues la aspiración por la libertad ha sido determinante para el mantenido, tanto en el tiempo como en el espacio, de una identidad y unas expresiones culturales como la lengua palenquera. Hoy día, esta lengua es una mezcla de palabras bantú (lengua del África central) y criollo, lo que resalta la importancia de la africanía⁸ en estos procesos de resistencia, igual que en San Andrés y Providencia, donde, en palabras de Sánchez Gómez *et al* (1987:30):

[...] el idioma tiene una base procedente del África occidental y está lexicado en inglés. Al igual que el palenquero, se trata de una verdadera

⁸ Hacemos énfasis en la presencia de las mujeres en la esclavización ya que “por muchos años los estudios sobre la mujer negra esclava estuvieron limitados por la profundización de aspectos económicos de la esclavitud [...]” (Castaño Zapata, 1993: 77).

reliquia lingüística, despreciada por la sociedad dominante mediante el calificativo de «dialecto».

En este mismo orden de ideas, Mina Aragón (2006: 71-72) considera que:

[I]a invención del palenquero como lengua franca es el intento de buscar un punto de convergencia para buscar la libertad y afirmar la identidad; sin comunicación común hubiese resultado casi imposible unificar el proyecto del fin de la servidumbre de los afros aquí en América [...] El espíritu de la resistencia solo adquirió unidad y cohesión por la invención de una lengua afrocolombiana que rememoraba la lejana, pero siempre presente riqueza lingüística-cultural africana de infinidad de lenguas y de un sinfín de tradiciones.

Y no sobra traer a colación los planteamientos de Cassiani Herrera (2008: 111), según los cuales:

las lenguas criollas, empleadas como medio de comunicación por descendientes de africanos esclavizados, surgen en el Caribe (haitiano, criollo francés de Luisiana, papiamento, sanandresano, palenquero y otros) y en el África occidental (santomense, principense, annobónés, entre otras). En la actualidad la lengua palenquera es la única criolla de base léxica española, producto de la diáspora africana en el mundo. En su proceso de formación, el palenquero recibió aportes de diferentes fuentes lingüísticas. Entre ellos se destacan los de lenguas romances (español y portugués) y del grupo lingüístico Bantú [...]. Así mismo han identificado palabras de las lenguas kikongo y kimbundu.

Con esta herencia africana, se muestra que a pesar de que hombres y mujeres⁹ fueron trasladados forzosamente desde África hasta América y quedaron despojados de bienes y territorios, trajeron consigo su bagaje cultural que vino a marcar las vidas de las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Habiendo comenzado con la introducción de los primeros grupos africanos esclavizados en Colombia, el cimarronismo se manifestó intensa y continuamente hasta finales del

⁹ En este mismo orden de ideas, Mosquera (1985: 109-110) resalta otras formas de resistencia en los términos siguientes: “[o]tras expresiones de menor significación pero importantes demostraciones de resistencia esclava fueron el suicidio, el aborto provocado, el envenenamiento de los esclavistas, la destrucción de los instrumentos de trabajo, el incendio de las plantaciones, la lentitud en el ritmo de trabajo, el asesinato de los mayordomos y capataces, las fugas individuales, y en el nivel cultural el sincretismo religioso”.

siglo XIX, con la abolición de la esclavización. Al respecto, Mosquera (1985: 109) considera que el cimarronismo

constituyó la forma de resistencia más sobresaliente y trascendental, y se forjó al calor de la lucha contra la esclavitud, con los alzamientos de los esclavos fugitivos, llamados por los españoles cimarrones.

Con el fin de relacionar todas estas formas de cimarronismo con la gestación de un liderazgo negro en Colombia en el siglo XX, resaltamos su influencia en las estrategias de lucha y la determinación de estos líderes ya que “los derechos étnicos de los afrocolombianos están ligados a la historia de sus comunidades y hablar de la historia de las comunidades afrocolombianas es hablar de la historia de los cimarrones (Castro Hinestroza, 1993: 121). Es más, el legado histórico en torno a las luchas contra todas formas de sometimiento y servidumbre, de las cuales se destaca la dirigida contra el racismo, la invisibilización, la discriminación y segregación racial, abre paso a nuevas formas de resistencia en la República, impulsadas por un número reducido de personalidades afros. Los impactos de estas formas de resistencia cimarronas se constituyen en elementos fundamentales para entender las lógicas de protestas y cuestionamiento de/contra el sistema individual (personalidades afros) o colectivamente (movimientos campesinos):

Entre las formas de insurgencia que servían de paradigma al movimiento campesino de la costa, vale destacar, en primer término, la insurrección palenquera, que iniciaron en el siglo XVII, en Cartagena, esclavos negros de origen africano que para fortalecer sus vínculos políticos y lanzarse a la formación de entidades autónomas se valieron de los cabildos que los españoles les permitieron constituir (Sánchez Gómez *et al*, 1987:31).

Los movimientos de esclavos a finales del siglo XVIII aumentaron sobre todo en el sur del país, en la provincia del Cauca, y en las costas Atlántica y Pacífica. En esta última, una de las principales concentraciones esclavistas, *el cimarronaje se incrementó fortaleciendo los palenques*. La consigna de los esclavos del Cauca era: «muerte a los blancos del Cauca» y señalaban que «preferían morir antes que servir a cualquier blanco en los haciendas» (Castillo, 2007: 67-68).

En resumen, la configuración de las comunidades afrocolombianas se hace inicialmente en el marco de la esclavización, bajo los parámetros de los dominadores, y es a partir de los procesos de resistencia,

sincretismo¹⁰, cimarronaje y configuración de palenques, compra de la libertad y finalización de la esclavización que los afrocolombianos logran ir estructurando sus comunidades, sus familias y creando sus formas organizativas. Los palenques constituyen una de estas formas organizativas. “Como señala Aquiles Escalante, el palenque sintetiza la insurgencia anticolonial, desde los palenques el afro colombiano empezó a crear condiciones para arraigarse en un territorio y desde ellos empieza a organizar su nueva manera de vivir, a crear sus propias formas de gobierno y de organización social. Éstos constituyeron espacios para la construcción de identidad y según Jaime Jaramillo fueron «la célula social en la que el negro trató de dar cauce a su tendencia a la vida libre y necesidades de sociabilidad, en el palenque elegían sus autoridades, realizaban sus fiestas, organizaban el culto religioso y tenían sus cabildos. De hecho no hay que olvidar que el palenque tiene un carácter militar, sitio de atrincheramientos estratégicos, protegidos con trampas, fosas, empalizadas, lugares de entrenamiento, provisión y descanso y refugio de los cimarrones»¹¹.

Sin duda, el cimarronaje dejó a los descendientes de los africanos esclavizados en Colombia la herencia de la ferviente conciencia de libertad, la conciencia de lucha por la justicia y la dignidad, una conciencia de la identidad negra y de rechazo a la explotación. Pues “[...] la historia de los movimientos de los cimarrones y esclavos en Colombia está por escribirse. Las comunidades negras están obligadas a reivindicarla para rescatar su personalidad histórica, reviviendo las luchas de sus antepasados en función del presente que viven” (Castillo, op. cit.: 117-118).

¹⁰ Véase, “Cimarrones y Palenques”, En: http://html.rincondelvago.com/historia-de-colombia_1.html

¹¹ Véase, “Cimarrones y Palenques”, En: http://html.rincondelvago.com/historia-de-colombia_1.html

2. SURGIMIENTO Y PARTICIPACIÓN DE UN LIDERAZGO NEGRO EN LA POLÍTICA NACIONAL DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA LOS AÑOS 60 DEL SIGLO XX

El periodo de independencia fue un periodo fructífero para la población afrocolombiana. A su fuerza física e importancia económica le sumó el poder político. Su participación no se limitó a los ejércitos; su papel fue preponderante en las plazas y el ambiente popular para respaldar a la monarquía y a los independentistas, siempre corriendo tras su propio proyecto de libertad y autonomía. Frente a las promesas no cumplidas de españoles y criollos las respuestas son variadas. Bandas que asaltan las haciendas del Chocó, y del Valle del Cauca; las revueltas de esclavizados de 1824, 1826, 1827; la fracasada tentativa del almirante Padilla, así como muchas otras. La libertad formal obtenida en 1851 no fue una dádiva, un gesto de generosidad y filantropía de los señores de esclavos; fue una conquista legítima de la población afrocolombiana, raizal, palenquera y sus diversos aliados en múltiples contextos. Vale la pena resaltar que en 1851 sólo 10% de la población se encontraba esclavizada. La gran mayoría de negros, mulatos y zambos ya había adquirido su libertad por diferentes medios (Burgos Cantor *et al*, 2010: 400).

2.1. PROCESOS ORGANIZATIVOS AFROCOLOMBIANOS EN EL PERIODO DE LA INDEPENDENCIA Y LA REPÚBLICA

Consideramos que, aparte del cimarronismo, los inicios del proceso de organización afrocolombiana también echan sus raíces en la época de la Independencia, contrariamente a quienes piensan que la participación de los negros en la política colombiana comienza con la Constitución de 1991. Durante las luchas independentistas, se observa la presencia de los negros en las filas de los amos en calidad de patriotas o realistas, voluntaria o involuntariamente, y a veces sólo en función de las mejores garantías de libertad ofrecidas por cada una de estas bandas: es así que Bolívar ofreció la libertad a quienes lucharan a su lado.

Aquí, resaltamos la participación del almirante negro José Prudencio Padilla López quien, después de haber atacado el fuerte de San Felipe de Cartagena y derrotado al ejército español el 24 de junio de 1821, estuvo en Venezuela, donde participó en su liberación en la

batalla de Maracaibo culminada el 24 de julio de 1823. Además, fue miembro del Colegio Electoral de la provincia de Cartagena en 1825, antes de trasladarse a Bogotá el 3 de octubre del año para ocupar su curul en el Senado tras su elección en el departamento del Magdalena. Junto con otros jefes de guerra, se le acusó de conspirar en la sublevación de militares negros contra Bolívar por incumplir el pacto de liberación de esclavizados en 1828; por lo tanto, fue apresado, juzgado y sentenciado a muerte el 22 de octubre del mismo año, igual que los demás conspiradores.

Con el advenimiento de la Independencia en 1810 y la República, se imponen las lógicas del bipartidismo (partidos tradicionales liberal y conservador), las guerras y los conflictos civiles partidistas en el Pacífico durante el siglo XIX. El hecho de que la libertad total de los esclavos sea decretada por parte del liberal José Hilario López en la segunda mitad del siglo XIX impulsa la adhesión de la gran mayoría de los negros al liberalismo.

Después de la Independencia, la élite criolla en Colombia creó instituciones económicas y políticas que servían exclusivamente a sus intereses, ya que, con base en fundamentos de la administración colonial, las élites intelectuales y políticas de Colombia definieron una estrategia consciente de construcción de una nación moderna y mestiza. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la acumulación del capital asociada a la construcción del Estado implicó el predominio a la nación, convirtiendo el nacionalismo en una fuerza motor de construcción del Estado-nación en el marco de un imaginario civilizador heredado de la Ilustración y el predominio del sistema-mundo capitalista. A finales de este siglo XIX, se confirma la idea de la organización de la sociedad en nación a través de la modernidad y la civilización; esto es, una nación sin la población negra e indígena. En la lógica de las élites políticas colombianas, la construcción de la nación y de la identidad nacional pasaba por la asimilación o el exterminio de las identidades consideradas “inferiores”; en otros términos, era necesario promover la homogeneidad cultural y étnica para consolidar la nación mestiza y moderna:

Este periodo puede ser caracterizado como de *inclusión abstracta y exclusión concreta*, como acertadamente lo califica José Martín Barbero (1987:15). A la vez que se pregonaba la igualdad, la libertad y la confraternidad, como principios teóricos inspirados en la Revolución Francesa y que permitieron legitimar el movimiento independentista, en la práctica negros e indios seguían excluidos. Se presenta, entonces,

la coexistencia de la práctica de la esclavitud con los principios de igualdad y libertad. Inspiradas en el pensamiento liberal, muchas de las decisiones de la naciente República fueron contrarias a los intereses de negros e indios [...] en el caso colombiano, el proyecto de nación, en efecto, busca homogeneizar a la población como mestiza. Pero este propósito se enfrenta a una realidad que es múltiple e irreductible: Colombia es ya un país de regiones y de grupos étnicos y raciales. Para imaginar la Nación y la identidad nacional mestizas por lo tanto homogéneas, es necesario excluir a los negros y a los indios. Ello adquiere la forma de una estrategia de invisibilización que desconoce la diversidad (Castillo, 2007: 69-70 & 74).

Con respecto a este binomio inclusión-exclusión, Agudelo (1999: 3) se refiere más bien a un doble mecanismo en los términos siguientes:

Las poblaciones negras colombianas han sido objeto de un doble mecanismo de inclusión –como ciudadanos indiferenciados al interior del conjunto de la sociedad, luego de la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX– y de exclusión –por la vía del racismo y la segregación que han estado presentes en las políticas estatales y en las múltiples prácticas socio-culturales de las poblaciones blancas y mestizas.

El carácter impositivo del proyecto de nación mestiza y su correlato de invisibilización de los negros, conlleva a lo largo del siglo XX el “despertar negro” en Colombia en la medida que parte de ellos han comenzado a participar en las jerarquías nacionales de estatus y prestigio. Sin embargo, “en las diferentes regiones del país donde asientan los negros (las tierras bajas del Pacífico, la costa Caribe, las áreas ribereñas del bajo y medio Magdalena y del bajo Cauca y el departamento del Cauca) han creado y mantenido formas culturales que se asocian con la identidad negra. No obstante, esas formas siguen siendo subvaloradas” (Castillo, 2007: 86). En este mismo orden de ideas, Mosquera (1985: 148) afirma que “han sido el aislamiento geográfico, la alienación educativa, y el etnocidio cultural al que las han sometido las clases dominantes en el decurso de la historia, más la indiferencia de su propia intelectualidad, los factores que han impedido a la comunidad negra colombiana desarrollar y proyectar su Identidad Nacional”.

El surgimiento de la *intelligentsia* negra en Colombia va a tener, con el apoyo de algunos intelectuales no negros y el acceso a la educación superior¹², un impacto en el nacimiento del movimiento de negritu-

¹² Es necesario mencionar que la financiación de buena parte de los estudios de estos dirigentes negros fue asumida por sus familias, que los enviaron a cursar estudios superiores en ciudades como Cali, Medellín, Bogotá y Popayán.

des mediante la construcción y producción de narrativas reivindicativas como grupo étnico por parte de una élite negra. Desde mediados del siglo XIX surge el interés del negro en sobrepasar las barreras del analfabetismo y la nación mestiza con el fin de participar en la lucha partidista y la construcción de formas organizativas en Colombia, teniendo en cuenta que después de la derrota liberal en la “Guerra de los mil días” (1899-1902)¹³, entre finales del siglo XIX e inicios del XX se consolida la Constitución conservadora de 1886. Aunque el balance de un siglo de guerras civiles favorece a los conservadores, persisten las ideas liberales en zonas pobladas por la gente negra como la costa Pacífica.

Uno de los primeros negros que se destacó como intelectual brillante, académico notorio, abogado prestigioso y político ilustre fue **Luis Antonio Robles Suárez** (1849-1899), conocido generalmente como el “negro Robles”. Oriundo de la **Guajira**, Robles se graduó como abogado en el Colegio Mayor del Rosario en 1872, antes de ser electo representante a la cámara en 1876. Ocupó cargos importantes, tales como Director de Instrucción Pública del Estado Soberano del Magdalena, secretario del Tesoro durante la presidencia de Aquiles Parra, presidente del Magdalena en 1878, comisario de la Guajira en 1884 y representante a la Cámara por Antioquia en 1892 y 1894, durante la presidencia de Rafael Núñez y la vicepresidencia de Miguel Antonio Caro. Fue Rector fundador de la Universidad Republicana (actualmente Universidad Libre) y director de la Universidad Central de Managua en Nicaragua (1895), durante el tiempo en que estuvo exiliado en Centroamérica. Como académico e intelectual, enseñó leyes, escribió en periódicos y publicó libros. Resaltamos el hecho de que en el mundo político de su época fue el único negro liberal; lo que implicó sobrepasarse como negro y afrontarse con la adversidad derivada del ser el único negro en estos espacios políticos.

Recogiendo algunas expresiones de resistencia de los negros de la época (inicios del siglo XX), nos ubicamos en el **Chocó**, donde se menciona a **Manuel Saturio Valencia**, nacido en Quibdó en 1867, a quien se considera el primero en destacarse como hombre público en ese departamento. Aun siendo de origen familiar humilde, aprendió de forma autodidacta a leer, escribir y hablar varios idiomas, como latín, francés e inglés. Es un personaje que, a nivel nacional, tan sólo lo preceden Luis Antonio Robles y Candelario Obeso. Participó en la guerra de los

¹³ Precisamos que el fin de esta guerra fue marcada por la firma del tratado de Wisconsin el 21 de noviembre de 1902, con el que se pone oficialmente fin a la guerra civil en Colombia (conocida como “guerra de los Mil Días”) y que inició el 17 de agosto de 1899 (Jaramillo Castillo, 2005).

Mil Días y ha ido rompiendo los esquemas del racismo en Quibdó por su comportamiento “irreverente” en medio de la opulencia dominante. En palabras de Ventura Díaz Ceballos¹⁴, ya desde esta época, Saturio se hizo los interrogantes siguientes “¿Por qué la blancocracia puede dominar a Quibdó? ¿Por qué los negros, no tenemos derecho a tener tierra, a tener tierras y a gozar de los beneficios que da la humanidad? Por esto, se vestía impecablemente: usaba sombrero, se vestía de paño, usaba leontina; era realmente una persona ejemplar en el medio intelectual. Era el intérprete de los extranjeros que venían. Son todas estas cosas que llevaron a preocupar a la blancocracia porque estaba rompiendo unos códigos secretos, estaba rompiendo con el ascenso que tenían prohibido a las clases empobrecidas”. Por lo tanto fue fusilado el 7 de mayo de 1907 tras su condenación a muerte por haberlo acusado de incendio. Sobre este personaje, existen varios escritos en forma de libros y novelas como los de Zapata Olivella (1986), Martínez de Valera (1983), Caicedo (1997), Velázquez Murillo (1953). Sin embargo, es de mencionar uno de los trabajos más recientes versados en el tema (Arriaga Copete, 2007) en torno a la vida, el enjuiciamiento y la muerte de Manuel Saturio Valencia (Ibíd.: 57 & 91-92):

Como [Saturio] era además un hombre ilustrado y de variada sapiencia, músico, poeta, cantor, orador y militar, se atrevió a enterearse con los blancos y hasta a enamorar a sus mujeres. Su perdición fue cuando disputó y venció a una que era pretendida por el primer mandatario, General Enrique Palacios, atrevimiento que le costaría la vida, pues tal osadía no podía permitírsele a un negro de su condición. Se le tendió una trampa y montó un juicio inicuo que en siete horas y medio lo llevó al patíbulo, al borde del cual pudo exclamar con serenidad y esperanza: «mi patíbulo en realidad no es un calvario. Ni cosa infame. Este día que empieza es día de resurrección» [...] Manuel Saturio Valencia había sido acusado de incendiario por los hechos ocurridos en Quibdó en la madrugada del primero de mayo de 1907 en casa de Ruperto Perea, situada en la carrera segunda, cruce con la calle del Pandeyuca, donde a esta hora se desató un conato de incendio y algunas personas gritaron «¡fuego!», e inmediatamente el sitio se llenó de curiosos que impidieron que éste se propagara.

En este mismo orden de ideas, nos situamos en el departamento de **Córdoba**, a inicios del siglo XX, donde se registra a **Manuel Hernán-**

¹⁴ Entrevista a Ventura Díaz Ceballos, miembro de la Fundación Manuel Saturio Valencia, en “Homenaje Manuel saturio Valencia, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=oJfrK23QcTc>

dez, “El Boche”, quien llegó a Montería en el año 1898, en proveniencia de San Jacinto (Bolívar). Era un negro, joven, fuerte y atractivo con cualidades natas de liderazgo. Además, se destacaba por ser un hombre aguerrido y resistente, de contextura musculosa y brazos fuertes, producto del ejercicio de su trabajo de machetero en la gran hacienda Misiguay, una propiedad de los inmigrantes franceses llamados los “musiú”, Alberto y Alejandro Lacharme. Estos franceses explotaban el oro de las minas del alto Sinú mediante una gran empresa de su propiedad. En el año 1908, Manuel Hernández se rebeló contra la persistencia de la matrícula colonial en la hacienda Misiguay, al insubordinarse contra el propietario de la hacienda Alejandro Lacharme y acabar con su vida. La historia narra también que fue una rebeldía contra el uso machista de esta matrícula colonial por parte de Alejandro, quien quiso extenderla al uso sexual de su mujer. Este último hecho fue el detonante que hizo estallar a Manuel Hernández (El Boche) en la hacienda Misiguay contra el “musiú” Alejandro Lacharme en el año 1908, situación que le valió la muerte en el mismo año. Sobre este episodio, Fals Borda (2002:121A) hace una nítida narración que vale la pena reproducir textualmente:

Una especie de tumulto con varios muertos tuvo lugar aquel día [del año 1908] en Misiguay. Advertido el «musiú» Alejandro, éste se trasladó a la hacienda, donde halló a gente emboscada en los alrededores y a Hernández blandiendo enardecido un afilado machete. Ambos hombres se enfrentaron en el corredor de la casona. Al fallar el tiro de la escopeta del francés, el negro le descuajó una mano, luego la cabeza. Prendió fuego al lugar y huyó a la cercana ciénaga, donde esperaba esconderse como la hicotea en los «firmes» de taruya y recibir en últimas el apoyo a dentelladas de las babillas y crótalos del monte. Fueron a cazarlo Nisperusa y gentes de otras haciendas. No pudieron. Los mohanes del Sinú favorecieron a Hernández y su causa. Y fue difícil encontrarlo y despacharlo. Así, después de mucho esfuerzo, sólo pudieron abatir al negro jacintero con una escopeta de cazar tigres armada de una bala mordida en cruz. «Así no se mata a un hombre bueno», fueron las últimas palabras de El Boche, a quien bautizaron como tal los franceses propietarios para identificarlo con sus odiados enemigos tradicionales de la Alemania imperial. El Boche murió con el brazo en alto todavía en una playa del Sinú, frente a Montería, donde después se hizo un profundo cantil. Allí deben reposar todavía sus legendarios huesos. La lucha contra la matrícula en las riberas y pantanos del Sinú recibía en esta forma un dramático baño de sangre que quedaría bien grabado en la memoria de las gentes sinuanas como otro de sus mitos.

Lo que planteamos a partir de las vidas y experiencias de estos personajes negros es que se pueda retomar su legado para el proceso organizativo afrocolombiano, negro, raizal y palenquero.

2.2. SURGIMIENTO DEL LIDERAZGO NEGRO EN LOS AÑOS 20 Y 30

En el marco de un contexto sociopolítico caracterizado por la lógica homogeneizante de la nación mestiza y la violencia¹⁵, se ha ido reinventando la identidad negra. Es en este ambiente que el proceso de surgimiento y desarrollo del *movimiento de comunidades negras* ha ido contando con la intelectualidad negra que ha protagonizado la elaboración de discursos antihegemónicos, desafiando así las representaciones dominantes. Asistimos al nacimiento de una élite política negra y visible que va integrándose mayoritariamente a las filas de los liberales¹⁶ a partir de los años 30, con la llegada del partido liberal al poder. Aparecen personajes¹⁷ negros como Diego Luis Córdoba, Adán Arriaga Andrade, Ramón Lozano Garcés en el Chocó; Sofonías Yacup, Alejandro Peña, Natanael Díaz y Arquímedes Viveros en el Cauca, y Néstor Urbano Tenorio en Buenaventura; todos ellos ejerciendo un liderazgo local que, en algunos casos, alcanza nivel nacional. En un trabajo detalladamente elaborado, Agudelo (2005: 108-125) hace un análisis magnífico y una descripción magistral sobre las formas como, desde los años 20, aparecen liderazgos negros y mulatos que asumen un pro-

¹⁵ Las luchas agrarias de los años 20 y 30 en algunas regiones fueron el preludio de la violencia que enfrentaría nuevamente a liberales y conservadores a partir de 1948, con un trasfondo de disputas por la apropiación de la tierra. Pero esta situación no ha afectado tanto a la región del Pacífico como al interior del país, en la medida en que “no hay presión por la tierra y la hegemonía política conservadora es como una fatalidad menor que algún día terminará [...] En 1930 con el inicio de la llamada República Liberal, al llegar a la presidencia Olaya Herrera, es a los liberales a quien corresponde el turno de ejercer la hegemonía en el manejo de la cosa pública. En 1946 el liberalismo dividido vuelve a perder el poder abriendo paso a una nueva revancha conservadora. Pero de acuerdo a los testimonios todo esto se daba en la costa Pacífica en un ambiente más bien *bon enfant* si se compara con lo que se estaba larvando en buena parte del resto del país. El 9 de abril de 1948, cuando se produce el asesinato del líder liberal populista Jorge Eliecer Gaitán en Bogotá y como reacción a este, se desencadena el enfrentamiento [...] En el Pacífico, ni los liberales se insurreccionaron de manera significativa, ni los conservadores los reprimieron con mucha saña” (Agudelo, 1999: 11-12).

¹⁶ Cabe mencionar algunos nombres de líderes negros y mulatos que, en los primeros treinta años del siglo XX, participaron en el partido conservador durante toda la época de la hegemonía de este partido: Patricio Olave en Buenaventura y Teodora Vanin en la Costa caucana.

¹⁷ Para mayor detalle biográfico sobre estos personajes, véase Arriaga Copete (2002: 280-297; 287-289; 291-292; 295-296).

tagonismo en la vida política local o regional desde Chocó¹⁸, Guapi, Puerto Tejada¹⁹ y Tumaco, y sus articulaciones con el nivel nacional. En palabras del autor (Ibíd.: 108-109):

Hacia finales de los años 20 comenzaron a surgir con fuerza liderazgos políticos mulatos y negros en regiones como el Chocó, el norte del Cauca y Buenaventura. Estas nuevas élites lograron hacer estudios en universidades del interior del país y al retornar a sus sitios de origen van desplazando a las minorías blancas y mestizas que controlaban el poder político local. En algunos casos, de los liderazgos locales se pasa a tener cierto protagonismo en el plano regional y nacional.

Globalmente, se observa que esta primera generación de líderes negros y mulatos de los años 30 suele ser descendiente de personas negras o mulatas de parejas mixtas, que han podido enviar a sus hijos a estudiar una profesión a las ciudades, contribuyendo así a aumentar su caudal cultural mediante la educación formal. La educación se vuelve, pues, un canal o una herramienta de ascenso social para lograr un capital económico suficiente que les permita dedicarse al activismo político cuando regresen a sus pueblos, donde relevan gradualmente a las élites políticas pertenecientes a grupos mestizos o blancos tanto locales como provenientes de otras regiones. Contrariamente al caso de la región del norte del Cauca donde, antes de la implantación de la industria de caña, existió un campesinado negro próspero, las zonas del Pacífico se han visto marcadas por el liderazgo económico de sectores de las poblaciones blancas y mestizas en actividades comerciales, agrícolas e industriales. Aun así, no sobra reiterar que en este primer grupo de líderes políticos negros se encuentra el chocono Diego Luis Córdoba, quien

Era de una familia de mineros y comerciantes aunque sus padres son presentados en algunos estudios biográficos como de recursos modestos [...] Es sin lugar a dudas, el líder político más importante a nivel nacional que ha tenido el departamento de Chocó. *La bandera de reivindicación de su región tomó los visos de una lucha racial contra la élite blanca*

¹⁸ Según Caicedo (1997) citado por Agudelo (2005: 114), “entre los años 1900 y 1930, en el Chocó aparecen entre las figuras más representativas de la élite económica y social algunos negros y mulatos mineros, comerciantes y profesionales. En una lista de 42 de los principales representantes de la élite económica chocona entre 1900 y 1930 aparecen ya seis negros, Camilo Mayo, Antonio Asprilla, Leonidas Asprilla, Balbino Arriaga, Senén Mosquera y Francisco Córdoba”.

¹⁹ En Puerto Tejada, se registra 1929 como el año en el que los liberales negros obtuvieron, por primera vez, la mayoría en las elecciones del concejo municipal.

instalada en Quibdó hasta los años 30. Y la verdad es que Córdoba fue el artífice de la implantación definitiva de los negros y mulatos como dirigentes políticos y administrativos del Chocó, que es considerada como una victoria contra la discriminación racial que padecía la mayoría de la población (Ibid.: 114-115).

Y, en palabras de Arriaga Copete (2002: 282-283), Diego Luis Córdoba

[...] fue delegado a la Convención Nacional Liberal que se reunió en Bogotá en el Teatro Municipal. A nombre de las juventudes liberales participó en la campaña que llevó al liberalismo al poder en 1930, y en 1931 le correspondió asistir a la Asamblea de Cundinamarca como suplente del doctor Carlos Lleras Restrepo [...] Con el bagaje intelectual acumulado en su cerebro, con la experiencia adquirida y los contactos realizados en las capitales de la montaña y de la república, y con el apoyo de muchos jóvenes de la época, congregados en lo que ha sido sin duda la más excelsa generación y la que más ha influido y determinado el destino histórico del departamento [Chocó], funda el Movimiento de Acción Democrática en 1933.

En Guapi, la entrada de políticos negros y mulatos en las esferas públicas y políticas en los años 30 corresponde a los hermanos Yacub, siendo Sofonías Yacub el más destacado de todos quienes han tenido influencia en la costa caucana, incluso en toda la costa Pacífica. Al respecto, Agudelo (op. cit.: 116) precisa que

Sofonías nació en el 1894 en Guapi, estudió el bachillerato en Pasto y derecho en la Universidad Libre de Bogotá. Fue representante al Congreso, magistrado, intendente del Chocó (antes de que fuera departamento), concejal de Buenaventura y controlador del departamento del Valle [...] Sofonías fue un liberal progresista en su tiempo. Es la época del surgimiento de las posiciones de burguesía nacionalista abanderadas de lo que se llamará «La revolución en marcha» lideradas por el presidente Alfonso López Pumarejo [1934-1938] y una onda de nacionalismo recorría el continente. Sofonías forma parte de los defensores del proteccionismo, pero más que proposiciones de corte general, *el aporte fundamental de su trabajo como parlamentario y líder político fue la defensa de las reivindicaciones de la costa Pacífica*. El libro *Litoral recóndito*²⁰ publicado en 1934, es una buena síntesis de lo que fue la obra de So-

²⁰ A propósito de esta obra, Castillo (2007: 178) afirma que “durante la década de los treinta del siglo XX sobresale Sofonías Yacub, autor de *Litoral recóndito* (1934). En esta obra, denuncia el abandono y la miseria de la gente negra del Pacífico colombiano y aboga por la construcción de esta región como un solo departamento de Colombia”.

fonías. En él están condensados sus reclamos al Estado sobre el abandono en que se tenía sumida a la región y los llamados a la *superación de la discriminación racial que implicaba dicha desprotección*.

En Puerto Tejada, se observa un núcleo de élite política negra sobre todo a partir de los años 30, con el control del poder por el liberalismo, teniendo en cuenta que la época anterior, marcada por la hegemonía conservadora, había fomentado su exclusión del manejo político. Así mismo, el autor (Ibíd.: 121) considera que:

Con la llegada de los liberales al gobierno nacional en 1930, las mayorías negras asumen el control político municipal. Aunque privados del poder, algunos se fueron formando profesionalmente durante los años 20. Para contrarrestar la influencia y la poca cobertura de la escuela pública controlada por la Iglesia, abiertamente antiliberal, en la década del 20 se crearon escuelas privadas, entre las que se distinguió la dirigida por el negro liberal Manuel María Villegas. Estas escuelas además de impartir la educación formal eran también espacios de reafirmación de la pertenencia liberal para los padres de alumnos. Los principales dirigentes políticos de los años 30 y subsiguientes hicieron sus estudios primarias en estas instituciones (Ayala, 1997). El primer diputado departamental que tuvo Puerto Tejada fue *Jorge Fidel Fory, quien estudió derecho en Popayán y ejerció como diputado departamental en el periodo de 1933 a 1935*.

En los años 30 no se registra en Buenaventura y Tumaco un liderazgo negro destacado en la medida que aquellos eran espacios controlados políticamente por una élite blanca y mestiza, que había convertido a los negros en sometidos a los grandes patrones políticos.

En términos generales, aunque entre los años 20 y finales de los 30 se registran pocas iniciativas con pretensión de disputar en el terreno de la política electoral, bien fuera dentro del espacio monopolizado por los partidos liberal y conservador como fuera del mismo, se observa en Colombia a personas negras (más bien individualidades) de la élite que van marcando los pasos hacia la formación de unos liderazgos negros marcados por *ciertas* manifestaciones de reivindicación étnico-racial y denuncia de discriminación.

2.3. DESARROLLO DEL LIDERAZGO NEGRO ENTRE LAS DÉCADAS DEL 40 Y EL 60

En los años 40 y siguientes, asistimos a una evolución más rápida del movimiento afrocolombiano con el surgimiento de nuevos liderazgos

políticos negros en distintas zonas geográficas de Colombia, entre las cuales se destacan Bogotá, Chocó, Cauca y Buenaventura.

En Bogotá. El análisis sobre el liderazgo negro en Bogotá gira en torno a dos ejes, a saber: el “Día del Negro” (20 de junio de 1943) y el club negro.

En el caso del **Día del Negro**, se trata de una manifestación de un grupo de estudiantes negros oriundos del norte del Cauca y de la costa Atlántica con el fin de protestar en contra de la discriminación racial en Colombia y los Estados Unidos, aprovechando la coyuntura sociopolítica relacionada con lo ocurrido en una fábrica de Chicago donde dos trabajadores negros habían sido linchados. Además, la idea era hacer reivindicaciones de índole étnico-racial en torno a la identidad negra como fuerza motor del liderazgo negro. Los integrantes de este grupo de manifestantes eran Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata, Marino Viveros, Adolfo Mina Balanta, Elías Martán Góngora y otros estudiantes. En consecuencia, esta situación marca el inicio de la puesta en el escenario público de la capital de la República del tema del racismo, no solamente en Estados Unidos, sino también –y sobre todo– en Colombia. Es decir, que sus organizadores habían querido protestar en contra del prejuicio racial que afectaba no solamente a la población negra de los Estados Unidos, sino a todos los negros o afrodescendientes de América Latina, dándole una dimensión más internacional a su protesta. La conexión con Estados Unidos se explica por el hecho de que los participantes eran muy marcados por el espíritu del movimiento de la negritud que alimentaba la idea de la identidad negra como una herramienta de lucha política para los negros de la diáspora africana. A propósito de esta manifestación, Castillo (2007: 178) precisa que:

Durante los años cuarenta se destacan Natanael Díaz y el Negro Robles, el primero originario del norte del Cauca y el segundo de la Costa Atlántica, ambos congresistas por el Partido Liberal. En 1943, en la capital de la República, los intelectuales negros, Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata y Marino Viveros, todos liberales, organizan el primer día del negro y proponen un centro que estudie las poblaciones negras en Colombia. La iniciativa fracasa porque fueron atacados por su partido y por la prensa, como «racistas» y separatistas. Estos líderes estaban influenciados por el movimiento de la «negritud» creado por los pensadores antillanos y africanos Aimé Césaire, León Damas y Leopold Senghor.

Además, Zapata Olivella (1990: 187-188) se refiere a esta manifestación, que califica como uno de los acontecimientos que marcó la identidad racial de las personas que tuvieron parte en él, aun si lamenta que participaron solamente una docena de personas, sobre todo procedentes del Cauca y del Litoral Pacífico, con la excepción de él y de su hermana Delia, oriundos de la región atlántica. Al respecto, Pisano (2010: 54-64) presenta una descripción valiosa de este acontecimiento y un análisis agudo de sus implicaciones políticas en los términos siguientes:

Natanael Díaz pronunció algunos discursos, se recitaron poemas de Candelario Obeso y Jorge Artel y se leyeron algunos capítulos de la novela *Sangre negra* de Richard Wright. Además, los manifestantes rindieron un minuto de silencio como homenaje a la memoria del intelectual negro norteamericano George Washington Carver. Por la tarde, el grupo hizo algunas representaciones musicales, que incluyeron bailes como la cumbia y la rumba. La manifestación terminó por la noche, cuando los estudiantes se dirigieron hacia la Plaza de Bolívar. Allí, frente a la estatua de Simón Bolívar, Adolfo Mina Balanta pronunció un discurso en el cual, por un lado, hizo una apología del “Libertador”, por el otro, se quejó de que él no hubiese completado su obra con la total liberación de la gente negra (Ibíd.: 55-56).

Igualmente, vale la pena traer a colación los planteamientos de Agudelo (2005: 171) a propósito de estas manifestaciones en los términos siguientes:

En 1943 en Bogotá, los políticos e intelectuales Natanael Díaz, Marino Viveros, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata (liberales), Elías Martán Góngora (conservador) y otros estudiantes organizan el primer «Día del negro» y proponen la creación de una institución para el estudio sobre las poblaciones negras en Colombia. Estos líderes estaban influenciados por la insurgencia del movimiento cultural y político de la «negritud» creado por pensadores antillanos y africanos (Aimé Césaire, León Damas, Leopold Senghor).

Los impactos de esta manifestación han sido aminorados en la medida que ocasionó un resentimiento de sectores de la población, incluyendo el partido liberal y conservador y la prensa. En general, la prensa resaltó la incomprensibilidad, ineficacia, inoportunidad, inconveniencia y peligrosidad de la manifestación, puesto que hubiera tenido más sentido y efecto al organizarse en aquellas zonas del país con mayor población negra y con un discurso más centrado en el mejoramiento de la situación de estos negros colombianos menospreciados, que yacían

en condiciones de pobreza y miseria. Además, siguiendo una lógica de señalamiento, deslegitimación y descalificación, la prensa acusó a los organizadores de la manifestación de querer trasladar a Colombia los problemas del prejuicio racial, el racismo y la discriminación, desconocidos aquí, donde prima la lógica de la ciudadanía sin tener en cuenta la pertenencia a grupos negros, blancos, mulatos o mestizos, pues todos gozan de los mismos derechos.

La iniciativa no prosperó pues los proponentes fueron tratados en la prensa y por sus propios partidos como «racistas y separatistas» (Agu-deló, 2005: 171).

El «Día del Negro» fue considerado una manifestación no solamente «inconveniente», sino hasta «peligrosa», ya que, según varios comentaristas, tenía el riesgo de crear una separación racial que por un lado negaba la «real» condición de la población negra, y un «rencor racial» que hubiera puesto en peligro a los blancos en las regiones de mayoría negra (Pisano: 2010: 56-58).

Sin embargo, no cabe duda que desde la perspectiva activista relacionada con los inicios de los procesos organizativos negros en Colombia consideramos que el “Día del Negro” fue una manifestación o expresión de una “alteridad” subalterna negra, cuya existencia se había ido invisibilizando en la República: fue un acontecimiento esencial para el surgimiento de una conciencia racial en los protagonistas. De igual manera, apostó por la solidaridad étnico-racial y transnacional desde Colombia a Estados Unidos, pasando por los países latinoamericanos con presencia negra; siendo esta solidaridad necesaria para alimentar la lucha política desde lo étnico-racial. Es más, impulsó la visibilidad de unas personas negras en Bogotá que, en cierta medida, formaban parte de una representación de la gente negra de Colombia que debe evolucionar hacia una *organización de las personas negras* en todo el país y sobre todo en las regiones donde vive la mayor parte de la población negra.

Por lo anterior, se crea el **Club Negro** como una organización el mismo “Día del Negro” (20 de junio de 1943) con la elección de una Junta Directiva del movimiento, compuesta por Marino A. Viveros (presidente), Helcias Martán Góngora (vicepresidente), Manuel Zapata Olivella (secretario general), Víctor M. Viveros (tesorero) y Nata-nael Díaz (secretario de propaganda). Sus objetivos eran incitar a la participación de las personas negras en el perfeccionamiento del sis-

tema democrático²¹, igual que trabajar para el incremento de la autoestima del negro, marcado por el “sentimiento de inferioridad” que se ha constituido en una barrera a su incorporación y participación en escenarios políticos y públicos. El club apuesta por la educación y las instituciones oficiales como medios fundamentales para exaltar la contribución de los negros y los “valores negros” en la construcción del país, ideas que corresponderían hoy a la etnoeducación. Era necesario, pues, reproducir la creación de varios Clubes Negros en las regiones con mayor población negra. En este orden de ideas, el “Club Negro” se planteó la necesidad de recurrir a herramientas como la organización de charlas, conferencias y actos culturales diversos para alimentar reflexiones sobre la identidad negra, sus proyecciones y aspiraciones sociopolíticas; la creación de una gran biblioteca para recoger las obras literarias y científicas sobre la población negra y las obras de los autores que se habían destacado en la liberación de esa población; la transformación de Bogotá en un “hogar” para los negros colombianos, donde podría constituir un barrio negro al estilo de Harlem City (Nueva York). En palabras de Pisano (2010: 61), son cuatro las cuestiones subrayadas por el Club Negro de Colombia, según el manifiesto que la junta directiva del Club publicó. Se trata de:

[...] la contribución de las personas negras a la construcción de los países de América; la denuncia del prejuicio racial en “algunos” países del continente, particularmente en los Estados Unidos; la necesidad de que la gente negra tomara parte activa en el perfeccionamiento de la democracia; y, una vez más, la exaltación del sistema colombiano en relación con la “favorable” condición de la gente negra.

Junto con el “Club Negro”, se observa en 1947 la creación del “Centro de Estudios Afrocolombianos”. Este Centro jugaría el papel de realizar estudios etnológicos, históricos, lingüísticos y sobre las influencias culturales de los grupos raciales en Colombia. En este contexto, el Centro se concibe como una continuación de la experiencia del Club Negro. Los miembros fundadores eran mayoritariamente los

²¹ Para el Club Negro, “la existencia del prejuicio racial, [...] representaba un peligro para la democracia, ya que inmovilizaba una parte de la población que hubiera sido fundamental para la victoria sobre el totalitarismo que estaba amenazando el mundo. La existencia del prejuicio racial, en efecto, hacía que el sistema democrático no fuera perfecto y necesitara ser mejorado. En este trabajo de mejoramiento, la gente negra jugaba un papel fundamental [...] para que la democracia saliera purificada de sus defectos era necesaria la participación activa de todos sus componentes, sobre todo de la gente negra. Más aún, para la gente negra la participación en el mejoramiento de la democracia se convertía en una «necesidad social»” (Pisano, 2010: 63).

mismos protagonistas del “Día del Negro” (Manuel Zapata Olivella, Marino Viveros y Natanael Díaz), junto con dos políticos negros (el nortecaucano Arquímedes Viveros y el chochoano Diego Luis Córdoba) y otros (Carlos Calderón Mosquera, Adolfo Mina Balanta, Arcesio Viveros, Delia Zapata Olivella).

En todo caso, el Club Negro no tuvo éxito en la medida que no proliferó a lo largo del tiempo y el espacio; prueba de ello es que, aparte de las noticias en la prensa acerca de este grupo en 1943, se observa una ausencia notoria de documentación sobre el mismo en términos de tiempo de duración y actividades desarrolladas. Pero lo cierto es que, junto con la experiencia del “Día del Negro”, el Club fue otro intento significativo de reivindicar al “ser negro” que busca su liberación identitaria para poder afirmarse como tal en la sociedad colombiana, mientras vaya asegurando su mayor participación cultural y política en la sociedad. En este sentido, el “Día del Negro” y el Club Negro de Colombia representaron una ruptura de la lógica de inferioridad y subordinación al blanco, encubierta por la idea del mestizaje, el equilibrio racial y el blanqueamiento²² genético o social. En resumen,

[...] sus miembros no sólo afirmaron el color de piel como un elemento que los distinguía del resto de la población, sino que hasta llegaron a proponer que una condición que otros veían como causa de inferioridad y subordinación se volviera razón de «complacencia»: en síntesis, afirmaron su existencia a través de la exaltación de la «piel negra» y no del «alma», es decir, los valores, blancos. Es más, plantearon la existencia de valores propios de esta población, los «valores negros» [...] Tanto el Club Negro de Colombia como el Centro de Estudios Afrocolombianos representan dos intentos de salir de la condición que Nina de Friedemann ha definido como «invisibilidad». De manera diferente, estas dos experiencias trataron de lograr el reconocimiento de un estatus de la gente negra en la sociedad colombiana. Como movimiento social, el Club Negro fue un episodio aislado, que chocó con la dificultad de poner la condición de la gente negra como argumento de carácter abiertamente político. De hecho, *un movimiento de reivindicación de la gente negra surgirá en Colombia solamente algunas décadas*

²² Con respecto al blanqueamiento de los negros en espacios de poder (es decir, quienes han ascendido a estratos de poder en los sectores políticos dominados por la población blanca), Agudelo (1999: 15-16) acude más bien al concepto de *estrategias adaptativas* de esta población negra para explicar las formas como, en el Pacífico Sur, las movilizaciones sociales y políticas se han apoyado en dinámicas de redes sociales para adaptarse al “contexto impuesto por la sociedad global (los blancos) y sacara beneficios de ello. A partir de procesos autónomos de organización y resistencia (cimarrones, palenques) se logran ciertos grados de interlocución con la sociedad no negra”.

después. Como grupo de estudio, por el contrario, el Centro de Estudios Afrocolombianos, aunque muy probablemente también de breve duración, puso las bases por la exaltación de la contribución de la gente negra en la cultura del país que será continuada, aunque de manera aislada e individual, en las décadas siguientes [...] (Pisano, 2010: 80 & 94).

En el norte del Cauca²³. El surgimiento del liderazgo político negro en el norte del Cauca fue el producto de una serie de procesos que caracterizaron esa región en la primera mitad del siglo XX, pues se observa que el periodo comprendido entre 1910 y 1950 corresponde a la “época de gloria” de los pueblos nortecaucanos que contaron con la prosperidad derivada de la producción de cacao²⁴. En este contexto, muchos negros alcanzaron un bienestar económico que favoreció la consolidación de una clase dirigente local y, en muchos casos, la entrada de personas negras en las esferas del poder: en la región, se asistió a la formación de un campesinado negro. De acuerdo con Cabal (1978), citado por Pisano (2010: 169-170),

[I]a formación de ese campesinado respondió a factores de diferente índole: en muchos casos, se trató de antiguos esclavos que siguieron trabajando para los grandes terratenientes, quienes les asignaban parcelas de tierra, por las cuales los campesinos tenían que pagar un «terraje»; en otros, los campesinos ocuparon tierras abandonadas e instalaron en ellas sus fincas. En ambos casos, la propiedad de la tierra generó tensiones entre los grandes terratenientes y el campesinado: por ejemplo, cuando muchas haciendas cambiaron de propietario los

²³ Esta parte sobre el norte del Cauca es muy marcada por el trabajo de Pisano (2010: 168-201) y ha sido fuertemente beneficiada por el trabajo de Agudelo (2005: 116-122).

²⁴ Para mayor detalle con respecto a esta realidad, véase Hurtado Saa (2001). Precisamente, la autora afirma que “la historia del movimiento social en el norte del Cauca ha estado ligada a la historia de sus tierras y las contiendas en torno a su apropiación y tenencia, que en distintos momentos producen enfrentamientos por el avance de las fuerzas productivas y la industrialización de la comarca, mientras que la población se encontraba excluida social, económica y políticamente de los beneficios aportados por el proceso de producción y expansión capitalista. Estos sucesos se pueden perfilar en varias etapas; la primera de ellas posterior a la abolición de la esclavitud, en 1851 hasta 1910, período que coincide con la época de nacimiento y expansión de la producción agrícola campesina; la segunda fase se presenta entre 1910 y 1950, descrita como la “época de gloria” de los pueblos nortecaucanos, representada en la prosperidad económica de los campesinos negros y la consolidación de la zona como una región con liderazgo político y autonomía económica. La tercera etapa, desde 1950 a 1985, se caracteriza por la implementación de la industria azucarera, la pérdida y disminución de la tenencia de la tierra, como la base de la autonomía y del liderazgo político, y la llegada de inmigrantes de la Costa Pacífica y de la zona Andina como mano de obra para la agroindustria azucarera. La cuarta fase se desenvuelve desde 1985 hasta la actualidad, ésta se destaca por la proletarianización de la población y la integración de la comarca como parte integral del área metropolitana de la ciudad de Cali” (Ibíd.: 5).

terrazgueros fueron obligados por la fuerza a dejar sus parcelas. Por su parte, los campesinos que habían ocupado las tierras tuvieron que enfrentar los repetidos intentos de los terratenientes de recuperar el control sobre ella, lo cual llevó a enfrentamientos armados que duraron hasta entrado el siglo XX.

Pues no cabe duda de que la tenencia de la tierra tuvo entonces un papel determinante en el surgimiento del liderazgo político negro del norte del Cauca puesto que, desde la abolición de la esclavitud en 1852, esta región se caracterizó por una serie de conflictos alrededor de la definición de la propiedad de la tierra entre el campesinado y los terratenientes. Por ejemplo, en algunos casos, a partir de 1915, los campesinos lograron mitigar los procesos de expulsión hasta tal punto que, a través de la formación de juntas y ligas de defensa, lograron que los terratenientes les vendieran las tierras ocupadas. En otros, son los terratenientes mismos los que terminaron por vender la tierra a los campesinos que no habían podido expulsar o desterrar.

[...] se puede afirmar que el proceso de ascenso social de los campesinos negros y su conquista del poder a nivel local, se presenta como un proceso individual, que había favorecido unos elementos sin solucionar los problemas que la mayoría de la gente negra padecía, como la discriminación racial y la marginación en la vida económica. De alguna manera, el liderazgo político surgido en los años cuarenta se levantó contra esta situación y elaboró planes para hacer que los procesos que habían permitido el ascenso individual se volvieran el motor a través del cual estimular el ascenso masivo de la gente negra y su acceso a la vida económica, política y cultural, tanto del Departamento como de la nación (Ibíd.: 176).

Entonces a nivel económico, el cultivo del cacao aseguró la prosperidad del campesinado negro en el norte de Cauca, la cual se consolidó durante las primeras décadas del siglo XX. En este contexto, se puede afirmar sin temor a equivocarse que el surgimiento del liderazgo político negro en el norte del Cauca en los años 30 fue favorecido por la combinación de una serie de factores estrechamente entrelazados entre sí. Por un lado, la posesión de la tierra por el campesinado negro en la primera mitad del siglo XIX permitió una estabilidad económica de sus hogares. Por otro, a este capital inmobiliario, se agrega la expansión del cultivo de cacao, la cual promovió la formación y consolidación de riquezas y patrimonios que fueron invertidos en el acceso a la

educación²⁵ de sus progenituras. Además, este acceso a la educación secundaria y superior en las universidades del país abrió un campo de posibilidades para que estos estudiantes negros graduados y dotados de un caudal cultural más elevado, pudieran regresar a su terruño caucano para ingresar a la vida política de la región. A continuación, el mantenimiento de los lazos sociales y afectivos con su lugar de origen y el compromiso con su gente negra nortecaucana han sido determinantes para el regreso con el fin de desarrollar un activismo político en medio de incertidumbres sociopolíticas y en un ambiente cargado de discursos identitarios étnico-raciales. Por último, esta burguesía negra y campesina fue favorecida también por su afiliación y adhesión al Partido Liberal que gobernó el país entre 1930 y 1945, lo que ha contribuido a que sus descendencias hayan podido hacer carrera política para proyectarse tanto a nivel local como nacional en distintas esferas del poder.

En este contexto, en Puerto Tejada se observa la apertura de escuelas privadas en la década de los años 20 con el fin de contrapesar la restricción de cobertura de la escuela pública controlada por la Iglesia, abiertamente antiliberal; una de estas escuelas privadas fue dirigida por el negro liberal Manuel María Villegas. Así, entre la élite portejadeña de la época, se destaca el abogado **Jorge Fidel Forý**, quien, habiendo estudiado Derecho en Popayán, se implicó en las campañas que desembocaron en la victoria del liberalismo en el año 1930 y ejerció como diputado departamental entre 1933 y 1935. Luego, se registra **Alejandro Peña**, quien, formado como maestro en Popayán, fue el primer negro oriundo de Puerto Tejada en hacer presencia en el Congreso de la República y llegar a la Cámara de Representantes en 1943. Estos dos personajes portejadeños prepararon el camino para la nueva generación liderada por el joven **Natanael Díaz**, quien **había estudiado Derecho en Bogotá en la Universidad Externado de Colombia**. **Él fue muy sensible** a los aires de renovación y cambio que traía la República Liberal, los cuales le hicieron desarrollar su vocación política que le llevó a ser parlamentario entre 1945 y 1947. Junto con él figura **Arquímedes Viveros**, quien fuera diputado en el Cauca y también Representante a la Cámara. Más adelante, aparece su primo, el médico **Marino Viveros**, quien llegará al Congreso en los años 50.

²⁵ A propósito, cabe resaltar el hecho de que en la elección de las carreras tenían un valor estratégico y privilegiaba los estudios de Derecho, dado que “esta profesión representaba el peldaño ideal para saltar al ejercicio de la política. Según declaraciones de algunos antiguos líderes del Pacífico, el interés de sus padres porque ellos cursaran estudios universitarios no sólo se basaba en la búsqueda de lograr una mejor posición social en el seno de la localidad, sino ante todo porque el estudio representaba la posibilidad de ejercer el liderazgo político local y, si las condiciones lo permitían, regional y nacional” (Agudelo, 2005: 109).

Y en Guapi, se presenta el caso de **Celso Rodríguez**, que, nacido en el año 1882, murió en el año 1956, después de haber participado en la Guerra de los Mil Días, habiendo sido senador y uno de los principales jefes liberales en Guapi. Además, se registran los casos de los hermanos Yacub²⁶, siendo **Sofonías Yacub** (nacido en 1884)²⁷ el más conocido por haber sido representante al Congreso, magistrado, intendente del Chocó, concejal de Buenaventura y contralor del departamento del Valle. Realizó sus estudios de Derecho en la Universidad Libre de Bogotá, después de su bachillerato en Pasto, mientras que su hermano **Eliás Yacub** fue un autodidacta que, habiendo permanecido en Guapi, combinó el desarrollo de sus actividades comerciales de maderas con el proselitismo político (en el estilo del clientelismo tradicional) que le llevó a ocupar los cargos de alcalde de Guapi, prefecto, diputado y concejal de la provincia de Micay.

Ahora bien, ¿cuál fue el impacto de las acciones políticas del conjunto de estos líderes negros en la población y en el nacimiento de un movimiento afrocolombiano? La respuesta a esta pregunta nos lleva a indicar, en primer lugar, que cuando estos políticos nortecaucanos tuvieron el poder, hicieron del proyecto individual de *ascenso social* un proyecto político orientado hacia la búsqueda del mejoramiento de la gente negra de la región nortecaucana. Por lo tanto, hicieron de la defensa de la *propiedad campesina y la educación* una punta de lanza para sus programas políticos, en la medida en que la propiedad facilitaría la estabilidad económica de los campesinos, mientras la educación se convertiría en un medio esencial para el acceso a una posición distinta de la subordinada y subalterna que le ha correspondido a la población negra en Colombia, en general, y en la sociedad nortecaucana, en particular.

[...] la educación representó un argumento determinante, que trascendía los límites regionales y se volvía un medio para demostrar la igualdad de la gente negra con respecto al resto de la población. En efecto, la educación desmentía los prejuicios y estereotipos construidos históricamente sobre la gente negra y demostraba que ella era capaz tanto de ser sujeto de cultura como de poder contribuir al progreso de la nación. Todos los aspectos tratados por los políticos nortecaucanos (infraestructuras, educación, defensa de la propiedad campesina) fueron dirigidos a la conquista de un estilo de vida acorde con

²⁶ Se sabe que el primero de los Yacub fue un hombre comerciante de origen libanés que nació en Beirut y llegó inicialmente a Buenaventura antes de trasladarse a Guapi, donde se casó con una mujer negra oriunda de Iscuandé y tuvo varios hijos, de los cuales se destacan dos (Sofonías y Eliás) que se dedicaron a la actividad política (Agudelo, 2005: 116).

²⁷ Su obra más conocida lleva el título de *Litotral recóndito* (Yacub, 1976 [original 1934]).

los estándares de progreso, del cual la población del Norte del Cauca estaba excluida. A través de ellos fue posible denunciar el abandono del Estado y con el tiempo se convertiría en el paradigma de una discriminación que tenía sus raíces en la pertenencia racial de la mayoría de los habitantes de la región [...] cuestiones como la construcción de infraestructuras, la educación y la defensa de la propiedad campesina trascendieron el aspecto social y asumieron el aspecto de reivindicaciones de todo un grupo caracterizado por su pertenencia racial (Pisano, 2010: 99-100).

En este mismo orden de ideas, Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011) corrobora la idea de la importancia de la educación para las familias negras, igual que su militancia en el partido liberal, pues considera que la élite negra estaba constituida por

[...] personas con preocupación y de salir de una marginalidad educativa. La gran preocupación de las familias negras [...] era sacar a sus hijos de allí, del campesinado; por eso lo del estudio. También, el camino pues era el partido liberal, que en esos momentos tenía banderas progresistas [...], no era el mismo partido que hoy es, es el partido liberal de época de Gaitán, [...] un partido que tuvo antecedentes de personas como José Hilario López [...] era un partido enfrentado con los esclavistas, opresores, conservadores, que presidían en todas esas prácticas tanto como en lo económico, social e ideológico, que nos habían vendido y explotado y oprimido. Pues el partido conservador era el partido de los Valencia y Arboleda: era el partido de todos los esclavistas.

En segundo lugar, el tema de las desigualdades étnico-raciales era omnipresente en los discursos de estos personajes, teniendo en cuenta que el liderazgo político negro nortecaucano surgió en un contexto regional marcado por tensiones políticas y raciales. Es decir, que, en concomitancia con la concepción de las relaciones raciales de la época que en el departamento del Cauca estuvieron mimetizados por mucho tiempo detrás de la noción de clase, todos los temas tratados por los parlamentarios nortecaucanos tenían como telón de fondo la cuestión racial. En efecto, este departamento estuvo caracterizado históricamente por tensiones entre la capital Popayán, denominada ciudad “blanca”, y el norte del departamento, donde reside la mayoría de la población negra. Mientras de Popayán procedían los grandes terratenientes (algunos con ascendencia esclavista), el norte del departamento era poblada de personas negras pertenecientes mayoritariamente al partido liberal, las cuales eran mantenidas generalmente en un estado de subordinación política y económica. Pues bien, con el surgimiento del li-

derazgo negro nortecaucano esas desigualdades y tensiones salen a flote en las relaciones políticas entre ambas partes del departamento. De acuerdo con Roux (1991:6),

[l]as luchas por la tierra, especialmente durante las primeras décadas del presente siglo, contribuyeron a distanciar a los negros nortecaucanos de los centros de influencia del poder regional. En primer lugar, porque significaron enfrentamiento directo con intereses terratenientes fuertemente representados en la administración provincial; luego, porque la estructura piramidal de la sociedad excluía la posibilidad de intervención de los negros en decisiones políticas del nivel departamental. Las posibilidades de sobrevivencia de los negros estuvieron fuertemente afincadas en su capacidad de permanecer relativamente aislados, lo que de paso permitió el desarrollo de una cultura identificatoria propia y afianzó un sentimiento de rechazo a la influencia payanesa en la política local.

En tercer lugar, al interior del norte del departamento, existían rasgos de estas desigualdades: el racismo y la discriminación racial no eran fenómenos desconocidos en el norte del Cauca a mediados del siglo XX, prácticas que se reflejaban en la realidad económica y política de la región. Así, la generación de dirigentes políticos negros y mulatos nortecaucanos de aquella época, compuesta esencialmente por Jorge Fidel Fory, Alejandro Peña, Natanael Díaz, Arquimedes Viveros, Marino Viveros, Celso Rodríguez, Sofonías Yacub y Elías Yacub, hizo de la cuestión racial un argumento importante de sus discursos políticos –unos menos que otros–, al reivindicar los intereses de la “etnia” y al denunciar las condiciones de desventaja en las cuales yacían las poblaciones negras con el fin de promover su mejoramiento. A propósito, Pisano (2010: 174-175 & 200) hace una descripción ilustrativamente realista de esta situación en los términos siguientes:

Las tensiones raciales no se reflejaban solamente en las relaciones entre Popayán y el Norte del Cauca, sino también al interior mismo de esta región. Sin embargo, en el Norte del Cauca el recuerdo de la discriminación racial es ambiguo [...] Sin embargo, también a nivel local las relaciones raciales eran menos armónicas de lo que aparecen en esos relatos: allá también las personas negras tenían limitaciones en el acceso al gobierno y a las actividades económicas [...] [Pues] el ascenso político de personas negras no puso fin a las tensiones raciales en la ciudad [...] En el caso de Puerto Tejada, esta dificultad es confirmada por una entrevista que Aracelia Díaz, madre de Natanael Díaz, dio a una estudiante de la Universidad del Valle en los años ochenta. Según este

testimonio, raras veces las personas negras accedían a puestos en las Comisarías, en la Policía Departamental y Municipal o en la enseñanza. Esos puestos, declaró, habían sido «para los blancos» [o sea racialmente «blancos» y políticamente «godos», conservadores]. Lo mismo pasaba en el comercio [...] La actividad de los políticos nortecaucaños, en particular la de Natanael Díaz, permite también analizar los cambios que estaban ocurriendo en la primera mitad del siglo XX en Colombia acerca de las relaciones raciales. A partir de los años sesenta, en efecto, el abandono del Estado, denunciado repetidamente en las décadas anteriores, está claramente relacionado con la pertenencia racial de los habitantes de la región: el Estado estaba abandonando y marginando a la gente negra, y tenía el deber de solucionar una situación producida por esa actitud discriminatoria. Aunque de manera indirecta, por lo tanto, se empezó a poner en discusión la “igualdad racial” que estaba en la base de la nación mestiza, y se denunció el trato desigual que ésta reservaba a una parte de su población.

En cuarto y último lugar, es cierto que la militancia política de esta élite negra debería sobrepasar los límites de la defensa del racismo y la identidad negra para abarcar efectivamente la búsqueda de soluciones reales a los problemas materiales de sus poblaciones en términos de construcción de carreteras, acueductos, alcantarillado, centros de salud, escuelas y otros tipos de infraestructuras.

Como explicó muy claramente Alejandro Peña en una declaración publicada en la revista *El Sábado* en 1943. A la pregunta sobre qué pedía al país para Puerto Tejada, el entonces Representante contestó: «Dígale al doctor López que el primer López nos dio la primera libertad; que la ley de tierras nos dio la segunda y que ahora... queremos acueducto y alcantarillado. Cualquiera otra cosa sería prematura. Si nos da eso nada más, habrá firmado la tercera libertad de los negros» [...] En las palabras de Alejandro Peña, emerge la influencia del factor racial en la actividad de los políticos de la región, que él resumió en el concepto de «tercera libertad»: la primera había sido la abolición de la esclavitud, decretada por el Presidente José Hilario López en 1851; la segunda, la reforma agraria que en 1936 había contribuido a estabilizar la propiedad campesina; la tercera consistiría en dotar a Puerto Tejada de servicios básicos como el acueducto y el alcantarillado (Pisano, 2010: 179).

El concepto de “tercera libertad de los negros”, elaborado por Alejandro Peña, fue idealmente continuado por sus sucesores en la Cámara de Representantes, lo que demuestra la convicción de esta genera-

ción de líderes políticos negros de que las condiciones de vida de los nortecaucanos estaban cargadas del elemento racial, determinado por elementos fenotípicos como el color de la piel, la forma de la nariz, el grosor de los labios o de los cabellos de sus habitantes; situación que desemboca en el desarrollo del racismo y la discriminación estructural por parte del Estado colombiano que no duda en abandonar esta región, igual que las del Pacífico, en estado de pobreza e insatisfacción de necesidades básicas. Para estos personajes, la libertad implicaba la no subordinación económica y política a la clase dominante, sobre todo de Popayán, para lo cual había que recurrir a la educación y a la posibilidad de adueñarse de los medios de producción y las ganancias derivadas de sus actividades económicas; todo ello, desembocando en el ascenso social de la gente negra. En resumen, y de acuerdo con Pisano (2010: 180- 198), se trataría de ver “la construcción de infraestructuras como política «racial»”, “la educación como medio de emancipación de la gente negra”, “la «raza» y la tierra. La defensa de la propiedad campesina” (sobre todo a nivel rural).

Haciendo un contraste con la actualidad, pensamos que estos personajes eran unos visionarios porque reclamaban unas políticas públicas para su región desde el enfoque del Desarrollo Humano. Este tipo de políticas públicas consistiría en generar: 1) una capacidad de generación y difusión de conocimientos de las poblaciones afros, en general, y de sus sectores pobres mediante el fomento de la educación y fortalecimiento del sistema educativo; (2) una libertad de agencia; es decir, “la capacidad de uno mismo para potenciar metas que uno desea potenciar” (Sen, 1995, citado por Tubino, 2009: 5), o bien “para ser o hacer aquello que tenemos razones para valorar” (Ibíd.); (3) un mayor acceso de las personas más necesitadas a los alimentos mediante sistemas de asistencia directa y protección social, y (4) un fortalecimiento de la presencia y capacidad del Estado y de las organizaciones sociales en los municipios de los departamentos con mayor población afro para mejorar la seguridad alimentaria y nutricional en los grupos más vulnerables (tales como las mujeres gestantes, madres en lactancia y los/as niños/as menores de cinco años), ya que el empoderamiento debe conllevar una reforma institucional porque la falta de negociación que caracteriza a estos actores está enmarcada en “la naturaleza de las relaciones institucionales” (Fride, 2006: 6).

Esta época gloriosa de la élite negra nortecaucana empezará a padecer un declive a partir de la década del 50, ya que la creciente prosperidad económica asociada a su surgimiento se verá azotada por la expansión de la industria azucarera y la posesión de la tierra por grandes

latifundistas. Por lo tanto, la autonomía económica y política lograda por el campesinado negro entra en crisis y, en consecuencia, pierde radicalmente en las décadas siguientes hectáreas de tierras dedicadas al cultivo de cacao. A estos factores fundamentales se agregan los efectos de la llegada de comerciantes extranjeros y paisas que implantaron sus actividades económicas, entrando en competencia con el campesinado negro en decadencia. En consecuencia, el descenso de la producción de cacao provocó la reducción de la propiedad (terreno de cultivo) y muchos campesinos tuvieron que vender sus tierras a estos extranjeros y latifundistas que se aprovecharon de ellos para acumular riquezas y despojarlos de sus propiedades: en pocas palabras, se produjo un cambio drástico en el estatus de los campesinos negros.

[...] los procesos que habían permitido el ascenso de personas negras en la región entraron en declive, debido al entrelazamiento de factores como la crisis en la producción de cacao, la disminución de la propiedad campesina y la expansión de la industria azucarera. La producción de cacao fue afectada por la difusión de algunas enfermedades, que provocaron la disminución de las cosechas y el progresivo empobrecimiento de los productores [...] atribuyen la responsabilidad principal de ese proceso a la expansión de los ingenios azucareros y a la acción de los dueños de éstos para obligar los campesinos a venderles sus tierras. En particular, los dueños de los ingenios aprovecharon la inestabilidad social producida por el periodo de la Violencia para adquirir los lotes de tierra de los campesinos negros caídos en miseria, con métodos a menudo ilegales como la utilización de “bandidos contratados” y la fumigación de las plantaciones de cacao para matar las plantas y destruir las cosechas [...] de esta manera los ingenios azucareros lograron apoderarse de extensos lotes de tierra que anteriormente estaban ocupados por las fincas de los campesinos negros (Pisano, 2010: 192-193 & 194).

Todo lo anterior desmorona la capacidad de reproducción social del campesinado negro, igual que la de la élite negra que, en su accionar político, no dejó de defender incansablemente esta propiedad campesina, junto con su cultivo del cacao. Sin embargo, a lo largo de los años 60, la propiedad campesina siguió su decadencia, mientras los ingenios azucareros se erigieron en el motor principal de la economía de la región. Por consiguiente, “muchos campesinos dejaron su actividad para volverse obreros, perdiendo de esta manera la independencia que había permitido su ascenso en la escena nacional. Con la prosperidad económica, también el liderazgo político surgido en esa época desapa-

reció” (Ibíd.: 201). En palabras de Marino Viveros, entrevistado por Agudelo (2005: 122), las luchas de los parlamentarios nortecaucanos en las décadas de los años 30 a 50 no fueron más exitosas por falta de relevo generacional, asidero político y apoyo económico.

El problema ahora es que hay ausencia de verdaderos líderes y han podido penetrar otros «jefes» que no tienen la representatividad de los auténticos y no tienen ningún asidero entre los pobladores. El liderazgo de mi generación fue como una ola, una ebullición, y no hubo una juventud que nos reemplazara. También influyó la prestancia económica de nuestros padres que pudieron impulsarnos al estudio.

En realidad, se produce una emigración de los jóvenes nativos seguida de inmigración de una mano de obra no calificada, proveniente sobre todo de la costa Pacífica, que desempeñaría las labores consideradas socialmente “sucias” o “no deseadas” de la industria de caña de azúcar.

Las nuevas generaciones de profesionales han preferido quedarse en las grandes ciudades donde han encontrado mejores oportunidades de insertarse económicamente. Puerto Tejada y toda la región del norte del Cauca ya no es la tierra próspera de campesinos negros acomodados vinculados al cultivo del cacao. El avance de la agroindustria de la caña y la crisis cacaotera transformó la región trayendo la penuria económica para la mayoría de la población nativa. El auge de la industria de caña de azúcar, al tiempo que provoca la crisis del campesinado local, generó una ola importante de inmigración de población sobre todo de la costa Pacífica [...] esta franja de población negra también, pero costeña, no se integra al proceso político. Su nivel educativo es bajo. Se ocupan de las labores básicas de corte de caña y son sometidos a formas de segregación socio espacial de parte de la población autóctona (Ibíd.).

Precisamente, hablando de las nuevas generaciones que abandonan definitivamente sus terruños por motivos de emigración sin retorno, hay que tener en cuenta las cíclicas crisis económicas que han azotado la región a partir de los años 50, lo que conllevó el empobrecimiento de sus padres, la mayor ofensiva del clientelismo político o politiquería, la recrudescencia de la violencia en la región.

En Chocó. Desde los años 30, la primera generación de líderes políticos negros que marcó el orden político fue liderada por **Diego Luis Córdoba**. Afiliado al partido liberal, alcanza a llegar al parlamento en 1933 como representante a la Cámara, y al Senado a partir de 1943,

siendo reelegido varias veces hasta su fallecimiento en el año 1964. Se convirtió en el principal impulsor de la conversión del Chocó en departamento en 1947 y en líder carismático del movimiento cordobista, que fue identificado como una amenaza para las jerarquías raciales locales, ya que sirvió para perturbar el orden político establecido desde hacía muchas décadas. Su liderazgo, apoyado en gran parte por personas negras, abrió el paso para la *organización de la gente negra chocona* que se proponía representarla en escala nacional al poner en discusión su condición de sumisión en la República.

Los archivos de prensa nacional que registran su muerte, lo presentan como uno de los políticos colombianos más conocidos por sus dotes oratorias y su gestión parlamentaria. Córdoba se reivindica como liberal socialista, seguidor de las ideas del liberal de izquierda de finales del siglo XIX, Rafael Uribe Uribe y de los intelectuales socialistas colombianos Antonio García y Gerardo Molina. Es sin lugar a dudas el líder político más importante a nivel nacional que ha tenido el departamento del Chocó. La bandera de reivindicación de su región tomó los visos de una lucha racial contra la élite blanca instalada en Quibdó hasta los años 30 (Agudelo, 2005: 115).

En el año 1933, Diego Luis Córdoba funda el Movimiento de Acción Democrática²⁸ que, con su liderazgo, logra ganar una curul en la Cámara de Representantes en las elecciones siguientes. Así, el cordobismo se desarrolla en el Chocó, tomándose los concejos de Quibdó e Istmina, que eran las dos principales municipalidades de la Intendencia. Además, según Arriaga Copete (2002: 283-284), el cordobismo

estimuló la formación de la mujer chocona con la creación del Colegio Intendencial de Quibdó, plantel educativo para hijas del pueblo, versus Colegio de la Presentación, en donde estudiaban las hijas de la Carrera Primera, el Instituto Pedagógico Femenino de Quibdó y la Escuela Normal de Señoritas para formar maestras de educación rural, a la vez que en todo el Chocó se estimula la formación de jóvenes profesionales, con ayuda y becas costean los concejos municipales o con auxilios de marcha que el mismo Diego Luis otorga de su escaso peculio. Todo esto es realmente revolucionario y comienza a transformar la vida del Chocó y de sus gentes.

²⁸ Este movimiento se presentó como una disidencia del partido liberal en Antioquia; centró sus objetivos en reivindicar mejores oportunidades para las clases populares con el fin de presidir los destinos del Chocó, que era gobernado por la élite blanca. También cabe mencionar que, en Bogotá, Diego Luis Córdoba se afilió, junto con Antonio García y Gerardo Molina, a la Unión Nacional de Izquierda Revolucionaria (UNIR), fundada por Jorge Eliécer Gaitán.

Y, evocando la trayectoria de Diego Luis, Amilkar Ayala, uno de nuestros interlocutores (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012) afirma que:

Inicialmente Diego Luis era protegido de Gerardo Molina porque con él fue fundador del partido socialista en Colombia²⁹. Entonces él pasó al partido liberal donde no lo querían recibir por haber participado en la fundación del partido socialista en Colombia. Carlos Lleras Restrepo lo recibe en Antioquia, entonces lo mete como suplente. Diego Luis llega a la cámara de suplente de Carlos Lleras Restrepo. Y de allí para allá, hemos visto que Lleras como presidente nombra a Diego Luis como embajador en México. Y allí murió en 1964: la altura lo mató. Como México es un poquito más alto que Bogotá, la altura le mató.

Igualmente, sin alcanzar el reconocimiento regional y nacional de Diego Luis Córdoba, se observan los mulatos **Adán Arriaga Andrade** y **Ramón Lozano Garcés**, otros dos políticos chocoanos con figuración nacional que fueron parlamentarios liberales durante varios periodos, sin desconocer a **Ramón Mosquera Rivas** y el periodo de formación (1958) y funcionamiento (1958-1964) del “eje Arriaga – Córdoba”³⁰.

Gracias a ser una circunscripción electoral autónoma, el Chocó ha mantenido sin dificultades, desde los años 50, la presencia en el Congreso de parlamentarios negros. El perfil de los parlamentarios chocoanos y de la élite dirigente departamental es el de profesionales, sobre todo en el área del derecho, La notoriedad nacional de estos políticos es sin embargo mínima (Agudelo, 2005: 115-116).

Sin embargo, Amilkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012) considera que Ramón Lozano Garcés no se consideraba un negro:

No meto al otro negro porque no se consideraba negro; porque se atrevió a decir «estos negros, me echaron del Chocó»: era Ramón Lozano Garcés. Y uno cuando está en la política no puede hablar donde tiene tanta gente hablando. Entonces le escucharon y yo no cuento con él: tenía sus intereses en el Chocó. Por eso hablaba del Chocó y no del negro. Él nunca hablaba del negro sino del Chocó. Entonces, si este otro hubiera llegado a apoyar el proceso, la cosa

²⁹ Precisamos que, junto con Gerardo Molina y Diego Luis Córdoba, se destacan Antonio García, Juan Francisco Mújica, Indalecio Liévano Aguirre y otros intelectuales y políticos como integrantes del movimiento político creado en el año 1943 con el propósito de impulsar la constitución del partido socialista democrático en Colombia, separado del partido liberal.

³⁰ Al respecto Arriaga Copete (2002: 288) afirma que “las elecciones posteriores de 1937, en las cuales Arriaga Andrade resultó electo al Congreso, lo distanciaron aún más de Córdoba, división que se mantuvo hasta el año 1958 cuando los dos confromaron lo que regionalmente se llamó el «Eje Arriaga-Córdoba»”.

hubiera sido de otra manera. ¿Por qué? Porque Diego Luis se nos muere muy joven. Y lo otro, que era el suplente de Diego Luis, éste se nos murió mucho más joven aún. Era Gabriel Meluk Alumá, hermano de Tufik Meluk Alumá; aunque éste último era no negro, viviendo lo negro, mucho más que los demás. Y Gabriel Meluk Alumá si hablaba del negro y las condiciones para el Negro. Diego Luis hablaba del negro y las condiciones para el Negro. Entonces imagínate que si el otro [Ramón Lozano Garcés] supiera hablar en un momento determinado del negro, la cosa fuera mejor.

A parte de estas ilustres figuras políticas, cabe mencionar a **Arnoldo Palacios**³¹, un prestigioso personaje literario comprometido que nació en Cértegui (Chocó) en 1924. Su literatura tiene una influencia sobre el pensamiento, la reflexión y el debate en torno a la situación del negro, sus condiciones de vida y su búsqueda permanente de libertad. Con Manuel Zapata Olivella, es considerado una de las grandes figuras de la literatura afrocolombiana al plasmar en sus obras el habla de los negros: “mi aporte –ha dicho Palacios sobre su trabajo– fue la presencia del negro en la novela. El héroe negro” (Oquendo, 2011: 20). Se destaca sobre todo por su novela *Las estrellas son negras*, cuyos originales se quemaron en los disturbios del 9 de abril de 1948; los tuvo que reconstruir de memoria en dos semanas antes de viajar, al año siguiente, como becado a París para estudiar lenguas clásicas en La Sorbona. Igualmente, se menciona a **Rogelio Velásquez Murillo** (etnólogo de la Universidad del Cauca), como uno de los pioneros de la antropología colombiana y un prolífico investigador de carácter estrictamente histórico, antropológico y etnográfico, que ha trabajado alrededor de los complejos procesos sociales del Chocó. Entre sus títulos de trabajos de investigación más conocidos sobresalen *Rectificaciones sobre el Descubrimiento del Río San Juan* (1954), *El Chocó en la Independencia de Colombia* (1965) y *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro* (2000). Además, en su repertorio, cuenta con una destacada labor en torno a la narrativa, con carácter investigativo y académico: se trata por ejemplo de *Memorias del Odio* (1953), *La Muerte de Carlos Quinto* y los *Esclavos de Novita*. Sin duda, toda esta producción intelectual del personaje ha contribuido a fomentar la conciencia negra en el país y desde el Chocó. Uno de nuestros interlocutores se refiere a esta persona en los términos siguientes:

De los años 40 tenemos a Rogelio Velásquez Murillo trabajando en esto, y además él tiene un fundamento en esto, siendo el subdirector del Instituto Etnoló-

³¹ Una de sus obras más conocidas es la titulada *Las estrellas son negras* (Palacios, 1971).

gico Nacional, del cual el director era Paul Rivet³². Y entonces allí es cuando el saca los escritos que hizo de Manuel Saturio Valencia el último fusilado en Colombia; que lo fusilan el 7 de mayo de 1907. Entonces él coge estos escritos y lo llama la Memoria del Odio³³, porque los escritos no tenían título. Era una redacción que hace Manuel Saturio Valencia un día antes de su muerte. Y lo complementa mostrando quiénes fueron los asesinos de Manuel Saturio Valencia: o sea al manuscrito que estaban allí, él le agrega la investigación sobre la situación. Y este libro, aunque es editado en 1953, se convierte como el hilo conductor del rescate de los valores culturales del hombre negro en Colombia (Amílkar Ayala, entrevistado en Bogotá, marzo de 2012).

Tanto en el Chocó como el Norte del Cauca, la representación de los intereses de la gente negra se concretó especialmente en el ámbito político en las décadas de los años 30 hasta 60. Los jefes políticos negros desarrollaron unos discursos que apuntaban al estímulo de la educación, la mejora de las condiciones de vida de la gente negra para su mayor integración y participación política en la sociedad colombiana. Pues, aunque desde la década de 1930, surgió en regiones de mayoría negra como el norte del Cauca y el Chocó un liderazgo negro que terminó colocando la cuestión racial sobre el tapete, no cabe duda de que

³² Paul Rivet hacía parte de las personas europeas que, huyendo del facismo, encontraron refugio en Colombia en los años 40; de la misma forma que se encontraba un pequeño grupo de “trasterrados españoles” que también encontraron refugio en Colombia tras la guerra civil de 1936 y la victoria del general Francisco Franco. Paul Rivet fue quien puso en marcha el recién creado Instituto Etnológico Nacional (INE) en 1941 y el arquitecto de las bases fundacionales de una ciencia social que emprendió los caminos de la investigación experimental y empírica, alejada de especulaciones abstractas. Sobre el etnólogo francés Paul Rivet se encuentra un llamativo testimonio derivado de las correspondencias entre José de Recasens (su sucesor) y Paul Rivet (cartas enviadas por Recasens a Rivet) entre 1943 y 1947, correspondencias publicadas por Botero Chica (2010). En ellas se observa la forma como “el Prof. Recasens le cuenta a Rivet con gran sinceridad y franqueza los logros y las dificultades, la ardua labor institucional y política para obtener los apoyos del Gobierno colombiano y las luchas por el presupuesto para continuar con la formación de etnólogos, la investigación y la publicación de sus resultados [...]. [José de Recasens] Llegó exiliado a Colombia en 1939, a consecuencia de la Guerra Civil española, gracias al apoyo del cónsul español en Barranquilla. En 1941, Rivet lo invita a ser profesor en la Escuela Normal Superior y a trabajar en el recién formado Instituto Etnológico Nacional. En 1943, cuando Rivet se fue a México, le confió a Recasens la dirección del Instituto Etnológico Nacional (IEN) y la administración y manejo de los fondos que Rivet había conseguido del Gobierno provisional de la República Francesa para las investigaciones etnológicas en Colombia, y la publicación de sus resultados en la revista del IEN” (Ibíd: 285 & 286).

³³ La obra recoge la historia de Manuel Saturio Valencia, un personaje transformado en el símbolo del pueblo negro chocoano, para desvelar las turbias memorias del racismo en el Chocó y en Colombia. Se trata de una obra que da cuenta de la discriminación sobre el negro, visto como rezago social desde el momento en que sus antepasados fueron traídos forzosamente a las Américas como esclavizados, para trabajar en las minas de aluvión durante los siglos XVII y XVIII. En esta obra, el/la lector/a encuentra una definición de lo que socialmente significó «ser negro»: “la raza que Dios creó de noche para que el día la humillara”.

este liderazgo fue el producto de procesos educativos, ascenso social y militancia en el partido liberal; procesos que culminaron en su entrada en la vida política. Son, pues, el Chocó y el norte del Cauca las regiones de Colombia que han conocido en la primera mitad del siglo XX el surgimiento de un liderazgo político negro con fuerte conciencia de la raza; aun si sus reivindicaciones identitarias y/o denuncias de la discriminación racial solían ser planteadas en términos estrechos con las condiciones socioeconómicas de las regiones. Y para ilustrar esta alianza de liderazgo negro entre el Chocó y el Cauca, traemos a colación la afirmación de Amilkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012), según la cual:

[...] llegaron Diego Luis Córdoba y Natanael Díaz en el Senado peleando la cosa dura [...] Natanael trabajaba en el Cauca y aquí en Bogotá a favor del rescate de los valores culturales y Diego Luis en el Choco y aquí por la misma causa: el hombre negro.

En Buenaventura, se encuentra en los años 30 un grupo de actores políticos en zonas urbanas ampliamente controlado por una élite blanca y mestiza, oriunda en su mayoría del interior del departamento del Valle, pues aquí el nacimiento del liderazgo político negro inició más tarde que en el Chocó y el norte del Valle, aunque contaba con la ventaja de ser el primer puerto del país desde ese tiempo. Hubo que esperar hasta los años 50 para ver el surgimiento de un liderazgo negro con el activismo político de **Néstor Urbano Tenorio**, quien jugó un papel trascendental a nivel regional y nacional al ser el primer negro que, en 1952, ocupara el puesto de concejal en Buenaventura, y de congresista de la misma concentración urbana en 1958. Fue el mentor político de los nuevos liderazgos negros que surgieron en los años 60; esto es, **Eusebio Muñoz Perea**, **Valencia Quiñonez**, **Colón Caicedo**. En este sentido, Agudelo (2005: 119-120) hace una descripción magistral sobre el personaje con sus valores innegables de político íntegro y avezado, la cual que vale la pena reproducir textualmente:

Urbano no tuvo estudios profesionales, fue un autodidacta. Ganó reconocimiento social como dirigente deportivo popular y como locutor radial. Ocupó los cargos de concejal, diputado, representante a la Cámara y senador. El respaldo electoral que logró consolidar en Buenaventura le hizo ganar el reconocimiento político de los jefes políticos en Cali y por esa vía llegó a convertirse en candidato del Partido Liberal, primero a la Asamblea Departamental y luego al Congreso.

El crecimiento demográfico que experimentaba Buenaventura en los años 50 y 60 hacía que su caudal electoral fuera bastante valorado por los políticos caleños. Su comportamiento político siempre estuvo alineado con la posición oficial del Partido Liberal. Este es uno de los raros casos en que la educación no se convierte en factor definitorio de reconocimiento de liderazgo político para un dirigente negro. En la memoria de la población y de los líderes y activistas políticos contemporáneos, Urbano tiene una imagen de político honesto y defensor de los derechos de la región y de los negros.

Además de experimentar las transformaciones que ocurrían en las principales ciudades del país con la concurrencia de grupos creados por los profesionales, intelectuales y estudiantes universitarios negros en los años 50 y 60, Buenaventura se benefició del puerto internacional que se convirtió en la puerta de entrada de literatura y otros materiales relacionados con las corrientes y los pensamientos de emancipación y lucha política de los negros de África y, sobre todo, de Estados Unidos. Estos materiales van a ser muy útiles para la gestación y consolidación de las expresiones organizativas locales y urbanas de Buenaventura al buscar articularse con las corrientes nacionales e internacionales, marcadas por la influencia del movimiento negro internacional. Al respecto, traemos a colación el testimonio ilustrativo de Gladys, una líder comunitaria liberal de Nariño que fue entrevistada por Agudelo (2005: 172):

A finales de los años 60 llegó a Buenaventura alguna influencia de la lucha de los negros en Estados Unidos. Cuando la muerte Luther King, aquí se organizaron grupos de discusión y algunos se fueron vinculando a ese discurso. Hubo contactos con negros de Estados Unidos que llegaban al Puerto (Buenaventura). En la época de Malcolm X y de los *Black Panthers*, aquí hubo un grupo que se llamó *Black Power* inspirado en la idea de [Stockely] Carmichael [...]

En Tumaco, la hegemonía política mantenida por una élite blanca y mestiza ofusca los pocos liderazgos políticos negros que emergían entre los años 30 y 60. En este orden de ideas, Hoffman (1999: 59) apunta la influencia de la Iglesia católica en Tumaco de los años 60, con la «segunda evangelización», llevada a cabo por los Agustinos que recibieron gran parte del Pacífico como «tierras de misión». Esta situación permitió a la Iglesia intervenir en la vida local a partir de 1954, “cuando se redistribuyen los espacios y se individualiza el Vicariato de Tumaco, en manos de la orden de los Carmelitas”. Habría que esperar hasta los años 80 para ver la pastoral negra en acción desde Tumaco hasta

Buenaventura, pasando por Guapi, comprometiéndose con las causas del movimiento de comunidades negras a partir de los años 90. Allí, en los años 60, sólo se observan “algunos casos de negros con poder económico y control clientelista en la región que terminaron convertidos en subalternos de los grandes patrones políticos de Tumaco entre los años 60 y 90, los mestizos Samuel Escrucería, padre e hijo” (Agudelo, 2005: 123).

Desde la costa Atlántica, en los años 40, se destacan los **Hermanos Zapata** (Delia, Manuel y Juan³⁴), cuyo activismo político y cultural tuvo una dimensión más nacional que regional. En este sentido, Manuel Zapata Olivella, también miembro del Club Negro de Colombia, adhirió al comunismo. Como un personaje polifacético (médico, escritor, novelista, dramaturgo, folclorólogo, conferencista e investigador), Manuel Zapata Olivella es uno de los negros más respetados en el campo de la lucha para el reconocimiento del negro y de defensa de la identidad negra en Colombia.

De igual manera, señalamos a un personaje literario cuya obra tuvo una fuerte influencia sobre las nuevas generaciones de literatos negros en cuanto al amor que tiene para su gente negra, pese a sus difíciles condiciones de vida; nos referimos a **Candelario Obeso** (1849-1884), quien se cuenta entre los primeros poetas y escritores negros más destacados del siglo XIX. Nacido en Santa Cruz de Mompo, municipio del departamento de Bolívar, asistió al reconocido Colegio Pinillos de su ciudad natal antes de trasladarse a Bogotá, donde estudió Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad Nacional. Desde allí, emprendió su carrera como escritor hasta que a partir de 1873 varios de sus poemas y artículos comenzaron a ser publicados en la prensa nacional. Además, su gran interés en los idiomas le llevó a estudiar francés e italiano. En términos políticos, se le conoce como una persona discreta—aunque adhirió al movimiento político-cultural Regeneración (1885-1903), liderado por Rafael Núñez—. Su compromiso político, que se capta a través de su producción literaria, apunta a desvelar la dura cotidianeidad de las personas negras, zambas y mulatas, reflejada en su penoso ascenso y descenso del río Magdalena. Además, por medio de su literatura muestra las vivencias de exclusión, marginación y pobreza de la gente negra durante la época de la Regeneración colombiana y denuncia los conflictos sociales y políticos del mismo periodo. Su obra

³⁴ Juan Zapata Olivella, médico y escritor cartagenero, se hará más presente sólo a partir de los años 70: recordamos su candidatura a la presidencia de la República para el periodo de 1978-1982.

más conocida es *Cantos populares de mi tierra*³⁵. En este mismo orden de ideas, destacamos también a **Jorge Artel** (1909-1994) quien, nacido en Cartagena, fue un brillante abogado, funcionario, catedrático y periodista negro. Es considerado heredero directo de la obra de Candelario Obeso. Fue militante de izquierda y escribió poesía de reivindicación social para los negros; por lo tanto, estuvo preso el 9 de abril de 1948 y exiliado en Venezuela, Centro y Norteamérica donde dio recitales, en especial, en universidades de Estados Unidos. Además, residió en Panamá, Medellín y Barranquilla, donde fue rector de la Universidad Simón Bolívar.

En cuanto al *Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina*, no disponemos de muchos datos sobre el surgimiento del liderazgo raizal de esta época. Sin embargo, traemos a la luz el testimonio significativo de Dilia Robinson, lideresa raizal e integrante de ORFA (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012) sobre este aspecto de la realidad social en cuestión:

[...] por ejemplo hoy se cumplen 100 años de un periódico de San Andrés que se llama Searchlight³⁶, y el propósito de ese periódico era que el Gobierno nacional reconociera que nosotros teníamos unas problemáticas diferentes y debíamos ser tratados diferentes, así que antes de la década de los 50 estábamos reivindicando.

En todos estos casos (Chocó, Norte de Cauca, Tumaco, Buenaventura, Costa Atlántica, Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina), la educación y el asenso social fueron factores importantes para que estos personajes pudieran emerger como élites negras, aunque la migración de los blancos y mulatos nunca fue total ni en

³⁵ Obeso Candelario (2009 [original1877]).

³⁶ La relevancia de este periódico es corroborada por los comentarios recogidos en algunos medios de comunicación. Por ejemplo, se comenta esta celebración de los 100 años de vida del periódico *Searchlight* en los términos siguientes: “el periódico *The Searchlight*, (*El Faro*), fue fundado en 1912 por Francisco Newball Hooker, un hijo ilustre de las islas. El 1° de febrero es un día especial para el periodismo y la comunidad insular, pues hace 100 años circuló por primera vez en las islas un impreso de cuatro páginas bilingüe, inglés y español, un periódico ideado para representar los anhelos de autonomía en una comunidad insatisfecha y deseosa de conducir sus propios destinos [...] se editó para informar sobre las gestiones en defensa de los intereses de los habitantes del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, con una periodicidad de cada quince días. *The Searchlight* empezó a circular en las islas y en la ciudad de Cartagena, y ante las autoridades de la capital de la República”. Disponible en <http://www.rcnradio.com/noticias/edtor/san-andres-celebra-100-anos-de-la-aparicion-d-134120#ixzz1yaPa8u40>. Igualmente, véase “Propósitos del *Searchlight*: el mismo clamor” disponible en http://elisleño.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3288:proposit-os-del-searchlight-el-mismo-clamor&catid=60:actualidad&Itemid=96

el Pacífico ni en el norte del Cauca. Agudelo (2005: 110) apunta a que “otro factor que contribuyó a que las poblaciones negras y mulatas se convirtieran en la dirigencia política local fue la migración de buena parte de las élites blancas y mestizas, que ejercían un liderazgo político, hacia el interior del país. Esta migración se produce en varios ciclos y es debida a factores diversos de acuerdo a las localidades. En general la causa está del lado de las cíclicas crisis económicas que ha vivido la región, pero también hay otros factores de incidencia como los desastres naturales o la búsqueda de mejores posibilidades de movilidad social para las nuevas generaciones de las familias no negras que lograban acumular algún capital económico y luego migraban hacia las ciudades del interior del país”. La excepción es el caso de Tumaco, donde la élite blanca mantuvo el control casi total del poder político hasta inicios de los 90; pues en la actualidad, todavía tiene una presencia significativa en la región. Aquí también, se observa que nuestros interlocutores son conocedores avezados de los actores que protagonizaron el liderazgo negro los años 40 a 60; de igual manera, tienen conciencia de la envergadura del trabajo realizado por esta élite:

Lo que conocemos de esa época años [40 y 60] son los movimientos de tipo literarios, movimientos de tipo estudiantiles, movimientos que se desarrollaban en el Chocó, en el Cauca, costa Atlántica, movimientos reivindicatorios por los servicios públicos, más que todo movimientos locales que no tenían una perspectiva de tipo nacional. Es lo que más o menos estoy recordando. De los personajes de esa época encontramos en los ámbitos literarios a Doña Teresa Martín De Varela, al profesor Rogelio Velásquez, al profesor Miguel Caicedo en el Chocó, en el Cauca a Cinesio Mina, a Elías Riberos, en la Costa tenemos a Jorge Artel y muy particularmente vimos desplegarse a la juventud entorno a la poesía y entorno a la literatura (Ventura Díaz Ceballos, entrevistado en Bogotá, junio de 2011)

Para terminar, nos interesa mostrar el impacto que han tenido la vida y la trayectoria de estos personajes negros sobre las nuevas generaciones de líderes negros que han participado más tarde a la conformación y consolidación del movimiento social afrocolombiano. En este sentido, reportamos algunos fragmentos de las entrevistas realizadas a algunos líderes afrocolombianos contemporáneos y conocedores avezados de la evolución del movimiento. Para el líder de CIMARRON, Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2012), un personaje como Diego Luis Córdoba ha tenido influencia sobre su forma de pensamiento, por lo tanto:

Hoy día reivindicamos el pensamiento de Diego Luis Córdoba, él fue el único político negro que en el siglo pasado reivindicó los derechos del pueblo afrocolombiano, dentro de la perspectiva liberal, pero asumió el compromiso de decir y hacer a favor del pueblo Afrocolombiano desde la mirada chocoanista, del pueblo chocoano. Él hablaba también de su raza negra en su conjunto, tenía una visión de su africanidad, él es inspirador en la lucha del movimiento Cimarrón. Realmente otro personaje que digamos es importante por esas frasecitas que dejó fue el doctor Luis Antonio Robles a finales del siglo XIX, cuando él se plantea como el primer profesional, el primer parlamentario, el primer personaje, el primer gran estudiante universitario y frente al racismo de que era víctima en ese momento, él deja frases fantásticas, lo cual también influyó.

Por su parte, Amilkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012) relativiza esta influencia sin negarla, y teniendo en cuenta a otros personajes no negros y extranjeros que, desde su juventud, contribuyeron a su formación como persona acuciosa y entregada a la causa del movimiento social afrocolombiano:

Lo curioso es que mi influencia, yo no la recibo de ellos. Yo recibo mi influencia de un blanco y también de mi abuela que me enseñó a leer Nicolás Guillén, James Langston Hughes, etc. Siendo niño aprendo poesía de los autores negros. Ahora, cuando llegué a Bogotá, quien me influenció es el maestro Tufik Maluk Alumá. Él nació en el Chocó siendo hermano de Gabriel Alumá. Había también Diego Luis Córdoba que, aunque no escribió me inspiró mucho respeto. Y el que me hizo respetarlo fue Tufik Maluk Alumá. A Manuel Zapata le tenía irreverencia, pero era una irreverencia constructiva. Él me decía, se necesita tener irreverencia, pero que mi irreverencia tiene que ser moderada.

Un poco en este mismo sentido, Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011) afirma haber tenido más influencia de los acontecimientos en Estados Unidos (Malcom X, *Black Panthers*, Martin Luther King, Charlie Parker, entre otros), y otros de índole internacional (guerra de Vietnam y en Cuba, junto con sus expresiones de resistencia):

Para mí, mi gran referente es Malcom X: ¡qué diseño de movimiento social que es! Es el que más respeto; es el que está pensando en la multitud, y creo que Martin Luther King piensa en un movimiento social, pero muy limitado al marco capitalista, constitucional, de los derechos civiles, y yo creo que mientras no acabemos la explotación del hombre por el hombre, los negros, indios y mujeres vamos a seguir discriminados, entonces pienso que ser negro es aprender a odiar todo tipo de explotación y presión, es aprender a luchar por una libertad plena y esa es una gran lección de Malcom X [...] había influencia como el Movimiento Panteras Negras [...] estamos hablando de movimientos de resis-

tencia como Vietnam , que, logró el triunfo sin subvención, lo mismo para el triunfo cubano, también sin subvención. Pero como negros, yo pienso que pesaba mucho lo que he mencionado: Malcom X [...], claro también teníamos músicos como Charlie Parker, que estaba en la talla de exigir los derechos para la Negritud. Allí si, como alguien dijo, Charly fue un heraldo negro de los negros.

Y en los casos en los cuales la influencia no es tan directa, se evidencia por lo menos un conocimiento acerca de los personajes que hicieron parte del liderazgo negro entre los años 30 y 60. Esto es el caso de Dilia Robinson, integrante de ORFA (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012):

De Diego Luis conozco que fue un gran líder, que fue el primer ministro negro o el creador y gestor del departamento del Chocó, de las otras personas he oído algo [...].

Sobre Manuel Zapata Olivella, nuestro interlocutor Ventura Díaz Ceballos (entrevistado en Bogotá, junio de 2011) opina que aunque no incursionó en el campo reivindicativo netamente político, su obra tiene un gran impacto sobre el grado de implicación y compromiso de las personas afrocolombianos involucradas en distintos procesos organizativos de toda índole (activismo magisterial, sindical, política, etc.):

Manuel Zapata Olivella siempre se consideró un líder bajo lo académico y lo cultural, no metido en ambages de lo cívico ni de la lucha popular. Manuel Zapata Olivella fue un gran creador, un gran escritor, y sus méritos están precisamente en que, a partir de la escritura, nos demostró a nosotros los afrocolombianos el valor que debemos tener para seguir en esta lucha.

En suma, afianzamos la idea de Pisano (2010: 187), según la cual “la «intelectualidad» y el «legado histórico» dejado por estos personajes no son solamente factores individuales, sino que asumen un significado colectivo, dado que representaban la posibilidad de demostrar la capacidad de la gente negra de contribuir a la vida de la nación”.

Una síntesis de esta parte relacionada con el surgimiento del movimiento de comunidades negras desde el cimarronismo hasta los años 60 del siglo XX. La evolución de la lucha política de los negros de Colombia desde la época de las resistencias antiesclavistas hasta los años 60, pasando por los periodos de la abolición de la esclavización, la Independencia y la República, ha sido marcada por la determinación y abnegación por parte de una variedad de personajes descritos

por la literatura, desde la ciencia política y la historia. Después de las resistencias derivadas del cimarronaje, la aprobación de la libertad de vientres en el Congreso de Cúcuta en el año 1821 por iniciativa de Simón Bolívar (por temor a la animosidad de los negreros) y el decreto de la abolición de la esclavización por el liberal José Hilario López en el año 1851, los negros de Colombia han sido mayoritaria y tradicionalmente adscritos al partido liberal, sin desconocer al pequeño número perteneciente al partido conservador. Asimismo, los dirigentes políticos negros afiliados al partido liberal son quienes impulsaron las primeras reivindicaciones raciales y denunciaron la discriminación contra el negro en los años 30. A partir de los años 40, y hasta los 60, se observa el protagonismo de algunos intelectuales negros como Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata, Marino Viveros y el Negro Robles, quienes organizan en Bogotá el primer Día del Negro, impulsan el Club Negro y abren un centro de estudios afrocolombianos, mientras que en la costa Pacífica, el norte del Cauca, Buenaventura y Tumaco, avanzan en el terreno de la denuncia del abandono, la marginación y la miseria de la gente negra dentro del marco de un activismo político regional y nacional. Sin duda, los intentos de crear un movimiento negro llevados a cabo desde los años 20 y 30 hasta los 60 –los cuales se manifiestan a través de iniciativas, como el “Día del Negro”, el Club Negro, el Centro de Estudios Afrocolombianos, y los liderazgos políticos negros desde lo local a lo nacional, pasando por lo regional y departamental, en el seno de los partidos tradicionales, pero con expresiones de reivindicación étnico-racial y denuncia de la discriminación racial– no fueron suficientes: habría que esperar hasta los años 70 para asistir a expresiones organizativas políticas negras, tal como lo veremos más adelante.

3. EVOLUCIÓN DEL MOVIMIENTO SOCIAL AFROCOLOMBIANO EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS 70: ESPACIOS DE INCUBACIÓN DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS AFROCOLOMBIANOS

[...] a partir de los años 70 se hacen visibles en Colombia expresiones organizativas políticas que reivindican de manera explícita y autónoma su carácter de movimientos negros enarbolando banderas contra la discriminación racial y por la igualdad de derechos ciudadanos para las poblaciones negras. El factor central para explicar el surgimiento de estas iniciativas es la influencia ejercida por la importancia y resonancia internacional que adquieren la lucha por los derechos de la población negra en Estados Unidos y el movimiento anticolonialización y anti-apartheid en África (Agudelo, 2005: 171-172).

3.1. PRIMER ENCUENTRO NACIONAL DE LA POBLACIÓN NEGRA COLOMBIANA, CALI 1975³⁷

La ciudad de Cali fue el epicentro del Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana, que convocó los días 21, 22 y 23 de febrero de 1975 a 183 delegados de diferentes partes del país a discutir por primera vez en Colombia las problemáticas políticas y sociales de las personas descendientes de africanos. La organización de este evento contó con una junta directiva liderada por Valentín Moreno Salazar, quien es generalmente considerado por sectores de las poblaciones afrodescendientes como el ideólogo y fundador del Movimiento de Negritudes³⁸ en Colombia. Oriundo de Belén, en el municipio de Condoto-Chocó, estudió dos carreras simultáneamente –Derecho y Ciencia po-

³⁷ Esta parte está muy marcada por el trabajo de Moreno Salazar (1995).

³⁸ Para Juan de Dios Mosquera, “[...] es importante anotar que el Movimiento de las Negritudes era la suma de diversas fundaciones como las de Manuel Zapata Olivella, Amir Smith, grupos folclóricos como el de Delia Zapata Olivella y otros. Desde su nacimiento tuvieron una proyección nacional organizando encuentros regionales y municipales, especialmente, en la región Pacífica y Norte del Cauca, y con el eje Cartagena, Bogotá, Cali” (fragmento de una

lítica y Filosofía y Letras– en la Universidad Nacional de Colombia; fue representante a la Cámara por el departamento del Chocó, además de ocupar cargos de elección popular, siendo concejal en lugares como Lérica-Tolima, Buenaventura y Condoto. Sobre este personaje, Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011) hace el comentario siguiente:

[...] también había ya un agrupamiento nacional que llevó a presidir un abogado desde Buenaventura, cuyo nombre era Valentín Moreno Salazar; y él solía hablar en ese tiempo como presidente de los negros en Colombia [...]

En la participación con roles protagónicos se encontraron la delegación del departamento de Chocó, presidida por el Dr. Zabolón Córdoba y el Pbro. John Herbert Valencia Barco, y la comisión de Bogotá dirigida por Amir Smith Córdoba (Moreno Salazar, 1995: 1), quien, más tarde en el mismo año, va a fundar el Centro para la Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra, (CIDCUN)³⁹, la *Revista Negritud* y el periódico *Presencia Negra*⁴⁰. Igualmente, el Encuentro contó con personas

comunicación personal vía *e-mail*, del día 12 de junio de 2012, entre Maguemati Wabgou y Juan de Dios Mosquera).

³⁹ Al respecto, Wade (1993:173) señala que para 1975 Smith Córdoba “había establecido El Centro para la Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra, CIDCUN, que también publicaba el periódico *Presencia Negra*”. En la presentación de una de sus publicaciones, Smith Córdoba (1986: 6 & 14) precisa la función investigativa del Centro e incita a una mayor adhesión de los negros de Colombia que se identifican con los propósitos del Centro, en los términos siguientes: “[t]ratemos a partir de esta publicación, aprovechar la máximo y de la mejor forma posible, la capacidad de trabajo de todos y cada uno de los miembros del CENTRO PARA LA INVESTIGACIÓN DE LA CULTURA NEGRA, que cuenten con alguna experiencia docente e investigativa para que plasmen por escrito la visión que tienen del mundo negro [...] Amigos lectores, es la imperiosa necesidad de aumentar la literatura negra en el país lo que nos mueve a invitarlos a que escriban. Si usted no es miembro del CENTRO PARA LA INVESTIGACIÓN DE LA CULTURA NEGRA y se identifica con los elevados propósitos de investigar y difundir lo que ha significado el aporte negro en la construcción del país, y cree que se encuentra entre los que pueden coadyuvar con su aporte como investigador o como intelectual, al enriquecimiento del marco teórico de la Cultura Negra, lo convidamos a que lo haga, poniéndose en contacto con cualquiera de los directivos de nuestra entidad, para que sus inquietudes sean incluidas en el próximo libro. ¡Atrévase!”

⁴⁰ Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011) nos ofrece un testimonio interesante sobre el periódico *Presencia Negra* de Amir Smith, con quien tuvo la oportunidad de tener conversaciones nutridas y enriquecedoras en los años 80, en torno a la conciencia negra y las luchas políticas de reivindicación y denuncia contra el racismo y la discriminación: “[e]n los 80 en Bogotá me tropiezo con Amir Smith Córdoba, que tenía un periódico que se llamaba *Presencia Negra* y que, en ese periódico, mostraba que cualquier persona que se consideraba negro o mulato podía llegar a cargos y niveles altos de vida. Era como destacar a los negros por los cargos que tenían en la sociedad. Algunas veces conversé con Amir, de estrategias y elementos que nos hicieran salir para la lucha completa, que nos sacara de esa discriminación que viven nuestros hermanos [...]

de la talla del médico Hernando Rodríguez, oriundo del bordo Cauca, de Adelina Abadía Villegas, Carlos A. Vallecilla, Luis Enrique Dinás Sape, Eliécer Hurtado, Francisco Valencia y Juan Zapata Olivella. Con respecto a los participantes en el Encuentro, nos parece relevante reproducir un segmento del testimonio de uno de nuestros interlocutores, a quien hemos entrevistado en el marco de la realización del presente trabajo de investigación:

Entonces, en este contexto, aparece lo que está haciendo Valentín Moreno allá en Cali y nosotros, toda la juventud, nos vamos para este evento. Incluso el desplazamiento y participación en el evento nos lo financió el Maestro Tufik Meluk Alumá: nos dio pasaje, nos dio todo, nos dio el pago del bus, todo. Él era un médico psicoanalista y de allí para adelante cualquier cosa que le preguntara. Y estando en esta situación, como él nos manda para allá, pero nosotros no vamos como invitados: van invitados más bien Nina de Friedemann, Manuel Zapata. Pero Manuel Zapata no va, Nina de Friedemann tampoco va. Y en el evento, somos la juventud que vamos de Bogotá que participamos y que planteamos la situación. Y allí conocemos a los amigos del Cauca. Sobresalía el hermano de Ricardo Hurtado, Eliécer Hurtado⁴¹: él era muy bueno, muy estudioso. Del lado del Valle, estaba Alfonso Rivas, que estaba por el lado de los Musulmanes Negros; no sé si ahora continúa con eso de Musulmanes Negros; así que sobresalía. Del Chocó vino el padre Herbert Valencia Barco, y vino el profesor Néstor Emilo Mosquera, un hombre muy brillante. Y también estuvo Amir Smith Córdoba, quien habiendo regresado a Colombia en aquella época lo recibimos en el Movimiento Joven Internacional “José Prudencio Padilla: Cultura Negra e India en Colombia”. Y él va a Cali como integrante del Movimiento. Y a él le ponemos en la Junta Directiva del Encuentro de la parte de Bogotá. Y allí se hacen las pautas de las cosas; y yo estuve muy acucioso en las anotaciones y demás; y entonces, me ponen en la redacción del documento de las conclusiones. Hacemos la redacción del documento y así fue como Amir Smith y yo lo redactamos casi solos, nosotros la juventud. Y usted mira el articulado de la Ley 70, es igualito a lo que se plantea en las conclusiones. Y lo agregaron alguna cosa del Convenio 107 de 1957

⁴¹ En una conversación informal que tuvo Maguemati Wabgou con Daniel Garcés Aragón en el mes de abril de 2011 en torno al liderazgo negro del Cauca en los años 70, se mencionó el nombre de Eliécer Hurtado (hermano de Ricardo Hurtado Bravo) como el de un personaje ineluctable en este proceso. En efecto, el profesor Daniel Garcés señalaba que, habiendo estudiado la carrera de Derecho en la Universidad del Cauca, Eliécer siempre había tenido la idea de ser presidente de la República. Activo líder de la corriente del movimiento social de los años 1972, fue Juez de Guapi y alcalde menor de la localidad de Kennedy. Entre los personajes destacados en el Cauca con respecto al MSA de los años 70, se encuentran también Horacio Ramírez Herrera (economista), Porfirio Siniesterra (economista), Carpio Carabalí (abogado) y Justiniano Ocorro (Diputado a la Asamblea del Cauca y Presidente de la misma).

[de la OIT], en este momento no se llamaba Convenio 169 de 1989⁴² (Amilkar Ayala, entrevistado en Bogotá, marzo de 2012)

La estructura organizativa de este evento se realizó principalmente por comisiones: Comisión I.- Justificación del encuentro y su irradiación hacia el futuro; Comisión II.- Proyecto de estatutos; Comisión III.- Antecedentes históricos de la población negra colombiana y su participación en los órganos del poder público; Comisión IV.- Aporte del negro al arte y a la cultura; comisión V.- Tema libre.

Por la forma como se estructuró la discusión en este evento, no cabe duda de que pretendía ser un espacio esencial de organización desde donde se haría reflexiones, debates y propuestas con el fin de contribuir a resolver los problemas del pueblo negro en Colombia, más allá del tiempo presente y de cara al futuro. Para ello, debió contar con sus formas organizativas y estatutarias para reconocer la historia del negro en el pasado con miras a proyectarse en el futuro como movimiento. En este sentido, se constituyó el Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana como máxima ente de dirección, y cuya función central es lograr todas las aspiraciones del pueblo negro colombiano⁴³. Este Consejo cuenta con una junta directiva cuyos miembros son los siguientes: (a) Presidente: Valentín Moreno Salazar; (b) Vicepresidente: John Herbert Valencia Barco; (c) Fiscal: Adelina Abadía Villegas; (d) Tesorero: Luis Enrique Dinás Sape; (e) Secretario: Carlos A. Vallecilla; (e) Vocales: Amir Smith Córdoba y Francisco Valencia. Con esta realidad del evento quedaba claro que éste se convertiría en un escenario que impartiría líneas reivindicatorias para el futuro de las aspiraciones políticas organizativas del pueblo negro colombiano a partir de los 70. De allí se desprendieron grandes iniciativas que en la actualidad están materializadas, y otras que son aspiraciones y banderas del pueblo afrocolombiano.

⁴² Vale la pena recordar que el Convenio No. 107 de 1957 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales” fue un primer intento adoptado por la OIT de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los derechos de estos pueblos. Pero, teniendo en cuenta los cambios ocurridos en la situación de estos pueblos indígenas y de otros pueblos “tribales y semitribales” en todas las regiones del mundo y la indiscutible evolución desde 1957 del derecho internacional relativo a la protección e integración de estas poblaciones en los países del mundo, surgió la necesidad de sustituir el Convenio No.107 de 1957 por el 169 de 1989 como un nuevo marco jurídico internacional que trata específicamente los derechos de los “Pueblos Indígenas y Tribales”. Así mismo, hasta la actualidad, el Convenio 169 de 1989 se constituye en el principal instrumento de derecho internacional para la defensa de los pueblos indígenas del mundo y sus territorios.

⁴³ Para mayor información sobre la Resolución No. 1 del Encuentro acerca de la creación del Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, véase Salazar Moreno (1995: 5).

Consideramos que el evento es clave para entender la evolución del movimiento social afro en Colombia, teniendo en cuenta que para esa época era poco lo que se había avanzado en procesos organizativos afrodescendientes en el área andina, y en Colombia el tema –en términos de lo político con idéntica reivindicación étnico-racial– era casi desconocido, si bien existían algunas aspiraciones que prácticamente se quedaban en lo individual. Con todos estos protocolos de orden necesario finaliza este evento, del que, por su orden, disciplina, reglamento, estructura, apuestas, etc., podemos decir que sería un referente de gran importancia para el futuro de los procesos organizativos de comunidad negra del país. La misma estructura con funcionamiento en todo el territorio nacional le da un dinamismo a los trabajos sobre propuestas de articulados que se venían desarrollando de forma aislada.

Además, el alcance del evento en relación con el futuro de las poblaciones afrodescendientes cobra mayor relevancia cuando exploramos las conclusiones derivadas de este Encuentro, las cuales nos parecen muy oportunas puesto que, por primera vez en el país, la gente negra se organiza desde un espacio de encuentro para hacer planteamientos acerca del racismo, la marginación, el derecho al trabajo, la necesidad de organización del pueblo afro y la articulación de sus reivindicaciones étnicas, entre otras. Al respecto, Amilkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012) precisa el espíritu de abnegación y de compromiso que animó a los organizadores del evento bajo el liderazgo de Valentín Moreno, al igual que su importancia para el renacimiento del pensamiento que nutre y alimenta el Movimiento negro:

[...] lo digo así porque Valentín Moreno Salazar es un hombre aguerrido, impresionante, sin ganar un peso ni nada, Adelina igual, Dinas Zape igual. Ellos sin ganar un peso ni nada, sacaban de su bolsillo para organizar los eventos en todo el Pacífico, en alguna parte de la costa Atlántica y aquí en Bogotá. Este febrero de 1975 es como el renacer de todo el trabajo que había venido haciendo Manuel Zapata Olivella junto con Natanael Díaz, Rogerio Velásquez Murillo. Y un historial de todo este cuento de Valentín se encuentra en este libro (Negritudes) que te mencioné.

A continuación, mencionamos algunas de estas conclusiones, siguiendo las líneas trazadas por Moreno Salazar (Ibíd: 7-8):

1. En Colombia existe el racismo no declarado, pero creado, fomentado y sostenido por el mismo sistema que, con la enseñanza educativa, alimenta la incomprensión de la realidad que genera el

prejuicio racial que va a determinar comportamientos generales o individuales que traen consigo conflictos que afectan las oportunidades en el desenvolvimiento económico de unos mientras los torna propicio para otros.

2. Que las regiones o subregiones habitadas por la negritud colombiana no pueden ser marginadas por la simple razón pigmentogeográfica del carácter desenvolvente que anima el desarrollo nacional.
3. Buscamos hacer un hombre consciente del negro para el aprovechamiento y realización de sus propios valores culturales, ubicándolo, con sus influencias características, en su origen ancestral para que, con conocimiento de causa, haga un verdadero emporio de los recursos disponibles que lo circundan en su compromiso inexorable de su futuro que él mismo tiene que construir.
4. En nuestro plan de lucha defendemos como necesidad primordial el derecho al trabajo; es nuestra intención promover a todos los negros, declarando que no le tenemos miedo al crecimiento demográfico y que tampoco queremos seguir siendo instrumento útil de los politiqueros que, a no dudarlo, han sido causantes y efecto del empobrecimiento de estas zonas que no pueden seguir siendo marginadas del macrodesarrollo nacional. Como colombianos estamos, además, dispuestos a defender nuestros derechos a favor de una Colombia más grande, buena, justa, próspera, y generosa” (Ibíd.: 8).
5. “El Movimiento de Negritudes Colombianas es la expresión actualizada de la inconformidad. Siempre ha existido. Jamás ha admitido el negro el trato que ha soportado. La historia y lo poco que se ha escrito al respecto lo confirman (Ibíd.: 309).

Así mismo, este movimiento deja claro que sus reivindicaciones no eran nuevas y que echaba sus raíces en el pasado, marcado hasta nuestros días por la trata trasatlántica, la esclavización y el cimarronaje. Pues bien, el cumplimiento de las obligaciones del Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, con sus nexos seccionales, departamentales y municipales, se desarrolló en Tumaco, Quibdó, Medellín y Cartagena, tal como se refleja a través de los eventos regionales que reseñamos a continuación; lo que se corrobora a través del testimonio de Amilkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012):

Después, nos dedicamos, con Valentín Moreno Salazar, a recorrer todo el país, junto con Adelina Abadía Villegas, porque yo me caso con ella, haciendo encuentros con plata de nuestro bolsillo porque nadie nos daba ni un centavo. Y

así, íbamos organizando en distintos sitios negros o departamentos negros, las sedes del Encuentro de la Población Negra Colombiana. Así se llamaba: Encuentro de la Población Negra Colombiana, sede Jamundí, sede Florida, sede Quibdó; y así mismo, fuimos armando todo este proceso.

3.1.1. III Encuentro regional y I del Litoral Pacífico, Tumaco-Nariño 1975

El 28 de agosto de 1975, se celebró este encuentro en Tumaco, en el cual se aprobaron unas reivindicaciones sociales relacionadas con los derechos de las comunidades negras, que eran violados y violentados por las estructuras racistas del Estado colombiano que no ponían en práctica los derechos a la igualdad entre los seres humanos, sin importar la condición étnico-racial. Por lo tanto, Moreno Salazar (Ibíd.: 69) reporta las grandes líneas de estas reivindicaciones en los términos siguientes:

Los Negros reunidos en el III Encuentro Regional y el I del Litoral Pacífico exigimos del Gobierno:

Primero.- Igualdad de oportunidades en todos los grados de la educación pública y privada para todos los colombianos, como lo ordena la Constitución.

Segundo- El establecimiento de escuelas, colegios y universidades en número proporcional a sus habitantes en las poblaciones de mayorías negras.

Tercero- La creación de industrias estatales en las poblaciones de afluencia negra que permitan pleno empleo y elevación de su nivel de vida.

Cuarto- Ocupación y empleo de los negros en posiciones destacadas de empresas, administración, oficina y bancos del Estado de acuerdo a sus capacidades y en proporción equivalente a su población.

Quinto- Intervenir para que en la escogencia de los estudiantes que aspiran a la oficialidad militar y de aviación se tenga en cuenta a los jóvenes negros, disponiendo los medios para que no se use el socorrido sistema de ineptitud como pretexto para impedir el ingreso de aspirantes de este tipo racial.

Sexto- Establecer medios de desarrollo de deportes masivos y popular en aquellos en que aún tienen carácter clasista como el tenis, la natación, etc.

Séptimo- Que las zonas de tierras baldías ocupadas por los negros y los no negros de escasos recursos les sean tituladas ejerciendo los mecanismos fáciles de que dispone Incora. Que en la adjudicación de zonas grandes de baldíos se tenga en cuenta a los pequeños poseedores a quienes se les haga una titulación técnicas de conformidad con la ley.

Octavo- Que se les permita el ingreso a las facultades de medicina e ingeniería a los aspirantes negros sin exámenes de admisión, entrevistas ni presentación de declaración de renta, que constituyen los elementos represivos que les impide su acceso a ellas.

A partir de estas reivindicaciones, nos damos cuenta de que muchas de las exigencias del Movimiento Social Afro en la actualidad echan sus raíces en aquellas que desde hace más de 30 años ya se venían dirigiendo al Estado colombiano. Sin embargo, observamos que, aparte de la materialización de algunas de ellas, son muchos los reclamos que no han sido todavía ni escuchados ni aplicados por el gobierno colombiano, como la titulación colectiva de tierras, la admisión diferenciada en algunas universidades y la creación de la universidad del Pacífico, pese a las reiteraciones de distintas organizaciones de las comunidades negras.

3.1.2. Segundo Encuentro nacional de la población negra colombiana, Quibdó 1976

Entre los días 24 y 25 de septiembre de 1976 se llevó a cabo el Segundo Encuentro nacional de la población negra colombiana en Quibdó: el evento fue organizado por el consejo seccional del Chocó, encabezado por el Dr. Zabolón Córdoba Escobar. En él participaron más de 15.000 personas provenientes de diferentes regiones del departamento y el país. El Encuentro contó con la presencia de personas distinguidas, como Amílcar Ayala, representante del consejo seccional de Cundinamarca, y los miembros de la junta directiva del Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, entre otras, con el interés de generar procesos organizativos políticos que impulsaran el bienestar del pueblo negro. Igualmente, el evento contó con la participación significativa de estudiantes de secundaria.

Siendo el tema central del Encuentro la identidad del negro en el país, las discusiones abarcaron el papel del negro en Colombia, así como sus condiciones económicas, sociales, políticas y educativas. Las ponencias presentadas fueron las siguientes: *Ideología de la negritud; Toma de conciencia del hombre negro en Colombia; Situación sociopolítica y cultural del negro en Colombia; Negritud y desarrollo histórico; Iglesia como elemento de segregación racial; Educación y nacionalismo negro* (Moreno Salazar, *Ibíd.*: 83-84).

Sobre el *racismo y la discriminación*, se afianzó la idea según la cual “el racismo tiene un origen histórico. Se presenta en la fase de la explotación del hombre por el hombre. Su característica ha sido siempre la

de negarle abiertamente los derechos a un grupo por sus condiciones étnicas. En el mismo se sobreentiende que existe una raza que se cree superior a otras y las cuales explota [...] En el racismo hay una inter-relación entre discriminador y discriminado. El primero tiene el poder de oprimir. Al hacerlo mediante el Estado que está a su servicio, inculca sus valores, ideas, moral, expresiones estéticas que son los antivalores del oprimido” (Ibíd.: 84). Así, se afirma que la discriminación para con la gente negra de Colombia tiene dos aspectos: uno de tipo racista y otro de tipo clasista.

El racista, que se da por el origen étnico-racial de las y los descendientes de africanos que se encuentran en Colombia como producto de la esclavización y trata trasatlántica, y el de tipo clasista que responde a la situación económica de este grupo poblacional, que padece en gran proporción los estragos del sistema capitalista que tiene como esencia la explotación del hombre por el hombre.

Este hecho nos parece muy relevante, ya que en esta época eran pocos los escenarios que articulaban este binomio de categorías sociales para analizar la situación socioeconómica de las y los descendientes de africanos en esta parte del mundo.

En síntesis, presentamos las principales peticiones realizadas por el movimiento de la negritud (mediante el Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana) tras la realización de los eventos de **Cali** y **Quibdó**, tal como lo reporta Moreno Salazar (1995: 87-91):

Primero: Facilidades para la culturización del negro y para tal fin le solicitamos [...] 2. Que se creen Institutos de Enseñanza Media Diversificada en Istmina, Tumaco, Guapi, Puerto Tejada y en los demás pueblos negros que sean necesarios. 3. Que se cree la Universidad del Pacífico, en Buenaventura [...] 4. Subvencionar a la Universidad Tecnológica del Chocó –Diego Luis Córdoba– [...] Que se creen en Puerto Tejada, el Bordo y Guapi, dependientes de la Universidad Nacional de Colombia, las facultades de Ingeniería Agronómica, Veterinaria, Zootécnica y Enfermería Superior. 6. Que se cree la universidad «Domingo Bioho», en Palenque –Bolívar– [...] 7. Que se incluya en el pénsum educativo nacional de enseñanza media la cultura negra de acuerdo con el programa contenido en las conclusiones del segundo encuentro, como también la cultura indígena, ya que son pilares de la cultura colombiana. **Segundo:** Salubridad para los pueblos negros. 1. Que se doten de los implementos necesarios y se amplíen los hospitales de Quibdó, Istmina, Condoto, Tumaco, Guapi, Buenaventura, Puerto Tejada, el Bordo y de las demás poblaciones negras donde estos existan [...] **Tercero:** Las vías de comunicación de los pueblos negros

colombianos [...] g. La construcción de todas las vías carretables que se requieran para el desarrollo de nuestros pueblos [...] **Cuarto:** Incremento de la agricultura, ganadería y minería de la población negra [...] **Quinta:** Industrialización de las poblaciones negras. La electrificación de nuestros pueblos constituye el incentivo primero para su industrialización [...] Sexto: Fomento para los pueblos negros [...]

Pues, estas peticiones fueron entregadas al Presidente Alfonso López Michelsen por una comisión presidida por Valentín Moreno Salazar e integrada por Zabulón Córdoba Escobar, Carlos Arturo Vallecilla, Edda Murillo de Sotomayor y otras distinguidas personalidades de la etnia negra colombiana. Al respecto, el autor (Ibíd.: 91) considera que “la visita al señor Presidente dio positivos resultados, no solamente por el interés y simpatía con que el primer mandatario recibió y escuchó los francos y sinceros planteamientos de la comisión, sino por haber recibido personalmente el memorial petitorio [...] Los resultados no se dejaron esperar. En la historia política de Colombia, después de José Hilario López que abolió la esclavitud por imperativo categórico de su ministro de Gobierno Manuel Murillo Toro, no se registra un presidente que haya atendido las demandas de los negros como hiciera el Dr. Alfonso López Michelsen, el mayor de los demócratas del país”. Pues consideramos que esta iniciativa de la comisión derivada del proceso organizativo de los negros en los años setenta debe servir de ejemplo para la generación actual de líderes afrocolombianos que deben, cada vez más, articular estratégicamente sus acciones reivindicativas para presentarlas al gobierno de turno, con el fin de lograr resultados concretos a favor de sus pueblos.

3.1.3. Congreso de negritudes, Medellín 1977

Fue en la ciudad de Medellín donde se realizó el Congreso de Negritudes el 6 de marzo de 1977 para así darle continuidad a las iniciativas impulsadas dos años atrás por Valentín Moreno Salazar y sus compañeros en la ciudad de Cali. En el marco de este congreso en la ciudad antioqueña, ocurrió uno de los hechos de aspiraciones más significativo electoral y políticamente para las personas negras, el cual consistió en presentar colectivamente a un candidato negro a las elecciones presidenciales de Colombia para el periodo 1978-82 en la persona del Dr. Juan Zapata Olivella.

En el Congreso de Negritudes realizado en Medellín tuvo nacimiento la rama política del consejo nacional de la población negra colombiana-

na con la proclamación del Dr. Juan Zapata Olivella como candidato a la presidencia de la República para dar cumplimiento a uno de los principales objetivos de la organización madre consignado en el literal a del Artículo 5° de sus estatutos. (Moreno Salazar, 1995: 93).

Para 1978, aproximadamente, viene la situación de la presidencia de la República y Juan Zapata Olivella, el hermano de Manuel Zapata, se lanza a la presidencia de la República. Y yo paso a ser el secretario del Movimiento de Negritudes y soy yo quien escribe a Juan Zapata Olivella como secretario del Partido de las Negritudes (Amilkar Ayala, entrevista en Bogotá, marzo de 2012).

Surge en los años 70 también, una propuesta que se llama movimiento de negritudes. Este movimiento lanza un candidato a la presidencia de la República, fue el hermano del Manuel Zapata Olivella, Juan Zapata Olivella. Este candidato posteriormente renuncia a la candidatura y le entrega los votos al entonces candidato liberal Carlos Lleras Restrepo, es aquí donde realmente muere ese proyecto político llamado el Movimiento de las Negritudes. La gente se siente traicionada [...] (Juan de Dios Mosquera, entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011).

Con el nombramiento de Juan Zapata Olivella como candidato a la presidencia de la República en nombre de la población negra de Colombia, el órgano⁴⁴ de dirección creado en Cali da un avance significativo en las aspiraciones de las y los descendientes de africanos en aquel momento. Para el lanzamiento de esta candidatura se crea el (Movimiento de Negritudes y Mestizaje de Colombia). Es este el avance más importante del evento realizado en la ciudad de Medellín, ya que por primera vez unas personas negras con identidad política de clase y étnica aspiraban a la máxima instancia de la autoridad ejecutiva del Estado colombiano. La relevancia y el significado de esta coyuntura política también se aprecian mediante el valor simbólico que cobra esta candidatura, ya que (a) rompe con las ideas⁴⁵ y actitudes negativas generalmente concebidas y adoptadas hacia las personas negras de este país y (b) suscita un entusiasmo esperanzador sin precedente entre las comunidades negras del país, pese a sus limitaciones y vicisitudes: “[...] suceden situaciones que se dan por política. Entonces, dentro del proceso en el que estamos, él decide irse como candidato y nos deja tirados. Pero bueno, se

⁴⁴ Se trata del Concejo Nacional de la Población Negra Colombiana, creado mediante el Primer encuentro Nacional de la Población negra colombiana en Cali.

⁴⁵ Nos referimos por ejemplo a las ideas de falta de capacidad organizativa de los negros; lo que les resta las posibilidades de postularse como candidato a la presidencia.

hizo la intención de las cosas” (Amilkar Ayala, entrevistado en Bogotá, 2012). Pero, igual, con este avance se dio paso a la realización del Tercer Encuentro en la ciudad de Cartagena.

3.1.4. Tercer encuentro Nacional de la Población negra colombiana, Cartagena 1977

Recordando las gestas de los cimarrones que lograron constituir los primeros lugares libres de América en palenques, el Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana organizó el Tercer encuentro Nacional de la Población negra colombiana en la ciudad de Cartagena, el día 29 de abril de 1977, concebido como uno de los mayores espacios de importancia política y organizativa de la población afrocolombiana.

En este encuentro, aparte del hecho de que se ratificó la noticia sobre la candidatura de Juan Zapata Olivella a la presidencia de Colombia 1978-82, también se discutieron temas como la educación, el desarrollo, el papel de la mujer. Los temarios alrededor de los cuales disertaron los participantes en el Encuentro son los siguientes:

- a. Ratificación de la candidatura popular a la presidencia de la República de Juan Zapata Olivella, aclamada por unanimidad en el Congreso de Negritudes de Medellín.
- b. Planificación de la campaña política a niveles regionales.
- c. Toma de conciencia de la población negra, mulata y mestiza del país.
- d. Situación sociopolítica y cultural de la población negra en Colombia.
- e. Negritudes y desarrollo social.
- f. Educación y nacionalismo negro.
- g. Programática para el bienestar de todos los colombiana.
- h. La mujer negra y su destino histórico.

Hacemos hincapié en el primer tema de la agenda del Encuentro mencionando algunos de los eslóganes del candidato a la presidencia, compartidos por los participantes:

- Póngale color a su voto
- Súmese a la negritud y mestizaje por una Colombia más igualitaria
- Negritud y mestizaje por una Colombia igual para todos
- Cada voto de color es un voto vencedor

A continuación, el candidato dio a conocer a los participantes del Encuentro las “frases” para la campaña presidencial, de las cuales

mencionamos algunas a continuación, según reporta Moreno Salazar (1995: 100):

- «Quienes nos atacan, señalando que estamos propiciando la lucha de clases y el enfrentamiento racial son aquellos que nada han hecho porque tengamos una sociedad más equilibrada».
- «Todos los pobres del país se sienten identificados con nosotros porque son parte de nosotros mismos».
- «Yo no soy sino una bandera en las manos del pueblo necesitado; esa bandera no podrá caer nunca porque uno de ustedes la levantaría en seguida».

Además, observamos que entre las tareas y conclusiones de los eventos realizados por el Consejo Nacional de la población negra colombiana para rescatar los valores propios de las personas negras se destacan las tres siguientes tareas fundamentales:

1. Crear una cátedra de «cultura negra, o historia de las realizaciones culturales del hombre negro», que tenga vigencia en la educación secundaria y universitaria en todo el país.
2. Conformación de un plan educacional que corresponda a una verdadera educación negra, especialmente en las regiones de población mayoritariamente negra. Papel valioso juega el profesorado negro en este proceso de difusión de las características culturales logradas por el hombre negro a través de la historia.
3. Fomentar la creación de bibliotecas y centros de lectura donde la base informativa sea la cultura negra en África y América (Ibíd.: 85-86).

Como se evidencia, la preocupación para la enseñanza de la cultura negra en la educación secundaria y universitaria ha sido permanente en el seno del movimiento afrocolombiano en los años 70, en general, y entre los miembros del Consejo Nacional de la población negra colombiana, en particular. Hoy, las clases dirigentes de las organizaciones afrocolombianas deben seguir apostando por la educación, aunque a partir de la Constitución del 91 ha habido avances en el tema de etnoeducación, los cuales están plasmados en documentos como los decretos 1122 de 1998 y 804 de 1995. En cuanto a la enseñanza de la historia y realidad de los africanos y sus descendientes en el sistema educativo, se observa que suele ser desdibujada: al respecto García Rincón (2009: 143) considera que, en la actualidad, esta historia no está siendo contada como debería ser y que en algunos centros de educación continúa

estando de forma marginal, por ello es de vital importancia que el proceso organizativo afro se apropie cada vez más de ella para su mayor conocimiento y divulgación en el país.

Además, resaltamos la visión internacionalista que tenían estas personas destacadas del movimiento negro colombiano mediante sus diversas formas de expresión de solidaridad con procesos de luchas contra la discriminación y el racismo en Suráfrica y Rodesia, igual que con las luchas de liberación nacional de los pueblos de Angola, Mozambique y Guinea: “El movimiento de la negritud propugna por la independencia y soberanía de los pueblos, rechaza toda forma de colonialismo y neocolonialismo ya que los pueblos negros del mundo han tenido en ellos sus peores enemigos y los racistas sus mejores aliados. Condenamos la política criminal y racista de los gobiernos de Suráfrica y Rodesia y expresamos nuestra solidaridad con los pueblos de Angola, Mozambique y Guinea en su lucha por una patria libre de racistas y explotadores. Condenamos la actitud discriminadora del gobierno colombiano frente a los países africanos, al no haber establecido relaciones diplomáticas con ninguno” (Moreno Salazar, 1995: 87).

Esta observación sobre el carácter internacionalista del movimiento de la negritud en Colombia, también marcado por la lucha del movimiento negro en los Estados Unidos en las décadas de los 60 y 70, es compartida por Mina Aragón (2006: 247), quien considera que “la influencia del panafricanismo de Dubois se hacía sentir en Ghana, Tanzania y Kenia. No obstante el cordón umbilical que unía las luchas “negras” se expresaba por medio de las palabras escritas y de la hablada: mientras Garvey preconiza la unidad de todos los afros, Lewis Alexander escribe poemas, Langston Hughes hace prosa, Richard Wright viaja a África, no sin antes haber escrito *Poder Negro*”. Esta conexión del movimiento negro colombiano con Estados Unidos, África y el resto del mundo negro, al igual que algunos iconos de la diáspora africana y su influencia sobre los líderes del movimiento afrocolombiano, es lo que señala Juan de Dios Mosquera, uno de nuestros interlocutores entrevistados (Bogotá, diciembre de 2011):

El pensamiento del cimarronismo contemporáneo históricamente ha tenido como fuente el pensamiento del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, Martin Luther King, el pensamiento de los musulmanes negros como Malcom X, el cual fue muy influyente para nosotros. Nosotros mezclamos mucho el pensamiento y método de Malcom X para construir el cimarronismo. También influyó mucho sobre nosotros el pensamiento de la lucha anticolonialista en África, el pensamiento filosófico de la valoración de

las culturas negras en el mundo influyó mucho: Franz Fanon, Amílcar Cabral, Patricio Lumumba, Nelson Mandela, Marcus Garvey, esto es un pensamiento de hace 100 años para hoy, un mundo globalizado. También influyó mucho el pensamiento cristiano del amor, ese pensamiento de “amaos los unos a los otros” es muy importante para la reivindicación de nuestros derechos étnicos y la reivindicación de la lucha contra el racismo y cualquier tipo de discriminación. El pensamiento cristiano lo echó a un lado la Iglesia católica, las iglesias evangélicas cristianas y los europeos lo enterraron por la avaricia del oro. Nosotros no éramos sujetos de su amor, no éramos sujetos de los diez mandamientos, ni del derecho de la gente porque no nos consideraban gente con alma, con conciencia, con pensamiento y razón. Entonces ese pensamiento del amor influye mucho para enrostrárselo a los europeos y a la Iglesia católica de que no son coherentes entre su pensamiento y la práctica social, cuando cometieron el crimen de la esclavización de los africanos acá en el continente.

En este mismo orden de ideas, Jattan Mazzot Ilele, miembro de la junta directiva de *Afrodes*, narra la influencia de actores africanos sobre su persona en términos identitarios y de lucha por la causa afro, al adoptar el nombre de un africano:

Yo me llamaba Tomas Martínez Cuesta, pero por el trasegar en la lucha por las reivindicaciones del pueblo afrocolombiano y al vincularme a la asociación cívico cultural “Actuar”, que básicamente trabajaba el rescate, el realce y difusión de la cultura afrocolombiana. Allí todas las tardes a las cinco o seis hacíamos unos foros ideológicos, una reuniones que nosotros llamábamos foros ideológicos, eso ocurrió en Bellavista (Chocó) en 1989 en adelante. Entonces allí nos dimos cuenta que esos nombres que teníamos hacen apología a el colonialismo, entonces decidimos cambiarnos nuestros nombres. Es cuando adopté el nombre de Jattan Mazzot Ilele [un nombre africano], que simbólicamente tiene el significado de “compromiso con el cambio para la convivencia armónica”.

3.2. PRIMER CONGRESO DE LA CULTURA NEGRA DE LAS AMÉRICAS, CALI 1977⁴⁶

El evento realizado en la ciudad de Cali los días 24 al 28 de agosto de 1977, es igualmente uno de los hechos más importantes en la década de los 70 tanto para las comunidades negras de Colombia con respecto a la generación de procesos organizativos, políticos y culturales, como para las Américas, ya que por primera vez se reunían a discutir tan importantes personajes el problema de las y los descendientes de africanos en este lado del mundo. Fue un espacio de reunión, reflexión y

⁴⁶ Esta parte está muy marcada por el trabajo de Zapata Olivella (1988).

debate entre intelectuales de diversos países africanos, americanos y europeos. Por Colombia asistieron los más connotados conocedores del tema, figuras como Rogelio Velásquez, Helcias Martán Góngora, Jorge Artel, Ricardo Cros, Aquiles Escalante, Nina S. de Friedemann, Jaime Arocha, Delia Zapata Olivella, Nancy Motta González, y su principal organizador Manuel Zapata Olivella, entre otros. Este grupo de personas que son referentes de los estudios de las culturas⁴⁷ negras en Colombia y las Américas.

La delegación de participantes internacionales contó con la presencia de personalidades, de las cuales se destacan por ejemplo, José Ferreira de Angola y Abdías Do Nascimento, de Brasil; Eulalia Bernard, de Costa Rica; Auguste Romieux Michael, de Chile; Oscar Chalá C. y Nelson Estupiñán, de Ecuador; Armando Crisanto Meléndez, de Honduras; Gabriel Moedano, de México; Armando Fortune, Geraldo Maloney F, Aminta Núñez, *Rogelio Sinán* y Alberto Smith Fernández, de Panamá; José Eusebio Campos Dávila, de Perú; Ronald J. Duncan, de Puerto Rico; José Ramón Marcial Guede y Angelina Polak-Eltz, de Venezuela; Larry Neal, Lorenzo Prescott, Charles Wright, Eleanor Traylor, Norman Whitten, Sheila S. Walker, de Estados Unidos; Jaime Delgado M., de España; Wole Soyinka y Wande Abimbola, de Nigeria; Mohamed El-Khazindar, de Egipto; Biram Diouf Mam y Francois Bogliolo, de Senegal; Valerie McCormie, en representación de la Organización de Estados Americanos - OEA, y César Fernández Moreno, en representación de la UNESCO, entre otros⁴⁸. De esa forma, la participación de connotados personajes en este evento nos da razón de su significado para África y sus descendientes en el mundo, con especial énfasis en las Américas: esto es, la diáspora africana en las Américas.

En el marco del evento, las temáticas se adelantaron por mesas de trabajo, que en su conjunto fueron cuatro: etnia negra y mestizaje; filosofía y afectividad; creatividad social y política, y, por último, creatividad material y artística. En estos ejes temáticos por mesas o por comisiones se discutieron las principales problemáticas del quehacer cultural de África y sus descendientes; pero antes del trabajo por mesas se

⁴⁷ El concepto de cultura se entiende, en palabras de Amílcar Cabral, citado por Andrade (1980: 152), como un “elemento esencial de la historia de un pueblo, nos dice que ella es tal vez la resultante de la historia como la flor es la resultante de una planta”.

⁴⁸ El significado de la presencia de estos personajes cobra mayor relevancia cuando se detiene uno en el papel que jugaron y juegan en el ámbito mundial: por ejemplo el nigeriano Soyinka, ganador del premio nobel de literatura en 1986; José Eusebio Campo, Decano de Universidad Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta) de Perú; Lorenzo Prescott y Sheila Walker, académico/a destacado/as norteamericano/as.

presentaron las ponencias centrales seleccionadas, que arrojaban elementos para el desarrollo del trabajo en cada una de las comisiones.

De los trabajos por comisiones, derivaron conclusiones y recomendaciones que se iban a convertir en un mandato a seguir para las futuras generaciones de académicos, hacedores de culturas y activistas en los diferentes países de las Américas; es por ello, que hoy este evento es considerado como uno de los hitos de referencia para hablar del nacimiento o génesis de Movimiento Social afrocolombiano, junto a los organizados por Moreno Salazar. Es más, este evento marcó la ruta y un ambiente para pensar la realidad de una población que estaba excluida de los diferentes ámbitos de la vida nacional en los países de las Américas. Sin importar el número de personas negras que se encuentren en cada uno de sus países⁴⁹, la invisibilización de este grupo poblacional se daba a pesar de la importancia de sus aportes culturales, deportivos o de otra índole (como el trabajo realizado en las plantaciones y haciendas, así como en las minerías), en los que las personas africanas y sus descendientes suelen ser protagonistas. Esta invisibilización responde al proceso histórico de conformación de los Estados nacionales que fueron excluyentes de los grupos étnicos con características y costumbres diferentes a las de Occidente. Fue bajo esta lógica de pensamiento occidental que se excluyó de la historiografía oficial el aporte de los descendientes de africano a la nación. Después de la independencia, la dirección del país estuvo en manos de los criollos, hijos de españoles. Como bien lo describe Rodríguez Acosta (s/f: 82), estos Estados estuvieron dirigidos por “nuestros patricios, que fueron incapaces de comprender por sí solos, la realidad histórica que vivían. Tuvieron que beber de las fuentes teóricas del liberalismo inglés, del iluminismo enciclopédico francés y de los revolucionarios norteamericanos”. Bajo esta orientación ideológica y filosófica, todas las esferas relacionadas con el sistema educativo jugó

⁴⁹ Sin duda, “teniendo en cuenta que Brasil es el país de América que realizó más tráfico de esclavizados y fue el último en abolir la esclavización en 1888, es cierto que, actualmente, se haya convertido en el primer país con más población afrodescendiente fuera de África. De acuerdo a las estadísticas oficiales de 2009 (Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística (IBGE), el 45% de la población del país es afrodescendiente (pretos o negros y pardos o mulatos); sin embargo, representan el 73% de los pobres del país y solamente poco más del 12% de los más ricos. Después de Brasil, sigue Colombia con la proporción de la población afrodescendiente correspondiente al 26% de la población aunque oficialmente se habla del 12%; y Estados Unidos de América, con el 13% de la población” (Wabgou, Carabalí & Vargas, 2011: 125-126). Hoy en día, en Colombia, se observa que “entre las ciudades del Valle del Cauca, Santiago de Cali es la más poblada y la que mayor número de afrodescendientes tiene entre sus vecinos y vecinas [...] Además, Cali es la segunda ciudad de América Latina que registra el mayor número de población afro, después de Salvador de Bahía en Brasil” (Marco de Justificación, 2011: 1).

un importante papel a la hora de configurar los nuevos ciudadanos; configuración que se dio en detrimento de los descendientes de esclavizados que fueron excluidos de la nación, generando una invisibilización de África y sus descendientes, de la cual derivaría el sostenimiento del racismo y la discriminación racial.

Con el fin de dinamizar y poner en práctica las recomendaciones y proposiciones del Congreso, se plantea: “establecer un fondo de publicaciones de textos escolares y secundarios sobre la presencia del negro y su proyección en la cultura de las Américas” (Zapata Olivella, 1988: 171), lo que refleja el interés de visibilizar el tema afro a través de la educación. Además, en las últimas proposiciones aprobadas en plenaria encontramos:

- a. Establecer que en la vida política de cada país se creen normas específicas en las que se imponga que las cámaras legislativas reglamenten la normativa en relación con el negro en los distintos frentes:
 - i) Campo educativo, en donde reevaluando la historia se incluya la participación del negro en las distintas etapas de ella.
 - i) Llevando esa historia de los negros al campo educativo en los tres niveles: primario, secundario y universitario.
- b. Que también en el campo internacional se eleven a normas a cumplir las conclusiones del I Congreso de la Cultura Negra para darle aceptación valedera en cada país, toda vez que al negro, por carencia de medios económicos, políticos sociales, le es difícil no sólo promover en cada país la creación de las leyes necesarias, sino también hacerlas cumplir.

Con las dos proposiciones finales se hace aun más evidente que en el seno del I Congreso de la Cultura Negra en las Américas se cimentaron las bases para el trabajo futuro, porque en este evento se estaba hablando de la creación de leyes específicas, como la actual ley 70 del 93 para comunidades negras y los decretos 804 y 1122 sobre educación, para llevar la historia de África y sus descendientes al sistema educativo en todos los niveles de forma no onerosa; lo mismo es válido con referencia a la importancia de legislar internacionalmente con la vigilancia de todos los países de la región.

Sin desconocer el significado del Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana de 1975, se menciona que las conclusiones de ese espacio internacional de 1977 se han convertido en la carta de navegación de la gran mayoría de organizaciones de comunidades negras en la actualidad. Observamos, pues, que el evento de Cali es un

referente para el fortalecimiento futuro de los procesos organizativos afro en toda su magnitud, como también lo reconoce Arriaga Copete (2002) quien resalta los aportes de la Comisión IV de Creatividad Material y Artística, coordinada por Aquiles Escalante como presidente y Delia Zapata Olivella como asesora, cuyos ejes fueron: música, danzas, pinturas, escultura, arquitectura, lenguaje, literatura, artesanías y tecnologías: “conforme lo recomendara el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas. Lo que hemos hecho es, pues, acoger la recomendación de dicho Congreso, como miembros de las comunidades negras” (Ibíd: 162). Igualmente, otros actores también han valorado la pertinencia de lo sucedido en la ciudad de Cali en 1977 como un hecho inolvidable para los estudiosos de los procesos organizativos afrocolombiano. Por ejemplo, Mondragón (s/f: 11) afianza los eventos afros adelantados antes del año 1977 y reconoce la gran repercusión que tuvo el de Cali en las comunidades afros en la década de los 70: “en 1975 se realiza un Congreso Nacional de Negros en Bogotá. Surgen los grupos «Poblaciones Negras», «Negritudes», «Cultura Negra» y Tabalá en Tunja; Panteras Negras, La Olla y los Musulmanes Negros en Buenaventura; Cimarrón en Popayán; Círculo de Estudios de la Población Negra –Soweto– en Pereira. En 1976 se realizó el Congreso «Aportes del Negro a la Cultura Americana»; en 1977, en Cali, tuvo lugar el «Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas»”.

Por último, cabe mencionar que después de condenar las interpretaciones del colonialismo que minimiza la participación del negro en la construcción de las nacionalidades, las exhortaciones del Congreso se concretaron en una invitación “[...] a todas las comunidades negras del continente, a sus escritores, artistas, antropólogos y educadores, así como a los intelectuales y gobiernos demócratas, que organicen la lucha contra los rezagos de la esclavitud en América para asegurar a los negros y sus descendientes el pleno goce de sus derechos de ciudadanía” (Zapata Olivella, 1988: 166).

En este contexto, el autor (Ibíd.: 19-20) considera que “el [Primer] Congreso de Cali es el primero en plantear el problema a escala continental [...] el Congreso de la Cultura Negra reunido en Cali constituye un primer propósito de ahondar en la esencia de la identidad africana en nuestro continente”; y, no sólo por sus participantes y los temas allí discutidos, sino porque este congreso marcó un hito en el devenir de los procesos organizativos de los afrocolombianos, ya que sus conclusiones serán de primer orden para el futuro cultural, académico y político de los mismos. Además, este evento marca una nueva etapa en los procesos de luchas emancipatorias de los/as negros/as en

Colombia, en conexión con el resto de las Américas, en la medida en que su impacto dio lugar a la organización del Segundo Congreso de la Cultura Negra en Panamá en 1980, sin desconocer otras manifestaciones de su repercusión, tales como la “[c]reación de la Cooperativa Universitaria Afro-americana en Bogotá. Realización de un seminario sobre la Cultura Negra en Colombia, agosto de 1978. Creación del Movimiento Negro Unificado contra la discriminación racial, en Río de Janeiro, Brasil 1979” (Ibíd.: 182).

Pues, observando los resultados de este evento, hoy creemos que sus conclusiones a través de proposiciones, resoluciones y recomendaciones hacen parte de las banderas de los diferentes procesos organizativos del pueblo afrocolombiano. Actualmente, las reivindicaciones por los derechos de las comunidades negras continúan siendo uno de los fines por los que lucha el Movimiento Social afrocolombiano o sus expresiones organizativas. En la actualidad, las solicitudes para elevar el nivel de calidad de vida socioeconómica de las comunidades negras en Colombia son más necesarias que nunca, ya que la pobreza en los territorios que habitan estas comunidades se ha agudizado por causa también del conflicto social y armado que vive este país.

En el intento de rastrear lo que pasaba entre los años 30 y 70 en otras partes del país, sobre todo a **nivel rural**, en términos de procesos organizativos con trasfondo étnico-racial, nos encontramos con muy pocas referencias, lo cual no significa que no pasara nada en el proceso de construcción de la conciencia y etnicidad negra.

No, lo rural en cuanto a reconocimiento, no lo hay ¿por qué? Porque por ejemplo tenemos la Ley 200 de 1936 [o Ley de tierras]⁵⁰ que es, digamos, el asomo de entender qué es el campo en Colombia como gobierno o qué es lo rural en Colombia como gobierno. Pero eso no habla de los grupos étnicos ni hay respeto para los grupos étnicos, ni nada. Todavía no se hablaba de eso y eso es el campesino. Y todas las nuevas leyes que han ido apareciendo sobre lo rural en Colombia, hasta solamente ahorita donde se está planteando que hay que hacerle Consulta Previa, reconociendo a los indios, reconociendo a los negros y reconociendo a los roms: es por primera vez que esto se da. E imagínese usted, Colombia fue fundada -tiene tres fechas- en 1508, 1509, 1510. Sólo que todas coinciden con el 24 de diciembre; además siendo la primera ciudad de América. Estamos hablando de un periodo de 510 años donde el negro siempre ha estado presente, el indio siempre ha estado presente pero dentro del fundamento de la tierra, no existe para nada. Sólo a partir de 1993 es que vamos a tener

⁵⁰ Siendo el primer intento formal de realizar una reforma agraria en Colombia, la ley 200 de 1936 fue el resultado de una concertación del Gobierno con el movimiento campesino: se realizó durante el primer periodo de Alfonso López Pumarejo.

el reconocimiento del negro en lo rural en lo que respeta a las tierras porque el AT55 que abre sobre la Ley 70 es para las tierras nada más; y para los negros rurales solamente. Y esto es muy triste (Amilkar Ayala, entrevistado en Bogotá, marzo de 2012).

Pero, se debe destacar que en los años 70 el movimiento afrocolombiano se ha visto nutrido y fortalecido también por el saber y el compromiso de personas negras que ejercían la *profesión de educadores, docentes, pedagogos, instructores o profesores, al igual que la abogacía*. Así, no cabe duda que el movimiento que surge en esta época también se ha beneficiado de la labor del sector magisterial, debido a la implicación de muchos afrocolombianos en el magisterio, combinando el mundo académico y pedagogía con la praxis activista en defensa de los derechos de las poblaciones afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras. El significado del aporte que hicieron algunos integrantes negros del sector magisterial colombiano, de forma individual o colectiva (desde la Unión Magisterial, las Organizaciones Magisteriales o la Federación de Organizaciones Magisteriales), es lo que subraya Ventura Díaz Ceballos (entrevistado en Bogotá, junio de 2011):

Bueno del 60-70 hubo mucho movimiento magisterial, muchos choconos empezaron a salir de una forma más masiva a Bogotá y se vinculaban a los movimientos magisteriales. Movimientos estudiantiles de la Nacional, movimientos de otras universidades como la Distrital, en el Cauca y en el Valle, también hubo ese tipo de vinculación de algunos líderes afros que jugaron un papel muy importante en la Nacional, incluso encontramos a Heriberto Valencia y a algunos jóvenes que lucharon contra la reforma educativa que se daban en estas universidades.

En este contexto general de ebullición y surgimiento de procesos y espacios organizativos afrocolombianos, nos interesa resaltar la situación en otras partes de Colombia como Buenaventura, Quibdó, norte del Cauca, Tumaco y la costa Atlántica.

En Buenaventura, la época de los años 70 predominó la influencia de la acción de monseñor Valencia Cano, igual que la de distintos grupos culturales y folclóricos con discursos políticos. Éstos se han convertido en fuentes inagotables para la inspiración y motivación de personas interesadas en el impulso de espacios organizativos afrocolombianos para la rescatar la cultura y reivindicar la exigibilidad de sus derechos étnicos. En este sentido, el testimonio de Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011) ilustra la importancia de dos personajes comple-

mentarios en la toma de conciencia negra, estos son el maestro Teófilo Potes⁵¹ y monseñor Valencia Cano:

Ya en la década del 70, ya viene mi vinculación a lo laboral en Buenaventura, entonces ya veo cosas nuevas, porque me entero que en Buenaventura, hay corrientes culturales importantes, como la del maestro Teófilo Potes, que era un folclórico, y que tenía un concepto étnico que decía que había que agrupar a la negrimenta, desde la Cordillera occidental hasta el Litoral Pacífico. Entonces, tenía la idea que el Pacífico fuera un solo Departamento, donde estuviéramos todos los negros: era una persona que organizaba grupos [...] en el año 72, estaba un señor que era importante y era el monseñor Valencia Cano que dirigía el grupo Golconda y él trabajaba con todos los negros. Entonces, más raro me parecía a mí que habiendo un sacerdote, como monseñor, hablándole a los negros que teníamos una posición de izquierda no religiosa, por qué no le íbamos a hablar también a los negros, pero a la multitud porque había personas que les interesaba esto. Y porque el tema cultural que manifestaba el maestro Teófilo era insuficiente, aunque era una parte importante de sensibilización como negritud, él no resolvía el problema fundamental de la gente, su subsistencia, estabilidad laboral [...]

En este punto de análisis, nos parece importante dedicar un subcapítulo a las memorias del obispo Gerardo Valencia Cano, teniendo en cuenta la relevancia que le dio nuestra interlocutora Libia Grueso de PCN (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012). Aquí, a través del testimonio de Liba Grueso, contrastado con otras fuentes (Arboleda Quiñones, 2003; Castillo, 2007), lo que se busca es destacar cómo entre las décadas de 1950 a 1970, el obispo Gerardo Valencia Cano consolida bases de un pensamiento político catalizador de la concientización desde y con los afrocolombianos, específicamente en el Pacífico, y más específicamente en Buenaventura.

⁵¹ Teófilo Roberto Potes (1917-1975), también conocido como el “Maestro del folclor”, nació en el río Anchicayá (Buenaventura). Fue un gran conocedor del folclor del Litoral Pacífico, que vivió de él, tanto en el Litoral Pacífico como a nivel nacional. Se destaca el papel importante que jugó en el Festival Folclórico de Manizales mediante su participación y a través de la Asociación del Litoral Pacífico (ASOLIPA). Además, aunque tiene en su activo una obra inédita sobre folclor, publicó varios artículos sobre el tema en la revista cultural de Manizales *Aleph*. Así mismo, con sus investigaciones, logró llamar la atención, especialmente de los negros, hacia la identidad cultural de todo el Litoral. Disponible en <http://historiapersonajesafro.blogspot.com/2010/09/teofilo-roberto-potes-1917-1975.html>

3.3. MONSEÑOR GERARDO VALENCIA CANO⁵²: CATALIZADOR DEL PENSAMIENTO Y EL MOVIMIENTO AFROCOLOMBIANO EN EL PACÍFICO, EN GENERAL, Y EN BUENAVENTURA, EN PARTICULAR (AÑOS 50 A 70).

En primer lugar, resaltamos las *memorias de resistencias afrocolombianas, construidas a partir del pensamiento de Gerardo Valencia Cano*. Estas memorias vuelcan hacia la construcción del pensamiento afrocolombiano⁵³ (o pensamiento de las comunidades negras) y del movimiento social afro.

Para mí el movimiento social afro en el Pacífico Sur toma las bases de ese pensamiento libertario que siembra Gerardo Valencia Cano con su trabajo y con su pastoral, con la gente que él empezó a formar en ese pensamiento, con la gente que él empezó a levantar en ese pensamiento y él crea las bases de ese pensamiento [...] Todo este pensamiento que era social de bienestar que gestó Valencia Cano de dignificación, se convirtió en un actor político, en un actor de pensamiento y de reivindicaciones porque este cura vino e hizo un trabajo súper con la gente que eran líderes de ese proceso social; también se hizo un gran trabajo de voluntariado. Nosotros nos íbamos los fines de semana a los ríos a trabajar con las comunidades, bajo la cobertura de la pastoral de Buenaventura de este padre Juaquín. Por eso nosotros hicimos un trabajo de la mano con el tema espiritual, en el sentido de la dignificación, y nuestras comunidades han sido comunidades muy espirituales, no casadas en una religión, sino espirituales en el sentido de la espiritualidad como parte de sus vidas; no como religiones sino como prácticas de vida, del respeto, del orden. En el pensamiento negro hay una espiritualidad que viene y que ha ido tomando formas institucionalizadas pero que eran parte de la esencia de la comunidad; por eso, lo del movimiento Golconda: esta nueva generación de sacerdotes, de la pastoral con el pensamiento negro, esta creación de grupos eclesiales de base que se convirtieron en la base de esas nuevas organizaciones de comunidad negra [...] Entonces digamos que destaca el primer planteamiento de que aquí hay una cultura distinta, una manera de ser distinta [...] este planteamiento lo hace en sus alocuciones; lo que se refleja en la forma en la que hace el trabajo de campo. Él se iba a las escuelas, él era más importante que el gobernador y que el alcalde porque era la

⁵² También llamado por algunos sectores de la población y del poder en Colombia el “Obispo rojo”, el “Obispo rebelde” o el “Obispo revolucionario”, el sacerdote Valencia Cano murió trágicamente el 21 de enero de 1972 después de que un avión en el que viajaba junto con otras personas se estrellara durante un vuelo entre Medellín y Quibdó, causando la muerte de todos sus ocupantes. Algunos observadores ven en este hecho indicios que apuntan a pensar en un atentado contra el clérigo.

⁵³ Recomendamos el trabajo de Arboleda Quiñonez (2003) sobre la influencia de Gerardo Valencia Cano en el pensamiento y el movimiento afrocolombiano.

persona más querida por la gente. Era la persona que hablaba públicamente, de la dignidad del ser negro, de que el negro era un ser digno, que el negro era un ser pensante, que el negro era un ser maravilloso. Esto, para la gente negra en el 68 era un refrigerio enorme porque la gente se veía a sí misma como lo vergonzoso, lo vergonzante, lo aislado. Ahí sí que no había acceso a las universidades, y él hablaba del derecho a la educación. Las primeras normales y colegios de secundaria, el de Guapi, el de Tumaco y el de Buenaventura los hizo Gerardo Valencia Cano y estamos hablando de la década del 70, cuando nuestros jóvenes no tenían acceso a la educación superior. Es que para nosotros ahora es muy fácil entender [...] Pero es que en el setenta, no había colegios de secundaria en nuestras comunidades, si en Guapi o Buenaventura no había colegios de secundaria en esa década del sesenta [...] Pues yo diría y me atrevería a decir que este hombre fue un líder, que fue un revolucionario, fue el impulsor del movimiento Golconda. En la iglesia católica él fue contemporáneo del cura Camilo Torres, este último tomó una ruta radical y Gerardo Valencia Cano tomó una ruta intermedia, de pensar que desde donde ésta podía transformar. Él crea la pastoral afro, crea las bases de lo que fue la pastoral afro, porque plantea la necesidad de crear una pastoral al servicio de pueblos específicos, de regiones específicas partiendo de la condición social. Él crea la normal de señoritas, él fue gestor de llevar a la comunidad negra el derecho de acceder a la educación, pero al mismo tiempo empezó a plantear, a través de unas alocuciones los días domingos por la emisora; esta emisora tenía repercusión en todo el Pacífico [...] Entonces el pensamiento de Gerardo Valencia Cano empezó a gestar una visión de que somos diferentes en la comunidad negra [...] creamos un grupo que se llamaba Colectivo de Acción Popular Gerardo Valencia Cano. Hicimos un trabajo de barrios, un trabajo de base, también hicimos un periódico con el objetivo fundamental, el cual se llamó Gerardo Valencia Cano (Libia Grueso, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

En segundo lugar, respecto a las *alocuciones por radio de Gerardo Valencia Cano* y su influencia sobre las comunidades negras de Buenaventura y el movimiento afrocolombiano, nuestra interlocutora reporta lo siguiente:

[...] Hay una alocución de Gerardo Valencia Cano que marca el pensamiento de él frente a eso, hay un libro que contiene esas alocuciones, pero hay una en particular donde él dice: '¿Qué pasa contigo hermano afrocolombiano?' Él ya habla de afrocolombiano, y dice: '¿Qué pasa con mis hermanos, yo no los entiendo?' Eso fue antes de su muerte [1972], como el año 68. Es una alocución en la que dice que 'yo no los entiendo. Siendo ustedes tan dignos, tan nobles, ustedes que tienen tanta sabiduría, tanta nobleza, ustedes ¿por qué se dejan atropellar?' Y empezó a hablar de la actividad maderera y los daños que esta actividad hace sobre la gente, a su dignidad, a sus personas a su vida y hacia su bienestar. Y hace una alocución hermosísima donde dice que la universidad

de la gente negra es el puente El Piñal. Otra alocución que sigue a esta decía: '¿Hermano yo no entiendo por qué no te levantas? ¿Yo no entiendo por qué tu dignidad no te mueve a levantarte ante tanta opresión?', y continuaba diciendo que el único diploma que tenían ellos era la marca del polín, o sea el polín de la madera en su hombro, y que esa universidad, le daba el derecho a ellos de levantarse. Entonces fue una alocución muy impactante, porque además él creó una visión del derecho al bienestar, y decía que la gente tenía un pensamiento distinto y que él quería entender a la gente negra porque era diferente (Libia Grueso, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

En este mismo orden de ideas, y para corroborar este nítido recuerdo de Libia Grueso que acabamos de transcribir, traemos a colación un magnífico discurso que hizo Gerardo Valencia Cano en Quibdó, en el año 1971 en los términos siguientes:

El negro chochoano tiene en sus manos las llaves de su prisión,
¿qué espera?
¿Es un hijo que no quiere nacer?
¿Teme matar a su madre?
¿Es un fantasma! Un fantasma.
El río Atrato sigue quieto esperando que despierte su propio dueño...
Pero éste abre los ojos y torna a cerrarlos, asustado por el fantasma de sus cadenas... El indio de América y el negro más auténtico, tienen su alma y en su historia la clave verdadera de las reformas sociales; lo han tomado de su casto contacto con la naturaleza, lejos de lo artificial que ha provocado en el hombre su tentación de ser Dios (Peña, 1997: 76; citado por Arboleda Quiñonez, 2003: 8).

En tercer lugar, *Valencia Cano destacaba la particularidad de la población negra*; lo que lleva a pensar hoy en políticas con enfoques diferenciales dirigidas a las comunidades negras:

No son campesinos porque no tienen propiedad sobre la tierra y no son obreros porque aquí lo único que hay son puertos de Colombia y en qué condiciones, trabajo a destajo, que no era un trabajo de permanencia; yo creo que los primeros sistemas de las relaciones semi-esclavistas salieron los sistemas de empleo que hoy están siendo utilizados porque para ellos era más rentable (Libia Grueso, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

En cuarto lugar, la *creación de la pastoral misionera* y el movimiento Golconda, asociada a la teología de la liberación, ayudó para la dignificación de la vida de la gente negra:

Se crea entonces una pastoral misionera que trabaja fundamentalmente con comunidad negra y que empieza a tener un planteamiento de la necesidad de dignificar la vida de la gente de negra, de reconocerse como seres humanos dignificados, entonces esto marca mucho el proceso social. Por eso el movimiento Golconda surge en el Pacífico con mucha fuerza y es un movimiento del pensamiento de la teología de la liberación. Todo el tema de la teología de la liberación toma un cuerpo, toda esa labor inicial que tiene que ver con esos discursos se fundamentan en el caso del Pacífico; ese pensamiento de la necesidad de dignificar y levantar una voz como seres humanos frente a otro que te explota y te maltrata, porque para él era indignante ver como las empresas madereras del interior del país trataban a la gente como esclavos. Entonces, todo ese pensamiento de la teología de la liberación en el Pacífico fue un pensamiento de organización social basado en la situación de la comunidad negra (Libia Grueso, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

Por último, señalamos el *impacto del trabajo del cura ha sido significativo sobre la orientación activista de Libia Grueso y demás personas implicadas en el activismo:*

En la construcción de Valencia Cano estuvo Leila Andrea Royo y yo. Leila Andrea hizo parte del equipo, porque yo conocía a Andrea y la invité a ser parte del colectivo Valencia Cano y cuando Rosero y otros llegan a Buenaventura encontraron la base de ese trabajo. Incluso la base de ese trabajo fue de los profesores de esa época que estaban vinculados en esos debates: Hemel, que luego fue un gran político de otras corrientes. Hubo un remover de formación de líderes para todo tipo de expresiones sobre la dignificación del ser negro y que tomó distintas corrientes y distintas posiciones que tienen que ver con las vertientes del movimiento afro. Eso como un ejemplo, porque igual estaba ocurriendo un proceso en Chocó alrededor de la ACIA. Había todo un surgir que no es gratuito, también en el Caribe con Cimarrón, y de todas maneras Cimarrón y Soweto que fueron las dos vertientes. Para nosotros en Buenaventura, Soweto fue así también como lo fue el movimiento Golconda; lo fue Soweto. También quiero reconocer que Soweto fue también base de ese pensamiento urbano, sobre todo con los profesores, venían en una postura Soweto, donde estaban los Camacho. Soweto le da al pensamiento de Valencia Cano también un sentido político; más los que llegaron como Carlos Ramos -a él lo asesinó la ultraderecha que empieza a hacer limpieza-, fue junto con Kunta Kinte: fueron los primeros que cayeron sacrificados desde esa época (Libia Grueso de PCN, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

En este orden de ideas, vale la pena subrayar la doble dimensión del/la afrocolombiano/a como una persona marginalizada y como

negro/a esclavizado/a mentalmente⁵⁴, que el pensamiento del obispo Valencia Cano ha combatido hasta su muerte, identificándola como base y condición para la reivindicación de un trato diferencial o unas políticas de integración social en la “Nación colombiana”; con enfoque diferenciada por la particularidad de su experiencia histórica y, a su vez, por su igualdad con las poblaciones no negras, en cuanto hace a sus derechos ciudadanos. Es con esta visión del compromiso de Valencia Cano con la construcción y exigencia de la liberación que, en 1972, se creó en estrecha conexión con la pastoral afrocolombiana el Instituto Matía Mulumba en honor del héroe de Uganda, considerado como unas de sus máximas obras sociales para las comunidades negras en el Pacífico:

[...] la influencia ideológica de sectores de la Iglesia Cristiana de la Teología de la Liberación, que expresan un compromiso con la superación de las condiciones de pobreza y *marginalidad* en que está sumido el *negro*, jugará un rol importante en el surgimiento de núcleos que hará parte del PCN. Se destacan tres corrientes, el grupo Golconda, la Pastoral Afroamérica de la Teología de la Liberación y el Centro de la Pastoral Indígena (CPI), del departamento del Chocó [...] En efecto, a comienzos de la década de los setenta, el cura negro Gerardo Valencia Cano, llamado el obispo rojo de Buenaventura, contemporáneo del sacerdote guerrillero Camilo Torres Restrepo, crea el grupo Golconda e inicia una prédica religiosa que reivindica la particularidad de los negros. Sostiene que éstos no son ni campesinos ni obreros y que, por lo tanto, merecen un trato diferente; habla de su dignidad, gallardía y señorío. Dese la Iglesia de Buenaventura irradia un fuerte activismo hacia toda la Costa Pacífica y crea el centro Matía Mulumba, para recordar las raíces africanas del negro [...] (Castillo, 2007: 184-185).

Contrariamente a la influencia alentadora de la Iglesia en el surgimiento del movimiento social afrocolombiano, sobre todo en Buenaventura, resaltamos una experiencia poco exitosa de la época de los 70 en el campo investigativo y académico en esta ciudad, mencionada por Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011). En efecto, la presencia de un grupo de investigadores denominado *La Rosca de In-*

⁵⁴ Véase (Caicedo Licomo, 2002), quien, partiendo de referencias históricas, hace un intento de explicación sobre la pregunta: ¿Por qué los negros somos así? Para Arboleda Quiñones (2003: 9), estas dos dimensiones (persona negra esclavizadas mentalmente y marginada) son totalmente complementarias.

*investigación y Acción Social*⁵⁵, que llegó a Buenaventura desde Bogotá bajo el liderazgo de Orlando Fals Borda con el fin de socializar su método investigativo con grupos de personas interesadas en la acción o el activismo, puesto que el método de estudio-acción (o de IAP) implicaba la vinculación entre la teoría sociológica y la práctica social y política. Animado por el hecho de que había venido recibiendo una mayor atención de parte de científicos y políticos, sobre todo de la izquierda en el país, el grupo se trasladó a Buenaventura para dar a conocer sus ideas. Sin embargo, según nuestro interlocutor (Efraín Vivero, entrevistado en Bogotá, julio de 2011), esta iniciativa no prosperó en ese momento:

Pero también llegó a Buenaventura un grupo de investigadores llamado La Rosca y Acción Social que lideraba Orlando Fals Borda, sociólogo y profesor de la Universidad Nacional. Ellos llegaban en el plan de reunir gente, pero con ellos teníamos una dificultad porque sentíamos que no ayudaban a unificar a la negritud en Buenaventura.

Desde la *Costa Atlántica*, curiosamente se observa, por ejemplo, la ausencia de gente palenquera en esos espacios de participación y concertación mediante los encuentros y congresos organizados en los años 70. Al respecto, Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012) es muy crítica con los organizadores de estos eventos, que, en su opinión, no habían invitado a una delegación de Palenque. Situación que nuestra interlocutora explica, por un lado, por el hecho de no consideraban a esta gente palenquera como constructores de conocimiento, y, por otro, por el hecho de que, debido al fuerte peso de la política tradicional, no había ninguna gesta organizacional de base en Palenque de esta época:

[...] una de las razones que explica el hecho de que la gente de Palenque no participaron en esos congresos es que los organizadores no tenían muy claras las perspectivas políticas. Es una de las cosas que también le cuestionan un poco, por

⁵⁵ La Rosca de Investigación y Acción Social fue creado el 29 de diciembre de 1970: “La Rosca es una iniciativa de sociólogos, antropólogos, economistas o historiadores colombianos que han querido buscar salidas nuevas y más eficaces a las ciencias sociales, que desean tener esa rara oportunidad de poner en práctica las ideas que se exponen en las aulas o en los libros, o involucrarse en la realidad de los procesos sociales de base. Oficialmente, según sus estatutos, la Rosca pretende «realizar trabajos y buscar nuevos métodos de investigación y acción social, destinados a aumentar la eficacia de la lucha por la justicia y la autonomía, en Colombia; estimular la adopción de una perspectiva propia, para el estudio de la realidad nacional y para la actividad social, política y económica; y promover la dinamización de la cultura popular necesaria para este esfuerzo simultáneo de construcción científica y cambio social.» (Fals Borda, 1972: 1).

ejemplo, a los Zapata, aunque también hay que mirar cada contexto y cada momento. No tenían una perspectiva política, eran más académicos. Entonces lo que yo logro leer es que existía más la preocupación por invitar a algunas personas que, de alguna manera, venían acercándose a esos estudios [...] Aquí en Palenque, venían muchos investigadores, pero sólo veían a la comunidad como unos simples informantes, pero no como protagonistas de nuestra historia, y eso de hecho agravó mucho la situación [...] porque también la gente incursionaba en la política tradicional, entonces no hubo ninguna gesta de organización, de que esa conciencia libertaria que ellos investigaban, que esa filosofía libertaria, se impregnara en la gente de esa época [...]

A manera de síntesis de la evolución del movimiento social afrocolombiano en la década de los 70. Apuntamos a los desarrollos urbanos y rurales que marcaron el surgimiento del proceso de conformación de organizaciones inspiradas en las conclusiones de los eventos de Cali de 1975 (incluyendo los de Tumaco, Quibdó, Medellín y Cali) y 1977. En efecto, los procesos de surgimiento y consolidación del movimiento social afrocolombiano fueron teniendo mayor visibilidad a finales de los 70 y, sobre todo, después del evento de la ciudad de Cali en 1975 y 1977. Con la conformación de organizaciones sociales afrocolombianas⁵⁶ en diferentes lugares del país, y en múltiples escenarios urbanos, se observa el papel fundamental del liderazgo de los estudiantes en la organización y movilización por los derechos de las comunidades. Son ellos los que, a finales de los 70, abanderaron los principales movimientos de reivindicación en el país: por ejemplo, como ocurrió en Pereira con SOWETO, un espacio organizativo estudiantil en el que se movilizaron alrededor de jornadas de formación y discusión sobre temas de África y sus descendientes en las Américas y el Caribe. Estas movilizaciones fueron encabezadas por quien será más adelante una de las figuras insignes del movimiento social afrocolombiano, Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011), quien hace las precisiones siguientes:

Posteriormente surgimos en Pereira el Círculo de Estudios de la Problemática de las Comunidades Afrocolombianas - Soweto [...] En el círculo de estudios Soweto nosotros aprendimos sobre la diferencia entre el concepto de negro, persona negra o de piel negra, afrodescendiente y afrocolombianos; aprendimos

⁵⁶ Hernández Reyes (2010: 48-74) realiza un trabajo de grado en el que consigna informaciones pertinentes relacionadas con las dinámicas de las convergencias y divergencias en las agendas políticas del Movimiento Nacional Cimarrón, Proceso de Comunidades Negras –PCN– y Conferencia Nacional de las Organizaciones Afrocolombianas –CNOA– y sus respectivas agendas.

también el concepto de la interculturalidad de la sociedad colombiana. Esa interculturalidad integrada por los conceptos de la africanidad, la indigenidad y la hispanidad; aprendimos el concepto de la herencia africana en la sociedad colombiana, integrada por dos grandes conceptos: la afrocolombianidad y el pueblo afrocolombiano; aprendimos también que el pueblo afrocolombiano era el conjunto de la nación, de la gente colombiana que tenía la herencia africana en sus genes, esa población era africana criolla, era fromestiza, y nos dimos cuenta de que más de la mitad de la población colombiana es afrodescendiente, con todos sus colores, desde los colores de piel más oscuros hasta los colores más claros, pero con la herencia africana en nuestros genes, en nuestros cuerpos, en nuestra realidad étnica nacional; aprendimos que la afrocolombianidad es un patrimonio de todos los colombianos, estos son un conjunto de valores, los cuales han estado segregados del resto de valores de la población colombiana. Esos valores han sido transmitidos y recibidos en la convivencia de los africanos esclavizados con el español esclavista y con los pueblos indígenas también esclavizados.

En aquella época (finales de los 70), el grupo de estudiantes Soweto, que más tarde daría nacimiento al Movimiento Nacional Cimarrón⁵⁷, comenzó a funcionar en la Universidad Tecnológica de Pereira. Esta organización es considerada por algunos sectores de las poblaciones afrocolombianas como la madre de casi todas las organizaciones afro en Colombia por ser un espacio por donde pasó la gran mayoría de personas que, por algún tipo de diferencia de índole ideológica, administrativa, organizacional, etc. con la persona del líder Juan de Dios Mosquera, rompieron con la Organización CIMARRON para fundar sus propias organizaciones. A estos hechos históricos también se refiere el padre Emigdio Cuesta (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011) cuando apunta a las transformaciones ocurridas en la sociedad colombiana, junto con la evolución del movimiento desde los años 60 hasta los 70:

[en los años 60 y 70] vamos entrando en el capitalismo como única manera de vivir, empieza a entrar en crisis todo el bloque comunista, de ahí surge la

⁵⁷ Con respecto a sus estrategias, se expone que “[...] El Movimiento Nacional CIMARRON tiene cuatro estrategias principales en su plataforma política: 1) Promover en Colombia la concientización y el conocimiento de la afrocolombianidad y los derechos étnicos; 2) comprender que el conocimiento de la organización es la fuente del poder social y político de un pueblo; es decir, la organización como el poder capaz de generar unidad y cohesión en el pueblo afrocolombiano tanto a nivel social como a nivel político; 3) la etnoeducación como la estrategia que permite sembrar en la conciencia nacional y a través del sistema educativo colombiano la afrocolombianidad y, finalmente, 4) el empoderamiento político que posibilite al pueblo afrocolombiano crear su propio proyecto político, su propio partido político que le permita juntar sus votos en su *propio canasto* y con ello crear la fuerza electoral necesaria para gobernar, utilizar el presupuesto y el Estado en beneficio de sí mismo y del resto de los pobres de Colombia” (Ibíd. 51).

ideología de la liberación, los grandes cambios de la Iglesia católica, y la industrialización comienza a surgir, como todos los movimientos de obreros, organizaciones sindicales, pero el pueblo afro seguía igual [...] de ahí surgen unas pocas organizaciones afros que reivindicaban la lucha de formación y políticas aprendidas de los movimientos sindicales, indígenas, campesino.

Más allá del evento de Cali de 1977, se observa que los demás espacios de encuentro de activistas afrocolombianos (Cali 1975, Tumaco 1975, Quibdó 1976, Medellín 1977 y Cartagena 1977, entre otros) se han consolidado en lugares de incubación de los procesos organizativos afrocolombianos: prueba de ello es que, por ejemplo, en la mayoría de los objetivos del movimiento Cimarrón están presentes las reivindicación de los eventos dirigidos por Moreno Salazar y Zapata Olivella, a través de tareas, conclusiones, peticiones y proposiciones. No cabe duda de que estos eventos marcaron una ruta a seguir para las futuras organizaciones afrocolombianas que hoy juegan un papel importante en la defensa de los derechos de las comunidades negras del país. Sin lugar a duda, estos espacios han sido marcados por las huellas y el liderazgo de personajes negros, animados por un fuerte sentido de solidaridad étnico-racial y un carácter emprendedor. Son estos, los personajes (el liderazgo negro de los años 70) que han fomentado el deseo y la determinación de trabajar juntos como una comunidad étnico-racial, sin contar mucho con las diferencias, sino con las similitudes, sin dejar de ser individuos pertenecientes a una comunidad; es decir, una comunidad efímera de individuos animados por el espíritu de grupo, individuos que, sin embargo, tienen bien definidos los límites de su compromiso: una “comunidad de los que no tienen comunidad” (Blanchot, 1983: 56 y 17)⁵⁸. El testimonio del padre Emigdio Cuesta (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011) hace referencia a este carácter individual del emprendimiento de estos líderes negros que, habiendo emigrado por motivos de estudio y de superación de sí mismos como individuos, se comprometieron indefectiblemente con la causa afrocolombiana, sin que esto les impidiera casarse o desarrollar lazos afectivos con mujeres blancas en sus lugares de destino:

El pueblo afro siempre ha estado marginado dentro de todas las Constituciones: el ser, el pensar, el accionar, tanto social, político y económico; lo que no

⁵⁸ El término es tomado de Georges Bataille, citado por Blanchot (1983): “La communauté de ceux qui n'ont pas de communauté”. Desde la perspectiva del filósofo francés, la expresión alude a la irreductibilidad-reductibilidad de los individuos frente a la presión que ejerce la comunidad mayoritaria sobre ellos.

quiere decir que no haya habido afros dentro del sistema y afros que lograron estudiar. Ha habido afros que salieron de sus regiones apartadas, llegaron en busca de estudio y escalaron posiciones: casos como el de Diego Luis Córdoba y los Perea de Quibdó; están los Córdoba y mucha gente que salió del Pacífico en busca de oportunidades. Yo pienso que este movimiento se agudizó y empezó a tener más conciencia, después de un grupo de gente saliendo en busca de trabajo y estudio: para mí, eso era lo que constituía el movimiento afro en los años 70. Eran unas búsquedas individuales de esas personas que venían a estudiar a ciudades como Medellín, Bogotá, Cali, Pereira y algunos de la costa Pacífica; llegaban hasta Cartagena, Córdoba, Montería. Esta gente que salió del Pacífico y se fue a estas ciudades, comenzó a experimentar directamente la existencia del racismo y la discriminación. Es decir, que, aunque ya habían vivido el racismo en sus departamentos de origen en términos de distribución presupuestal, implementación de las políticas, en la manera como se concibe el país, la evidencia del racismo no era tan evidente para ellos hasta cuando llegaron a grandes ciudades. Entonces comienza el redescubrimiento de la estructura dinámica del país que es racista y discriminatoria. Entonces uno puede decir que los años 70 eran esos, unas luchas individuales con la sociedad mayoritaria del país; pero la primera solución que buscaron los afro en esos años fue integrarse consciente o inconsciente. Lo que hicieron muchos de los líderes de ese tiempo al llegar a las grandes ciudades era casarse con blanca-mestizas. Pues era como una manera de integrarse en la sociedad. Para mí, se trataba de un fenómeno inconsciente porque muchos de ellos reivindicaban lo afro, pero al momento de constituir una familia se casaban, por opción, con mujeres blancas. Pero creo que también hay que estudiar un fenómeno que se condensó en un refrán, y era que algunos chocoanos decían que su título no se lo daban a ellas; o sea, que ellos no estudiaron para casarse con una negra.

4. MOVIMIENTO SOCIAL AFROCOLOMBIANO DURANTE LA DÉCADA DE LOS 80

4.1. ANTECEDENTES: CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO DE COLOMBIA DURANTE LA DÉCADA DE LOS 80 Y EL CRECIMIENTO DEL MOVIMIENTO AFROCOLOMBIANO

El ambiente reinante en Colombia en la década de los años 80 era muy marcado por un contexto sociopolítico de agitaciones y movilizaciones en torno a lo cívico. Esta nueva forma de hacer política influyó notablemente en las zonas mayoritariamente afrocolombianas, como fue el caso de los paros cívicos del Chocó (1987) y Tumaco (1988), antecedentes políticos y organizativos de las expresiones posteriores y actuales de movilizaciones y protestas con trasfondo reivindicativo por parte de los grupos étnico-raciales afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros.

4.1.1. Lo cívico y el movimiento social afrocolombiano

Al tiempo que se construían estas conceptualizaciones en Europa y Estados Unidos, en Colombia se venía adoptando el concepto de lo cívico, lo que implicaba una diferencia sustancial con las formas de lucha sindical y campesina, en donde, también, confluían reivindicaciones de diverso carácter. Debido a diferentes dinámicas económicas, sociales, políticas y culturales y al surgimiento de nuevos actores y movimientos sociales, a partir de los años 70 y los ochenta, Colombia vive importantes transformaciones a nivel de la concepción del movimiento social y de la acción colectiva: aparece lo cívico.

En este sentido, ante la “imposibilidad de satisfacer las demandas esenciales a través de los aparatos organizativos tradicionales (partidos, sindicatos, juntas comunales), la población recurre a un nuevo tipo de movimiento y organización, para el logro de sus reivindicaciones: la conjunta cívica o comité cívico” (Santana, 1983: 11). Por tanto, lo cívico se presenta, también, como un espacio de convergencia de diferentes manifestaciones organizativas, teniendo en cuenta que se convierte en

un ámbito donde confluyen acciones colectivas y contestatarias de comunidades urbanas y rurales, junto con las lideradas por obreros, campesinos, desempleados, amas de casa o madres comunitarias, etc.

La manifestación más común de lo cívico fue el *paro cívico*, que tuvo lugar a nivel nacional, departamental y local con participación de los comités cívicos, los sindicatos y otros actores colectivos. Estos paros cívicos tuvieron la particularidad de desarrollarse mayoritariamente en ciudades pequeñas. Cabe destacar, que gran parte de ellos tenían como objetivo presentar reivindicaciones sobre servicios públicos. Tales fueron también los casos del paro cívico del Chocó de 1987 y de el de Tumaco de 1988.

En el Chocó (Pacífico norte), se registra el paro cívico de 1987⁵⁹ que involucra a todas las fuerzas vivas del departamento. En la ciudad de Quibdó, el paro contó con la participación del comité cívico, comerciantes, clero, estudiantes, entre otros. Una de las reivindicaciones de este paro fue, entre otras, el mejoramiento de los servicios públicos: cabe destacar que en ninguna línea de reivindicación hubo espacio para derechos étnicos o raciales. El análisis de este paro hace recordar que fue el resultado de la combinación de los procesos organizativos desde los sectores rurales y urbanos en la capital Quibdó, sectores del movimiento sindical, al igual que de la confluencia de diversas expresiones organizativas de carácter cívico e izquierdista (organizaciones de izquierda) y la organización Cimarrón (Agudelo, 1999: 19). Refiriéndose a este paro cívico del Chocó, uno de nuestros interlocutores (Jattan Mazzot Ilele, miembro de la junta directiva de Afrodes) ilustra nítidamente la forma como las organizaciones campesinas chocoanas, en solidaridad con hombres y mujeres oriundos del Chocó y residentes fuera del departamento, se involucraron activamente en estas movilizaciones reivindicativas dentro del marco de este paro cívico:

[...] incluso fueron estas organizaciones campesinas que surgen a partir del 84. Su primera acción cohesionada fue en el 87 durante el paro en el Chocó, con el cual casi todos los chocoanos nos solidarizamos, incluso yo estaba en Turbo

⁵⁹ A esto se refiere Bermúdez Marcelin (2011: 20-21) en su trabajo sobre las las protestas ciudadanas (o paros cívicos) ocurridas en 1967, 1987, 2000 y 2004: “[...] así, se crearon antes de 1987 en el departamento del Chocó algunos comités cívicos, en el año de 1983, siendo presidente Belisario Betancur Cuartas, la Corporación Cívica del Chocó (CIVICHOCO) integrada por los profesionales de ese tiempo; en el año de 1986 se creó el Movimiento de Unidad Chocoanista, el cual se convertiría un poco más tarde (el 10 de enero de 1987) en el Comité pro-paro cívico departamental, integrado en un principio por 16 personas, número que se incrementó con el transcurrir de los días debido a la importancia que fue cobrando la manifestación”. Para un mayor entendimiento de esta movilización popular, véase también Cuesta Moreno (1997).

(Antioquia) y hubo un comité coordinador allá y también hubo trabajo importante en Bogotá y en Medellín, es decir, que en ciudades donde había chocos, estos se solidarizaron con el paro (Jattan Mazzot Ilele, entrevistado en Bogotá, febrero de 2012).

Igualmente, Ventura Díaz Ceballos (entrevistado en Bogotá, junio de 2011) hace un reconocimiento de los paros cívicos en el Chocó, en conexión con algunas problemáticas de la Universidad Tecnológica Diego Luis Córdoba, en los términos siguientes:

¡Si, hombre! Hay una gesta muy importante que se libró [...]: están los paros que se hicieron y que dejaron bastantes gente procesada y gente detenida en el Chocó. En el Chocó, en esa época, comenzaba a articularse con el trabajo de los campesinos en cuanto a la conformación de los consejos comunitarios que ya comenzaban a establecerse con un contenido étnico y cultural [...] con unos elementos muy primarios de la espontaneidad de los campesinos con su organización.

En Tumaco (Pacífico Sur o nariñense), se registra “el tumacazo”, denominación que se refiere al paro cívico del 16 de septiembre de 1988 y que implicó una explosión de ira popular contra el gobierno colombiano por el incumplimiento en la provisión del servicio de la luz –que fue cortada durante 23 días, del 24 de agosto al 15 de septiembre de 1988–. Bajo el liderazgo del movimiento cívico denominado “Tumaco Alerta SOS”, apoyado por algunas organizaciones de carácter cultural (construcción discursiva en torno a la etnicidad negra) e izquierdista (tales como el MOIR y el M19)⁶⁰, se convocó una manifestación de protesta y movilización general con banderas y jirones reivindicativos en torno principalmente al mejoramiento de los servicios públicos, entre los cuales se destacaba la crisis en el servicio de energía eléctrica. En efecto, aunque la falta de luz en el municipio tumaqueño durante los días ya mencionados fue el elemento desencadenante de las protestas ciudadanas, se precisa que el cúmulo de las frustraciones a que habían sido sometidos los/as ciudadanos/as desde años atrás como resultado de las “décadas de olvido” de Tumaco, la no inversión de un alto porcentaje de los auxilios y dineros en la reconstrucción del pueblo después del devastador maremoto⁶¹ ocurrido el 12 de diciembre de 1979 y el

⁶⁰ Agudelo (1999: 19).

⁶¹ Aparte de provocar la destrucción total de aldeas de pesca ubicados en el Estado de Nariño, tales como El Charco, San Juan de la Costa, Mosquera y algunos caseríos costeros, el maremoto cobró la vida de centenares de personas, principalmente los habitantes de estos sitios que quedaron totalmente arrasados.

descuido desvergonzado del municipio por parte de las autoridades locales y, especialmente, nacionales demostraban toda la indiferencia e inacción ante las necesidades básicas del pueblo tumaqueño. El hecho de haber dejado sin luz al municipio durante el tiempo mencionado se constituye en la “gota que derramó el vaso” para que sus habitantes se movilizaran en medio de protestas y reivindicaciones que, además, eran de corte separatista e independentista:

Después de 23 días sin servicio de energía eléctrica, la noche tumaqueña por fin pudo verse iluminada. Pero no por el alumbrado callejero, pues el fluido eléctrico seguía suspendido, sino por las altas llamadas que salían de las barricadas y de varios edificios públicos que fueron incendiados ese día, por una multitud desahogada de hombres, mujeres y niños que blandían machetes y gritaban consignas de independencia de ese puerto sobre el Pacífico. Un puerto nada pacífico a juzgar por el saldo de la jornada: más de 15 muertos y, por lo menos, un centenar de heridos [...] Mientras esto sucedía, un movimiento cívico llamado «Tumaco Alerta SOS», decidió convocar para el viernes a una manifestación de protesta, en la que debía izarse a media asta la bandera de Colombia [izarse la bandera de Tumaco de color blanco y verde] y leerse una proclama, en la que se anunciaba «a las naciones del mundo, que de continuar la indiferencia del gobierno con nuestros problemas nos veremos en la penosa obligación de continuar en el proceso hasta lograr la separación definitiva de nuestro territorio de la República de Colombia»⁶².

En suma, la falta de atención por parte del gobierno nacional ante las necesidades elementales del pueblo tumaqueño y la precariedad de los servicios de energía y agua potable durante 23 días desembocó en un paro cívico por parte de todos los sectores de la población, que no encontraban la respuesta del Estado y el gobierno de Virgilio Barco Vargas a sus demandas. Esta situación de sublevación fue marcada por la quema de la alcaldía, la Caja Agraria, el juzgado, al igual que por el saqueo del comercio. El balance parece más bien positivo al considerar que, después del paro cívico, Tumaco y los/as ciudadanos/as tumaqueños/as han ido beneficiándose de mayor atención de parte del gobierno nacional, que asumió por acción política a Tumaco como municipio perteneciente a la República de Colombia y hacia el cual tiene obligaciones, de la misma manera que con otros municipios del país. Por lo tanto, ha implementado tres (3) proyectos importantes para el municipio que

⁶² Disponible en <http://www.semana.com/nacion/tumacazo/25481-3.aspx>

consisten en la provisión de la energía eléctrica (o interconexión eléctrica), la construcción de la carretera Pasto-Tumaco, el montaje de la infraestructura del puerto pesquero (considerado por algunos analistas y sectores de la población tumaqueña como un “elefante blanco”).

4.1.2. Acerca de las ciudadanías y los episodios inclusivos

No cabe duda alguna de que la década de los 80 es una de las más importantes de la historia colombiana durante el siglo XX. Esta década fue caracterizada por un importante dinamismo social, político y económico que marcaría significativamente la historia próxima de Colombia. En este sentido, 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. Estas fuerzas reoxigenadas entraban al escenario político con un dinamismo inusitado, que hacía que los sectores políticos más tradicionales empezaran a reaccionar violentamente para mantener el statu quo y no alterar la estructura de poder que había sumergido al país en una crisis social y política sin precedentes. En los escenarios sindicales se destacaron algunos personajes negros que, sin bien no solían apostar claramente por las reivindicaciones de índole étnico-racial, vehiculaban ideas progresistas susceptibles de alimentar debates sobre la realidad vivida por las poblaciones afrocolombianas. Esta ha sido la experiencia realizada en los años 80 en términos de activismo sindical por uno de nuestros interlocutores (Ventura Díaz Ceballos, entrevistado en Bogotá, junio de 2011), cuya narración da netamente cuenta del entusiasmo y el fervor sindicalista que le animaban, tanto a él como a otras personas negras:

En los 80 yo era maestro en la ciudad de Bogotá y participaba en la lucha sindical entorno a la Asociación Distrital de Educadores y en contra del imperalismo, en contra de la oligarquía colombiana, que quería imponer un modelo completamente neoliberal; participábamos en las marchas en las huelgas y en las tomas de la ciudad de Bogotá con universitarios de todas las universidades, de la Pedagógica, de la Nacional, de la Distrital. En ese periodo tenemos a Luis Augusto Córdoba, tenemos a Chucho Lozano, tenemos que eran dirigente de la Asociación Distrital de Educadores, tenemos a del Cauca, tenemos a los

Viveros, a Natanael Rivas, tenemos a unos personajes muy importantes que ahora se me escapan [...] realmente no había la tendencia o la claridad sobre si en toda lucha social había unas luchas de tipos étnico, y unos principios y unas particularidades más por lo étnico.

Sin embargo, a la par de un dinamismo social importante, esta década también fue el escenario de una persecución y represión social sin precedente alguno por parte de fuerzas del Estado, o ilegales aliadas con éste, y del narcotráfico. Tal persecución se inicia con el Estatuto de Seguridad del presidente César Turbay Ayala, 1978-1982⁶³, el cual emergía de un ambiente latinoamericano de dictaduras militares sustentadas bajo la idea de la política exterior de los Estados Unidos denominada Doctrina de Seguridad Nacional, como resultado de cuya aplicación la protesta y el movimiento social se encontraban notablemente constreñidos. Tal estatuto replicaba ese ideal de control social y represión sin límite alguno, buscado por el resto de las dictaduras latinoamericanas, y se basaba, esencialmente, en la idea de castigar todo acto que pudiese ser considerado como una perturbación del desarrollo normal de actividades sociales: toda forma de manifestación pública o de protesta de algún sector social eran consideradas como acciones que ponía en riesgo la seguridad del Estado.

También hace parte del contexto político de esta década el proceso de paz con las guerrillas impulsado por el presidente Belisario Betancur, el cual tuvo lugar entre 1982 y 1986, periodo en el que esas organizaciones armadas incrementaron su poder y control sobre bastas áreas del país: “[d]esde 1982, durante el gobierno del presidente Belisario Betancur, que se propuso por primera vez en Colombia, adelantar discusiones pluralistas sobre la reforma política y la paz, así como diálogos con la guerrilla para buscar una solución negociada al conflicto armado. Aunque estos esfuerzos no dieron resultados esperados, sí marcaron la nueva etapa de búsqueda de paz” (Ramírez, 2003: 275).

En esta década el país vio con terror el surgimiento del paramilitarismo, que fue en buena parte el resultado de las estrategias estatales

⁶³ “Su propósito es defender las instituciones democráticas, hoy asediadas por serios peligros, y defender a los asociados de toda clase de acechanzas para lograr una patria donde se viva en paz, sin sobresaltos, con toda clase de seguridades para la vida y el trabajo”. En estos términos, en la noche del 6 de septiembre de 1978, el ministro de Gobierno, Germán Zea Hernández, en directo por televisión anunció a los colombianos la expedición de un severo régimen penal adoptado por el gobierno del presidente Julio César Turbay con un sugestivo título: el Estatuto de Seguridad. “Del Estatuto de Seguridad a la Seguridad Democrática” En diario *El Espectador*. 6 de septiembre 2008. Disponible en <http://www.elespectador.com/impreso/judicial/articuloimpreso-del-estatuto-de-seguridad-seguridad-democratica>

para la confrontación armada al margen de la ley contra la subversión; todo ello ha conllevado masacres, persecuciones, desapariciones forzadas, mientras los asesinatos de líderes se registraban diariamente en el acontecer nacional.

Lo anterior se encontraba íntimamente relacionado con el narcotráfico. Se ha demostrado que los paramilitares bebieron de las fuentes de éste y utilizaron sus estrategias para el dominio del territorio, lo que años más tarde se conocería como la *“cooptación del Estado”*. En este sentido, el narcotráfico y el paramilitarismo naciente en esta década dejaron su mortal tinta indeleble en el movimiento social por el resto de siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI. Pues, es interesante ver como todo ello desemboca en la convocatoria de la Constituyente que incluirá lo más diverso de la sociedad colombiana, marcada por una ebullición democrática. Los grupos étnicos participaron activamente en este entorno democrático, destacándose la contribución de los pueblos indígenas y del pueblo afrocolombiano. En este contexto, el movimiento afrocolombiano encontró un ambiente propicio para generar y profundizar procesos organizativos que perdurarían hasta la actualidad.

4.2. IMPACTO DEL CONTEXTO SOCIAL Y POLÍTICO DE COLOMBIA SOBRE LA FORMACIÓN DEL MOVIMIENTO SOCIAL AFROCOLOMBIANO EN LOS AÑOS 80

Partiendo de las conceptualizaciones anteriores, se pueden abordar con mayor precisión las dinámicas políticas y sociales que estructuraron el movimiento social afrocolombiano durante la década de los ochenta. En seguida enunciamos algunos debates relacionados con los aspectos reivindicativos y el carácter del movimiento, los cuales definieron sus acciones colectivas:

[I]os temas de la construcción identitaria o marcos ideológicos de estos sectores del movimiento negro eran análogamente heterogéneos. Las organizaciones campesinas del Chocó se orientaban hacia la protección, el control y el acceso al territorio y sus recursos naturales. Asociaciones culturales trataban de consolidar procesos de conciencia colectiva a partir de las tradiciones estéticas y expresivas, mientras que las asociaciones de productores defendían su ingreso en situaciones hostiles de mercado. Grupos de intelectuales trataban de articular los reclamos por justicia social, con fortalecimiento de la conciencia étnica o la inclusión de la población negra en espacios de ciudadanía (Pardo, 2001: 325).

Con relación al movimiento social afrocolombiano de la década de los ochenta, se ha escrito relativamente poco. La literatura existente se refiere a una multiplicidad de análisis de movimientos guerrilleros, de campesinos, obreros, de mujeres y de indígenas, con una destacada debilidad de análisis del movimiento afro. Sin embargo, es importante señalar que muchas de las movilizaciones de afrocolombianos durante esta década no siempre reivindicaban derechos diferenciales para los afrocolombianos, la lucha contra el racismo o por acciones afirmativas. Además, muchas de las movilizaciones sociales registradas en esta época no eran registradas como de afrodescendientes, sino como movilizaciones en procura de derechos económicos, sociales y políticos.

Durante esta década, los afrocolombianos participaron en muchos de los movimientos sociales y movilizaciones y fueron parte de los partidos políticos tradicionales, por ejemplo del Partido Liberal Colombiano, en el que Diego Luis Córdoba fue uno de los afrocolombianos más destacados. El aprendizaje que los afrocolombianos hicieron en los movimientos sociales lo pondrían en práctica en las organizaciones afrocolombianas que muchos de ellos constituirían durante esta década, y después de la Constitución del 91.

En este sentido, la década de los ochenta –en cuyo interior se encontraba el escenario propicio para terminar el antiguo orden social y político consagrado en la Constitución de 1886– y la transición a los años 90 abrieron con la Constitución del 91 un nuevo sistema social y político. En este sentido el movimiento organizativo afro fue importante para la construcción de ese nuevo sistema:

A mediados de los ochenta surgieron organizaciones de campesinos negros en el Chocó. Estas organizaciones étnicas planearon un viraje de anteriores reclamos por inclusión y ciudadanía –ser reconocidos plenamente como ciudadanos– a reclamos por la legitimación de la diferencia –ser reconocido como colombianos diferentes–. Esta exigencia, que iba en contravía de la constitución vigente de 1886, dirigida a un conjunto de ciudadanos libres e iguales ante la ley, vino a tener cabida dentro del orden político que proclamó la Constitución de 1991 (Pardo, 2001: 322-323).

Por todo el país [en los 80] surgió una juventud cimarrona, profundamente comprometida. Nosotros en esos tiempos no conocíamos de cooperación internacional, todo lo que hacíamos era resultado del compromiso y la dedicación, la vocación de cada compañero y compañera. Nos reuníamos en nuestras asambleas autónomamente, cada uno sufragando sus gastos, nos reuníamos

en nuestro comité de dirección nacional, cada líder presentando sus gastos y su sacrificio, y así nosotros pudimos hacer surgir después (Juan de Dios Mosquera, entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011).

Primero que todo hay que aclarar que allá [en Chocó] habían dos sectores de organizaciones, un sector de los campesinos y otro sector de las organizaciones culturales. Entonces allá estaba «Cimarrón», estaba la asociación «Actuar», que data desde 1982, antes del proceso de las organizaciones campesinas, también estaba ASIMONANGA, todas las cuales eran organizaciones étnico-culturales que trabajaban por el rescate, realce y difusión de la cultura afrocolombiana. Cimarrón que trabajaba en contra del racismo (Jattan Mazzot Ibele, entrevistado en Bogotá, febrero de 2012).

[En San Andrés] Nosotros desde la época de los 70 y 80 hubo un pequeño grupo reivindicando sus derechos, en ese tiempo no éramos un grupo si no unos colombianos que buscaban las reivindicaciones de nuestros derechos [...] (Dilia Robinson, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

Desde Medellín, en los años 79 a 87, más o menos, nosotros creamos varios órganos de difusión como fue el Periódico Oiga Sangre y como fue la Revista Palenque, tenía una gran influencia nacional y porque no decirlo en América, cuya articulación era la identidad, la organización y el compromiso de lo étnico frente a la lucha social. Y en Medellín fundamos un equipo de gente que estábamos vinculado con el movimiento Cimarrón, que creamos círculos de estudios Manuel Saturio Valencia, que trabajábamos mucho en la educación, en las compañeras que trabajaban en los servicios domésticos y mucha educación también en los compañeros de la universidades autónomas, Universidad Nacional y la Universidad de Antioquia y Medellín. De la Revista Palenque, salieron unos 8 números y del Periódico Oiga Sangre salieron unos 14 números; pues no estoy recordando la fecha exactamente: me tocaría revisar mis documentos. Su género era puramente étnico. Trataba el análisis de la discriminación racial y del racismo en Colombia, aportes de investigación a la cual se vincularon muchos muchachos de la Universidad Nacional de Medellín y era una Revista de mucho contenido cultural, étnico e histórico, en donde se reivindicaba las luchas de Mandela, de Benkos Bioho, de Manuel Saturio Valencia y de muchas lideresas también de la comunidad negra. Sacábamos mil libros de revista y teníamos abonados en todo el país, teníamos escritores en todo el país que repartían, que difundían a través de los círculos de estudio del movimiento Cimarrón (Ventura Díaz Ceballos, entrevistado en Bogotá, junio de 2011).

Con posterioridad a la Constitución de 1991, y después de la promulgación de la ley 70 de 1993, hubo un avance con relación a los análisis del movimiento social afrocolombiano, que, aunque todavía

muy débil, fue significativo, comparado con los años anteriores. Esto se debió, esencialmente, a la caracterización del Estado colombiano como multicultural y pluriétnico y al reconocimiento legal de los derechos colectivos de los afrodescendientes, lo que provocó una eclosión de todo tipo de organizaciones afrocolombianas que intentaron visibilizar a esta población en los espacios públicos. El testimonio de Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011) describe esta situación de efervescencia organizativa en esta época:

[...] cuando en 1991 surge la nueva Constitución, entonces ya el país tenía un activismo por todo el territorio nacional para comenzar a plantearse sus derechos étnicos al interior de esa nueva Constitución. En este proceso compañeros nuestros asesoraron a Francisco Rojas Birry, constituyente indígena, también asesoraron a Lorenzo Muelas, y dieron lugar con el movimiento que se generó alrededor del activismo afro en la Constituyente y dieron lugar al surgimiento de ese artículo transitorio 55 y posteriormente de la ley 70.

El artículo transitorio 55, el que dos años más tarde se convertiría en la ley 70, es el resultado de la movilización social que suscitaron la Constituyente y la Constitución misma dentro del movimiento social afrocolombiano. Nunca antes el pueblo afrocolombiano había estado inmerso en tan importante proceso organizativo. Esto no desconoce que durante varias décadas anteriores el pueblo afrocolombiano haya expuesto importantes procesos de movilización que reivindicaban al *negro* como sujeto importante, activo en la sociedad y que merecía los mismos derechos que el resto de la sociedad colombiana. Cabe anotar, que el movimiento afrocolombiano –desde las décadas de los 70 y de los 80–, fue importantemente influenciado por el movimiento por los derechos civiles de los Estados Unidos, por los procesos independentistas en África de los años 60 y las resistencias del pueblo sudafricano contra el *apartheid*.

Mientras el resto del movimiento se veía drásticamente diezmado, el movimiento afro se refuerza. Este hecho se debe a que la presencia de los actores armados en los territorios ancestrales de comunidades afro no era tan fuerte, o éstos no constituían un interés importante para ellos en relación con sus intereses económicos, de narcotráfico o estratégico-militares, tal como si ocurre actualmente. Esta tesis explicaría el auge del movimiento afro en los ochenta en comparación con la sofocación del resto del movimiento social. En este sentido el movimiento social afrocolombiano se fortaleció en los años ochenta en particular en el departamento del Chocó, es decir que:

El impulso del movimiento de base se da entonces en el Chocó en el reclamo territorial por asociaciones de campesinos negros en las cuentas fluviales, y constituye un objetivo claro con convocatoria de movilización. Presenta una convergencia de aspectos organizativos y reivindicativos, en un ámbito geográfico muy concreto, que no se había dado anteriormente en la historia republicana del país entre las poblaciones negras (Pardo, 2001: 331).

4.3. LA FORMACIÓN DEL MOVIMIENTO SOCIAL AFROCOLOMBIANO EN LA DÉCADA DE LOS 80

Las iniciativas organizativas que surgen en la década de los 80 se registran a nivel rural en el ámbito del Pacífico *con carácter étnico-territorial*; ponen en marcha luchas por el reconocimiento como grupo étnico y el derecho a la titulación colectiva. En este contexto, surge, por ejemplo, la Asociación Campesina Integral del Atrato (la ACIA), como respuesta al malestar causado por el abuso de las compañías madereras en la explotación brutal del bosque y el consiguiente atasco del río con las trozas. Igualmente se mencionan la Organización Campesina del Bajo Atrato (OCABA), la Asociación Campesina del Municipio de Riosucio (ACAMURI), la Asociación Campesina del Baudó (ACABA) y un espacio de alianzas interétnicas en la búsqueda de soluciones para los campesinos afrocolombianos, la cual se beneficia del firme apoyo de la organización indígena OREWA⁶⁴ y de la Diócesis de Quibdó. A nivel urbano, se destaca la Organización de Barrios Populares (OBAPO) de Quibdó, también con el soporte de la Iglesia, y, en general, se observa la presencia del Movimiento Cimarrón. En este contexto, por motivos más prácticos, limitaremos nuestro análisis a ACIA, Cimarrón y OCABA.

Asociación Campesina Integral del Atrato –ACIA–. Una de las mayores dinámicas organizativas del movimiento social afrocolombiano durante los años ochenta tuvo lugar en el departamento del Chocó, el cual dio lugar a la articulación organizativa territorial afrocolom-

⁶⁴ Al respecto, Agudelo (1999: 19) considera que “si bien es cierto que históricamente las relaciones entre Indios y Negros no han estado exentas de conflictos de tipo territorial y cultural, en el caso del Pacífico se han desarrollado relaciones interétnicas que han permitido un nivel de convivencia importante y sin embargo es la matriz organizativa común generada por la Iglesia el factor clave para explicar las alianzas políticas entre el movimiento negro y el indígena en Chocó. Las organizaciones chocoanas tienen un perfil regional”.

biana más importante del país: la Asociación Campesina Integral del Atrato –ACIA–⁶⁵.

Esta organización adquiere un carácter formal en el sentido del reconocimiento legal el 18 de mayo de 1987, aunque su nacimiento viene de años atrás (inicios de los 80). Luego de un proceso impulsado por los claretianos desde las comunidades campesinas de base, que tuvo lugar durante toda la década inmediatamente anterior, consolidaría las reivindicaciones alrededor de la protección territorial, cultural y mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades campesinas del río Atrato medio. En este orden de ideas

la ACIA nació de un proceso que duró muchos años y que significó muchos esfuerzos. La organización campesina se fue consolidando poco a poco: la búsqueda de alternativas para lograr unas mejores condiciones de vida, la lucha por los derechos sobre el territorio y la defensa de los recursos, junto con un trabajo de formación para enfrentar estas tareas, fueron reuniendo cada vez a más campesinos y a más comunidades alrededor de la construcción de una asociación (COCOMACIA, 2002: 109).

Se destaca la importancia del papel que jugó la Iglesia católica en los procesos organizativos chocoanos a través de los equipos misioneros⁶⁶. Éstos contribuyeron a que las comunidades atrateñas lograran conocerse, ya que, si bien buena parte de estas comunidades compartían el mismo río, muchas de ellas no se conocían debido a lo quebrado de territorio y a la falta de medios de comunicación. A través de distintos espacios de talleres de formación, los integrantes de estas comunidades atrateñas que participaron de las comunidades eclesiales de base se formaron en torno elementos conceptuales, como el territorio, y muchos de ellos aprendieron a leer y a escribir rodeados de conceptos diferentes al resto de la población mestiza colombiana. En cuanto a esto,

⁶⁵ Luego del proceso de titulación colectiva iniciado con la ley 70 de 1993 pasa a llamarse Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato - COCOMACIA.

⁶⁶ Aun así, se observa que la actitud de la Iglesia no siempre ha sido favorable a la emancipación del negro. Al respecto, recomendamos la consulta del primer tomo de la obra de Triana y Antorveza (2006), puesto que contiene numerosos elementos críticos sobre la institución eclesial a lo largo de la historia de los siglos XV a XVI. En este orden de ideas, Jattan Mazzot Ilele, miembro de la junta directiva de Afrodes (entrevistado en Bogotá, febrero de 2012) matiza la importancia del papel de la Iglesia en relación con la causa afrocolombiana al considerar que “sobre el papel de la Iglesia, nosotros tenemos reservas. Cualquier organización cultural tiene sus reservas con el papel que ha jugado la Iglesia en los temas afrocolombianos. Aunque la Iglesia se reorienta, hay unos problemas allí. También está el problema del adoctrinamiento cultural y social. Incluso ellos no gustan de las organizaciones culturales: por ejemplo, los misioneros de Bellavista no gustaban de «Actuar»”.

En 1982, los campesinos negros del Medio Atrato estaban en un proceso de concientización, impulsado por las Comunidades Eclesiales de Base. Fueron muy importantes las reuniones de discusiones y análisis de la problemáticas de las comunidades y las jornadas de capacitación en las que contaron con el acompañamiento del equipo misionero claretiano, conformado por religiosos y seglares. Allí se hizo evidente que la colaboración de todas las comunidades negras del Medio Atrato era definitiva para encontrar solución a sus problemas. La unidad y la solidaridad orientarían desde entonces el esfuerzo por consolidar una organización (Ibíd.: 110).

En general, la Iglesia jugó un rol fundamental para el proceso organizativo afrodescendiente en el Chocó. Y, en este sentido, aún hoy su papel continúa siendo muy importante. Nos referimos, en particular, a un sector de la Iglesia católica denominado “pastoral afrocolombiana”⁶⁷, que ha venido trabajando de manera significativa con y a favor de los afrocolombianos. Es oportuno precisar que el padre Emigdio Cuesta, líder de CNOA (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011) se inscribe en esta línea de pensamiento y acción; por lo tanto, él hace una breve radiografía de la acción de la Iglesia católica y la pastoral afro en cuanto a los procesos organizativos afrocolombianos, y precisa, además, su aporte para la misma Iglesia y la sociedad colombiana globalmente en transformación, en términos de lucha por la paz, la educación y en contra del racismo, en conexión con distintos sectores de la sociedad civil:

La Iglesia como todas las instituciones defiende mucho su época y su estructura funcional, fue pensada y construida para que los afro no tuviesen ningún protagonismo. Pero lo que estamos haciendo es lo mismo que te he contando: es como brindarle a la Iglesia la espiritualidad del pueblo afro y como parte de su riqueza. Y la iglesia va acogiendo y se va acoplando a esa espiritualidad. Que en un momento nos despreció, y favoreció la esclavitud, favoreció que los afros no fuesen visibles; pero ha ido poco a poco abriéndose. Y hemos dado paso y estamos en eso. El mismo hecho de que hombres y mujeres de nuestra generación estemos en la iglesia, muestra esto. Y estamos en igualdad de condiciones: mestizos, indígenas y negros dentro de la Iglesia. Pero yo creo que vamos caminando y en el futuro va a ser distinto y eso no es de un día para el otro. Construir la Iglesia y posicionarla hasta donde está este momento es una cosa de siglos, es componer toda la ideología, estructura, jerarquía; y eso ha sido cosa de siglos. Pensar que pueda ser distinto y que nosotros los afro estemos aportando para que la Iglesia en un futuro sea diferente, sin pretender cambiar la ideología es

⁶⁷ Arocha (2005: 88-89) expone sobre la pastoral afrocolombiana, a la que considera como uno de los cuatro paradigmas que inspiran trabajos de investigación sobre los afrocolombianos, su cultura y su historia.

lo que creo. Y yo creo que también es un plan con todas las instituciones de la sociedad: vivimos en un país que es racista, discrimina, excluyente, y en la medida que nosotros vamos aportando para que cada vez haya menos racismo y se viva en armonía, igualmente aportamos metodología para el conflicto armado, para que se piense en una nueva educación que promueva la paz; porque hay mucha gente que, toda su vida, ha vivido en la guerra y su educación es la guerra: se debe, hacer un plan de resocialización, reeducación e integración a la sociedad que permita que eso vaya cambiando hacia la construcción de la sociedad que todos deseamos [...]

Así, es evidente que la Iglesia fue el impulsor inicial de la ACIA, aunque ésta no sea de la Iglesia católica como tal: se conformó por las comunidades negras del Atrato. En principio, las principales reivindicaciones de estas comunidades eclesiales no fueron fundamentalmente étnicas sino que giraban alrededor del mejoramiento de la calidad de vida, en lo que se relaciona con la salud, la educación y los servicios públicos, entre otras.

Los años 1983 y 1984 fueron fundamentales para que se fortaleciera la idea de asociación de las comunidades del Medio Atrato en torno a lo étnico. Escenarios de interlocución con autoridades locales, la identificación de problemáticas comunes y los intereses económicos foráneos sobre el territorio llevaron a estas comunidades a la necesidad de articular esfuerzos para abordar esos espacios con mayor precisión.

Al tiempo que se iba consolidando la idea de articulación de las comunidades en este departamento, los intereses económicos foráneos miraban con especial interés los territorios del Atrato. Las empresas madereras se dieron cuenta del potencial que tenía esta zona en cuanto a la producción de madera, lo que los llevó a pagar a campesinos de la zona para que les enseñaran los árboles maderables, situación que iba en contra de los ideales de protección del territorio de las comunidades eclesiales de base. Específicamente,

a finales de 1983 y comienzos de 1984 llegaron a algunas comunidades del río Atrato y a afluentes como el Buey, Beté, Tagachí, Tanguí y Munguidó, ingenieros de las compañías Pizano S.A., Cartón Colombia y Maderas del Darién [...] sin embargo, gracias al proceso de formación que estaban adelantando y a lo que empezaban a presenciar en sus bosques, las comunidades expresaron su inquietud frente a las actividades de esas empresas y se empezó a hablar del problema. De ahí en adelante, el tema del peligro que corrían el territorio del Medio Atrato y sus habitantes frente a la explotación de los bosques

fue central en todos los eventos realizados por los campesinos (ACIA, 2002. 103).

En los años siguientes, la idea de mejor organización y articulación tomaba cada vez más fuerza hasta tal punto que se considera que los años 1986 y 1987 fueron cruciales para la consolidación de esta idea. Además, con el objetivo de la defensa del territorio y los recursos naturales se llevaron a cabo talleres de capacitación y formación alrededor de la titulación de tierras y el manejo de recursos naturales. Durante estos dos años fueron construidos los estatutos de la ACIA y fue electa su primera junta directiva.

Esta primera junta tuvo a su cargo adelantar las actividades requeridas para el nacimiento oficial de la organización, entre ellas, la consecución de la personería jurídica. Así la organización campesina se conformó como Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA, con personería jurídica número 0238 del 18 de mayo de 1987, emanada del ministerio de Agricultura (Ibíd. 124).

Como vemos, antes de la formalización de la ACIA ante las instituciones gubernamentales ya los procesos organizativos del medio Atrato tenían gran dinamismo. En este sentido es importante ver cuáles eran los principales mecanismos de acción política y de movilización que ejerció la ACIA durante su periodo de formación, en un escenario donde la movilización cívica tuvo gran asidero en el movimiento social en general y cuando la violencia estatal, en sintonía con sectores armados ilegales sustentados por el narcotráfico, ejercía una represión sin igual sobre el sector social organizado.

Concretamente, en cuanto a los objetivos esenciales y logros de ACIA, es necesario destacar (a) la promoción de la calidad de vida y el desarrollo económico de los habitantes de la zona, y (b) la defensa del territorio contra los intereses foráneos que lo amenazaban, articulando las diferentes fuerzas de las comunidades eclesiales de base que se venían configurando por el río Atrato. Para el cumplimiento de cada uno de estos objetivos, la ACIA optó por una división del trabajo a su interior, constituyendo diferentes comisiones en la cuales se trabajaba temáticas específicas con objetivos específicos. De estas comisiones, se destacan (a) la comisión de territorio y autonomía, (b) la comisión de relaciones interétnicas, (c) la comisión de desarrollo rural y ambiental, (d) la comisión de etnoeducación, (d) la comisión política, (e) la comisión de derechos humanos y (f) la comisión de comunicación y recreación.

A partir de allí se observa que, hasta la actualidad, muchos de los ejes temáticos que componen estas comisiones se han ido incorporando en los discursos y planteamientos fundamentales del conjunto de las organizaciones afrocolombianas.

En cuanto a los logros más destacados de la ACIA señalamos que se ha ido logrando el reconocimiento de las autoridades locales como organización legítima para la deliberación en torno a temas cruciales para la región. A esto se suma la consecución de títulos colectivos y la construcción de consejos comunitarios en 1997. Sin embargo, pese a la importancia de estos logros, el conflicto armado ha impactado negativamente las formas de vida de las comunidades negras del río Atrato y sigue ejerciendo una fuerte presión sobre las autoridades locales que se han beneficiado de los alcances derivados de los objetivos de ACIA.

Movimiento Nacional Cimarrón⁶⁸. El Movimiento nacional por los derechos humanos de las comunidades afrocolombianas - CIMARRON, es el resultado del esfuerzo colectivo de un grupo de profesionales afrocolombianos que venían de un proceso de formación al interior del Círculo de Estudios de la Problemática de las Comunidades Negras – Soweto, fundado en la ciudad de Pereira en 1976. El movimiento CIMARRON fue fundado en la ciudad de Buenaventura en 1982, compuesto por profesionales de diferentes partes del país.

Esta organización fue una de las pioneras en reivindicar el tema étnico-racial del pueblo afrocolombiano. Como hemos dicho anteriormente, la población afrocolombiana construyó y participó activamente de movimientos con otros tipos de reivindicaciones, como las campesinas, y no necesariamente con reivindicaciones étnico-raciales afrocolombianas. Sin embargo, se observa que muchos de los líderes afrocolombianos⁶⁹,

⁶⁸ En principio, *cimarrón* fue el nombre dado por los españoles al ganado que se escapaba de los rebaños. Este nombre fue extendido a los esclavizados que escapaban del esclavismo. Sin embargo años después el nombre de *cimarrón* paso a formar parte del discurso reivindicativo del movimiento afrocolombiano, haciendo referencia a las grandes gestas y procesos de búsqueda de libertad de los esclavizados. Para el Movimiento Nacional Cimarrón “el nombre CIMARRON evoca la heroica gesta protagonizada en América por los pueblos africanos, en su lucha por los derechos a la libertad, la dignidad e identidad africana, y en rebeldía contra el colonialismo esclavista europeo.

En América, fueron llamados CIMARRONES los africanos esclavizados que se refugiaron en las selvas para conquistar la libertad y desarrollar una nueva sociedad, libre de esclavitud, en sus territorios y poblados llamados PALENQUES, cunas de la libertad e independencia en el continente americano” (Cimarrón, 2011. 2).

⁶⁹ En este sentido, se evidencia el hecho de que, a lo largo de su existencia y recorrido como organización, se registran rupturas en el interior de CIMARRON por varios motivos de los cuales se destacan la incompatibilidad ideológica, estratégica y de personas. Un ejemplo es el que narra Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de

que luego serían fundamentales para la construcción del movimiento étnico afrocolombianos durante los años ochenta y después de la Constitución del 1991, pertenecieron o tuvieron alguna cercanía con el movimiento CIMARRÓN.

[...] nos dimos cuenta que era necesario crear una organización, construimos el Movimiento nacional por los derechos humanos afrocolombianos - Cimarrón. Ya el círculo de estudios Soweto había nacido en Barranquilla, en Cartagena, Buenaventura, en el Chocó, en Bogotá, Pereira, y por todo el país había un despertar de la juventud afrocolombiana entorno a la ideas del círculo Soweto, las cuales las transmitíamos a través de un boletincito de dos páginas llamadas Palenke y través de hojas sueltas, a través de circulares, a través de las conmemoraciones afrocolombianas que en el círculo empezamos a identificar y a promover en el país[...]. ¿Qué se planteó el movimiento Cimarrón? Lo primero que planteó el movimiento fue que teníamos que tomar el cordón umbilical de nuestra lucha de los ancestros africanos y africanas, que habían luchado por los caminos de América en contra de la esclavización y por su libertad individual, que teníamos que retomar el cimarronaje histórico. Para nosotros los ancestros cimarrones significaron resistencia, rebeldía, lucha, africanidad y dignidad. Esa misma lucha de ayer, es la misma lucha de hoy en contextos históricos diferentes, con realidades sociales, políticas y económicas diferentes, entonces nosotros desde el cimarronaje, desde el cimarronaje histórico, nosotros construimos los conceptos del cimarronismo contemporáneo (Juan de Dios Mosquera, entrevistado en Bogotá, diciembre 2011).

Los principios que han guiado al Movimiento Nacional Cimarrón se centran esencialmente en la promoción organizativa étnica, los programas de etnoeducación junto con la implementación de la cátedra afrocolombiana y la promoción de la participación democrática del pueblo afrocolombiano, el desarrollo de la autogestión y el desarrollo económico de las organizaciones. Así mismo, los objetivos del movimiento nacional Cimarrón son:

2012) en los términos siguientes: “[n]osotros, en ese momento [los años 80], también estábamos en el movimiento Cimarrón y éramos del equipo de coordinación de dicha organización, nosotros hacíamos reuniones regionales y también a nivel nacional [...] nosotros terminamos saliéndonos de ahí [...] reivindicábamos mucho el trabajo de base [...] estamos a finales de los 80s; inició el proceso pre Constituyente, donde no pudimos llevar a una persona, entonces, nosotros tuvimos un acercamiento con los compañeros Carlos Rosero, Hernán Cortes, gente de Nariño, Zulia Mena, Haminson del Chocó, que también cuestionaban al movimiento Cimarrón. Entonces, es cuando coordinamos para la construcción de la ley 70, en la cual nosotros/as fuimos parte activa [...] Entonces, nosotros terminamos uniéndonos con éste otro movimiento, por el Artículo Transitorio 55, con la dinámica a nivel Nacional, e hicimos parte del proceso, hablando con los indígenas habitantes de la región, los políticos, para que el artículo fuese un hecho [...]”

1) Presentar y gestionar con las entidades gubernamentales y privadas, nacionales e internacionales, políticas y programas en pro del desarrollo de las comunidades afrocolombianas; 2) Promover la organización autónoma de las comunidades afrocolombianas a nivel local y nacional, su concientización y movilización en pro de condiciones de vida dignas; 3) Educar para la eliminación del racismo de la conciencia colectiva e individual de los colombianos y colombianas; 4) Impulsar programas y acciones tendientes a la eliminación de las prácticas de discriminación racial que afectan la sociedad colombiana; 5) Promover la educación, organización y empoderamiento de las mujeres afrocolombianas; 6) Desarrollar, enaltecer y difundir la identidad afrocolombiana o afrocolombianidad, como patrimonio de cada colombiano y colombiana y del conjunto de la sociedad nacional; 7) Proteger y conservar la biodiversidad y los derechos que asisten a las comunidades afrocolombianas sobre sus territorios ancestrales; 8) Estimular la participación política autónoma del pueblo afrocolombiano, reivindicando el ejercicio de la representación equitativa que le corresponde dentro de la sociedad colombiana; 9) Promover las relaciones e identidad entre la sociedad colombiana y los pueblos africanos, y la unidad continental entre los pueblos afroamericanos⁷⁰.

Y en palabras de Juan de Dios Mosquera, el adalid de CIMARRON, derivadas de la entrevista que tuvimos con él en el mes de diciembre de 2011, se recogen estas grandes líneas de objetivos de su organización:

El movimiento desde su fundación se ha planteado unos objetivos. El primer objetivo es promover la organización por todas las partes de Colombia, que defiendan los ideales cimarrones, la organización como la fuerza de un pueblo, esto significa poder ciudadano y político. Desde la abolición de la esclavización no se podía esperar que ellos asumieran el papel de ciudadanos, de seres organizados, ellos quedaron regados por todo territorio nacional sin saber en qué país vivían, sin tener el conocimiento de quiénes eran y para dónde iban; esa desorganización ha sido cómplice del estado de exclusión y marginalización que vivimos. En este sentido, la principal tarea del movimiento tiene que ser, de todo cimarrón y cimarrona, fundar, crear y construir organización de las comunidades, organización por los derechos humanos, organización de los campesinos, organización de las mujeres, organización de los profesionales afro, organización como la fuente del poder de un pueblo.

El segundo gran objetivo, ha si la lucha por el restablecimiento, el ejercicio de nuestros derechos humanos dentro de ellos nuestros derechos étnicos. Esto significa la lucha por la eliminación del racismo y la discriminación social y racial que afecta la vida de nuestros pueblos en la sociedad colombiana. El

⁷⁰ Disponible en <http://www.movimientocimarron.org/>

tercer objetivo, está la lucha en el país por implementación de la etnoeducación y los estudios afro al interior del sistema escolar y a todos los colombianos. Cimarrón desde su nacimiento comenzó a plantarse ese gran tema, de que todos los colombianos y el sistema escolar debían aprender a conocer y valorar la herencia afrocolombiana a través de la academia. También está la lucha por los derechos, el reconocimiento y la organización de las mujeres afrocolombianas. Otro gran objetivo del movimiento Cimarrón ha sido la lucha en el país por la construcción de un gran movimiento político, la construcción de un movimiento político autónomo del pueblo afro para toda la nación, un proyecto que permita defender los intereses del pueblo afro dentro de la defensa de los intereses de la nación. Eso es fundamental, porque a nuestros pueblos siempre los metieron en el partido liberal, en el partido conservador y de esa manera les impidieron aprender a pensar políticamente, aprender que política significa poder y que nosotros no podíamos estar juntos en la misma política con los esclavizadores, con sus herederos y con los explotadores de hoy.

Cabe destacar la importancia que el movimiento Cimarrón da a la visibilización del pueblo afrocolombiano y a la participación política a través de la lucha contra el racismo y por el reconocimiento a nivel educativo de la historia y la cultura afrocolombiana. En este sentido, esta organización ha planteado la posibilidad de crear un partido afrocolombiano que pueda impulsar su participación en la lucha por el poder central junto a los demás partidos; sin embargo, su participación en el escenario político no ha tenido los resultados esperados. Su participación en la lucha por las curules de representación especial para comunidades afrocolombianas en el Congreso no ha tenido los impactos esperados, lo cual se explica por el hecho de que no ha contado con una maquinaria política sustancial, tal como la han tenido los diferentes representantes que han ocupado dichas curules.

Entre los logros de Movimiento Nacional Cimarrón en el terreno del impulso de espacios de articulación del Movimiento Social Afrocolombiano se pueden mencionar encuentros nacionales convocados y organizados por él, tales como el “Primer Encuentro Nacional de Organizaciones Afrocolombianas, Bogotá, Auditorio de la Asociación Cristiana de Jóvenes, 4, 5, 6 de Octubre de 1992. Segundo Encuentro Nacional de Organizaciones Afrocolombianas, Bogotá, auditorio de la ESAP, 4, 5, 6, 7 de diciembre de 1993. Tercer Encuentro Nacional de Organizaciones Afrocolombianas, Cali, febrero 2, 3, 4 de 1995”⁷¹. En el campo de las reivindicaciones a través de las movilizaciones y acciones públicas en defensa del pueblo afrocolombiano por parte de

⁷¹ Datos derivados de una comunicación personal vía e-mail, del día 9 de junio de 2012, entre Maguemati Wabgou y Juan de Dios Mosquera.

CIMARRON, se destacan acciones públicas a favor de la visibilización de distintos aspectos de las problemáticas afrocolombianas (tales como la denuncia de la invisibilización y actos de racismo; la ausencia o poca presencia de afrocolombianos en altos puestos de poder, como el ejército, y algunos sectores del mercado, como los bancos), en los medios de comunicación y otros medios informativos. Además, ha abogado por el reconocimiento del Día de la Afrocolombianidad (el 21 de mayo⁷²) por parte del Congreso de la República; ha impulsado las movilizaciones durante el mes de marzo –mes internacional contra la discriminación–, y ha convocado marchas exitosas para visibilizar la situación de derechos humanos y la historia del pueblo afrocolombiano. Sumado a estos logros, se observa que Cimarrón también ha promovido la lucha jurídica mediante los centros contra la discriminación racial, donde se pueden denunciar actos de racismo contra cualquier integrante de la población afrocolombiana.

Organización Campesina del Bajo Atrato –OCABA–. La OCABA está ubicada en el departamento del Chocó, en la costa norte del río Atrato, con influencia sobre los municipios de Acandí, Unguía, Murindó y la parte norte Bojayá. La OCABA nace en 1985, luego de un proceso que se inicia en 1982, compartiendo el objetivo general de otras organizaciones chocoanas alrededor de la protección de los recursos naturales y los territorios ancestrales. Esta organización fue testigo directo de la violencia de los años 80 y 90, la cual se articula con el desplazamiento y el asesinato de varios de sus principales líderes⁷³. Esta

⁷² El 21 de mayo de 1851 fue cuando se proclamó el fin de la esclavización formal en Colombia impulsado por el presidente liberal José Hilario López. Sin embargo el fin de la esclavización debe abordarse teniendo en cuenta varios elementos, partiendo de que en la época en la que se promulga la ley muchos de los afrocolombianos vivían ya en libertad; por otro lado, indemnizó a los esclavistas por la manumisión de los esclavizados y se dejó a estos últimos sin tierras ni ningún tipo de reparación o reconocimiento.

⁷³ Aquí, es oportuno referirse brevemente a la Asociación Campesina del Municipio de Riosucio –ACAMURI– que se crea en 1988: “Acamuri nació en el marco del conflicto con las empresas madereras, en los años ochenta, como una disidencia de Ocabá, pero desde su mismo nombre y en su estrategia organizativa, igual que Ocabá, hacía referencia al campesino como el sujeto político constitutivo” (Ruiz 2006, 236; citado por Restrepo (2011: 59). Además, “es una organización establecida por las comunidades que vivían de la madera y que se distancian de la posición radical de OCABA que se oponía a cualquier intervención externa para explotar recursos. La distancia entre las dos organizaciones termina con el surgimiento de la ley 70 de 1993. Ambas, con asesoría de la parroquia de Riosucio, animan la conformación de los primeros consejos comunitarios en las cuencas de Cacarica, Domingodó, Salaquí y Truandó. Es la manera de organizarse para reclamar la propiedad de la tierra. En medio de un ambiente social cada vez más agitado, OCABA logra mantenerse. Sin embargo, en 1997, el desplazamiento acaba con la organización, su junta directiva sólo se conserva vigente hasta el 2000” (Hernández Acosta, 2008: 21).

situación pone en riesgo su existencia, lo que la posiciona como una de las organizaciones afrocolombianas más afectadas por el conflicto armado.

La OCABA se definió como una organización de campesinos negros y mestizos, la cual “nació de las dificultades que en el medio se venían presentando, como la explotación irracional de los recursos naturales y otros” (Cuesta, 1992: 139). Como queda demostrado, para las comunidades negras en esta zona, al igual que en muchas otras partes del país, el discurso étnico no formaba parte estructural de las reivindicaciones políticas que planteaban estas colectividades ancestrales. Así mismo, OCABA

se conformó, en 1982, con alrededor de unos 80 campesinos, cuyo fin era promover una organización capaz de exponer al Gobierno Nacional la problemática de la zona y a la vez presentarle alternativas de solución. Para los años 1984, después de dos años de trabajo, se convocó a una gran asamblea con la participación de unas 900 personas y se creó la OCABA (Ibíd.: 139).

Al respecto, José Isidro Cuesta, quien fue secretario general de la OCABA, destaca tres objetivos principales de la organización: a) la defensa del territorio ante la explotación y el mal uso de los recursos; b) la conservación del equilibrio ecológico, lo que han alcanzado con las prácticas culturales que se quieren conservar, y c) el rescate de la identidad cultural, la cual se articula a través de encuentros interétnicos y del incremento de las prácticas tradicionales de producción (Cuesta, 1992). Se destaca el papel de la Iglesia católica en el surgimiento de este espacio organizativo, en la medida en que la idea de conformación de la organización se benefició tanto del apoyo de algunos líderes locales, como de los misioneros:

La Ocaba surge de un trabajo paciente y de concientización realizada cuenca por cuenca por los misioneros claretianos y algunos líderes campesinos de la región incentivando la organización comunitaria [...]” (Ramírez s. f., 6). La parroquia de Riosucio fue crucial en el nacimiento y consolidación de Ocaba: “[...] con una idea del padre Javier [Pulgarín], que era el párroco de Riosucio, de que teníamos que conformar una organización de base que respondiera por toda la problemática del bajo Atrato. En esa época se hizo reuniones en todas las comunidades, por cuencas. Por último, se hizo una gran asamblea en Riosucio. (Entrevista con Antonio Ospina y Leopoldo García, a car-

go de Mauricio Pardo y Manuela Álvarez, Quibdó, octubre de 1998, tomado de Restrepo, 2001: 51).

Cabe resaltar el hecho que esta organización plantea elementos importantes que son retomados en la actualidad por buena parte del movimiento étnico chocoano: la idea de los encuentros interétnicos, los espacios de interacción y organización entre comunidades negras e indígenas son insumos trascendentales en los procesos organizativos actuales para la defensa del territorio y los derechos colectivos. Una de las evidencias más destacadas de este legado se refleja a través de la dinámica de funcionamiento del Foro Interétnico Solidaridad Chocó-FISCH.

El afán de incluir en sus discursos y acciones de reivindicaciones campesinas una fuerte matriz étnica, llevó la OCABA a recurrir a prácticas culturales para nutrir estos discursos, pensamientos y acciones. En los planes de acción de la OCABA, se encuentra un llamado a las raíces ancestrales y culturales que nutren todo el discurso de esta organización.

En general, se observa que en los años ochenta la etnicidad no significó para las organizaciones afrocolombianas una herramienta de lucha y reivindicación con una centralidad importante, pero sí hizo parte objetiva de sus luchas, tal como lo hemos comprobado en los casos de ACIA y OCABA. En ese sentido, las principales propuestas de la OCABA apuntan a:

A) El reconocimiento a la territorialidad en el marco de lo dispuesto en la Constitución Política en su artículo transitorio. B) El aprovechamiento forestal sostenido. Como alternativa para una real y eficaz conservación del ecosistema, en el que planteamos que al bosque se le saque sólo lo que produce [...] C) implementación de proyectos de ETNODESARROLLO, donde la participación comunitaria sea real. Planteamos proyectos de etnodesarrollo que sean fáciles de manejar y que eleven el nivel de vida de las comunidades. D) Un gran proyecto que rescataría lo que hemos sido, lo que somos: la creación de un movimiento interétnico popular con raíces inicialmente en el Pacífico, pero con proyección nacional [...] (Cuesta, 1992: 140).

Cabe resaltar que estas propuestas empiezan a constituirse en elementos que hacen parte importante del actual discurso reivindicativo del movimiento social afrocolombiano. Tal es el caso del etnodesarrollo y la explotación sostenible del territorio. Esta es una de las banderas que muchos de los consejos comunitarios sostienen en los espacios de

interlocución con las diferentes autoridades de la administración pública en el momento de la construcción de los planes de desarrollo.

Síntesis al acápite relacionado con el movimiento social afrocolombiano durante la década de los 80. Como puede constatar, durante la década de los ochenta, el proceso organizativo afrocolombiano tuvo un dinamismo muy destacado. Lo contextos urbano y rural son dos aspectos que diferenciaron las reivindicaciones sociales del movimiento, manteniendo al tiempo reivindicaciones comunes como el reconocimiento de derechos diferenciados de la población afro. Estas diferencias radican, por un lado –a nivel urbano–, en reivindicaciones alrededor de la participación política del pueblo afrocolombiano, inclusión en la estructura de poder del Estado a diferentes niveles y en la estructura económica y lucha contra la discriminación. Por otro lado, a nivel rural, se relacionaron más con la lucha por el derecho al territorio, el reconocimiento de las particularidades culturales del pueblo afrocolombiano y el derecho al ejercicio del ser⁷⁴. Sin embargo, todas estas reivindicaciones hacen parte como tal de la diversidad del proceso organizativo, la cual corresponde a las características rurales y urbanas del pueblo afrocolombiano, que, en esta década, era mayoritariamente rural.

Otro elemento destacable durante esta década es la construcción de un discurso político que visibiliza a los afrocolombianos como sujetos políticos, objeto de una especial protección por parte del Estado. Este reconocimiento no se logra por un papel altruista del Estado, sino como uno de los resultados de más de una década de organización y movilización desde los ríos a las ciudades. En este sentido, las primeras movilizaciones y procesos de organización de las comunidades afrodescendientes de relevancia en esta época fueron rotuladas bajo el título de campesinado negro, lo cual desdibujaba el carácter particular de estas comunidades en términos étnicos y les imponía un esquema ajeno a su desarrollo ancestral. Esto se destacó claramente en el departamento del Chocó, en donde las primeras organizaciones afrocolombianas que organizaron protestas y formularon reivindicaciones fueron organizaciones campesinas, a diferencia del Pacífico Sur, donde en esa misma década ya había una reivindicación étnica alrededor del pensamiento y la cultura afrodescendiente.

⁷⁴ El derecho al ejercicio del ser se refiere al derecho a ser diferentes, a ser afrocolombianos y a practicar en la cosmovisión que esto implica. Para Libia Grueso, integrante del equipo nacional de PCN (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012), éste es uno de los derechos de las comunidades negras más afectados en el caso del conflicto armado: se les impide a las comunidades negras ser lo que son, obligándolas a adoptar roles ajenos a lo que ellas son.

Ilustrativo de lo expuesto es, por ejemplo, que el papel de los claretianos en el departamento del Chocó fue fundamental en la fundación de las comunidades eclesiales de base, las cuales planteaban reivindicaciones centralmente campesinas, mientras que en Buenaventura, dado el carácter de la Iglesia promovida por Monseñor Valencia Cano, ya se impulsaban reivindicaciones de carácter étnico en las comunidades afrocolombianas de la región. Esta diferencia obedecía a corrientes dentro de la Iglesia puesto que, si bien estas corrientes promovían la organización social, utilizaban métodos y argumentos diferentes. Los claretianos en el Chocó promovían la organización campesina en términos de lucha por la tierra y el avance en el campo, sumado a esto hacían su trabajo de pastoral negando muchas veces las prácticas religiosas ancestrales de la comunidad negra. En Buenaventura, se encontraba a integrantes de la Iglesia que venían del movimiento Golconda, como monseñor Gerardo Valencia Cano, que promovían la organización social, pero con un carácter más étnico, referido a las particularidades de las comunidades negras.

En consecuencia, esta diferencia entre el Pacífico norte y el Pacífico sur en materia de reivindicaciones (las primeras campesinas y las segundas étnicas), se debió principalmente a un papel central que jugó la Iglesia en la construcción del movimiento reivindicativo en torno a lo étnico. En Buenaventura, el legado del trabajo de Valencia Cano se hizo sentir más aún en los años 80. Y a finales de los 80, se observan los inicios del trabajo de organización en esa ciudad y el surgimiento de las primeras organizaciones. En este contexto, traemos a colación las apreciaciones de Libia Grueso, integrante del equipo nacional de PCN (entrevistada en Bogotá, febrero del 2012), en las líneas siguientes:

[...] se gestaron organizaciones de comunidades negras de cada río: entonces surgió APUNURI, (Asociación por la Defensa de negros del río Yurumanguí). Surgió la Asociación de Negros por la Defensa del Río Cajambre y surgió la Asociación por la Defensa del Río Dagua, y a finales de esa época [los años 80], se crearon las Asociaciones de Negros por la Defensa de sus Derechos [...]. En el grupo había un ingeniero electrónico, un ingeniero sanitario, un médico, tres trabajadoras sociales y había otras personas que entraban y salían. Empezamos a hacer entrevistas en los barrios, trabajamos en el barrio Lleras en un principio, construimos el periódico y empezamos a continuar con esta labor porque lo que hay que dignificar es la vida de la gente negra como gente distinta, como gente que no es ni obrera, ni campesina. Aquí, no valen las estructuras de luchas de clases, sino que hay una lucha por la dignidad del pueblo y de la gente negra como derecho a ser personas y a ser reconocidas como personas. Tuvimos mucha incidencia entre los profesores, el periódico se distribuía y empezó

a llegar gente a ese colectivo, el cual se creció y luego hubo un momento en el que la gente que venía ahí se trasladó, empezó a cambiar la gente, llegó Carlos Rosero a Buenaventura, gente que venía de la Universidad Nacional; se metieron al trabajo del colectivo y hubo una gente de la Iglesia, de la pastoral llegó un cura que se llamaba Joaquín quien fue determinante, que llegó a la diócesis con el trabajo pastoral en la zona rural y le dio un empujón radical y es ahí donde se crea, a partir de un evento que se hizo para la conmemoración de los 460 años de la fundación de Buenaventura, las bases de lo que fue la OCN en esa época (Organización de Comunidades negras), estábamos en el 87 más o menos (Libia Grueso de PCN, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

En suma, la Iglesia fue fundamental en la promoción del proceso organizativo afro en las zonas rurales y semiurbanas, pero el movimiento urbano tenía otras fuentes de motivación y movilización. Los intereses económicos sobre el territorio afectaron negativamente a la población afro en las zonas rurales, lo que motivó la defensa de su entorno natural a través de la organización y la movilización. Y si bien lo cultural fue un elemento central del proceso reivindicativo afro durante la década de los ochenta, cabe precisar que se venía gestando un tipo de reivindicación entorno a lo racial desde la década anterior. Este enfoque racial, el cual surgió en el ámbito urbano, asumió muchos elementos teóricos, ideológicos y políticos de las luchas y movilizaciones que libraron en los sesenta los afrodescendientes en Norteamérica por los derechos civiles, y los africanos negros de Sudáfrica contra el *apartheid*. Dentro de estos grupos se destacó el círculo Soweto y luego el movimiento nacional Cimarrón, los cuales empezaron a promover el reconocimiento de la población afro en términos de su aporte a la nación colombiana, la inclusión, la lucha contra el racismo y la movilización política, entre otros. Muchos de los líderes que luego se destacarían en la década de los ochenta y en adelante en otros escenarios organizativos distintos del movimiento Cimarrón, el cual se destacó como un centro de estudios de teorías africanistas y movimientos sociales africanos y afrodescendientes, bebieron anteriormente de sus postulados.

La década de los ochenta fue un escenario en el cual se fueron construyendo las bases más sólidas de lo que a partir de la década de los noventa y hasta hoy se conocería como movimiento social afrocolombiano o de comunidades negras. Esto también posibilitó que este proceso lograra construir una propuesta más estructurada en torno al desafío de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, cuyos resultados más destacados para las comunidades afrocolombianos fueron el artículo transitorio 55 y la Ley 70, dos años más tarde.

5. PROCESOS ORGANIZATIVOS AFROCOLOMBIANOS EN LA DÉCADA DE LOS 90

5.1. PROCESOS NACIONALES DE LA ÉPOCA Y SU IMPACTO SOBRE LAS DINÁMICAS DE CONSOLIDACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES AFROCOLOMBIANAS

5.1.1. Creación de la Constituyente de 1991 y la Ley 70 de 1993

Constituyente de 1991. Es importante tener en cuenta la Constituyente de 1991 en el marco del estudio de la evolución del movimiento afrocolombiano, porque es la que daría lugar a la Constitución del 1991 que reconocerá legalmente los derechos de las “comunidades negras”⁷⁵ a través del artículo transitorio número 55, el cual dará lugar a la ley 70 de 1993. Uno de los elementos que convirtieron este importante proceso político y social en un desafío para el desarrollo organizativo afrocolombiano fue la división que se presentó en este movimiento con respecto a la presentación de un candidato único a la Asamblea Constituyente. Al respecto, Restrepo (2004: 274) presenta este periodo como una segunda etapa en el proceso de etnización del movimiento social afrocolombiano:

⁷⁵ *Comunidades negras* fue el nombre que se le dio a los grupos humanos de afrodescendientes que vinieron ocupando territorios desde tiempos coloniales. Tales territorios sirvieron a estas comunidades para sus ejercicios de libertad y prácticas tradicionales con una profunda y sólida raíz africana. Estas comunidades fueron construidas, en principio, por africanos que escaparon de la represión y el yugo que ejerció la Corona española a través del sistema de explotación esclavista, recibiendo el nombre de Palenques por parte de los españoles o de comunidades de libres. Sin bien el nombre Palenque fue impuesto por los españoles, éste pasaría a ser un elemento reivindicativo dentro del discurso afrocolombiano y vendría en símbolo de libertad. Por ello, durante las discusiones en torno a la ley 70 y de la Constituyente el proceso organizativo afrocolombiano propuso que los territorios colectivos recibiesen el nombre de Palenques; sin embargo, el Gobierno y otros sectores conservadores vieron en esto una complicación e impusieron el nombre de *comunidades negras*, el cual ha pasado a ser un elemento de reivindicación de este proceso organizativo.

El primer momento sería el de la pre-ANC [Asamblea Nacional Constituyente], iniciado y estimulado con la convocatoria a la ANC; durante este momento se dieron discusiones en múltiples lugares del país con la intención de definir no sólo los candidatos negros, sino también cuáles serían los términos de los derechos específicos de la gente negra que deberían ser contemplados en la nueva Constitución. En este momento nace la *Coordinadora de Comunidades Negras*⁷⁶. El segundo momento comprende el período de las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente. Dado que ningún candidato negro fue elegido, se realizaron incontables actividades en aras de poder concretar derechos de las comunidades negras en la Constitución, a través de los representantes indígenas⁷⁷ que habían sido elegidos. Algunas actividades fueron marchas en Bogotá, campañas de presión como la del ‘telegrama negro’ o la toma pacífica de entidades públicas en diferentes partes del país, así como el asesoramiento a algunos constituyentes. Con la sanción del Artículo Transitorio 55 (AT 55), casi al cierre de la Asamblea Nacional Constituyente, se culmina este momento abriendo un importante capítulo en el proceso de etnización de la comunidad negra. El tercer momento está ligado al funcionamiento de la Comisión Especial para Comunidades Negras (CECN)⁷⁸

⁷⁶ Precisamente Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011) evoca esta coordinadora como un espacio de articulación de acciones del movimiento social afrocolombiano de esta época: “[t]ambién en ese mismo tiempo surge en Cali y Buenaventura la **Coordinadora de las Comunidades Negras** liderada por Carlos Rosero y Carlos Ramos, entraron a hacer parte de esta coordinadora bastantes activistas de Cimarrón, especialmente los compañeros de la costa Atlántica, los palenqueros como Dionisio, Alfonso Cassiani, Rubén Hernández, Dorina, todos ellos se integraron a la coordinadora y posteriormente surge todo ese despertar organizativo que provoca la ley 70”.

⁷⁷ Aun así, no cabe duda que los “debates en la Asamblea tendieron a favorecer la posición indígena y su identidad”. Vuelve a aparecer la sombra indígena con la que han sido tratadas las comunidades negras” (Wabgou; Prada; Penagos & Ramírez, 2009: 41). Así, afianzamos la postura de Wade (1996: 289) que se refiere al comentario de Arocha (1992: 45), según el cual “la Asamblea fue dominada por la visión asimétrica y excluyente de la identidad histórico-cultural diferenciada, como una condición tan sólo alcanzada por los indios”.

⁷⁸ A propósito de la Comisión Especial de Comunidades Negras, Arocha (1998c) precisa que redactó el proyecto de ley 70 que el presidente César Gaviria firmó en agosto de 1993. Pero esta ley no reconoció a los capitanes de mina, entre otras autoridades ancestrales comparables a las que incluyen los cabildos de indios. Más bien introdujo una figura ideada y reglamentada desde el Estado que son los consejos comunitarios. A éstos les negó la opción de participar de las transferencias presupuestales a las cuales sí acceden los cabildos indígenas, como responsables del manejo de los resguardos, aun sin que hayan sido reconocidos como entidades territoriales indígenas (Roldán, 2011). No obstante, en las sesiones que la Comisión Especial de Comunidades Negras llevada a cabo en Quidbó (octubre 1-6 de 1992) y Tumaco (diciembre 7-14 de 1992), los representantes de las organizaciones del movimiento social afrocolombiano propusieron que el manejo de los futuros territorios colectivos fuera bajo la responsabilidad de palenques que incluyeran a líderes y lideresas competentes en la interlocución con el Estado, junto con los sabios y sabias, quizás iletrados, pero expertos en las tradiciones ancestrales de las distintas comunidades. Sin embargo, los representantes del Gobierno maniobraron para que la futura ley se refiriera a una figura ideada y reglamentada desde el Estado y los

que contemplaba el AT 55, la cual debía redactar un texto de ley que desarrolla dicho Artículo. Compuesta por representantes de las comunidades negras, funcionarios de las instituciones gubernamentales involucradas y algunos académicos, en esta CECN se definieron los términos concretos de la etnicidad de comunidad negra y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales.

En este sentido, diferentes líderes/as afrocolombianos/as destacan la importante participación de múltiples y diversas comunidades afrocolombianas a nivel nacional solamente con los recursos que las organizaciones y las personas tenían a su haber, mientras que la cooperación internacional se caracterizó por su ausencia. Las experiencias vividas por Jattan Mazzot Ilele, miembro de la junta directiva de AFRODES (entrevistado en Bogotá, febrero de 2012) corroboran el hecho de que el activismo a favor del movimiento afrocolombiano se vio potenciado por la creación de la Constituyente de 1991:

Yo antes era sindicalista [...] en mi pueblo (Bellavista), me vinculé con la asociación que mencione antes, "Actuar", y desde allí participamos en todo ese proceso de la campaña de autodescubrimiento de América, la cual fue liderada por la ONIC, pero muchas organizaciones afrocolombianas se vincularon, una de estas fue la asociación "Actuar". Esta campaña consistía básicamente en protestar por la celebración de los 500 años del mal llamado descubrimiento de América, entendimos que no era correcto celebrar semejante ignominia que se presentó en ese entonces, ese genocidio que se presentó en contra de la comunidades indígenas y de los pueblos africanos. Entonces pensamos que se debía hacer una conmemoración y que el evento debería servir de reflexión para que no se volvieran a cometer esos atropellos en contra de los pueblos, en esto consistió la campaña.

Luego se viene la Asamblea Nacional Constituyente, a la cual nos vinculamos "Actuar", se vinculó apoyando a Carlos Rosero, quien era el candidato para esa Asamblea, consideramos que era el único afro que se merecía nuestro voto. Pasada la Asamblea Nacional Constituyente continuamos con nuestro trabajo de reglamentación del artículo transitorio 55 de la Constitución, entonces estuvimos en todo ese proceso de la ley 70 de 1993. Nosotros teníamos diferencias con las organizaciones territoriales, nosotros planteábamos el arreglo cultural y el desarrollo económico y social, porque nosotros pensábamos que si avanzábamos en eso no necesitaríamos títulos para defender nuestros territorios, creo que la historia nos está dando la razón porque nuestros derechos están, pero también los territorios están solos. En este sentido, no decimos que los títulos son malos, los títulos también han servido, eso permitió blindar el territorio y

Consejos Comunitarios, haciendo de la exclusión de las "etnoautoridades" una de las estrategias para mantener en cintura a las organizaciones de los pueblos afrocolombianos.

hoy, aunque estemos por fuera, también está la esperanza de que en cualquier momento podemos recuperarlos.

La Constituyente de 91 mostró al país la existencia de un nuevo colectivo sujeto de derechos espaciales de protección y de reconocimiento, pese a que no se pudo tener un representante en la Asamblea Nacional Constituyente y no se logró hacer una resistencia plena al discurso indigenista, que puso bajo su sombra el tema afrocolombiano⁷⁹, situación que Pulido Londoño (2010: 268-269) describe en términos de “asimetrías étnicas”:

Las coyunturas políticas que marcaron el proceso de convocatoria y conformación de la Asamblea Nacional Constituyente (en adelante, ANC), así como la promulgación de la Constitución de 1991, ofrecieron una excepcional estructura de oportunidades para que la sociedad civil colombiana se movilizara e hiciera manifiestas sus reivindicaciones en cuanto a los cambios necesarios para reconciliar a la nación y reconfigurar el diseño jurídico-político del Estado. La gente negra y los pueblos indígenas maniobraron para lograr una representación equitativa durante el proceso (Castillo, 2007: 194-202). Sin embargo, los debates sobre el reconocimiento de la pluriétnicidad de la nación tuvieron como referente principal los derechos de los grupos indígenas, mientras que los reclamos de la gente negra no se desarrollaron dentro de un marco comparable. De hecho, esta tendencia quedó establecida dentro de las primeras iniciativas del proceso, cuando el presidente César Gaviria promulgó el Decreto 1926 del 24 de agosto de 1990, el cual convocó la ANC y definió su calendario (Presidencia de la República, 2009). En éste fueron incluidos en la agenda de reformas el reconocimiento del carácter “multiétnico” de la nación y el respeto por las autoridades indígenas y sus territorios de resguardo, sin menciones específicas a la gente negra (Van Cott, 2000: 56-57)

Este sesgo por lo indígena, que limitó la participación de los activistas y organizaciones negras, quedó definido en la composición de la ANC, con la ausencia de representantes negros, y puede explicarse a través de algunos factores mediatos. Por una parte, hay que destacar el gran nivel de organización y liderazgo alcanzado por el movimiento indígena caucano en la década de 1980, que permitió la educación del público colombiano respecto a las necesidades de la gente indígena y modeló los términos del debate sobre pluralismo y reconocimiento de la diversidad durante el proceso de reforma constitucional (al respec-

⁷⁹ Para mayor detalle sobre los actores que hicieron posible la ANC del año 1991 y la implicación de los negros en la misma, véase Castillo (2007: 236-267).

to, Fals Borda, 1985: 17-20). De otro lado, la ANC coincidió con la programación de protestas hemisféricas organizadas para contrarrestar las celebraciones oficiales del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, en 1992. Estas iniciativas dieron publicidad y resaltaron el capital simbólico indígena en América. Sin duda, también debe distinguirse el apoyo de asesores académicos cuya visión indigenista ayudó a fortalecer el discurso de las organizaciones indígenas, pero que tendieron a ubicar a la gente negra por fuera de las reflexiones sobre reconocimientos étnicos. En contraste, la falta de presupuesto, la débil politización, la ausencia de apoyo público y la fragmentación de las organizaciones interesadas, primordialmente del Pacífico, influyeron para que la gente negra tuviera una presencia menos definida en la reforma constitucional (Van Cott, 2000: 68-73). Este estado de cosas produjo desazón entre los académicos interesados en la gente negra, así como en las propias organizaciones, y motivó críticas al proceso de reforma, por su aparente exclusión. [...] detrás de las críticas a la débil representación de la gente negra en la ANC se hallaban incertidumbres y resistencias respecto a los términos de definición jurídico-política y cultural de estas poblaciones como «etnia», y fricciones en torno a una etnicidad indígena que parecía más evidente.

La política de alianzas de las negritudes se concentra en tres fuerzas. En primer lugar, en los representantes indígenas que aparecen como los aliados naturales de los afrocolombianos ya que pertenecen a una capa social históricamente excluida por el proyecto de nación mestiza y porque también reivindican tanto derechos territoriales como el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. En esta política de alianzas el representante indígena Francisco Rojas Birry aparece como el más directamente comprometido con las reivindicaciones de las negritudes, dado el acuerdo de las comunidades negras del Chocó. Por su parte, durante su campaña, Lorenzo Muelas adquiere el compromiso público de defender las reivindicaciones, pero en más de una ocasión dice a las negritudes que no olviden que él no es afrocolombiano sino indígena [...] Las negritudes buscan apoyo también en algunos constituyentes de la AD-M19 y la UP. Entre estos se destaca el sociólogo Orlando Fals Borda, fundador con el cura guerrillero Camilo Torres Restrepo de la facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y uno de los creadores de la Investigación Acción Participativa (IAP) [...] Un sector de liberales de la Costa Atlántica colombiana representado por el constituyente Verano de la Rosa también apoya las demandas de las comunidades negras. Ese sector insistía en la autonomía de las regiones en oposición abierta a la centralización y toma de decisiones desde la capital de la República [...] La propuesta de las negritudes, para que fuera votada en la plenaria de la Asamblea, debía ser aprobada previamente en la Comisión segunda. Después de múltiples negociaciones y transacciones, fue apro-

bada en la última sesión y en los últimos cinco minutos de sesión de esta Comisión [...] Mención especial merece la iniciativa que fue conocida como «El Telegrama Negro», cientos de miles de telegramas que las organizaciones de negritudes de todo el país enviaban a la Presidencia de la República y a los delegatorios con el mensaje «Díganle sí a las propuestas de las comunidades negras». Las reivindicaciones de las negritudes que fueron consignadas en el Artículo Transitorio que recibió el número 55 no fueron aprobadas en el primer debate. Finalmente, el AT55 fue aprobado cuando la Asamblea estaba a punto de clausurarse (Castillo, 2007: 264-265 & 267).

Sin embargo, a pesar de estas dificultades se logró materializar el artículo 55 en la ley 70 de 1993, instrumento que plasmó en gran medida muchas de las reivindicaciones afrocolombianas. A través del reconocimiento de los territorios ancestrales de las comunidades negras en el país, el proceso de titulación colectiva que propició ayudó a consolidar los desarrollos organizativos regionales y locales en muchas partes del país, y en especial en el Chocó. Sobre el surgimiento del proceso de comunidades negras y su plataforma de lucha, Castillo (Íbid.: 211-212 & -216) afirma que:

El activismo desarrollado en torno a la candidatura de un negro para la ANC es algo tan exótico para el imaginario nacional como es la aparición en público de los indígenas en las marchas que convulsionan al departamento del Cauca a comienzos de la década de los setenta. Las negritudes participan en la ANC mediante una estrategia que combina las alianzas políticas y la movilización de masas y logran la aprobación del AT55 [...] En la actualidad, los palenques son espacios de discusión, toma de decisiones y análisis de políticas en el seno del PCN, establecidos en las zonas de fuerte presencia de la gente negra. Operan en conjunto con la Asamblea Nacional de Comunidades Negras y juntos forman el Consejo Nacional de Comunidades Negras (Grueso, Escobar y Rosero, 1998). En consecuencia, con la reunión de Puerto Tejada, *el moderno movimiento negro colombiano adquiere organicidad, unos principios programáticos, una estructura organizativa y reglas para la toma de decisiones. Es un nuevo actor social que, gestado en la convocatoria y participación en la ANC, ratifica que su lucha es por el derecho a la diferencia.*

Por su parte, hombres y mujeres raizales han experimentado un impulso significativo en cuanto al reconocimiento de sus derechos en la Constitución de 1991, en la cual han podido hacer incluir algunas de

sus reivindicaciones específicas como “raizales”, tal como lo explica Dilia Robinson (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012):

[...] nosotros participábamos como raizales en esa nueva Constitución, y acá en Colombia, en el continente, como le decimos en San Andrés, realizaban dinámicas de movimientos [...] Nosotros nos reunimos allá en diferentes sectores, tanto raizales como no raizales, para buscar ese espacio. [...] a través de personas como el Doctor Lorenzo Muelas [Representante de AISO –Organización de las Autoridades Indígenas del Sur Occidente–, los pueblos indígenas y las minorías étnicas] que fueron nuestros voceros, se hizo una interlocución aquí en Bogotá, para hacer lobby, para lograr que se incluyera en la Constitución algo que tuviera que ver con el Archipiélago, y reconociera que nosotros éramos un pueblo diferente con una cultura y medio ambiente y derechos sociales. Entonces organizamos mesas de trabajo para hacer nuestras peticiones, pero los interlocutores lograron que en el Artículo 310, se introdujera el reconocimiento de pueblo raizal y del archipiélago de San Andrés y Santa Catalina. También estuvimos trabajando en unos estatutos que no se lograron en ese tiempo, pero que se lograron incluir en la Ley 47 [...] uno de los objetivos que más queríamos era lograr unas medidas para controlar la emigración; lo que se logró mediante el Decreto 2763, que establece un control y distribución de nuestro ecosistema.

Sin embargo, llama la atención la tesis de Domínguez (2009) que falsea argumentos que se han popularizado a propósito de que los líderes del movimiento político negro habrían clonado las luchas indígenas a favor de su autonomía política y territorial; es decir, que, desde la colonia, la gente negra ha dependido de préstamos de la cultura indígena para corregir el borrado de las memorias de África, provocado por la deportación forzada desde ese continente, así como por la esclavización en las Américas. Pues bien, las consideraciones de Domínguez (2009) sobre las sesiones de la Comisión Especial de Comunidades Negras indican que los debates sobre la identidad étnica se centraron en rasgos culturales ajenos a las tradiciones indígenas, pero arraigados en memorias de África y en respuestas creativas a la esclavitud. La autora también pone de manifiesto que, con el fin de especificar qué tipo de organización era adecuada para promover la participación política de las comunidades negras, los comisionados no encontraron inspiración en los cabildos que orientan la vida entre los indígenas, sino en los palenques que crearon cautivos y cautivas africanos en la lucha por la libertad. Por lo tanto, la autora demuestra que, por el contrario, la homogeneización inspirada por las tradiciones y formas indígenas de gobierno más bien ha consistido en la solución impuesta por funcionarios del Estado,

incapaces de comprender la originalidad y relevancia de los palenques por los cuales propugnaron las organizaciones afrocolombianas dentro de la Comisión mencionada.

Pese a este importante reconocimiento legal del pueblo afrocolombiano, esto no ha significado necesariamente una aceptación del afrodescendiente por parte de la sociedad en general. Casi veinte años después de la promulgación de la Constitución del 91 y de la ley 70, la situación de las comunidades afrocolombianas ha empeorado tanto a nivel económico (con índices socioeconómicos más bajos del país) como político (la población afrocolombiana cuenta actualmente con una representación política muy pobre). Pero, en términos generales relacionados con la evolución del movimiento social afrocolombiano, es cierto que “[...] lo que formalmente –mas no informalmente– se inicia con la Asamblea Constituyente de 1991 es un proceso cargado de dilemas y contradicciones, pero al mismo tiempo necesario, por el cúmulo de desafíos para la sociedad y el Estado [...] lo que se configura desde la Asamblea Nacional Constituyente y hasta la Ley 70 de 1993 es una definición étnica que encarna un proceso político que, por ende, trae como resultado la aparición de un “nuevo” sujeto político en el escenario nacional. Este sujeto, que es nuevo políticamente hablando, mas no social, económica y culturalmente, asume la difícil tarea de pensarse y relacionarse desde su alteridad, sabiendo que para hacer extensivas sus garantías y derechos se ampara jurídicamente en el marco de una nación que se declara multiétnica y pluricultural, pero que, al mismo tiempo, conserva una cultura política que no está del todo habituada a pensar el poder desde la diversidad étnica. En esa medida, aunque sí hubo un proyecto de etnización identificable en el texto final de la Ley 70, todavía queda mucho por hacer en este campo: la etnización de la población afrocolombiana no se puede definir como un proceso acabado, menos aún en un acontecer colombiano sobrecargado de perturbaciones e incertidumbres y en un contexto global en el que las identidades asumen roles antes insospechados, desafiando conceptos como el Estado-nación y configurando nuevas realidades culturales, políticas y sociales” (Wabgou; Prada; Penagos; Ramírez, 2009: 23 & 35).

Ley 70 de 1993 o Ley de negritudes. Una exploración de las repercusiones de la ley 70 de 1993 (también conocida como Ley de Negritudes o Ley de Comunidades Negras) sobre el surgimiento del proceso de comunidades negras en Colombia es adecuada para aprehender las dinámicas de consolidación de las Organizaciones Sociales Afrocolombianas hasta la actualidad. En efecto, 1993 marca un punto de

quebre en la lucha por la visibilidad institucional y política de las negritudes en Colombia en la medida que en ningún otro momento histórico en Colombia se había conformado un contexto político y social tan favorable para promover y concretar un proceso de mayor toma de conciencia de la etnia negra (etnización de las poblaciones negras), como lo fue la década de los años 90. Sin embargo, se trata de todo un proceso y una construcción identitaria incesante que empezaría mucho antes de 1990 y se prolonga hasta nuestros días. Así, para las organizaciones negras, la etnicidad se representa por el conjunto de troncos familiares de ascendencia afroamericana que designa una cultura propia, una historia, un territorio –definido por la ocupación histórica de tierras–, unos sistemas de derechos, tradiciones, costumbres, formas de gobierno y control interno y la preservación de una conciencia identitaria. Mientras tanto, para el Gobierno, la etnicidad no posee una definición explícita, por lo que se limita a usar ocasionalmente la categoría de “grupo étnico” para impulsar la titulación de tierras baldías (Restrepo, 1998: 352-354) y no la adjudicación de sus territorios. Por lo tanto, en un trabajo anterior, consideramos que como documento jurídico-político, la ley 70:

[...] representa un avance significativo en las condiciones de las negritudes, incluso por el proceso de negociación entre Estado y comunidades negras; también es posible reconocer las limitaciones de la perspectiva estatal de orientar la ley hacia la titulación de tierras en el litoral Pacífico, en la medida en que excluye a las demás comunidades negras del país, poniendo en entredicho el concepto de grupo étnico como entidad nacional. Así, con esta ley, «se arrincona la identidad negra en una sola región del país y se le obliga a seguir un modelo indígena» y a mantener un imaginario que se quiere romper, «que ser negro no supone solo ser un agricultor rural que vive en los ríos de la región del Pacífico» (Wade, 1996: 291-292). No es un grupo homogéneo, sin matices ni biografías diferentes, aun cuando existan experiencias comunes entre ellos; es decir, existen historias, tradiciones y referentes distintos entre las diversas comunidades negras de todo el país (Wabgou; Prada; Penagos; Ramírez, 2009: 33).

Esta ley dio lugar a espacios de negociación y organización que han generado procesos de participación política activa de los afrocolombianos al alcanzar una representación de la identidad negra que, en cierta medida, se aproxima en varios elementos al modelo de identidad indígena, ya que, aunque no se pueden desconocer los avances que trae la ley 70 para visibilizar a los negros como minoría étnica e impulsar

procesos organizativos en los años 90, es pertinente resaltar la “indianización del negro” (Agudelo, 1999: 7). Cabe precisar que este proceso viene desde antes a través de las estrategias de alianzas entre las negritudes y los indígenas durante el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, proceso muy marcado por el tejido de alianzas con los representantes indígenas, percibidos como aliados naturales de las negritudes⁸⁰.

De todos modos, afianzamos los planteamientos de Castillo (2007: 209), según los cuales la Ley reconoce la relevancia de la identidad étnica de la comunidad negra de Colombia, fuertemente asociada con una historia compartida y una cultura propia que impulsarán procesos de organizaciones negras con reivindicaciones acerca de la titulación colectiva de asentamientos históricos y territorios ancestrales sobre los cuales desarrollan sus prácticas tradicionales de producción:

[d]esde la abolición de la esclavitud el 21 de mayo de 1851, es la primera vez que en Colombia se formula una ley para los negros. Ésta, siguiendo lo estipulado en el AT55, busca tres objetivos. En primer lugar, reconocer el derecho de propiedad colectiva de la tierra a las comunidades negras que ancestralmente han ocupado las zonas rurales ribereñas de la cuenca del Pacífico. En segundo lugar, proteger la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras como grupo étnico. En tercer lugar, fomentar el desarrollo económico y social para garantizar a estas comunidades la igualdad de oportunidades con el resto de la sociedad colombiana.

Y no cabe duda de que esta ley facilita el surgimiento de un sujeto político negro en un escenario nacional marcado por el multiculturalismo, el cual se presta como caldo de cultivo para el incremento del campo de acción de las existentes organizaciones sociales afrocolombianas y el nacimiento de otras nuevas:

[...] lo que se configura desde la Asamblea Nacional Constituyente y hasta la Ley 70 de 1993 es una definición étnica que encarna un proceso político que, por ende, trae como resultado la aparición de un “nuevo” sujeto político en el escenario nacional. Este sujeto, que es nuevo políticamente hablando, mas no social, económica y culturalmente, asume la difícil tarea de pensarse y relacionarse desde su alteridad, sabiendo que para hacer extensivas sus garantías y derechos se ampara jurídicamente en el marco de una nación que se declara multiétnica y

⁸⁰ Aun así, Wade (1993) advierte sobre las formas como las situaciones y experiencias de las comunidades negras han sido distintas a las de los indígenas.

pluricultural, pero que, al mismo tiempo, conserva una cultura política que no está del todo habituada a pensar el poder desde la diversidad étnica (Wabgou; Prada; Penagos; Ramírez, 2009: 35).

Pues bien, además de garantizar la titulación colectiva del territorio para las comunidades negras de las riberas de los ríos de la cuenca del Pacífico, la ley promueve espacios clave para la participación de los integrantes de las comunidades negras, misma que tendrán una repercusión significativa sobre la eclosión y emancipación del movimiento social afrocolombiano. Por un lado, mediante la conformación de los *consejos comunitarios*⁸¹ se posibilita la activa participación de estos grupos en los procesos de inventario de recursos; delimitación del territorio previo a la titulación⁸²; asignación de áreas en las tierras otorgadas; ve-

⁸¹ Se constituyen así en una forma organizativa auténtica e interna de las comunidades. En la actualidad, estos consejos comunitarios son considerados la punta de lanza o el resguardo de las organizaciones sociales afrocolombianas desde las zonas rurales, a sabiendas de que deberán buscar cada vez más articulación con los procesos urbanos y nacionales con el fin de abrir otros espacios de incidencia política favorable a su dinamismo y consolidación como esferas autónomas de construcción de propuestas, de participación y negociación. En este sentido, es preciso destacar la organización de la Asamblea de Consejos Comunitarios organizada en el mes de mayo de 2012, cuyo “objetivo vivencial” consistió en “construir y reconstruir lazos de confianza, solidaridad e identidad étnica con las personas, colectivos y organizaciones afrodescendientes de territorios colectivos, ONG y sectores académicos fraternos, con miras al establecimiento de bases sólidas para caminar hacia objetivos estratégicos de esperanza, alegría y libertad como pueblos y comunidades negras en Colombia” (Asamblea de Consejos Comunitarios, 2012). La lista de Consejos Comunitarios Afrocolombianos, Negros, Raizales y Palenqueros existentes a la fecha (junio de 2012), según fuentes del Ministerio del Interior –Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras–, de las cuales disponemos, muestra un registro de un total de 320 Consejos Comunitarios de base en el conjunto de los departamentos territoriales del país. Precisamos que, según las mismas fuentes, el número de “Consejos Comunitarios de Comunidades Negras inscritos en el Registro Único de Conformidad con el Decreto 3770 de 2008” es de 67, lo que demuestra un subregistro de los mismos de acuerdo con el mencionado Decreto.

⁸² Pues se observa que “la obtención, reglamentación y aplicación de la Ley 70 de 1993, que reconoce derechos territoriales, culturales, económicos, ambientales y sociales del pueblo afrocolombiano, permitió que entre los años 1996 y 2006 se titularan colectivamente 5.177.602 hectáreas del territorio [en la región del litoral pacífico], el cual es administrado por los consejos comunitarios de comunidades negras” (Garcés Aragón, 2011: 15). Sin embargo, Viveros & Cifuentes (2010: 199 & 201) señalan las limitaciones de esta ley 70 de 1993 en el sentido que no contempla las transformaciones de la sociedad colombiana en términos de paso de un modelo esencialmente rural a un modelo más urbano, y tampoco considera a las poblaciones que habitan en las ciudades de tamaño promedio o en zonas rurales situadas fuera de las regiones del Pacífico y del archipiélago San Andrés y Providencia. Además, no asume el hecho de que las poblaciones afrocolombianas no necesariamente tienen culturas homogéneas. Además, el otorgamiento de títulos de propiedad colectiva en la región del Pacífico, que debería ser garantizada por la ley 70, es hoy amenazada por el conflicto armado, estimulado por las fuerzas guerrilleras muy activas en la región y los intereses de los grandes terratenientes agroindustriales de la palma aceitera y la explotación de bosques, junto con sus aliados, que son el narcotráfico y el paramilitarismo.

lación, conservación y protección de los derechos de propiedad colectiva, y uso y usufructo de los recursos naturales⁸³, entre otros. Por otro, esta ley 70 establece la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras (DACN)⁸⁴ adscrita al Ministerio del Interior, además de una circunscripción electoral especial para las “minorías negras” para la elección de **dos** representantes a la Cámara. Adicionalmente, permite la creación de una División de Asuntos Negros del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA: hoy INCODER); introduce la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y aprueba la conformación de la División de Etnoeducación en el Ministerio de Educación con el propósito de promover y defender la identidad cultural negra en el sistema educativo colombiano a través de la acción enriquecedora del contenido de los programas curriculares con elementos esenciales de la cosmovisión negra –valores artísticos, historia, creencias y prácticas religiosas, literatura, oralidad, formas de producción, etc.–, lo que coadyuvaría a *sancionar actos de discriminación, racismo*⁸⁵, segregación, marginalización, intimidación y desprecio con trasfondo étnico-racial. De igual manera, la ley 70 se orienta a la defensa del *respeto por las formas lingüísticas tradicionales* de los pueblos afros, tales como la lengua palenquera y raizal.

A continuación mencionamos otros espacios fundamentales abiertos por la ley para el protagonismo de los grupos negros: la Consultiva de Alto de Nivel⁸⁶ –integrada por varios representantes de las organizaciones afrocolombianas y funcionarios del Estado– con la función de hacer el seguimiento al cumplimiento de la misma ley 70. También, éstos y otros representantes de las negritudes pueden implicarse en los procesos de definición de la política sobre el medio ambiente para los departamentos y en la orientación de la inversión estatal en distintas partes del territorio colombiano mediante su toma de asiento en el Consejo

⁸³ Especialmente, los productos mineros como el oro y el platino, los recursos maderables. Mientras tanto, se excluye de la ley, el derecho de estas comunidades negras a la explotación del petróleo, la sal, el carbón y los materiales radioactivos.

⁸⁴ Cabe precisar que así el director de la DACN integra con voz y voto al Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES), que es, por excelencia, el máximo órgano del Estado que determinan las grandes inversiones nacionales.

⁸⁵ Desde entonces, tocó esperar 18 años (agosto del año 2011) para que se aprobara la ley contra el racismo y toda forma de discriminación (discriminación por razones de raza, etnia, religión, nacionalidad, ideología política o filosófica, sexo u orientación sexual) en el país: ley 08 de 2010.

⁸⁶ Actualmente, este órgano –como un espacio de participación– se ha visto muy cuestionado por los afrocolombianos, en general, y las organizaciones sociales afrocolombianos (por ejemplo, PCN, CIMARRON, CNOA, AFRODES), en particular: cuestionan la legitimidad de algunos de sus miembros y critican métodos clientelistas de los mismos, situación que no hace más que favorecer al Estado en detrimento de las comunidades de base.

Nacional Ambiental, el Consejo Nacional de Planeación y los consejos departamentales y municipales de planeación. Por último, la ley permite la conformación de una comisión de estudios, también compuesta por representantes de las organizaciones, con el propósito de orientar, cada cuatro años, el Plan Nacional de Comunidades Negras para su retroalimentación por parte del Plan Nacional de Desarrollo (PND). Sin embargo, se observa el poco interés prestado a los aportes de estos representantes para su inclusión en el Plan Nacional de Desarrollo: nos referimos por ejemplo las propuestas valiosas contenidas en el documento⁸⁷ elaborado por Grueso, Mow, Robinson Davis y Viáfara (2007) y que no fueron tomadas en cuenta para el PND 2006-2010.

Sin duda, aparte del reconocimiento político de la diversidad étnica y cultural de las comunidades negras que se hace en la Constitución Nacional y la ley 70, para Castillo (2007: 211), “hay dos logros obtenidos con esta ley que es necesario destacar. En primer término, el derecho a la propiedad colectiva de los territorios que consagra la territorialidad que han ejercido los negros sobre las riberas de la cuenca del Pacífico; en segundo término, *la prelación frente a los actores privados en la explotación de los recursos naturales*”. En síntesis, acerca de la evolución procesos organizativos afrodescendientes en el marco de la Ley 70 se puede observar que:

[...] *el movimiento de negritudes a través de esta ley ha logrado defender la identidad y el territorio de las comunidades negras. Para ello ha usado también del concepto de «ocupación ancestral», que prevé que se deben respetar las formas en que han vivido las familias, sus fincas, los bosques de respaldo y las áreas de uso común de los negros del Pacífico colombiano. La Ley 70 introduce un hito en la historia de Colombia y constituye el logro más importante de un movimiento negro, tanto en Colombia como en América Latina, que apela a una identidad subvalorada para reivindicar derechos culturales, territoriales y sociales. Desarrollando el contenido constitucional, acaba con la «invisibilidad» a que había sido sometida la gente negra en Colombia y contribuye a construirla como grupo étnico, al nombrarla como comunidad negra. Desde la perspectiva del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, la ley se inscribe en una corriente de leyes de acción positiva ya que se orienta a la defensa de un grupo étnico reconociendo que ha sido discriminado y que no ha contado con las mismas oportunidades que el resto de la sociedad (Castillo, 2007: 211).*

⁸⁷ No sobra precisar que, en cumplimiento del mandato de la ley 70 de 1993, este documento deriva de la propuesta elaborada por el equipo del Plan Integral y ha sido consultada en varios espacios de discusión.

[l]a obtención de la Ley 70 de 1993 y sus espacios de trabajo como: la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, espacio de concertación entre el pueblo afrocolombiano y el Estado colombiano, la Comisión Pedagógica de Comunidades Afrocolombianas, sus espacios colectivos semejantes en el nivel departamental y la conformación de los consejos comunitarios, han contribuido de manera significativa a mantener este relacionamiento en las dos direcciones ya señaladas [reconstrucción de un proceso de relacionamiento al interior de las comunidades afrocolombianas para mirarse como pueblo diferenciado de los demás conglomerados sociales y mejoramiento de las formas de relación entre el pueblo afrocolombiano y el Estado colombiano] (Garcés Aragón, 2008: 31).

Sin embargo, aunque la ley 70 de 1993, en la cual se encuentran consagrados derechos territoriales y culturales para la población afro, ha sido muy significativa para los procesos organizativos negros en Colombia, todavía queda mucho por hacer en términos de implementación de algunas medidas para que estos derechos reconocidos en diversos ámbitos dejen de ser normas de papel. En este orden de ideas, afianzamos los planteamientos del padre Emigdio Cuesta, líder de la CNOA (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011), según los cuales:

[...] la ley 70, que después de la esclavitud es un instrumento jurídico muy valioso para el pueblo afro, no se ha terminado de reglamentar y es mal utilizada [...]. Yo creo que la ley 70 para su momento estaba bien y legisló para la mayoría del pueblo afro que en ese tiempo era rural [...]. Ha tenido muchas cosas buenas como las becas condonables, las curules, la titulación de los territorios afro, los espacios en las gobernabilidad del país: todo estos espacios han sido plasmados en la ley 70. Pero es necesario tener algunos ajustes para que respondan mejor a la realidad actual; ya una parte significativa de la población afro está ahora en centros urbanos o ciudades, y requieren otro tipo de respuesta [...]. Colombia tiene una de las mejores leyes y derechos para el pueblo afrocolombiano pero, en realidad, todo esto no se cumple y hay que hacer más trabajo [...]. Y eso tiene que ver con la misma constitución del país, un país que se mueve en medio de clientelismo y politiquería. Le queda muy difícil entender términos de justicia y equidad [...]. Ahora, por las cosas que se han dado, por el impacto del conflicto armado, por ejemplo, la ley 70 necesita una reinterpretación o reacondicionamiento para responder a esta realidad [...].

Por lo anterior, se requiere mayor incidencia por parte de las organizaciones afrocolombianas para que la ley aprobada sea implementada de manera eficaz.

5.1.2. Creación y reconocimiento de universidades y centros de investigación para afrocolombianos

En un ambiente favorable a discursos en torno a las diferencias étnicas de las comunidades negras de Colombia y marcado por la ley 70, se identifica la educación como un eje central de las necesidades de las negritudes, siendo ésta el motor del progreso. Además, se observa que las zonas con mayor población afrocolombiana, negra, palenquera y raizal presenta graves problemas de acceso, permanencia y graduación en la educación, pudiendo constatarse una alta inasistencia escolar, baja escolaridad y alto índice de analfabetismo, problemas éstos que se vuelven más agudos, serios y preocupantes cuando se trata de la educación superior. Así, en el campo educativo, en general, y de la educación superior, en especial, se reconoce que estas comunidades han estado en desventaja a lo largo de la historia nacional, lo cual permite impulsar la creación de instituciones de educación superior (IES) en zonas correspondientes a territorios de comunidades negras. Entonces, surgen iniciativas para responder a las necesidades específicas de estas poblaciones en materia de educación superior con el fin de contribuir a consolidar la capacidad institucional (educativa, académica e investigativa) en sus regiones. Entre estas iniciativas, se destacan la Universidad Tecnológica del Chocó en Quibdó, la Universidad del Pacífico en Buenaventura y el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP)⁸⁸.

5.1.2.1. Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH)

Nos interesa el caso de la UTCH porque, aunque la Universidad Tecnológica del Chocó fue creada el 18 de noviembre de 1968 mediante la ley 38 bajo el nombre de Instituto Politécnico Universitario “Diego Luis Córdoba”, fue en el año 1972 que se inauguró como tal, antes de que se le otorgara la autonomía universitaria mediante la ley 30 de 1992. Su reconocimiento institucional como universidad se materializó por medio de la resolución No. 3274 del 25 de junio de 1993, y en febrero

⁸⁸ Aunque nos limitamos a estos tres casos, que nos parecen relevantes en los años 90 en cuanto a la creación para los afrocolombianos, precisamos que existen otras universidades que, aunque no fueron creadas con este propósito, registran una alta presencia de estudiantes afrocolombianos. Entre las más notorias están la Universidad Santiago de Cali (fundada en el año de 1958), la Universidad del Valle (creada en 1945 por la Ordenanza No. 12 del 11 de junio, de la Asamblea Departamental del Valle del Cauca, con la denominación “Universidad Industrial del Valle del Cauca”) y la Universidad de Cartagena (fundada en 1827).

de 1994, se le permitió por primera vez, elegir “democráticamente” su rector.

Un breve recorrido histórico acerca de esta institución educativa chocoana lleva a precisar que su propulsor fue el político antioqueño y conservador Joaquín Estrada Monsalve⁸⁹, quien, en el año 1966, presentó el proyecto de acto legislativo ante el Congreso de la República, proyecto que posteriormente se convirtió en ley de la República (ley 38) por iniciativa de algunos parlamentarios chocoanos.

Habría que esperar hasta el año 1970 para que, por iniciativa de los choconas Jesús Antonio Lozano Asprilla y Luis Augusto Córdoba Mena, se impulsara la reivindicación de esta ley que permitiera avanzar en la edificación de este proyecto educativo. Convocaron un comité de acción chocoana que organizó el Primer Festival del Retorno, celebrado en el mes de diciembre de 1970 y dirigido a los nativos chocoanos profesionales que quisieran regresar al terruño, al que aportarían con eficacia y profesionalismo. Asimismo, el 6 de marzo de 1972, se organizó en las aulas del Colegio Carrasquilla el acto inaugural del Instituto Politécnico Universitario “Diego Luís Córdoba”⁹⁰, lo que permitió avanzar para cambiar posteriormente, mediante la ley 7 del 10 de enero de 1975, la denominación por la de Universidad Tecnológica. Entonces, como lo mencionamos más arriba, la **ley 30 de 1992** consagró la autonomía universitaria de la institución antes de ser institucionalmente reconocida como universidad mediante la resolución No. 3274 de junio 25 de 1993. En palabras triunfantes de Rivas Lara (2012), la Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH):

⁸⁹ En palabras de Rivas Lara (2012), Estrada Monsalve era un buen amigo de Diego Luis Córdoba que “[...] compartió con él largas jornadas de su vida y su inteligencia. Sabía él de su sueño de crear una institución educativa de nivel superior en el Chocó para que allí se educaran sus paisanos; además, conocía bien su vocación irresistible por el magisterio [...] Sinceramente pienso que el Chocó le debe al doctor Estrada Monsalve una crecida deuda de gratitud que bien puedo haberse traducido en un reconocimiento público o un con digno homenaje”.

⁹⁰ Siendo Jesús Lozano Asprilla el primer rector del Instituto, las clases se iniciaron al día siguiente de su inauguración (17 de marzo de 1972), con los siguientes programas: Matemáticas y Física con 31 estudiantes, Ciencias Sociales y Económicas con 29 estudiantes, Química y Biología con 21 estudiantes, Idiomas con 19 estudiantes, Trabajo Social con 14 estudiantes, Psicopedagogía y Administración Educativa con 38 estudiantes, y Administración de Empresas 27. Además, según precisiones de Rivas Cesar (2012), las clases iniciaron con un planta docente integrada de 24 profesores: “Luis Augusto Córdoba Mena, Juan de Dios Chaverra García (q.e.p.d), los hermanos Esteban y Ramón Murillo Murillo (q.e.p.d), José Auro Torres Girón, Federico Barrios Ferrer (q.e.p.d), Evelio Valencia Palacios, César Mosquera Cetre, Miguel A Caicedo Mena (q.e.p.d), Jhon Herbert Valencia Barco, Juan Fernando Restrepo, Armando Torres Perea (q.e.p.d), Juvencio Lozano Asprilla, Ramón Brito Pino, Néstor Emilio Mosquera Perea, Luis Ernesto Mosquera Caicedo, Guido González Quejada, Francisco Díaz Bello (q.e.p.d), Alfredo Valdés, Jesús A Lozano Asprilla, Isaías Rentería Mosquera, Luis Carlos Mayo, Ely Gómez Ortega y César E Rivas Lara”.

[...] está muy bien posicionada a nivel nacional y departamental y convertida en verdadero motor de cambio por el progreso del Chocó. Tiene unos objetivos muy claros y una visión y una misión con alta capacidad de liderazgo científico, tecnológico y social, orientadas hacia el conocimiento, manejo, aprovechamiento y conservación de nuestra diversidad ecosistémica y cultural, propendiendo siempre por el mejoramiento de la calidad de vida de los chocoanos; pues, mediante el ofrecimiento de programas académicos de excelencia, forma líderes que, con su concurso profesional, cada día se vinculan al desarrollo de su región [...] La universidad ha dado un paso grande en lo tocante a reformas académica y administrativa, lo mismo que en el proceso de sistematización y conectividad para ensancharse y contemporizar con otras instituciones de Colombia y el mundo [...] En materia de investigación está bien referenciada. Ha obtenido el Premio Nacional al Mérito Científico (versión de 2004), otorgado en la categoría de investigador de excelencia a través de la profesora Alicia Ríos, vicerectora de ese campo. Ha conformado buen número de semilleros de investigación en cada uno de las facultades y programas, y en la actualidad cuenta con 17 grupos de investigación reconocidos por Colciencias; otros tantos siguen su proceso de acreditación [...] La universidad crece y progresa, y cada día adquiere mayor compromiso con su entorno, impulsando desde la academia el cambio y el desarrollo que el Chocó quiere y necesita; y poco a poco se ha ido convirtiendo en un taller, un laboratorio, una tribuna de opinión abierta, no en una cerrada capilla al servicio de viejos o nuevos dogmas intemperantes; de allí que sea una institución de puertas libres tanto a profesores como estudiantes que fundamentan sus juicios en la ciencia, en el saber, en el estudio, en la teoría y no simplemente en la palabra, que puede convertirse fácilmente en consigna o en cartel de circunstancias.

De igual manera, Restrepo Mosquera (2012) describe la situación de la Universidad, con un optimismo desbordante, apuntando a las misiones con las cuales ha cumplido tras 40 años de existencia (1972-2012), en los términos siguientes:

En los últimos años la Universidad Tecnológica del Chocó, ha venido en un *vertiginoso ascenso en todos sus procesos misionales con el registro y acreditación de nuevos programas académicos, el aumento de la oferta de cupos para pregrados, diplomados, posgrados, maestrías, la dotación de su biblioteca, reformas académicas; en el área de la investigación, se ha creado una serie de centros de investigación, como el CEIBHA, CEIDUC, CIAFRO, Programa Ondas, Semilleros de investigación, Centro Afrocolombiano, Herbario, CIPAF, convenios con otras universidades del extranjero. Este centro de estudios de educación superior ha venido obtenido*

unos logros dignos de resaltar y que cotidianamente vienen incidiendo ostensiblemente en su mejoramiento académico, entre los cuales podemos subrayar: la Certificación de la calidad por parte de ICONTEC de sus procesos administrativos, la formulación de los lineamientos del nuevo plan de desarrollo institucional 2012–2025, renovación de los registros calificados de los programas correspondientes a las facultades de ingeniería y educación, aprobación de proyectos para la financiación de la investigación, nuevos bloques inteligentes, proyecto de construcción de la nueva sede en el San Juan, terminación del polideportivo, el estadio de fútbol. *La Universidad Tecnológica del Chocó, ha sido una gran compensación para las clases populares de este departamento, los cuales pese a las limitantes económicas han visto satisfechos sus proyectos de vida de ser profesionales. Que estos cuarenta años de madurez le sirvan de acicate a este claustro universitario para seguir creciendo y no decaer, antes por el contrario seguir avanzando hasta convertirse en el eje fundamental que catapulte el tan anhelado desarrollo del Chocó y en el establecimiento estandarte que requiere la juventud chocoana para su real formación profesional, así mismo que los estamentos académicos no permitan que se enquisten en esta la politiquería, la burocracia, la corrupción y que a futuro estas plagas atenten con su estabilidad y lo lleven al ostracismo, como le ha sucedido a otras entidades en el Departamento del Chocó.*

Con base en ambas descripciones globalmente positivas y esperanzadoras de Restrepo Mosquera (2012) y Rivas Lara (2012), uno de los profesores fundadores de la UTCH, enumeramos a continuación los nombres de sus trece (13) rectores hasta la actualidad (2012), a sabiendas de que 12 de ellos son nativos del Chocó y uno (Humberto Nariño Villamil) de Bogotá, consecuencia de la intervención del ICFES en este claustro universitario. Se trata del actual rector Eduardo Antonio García Vega (desde el 14 de abril de 2003 hasta la fecha), Jesús Antonio Lozano Asprilla (primer rector: 6 de marzo de 1972 hasta el 29 de febrero de 1979), Aureliano Perea Aluma (desde el 29 de febrero de 1979 hasta el 6 de marzo de 1981), Fidel Quinto Mosquera (6 de marzo de 1981 hasta el 1° de octubre de 1982), Armando Torres Perea (1° de octubre de 1982 hasta el 6 de Agosto de 1985), Horacio Ledezma Lloreda (desde el 6 de Agosto de 1985 hasta el 2 de febrero de 1987), Julio César Halaby Córdoba (desde el 2 de febrero de 1987 hasta el 13 de octubre de 1988), Héctor Damián Mosquera Benítez (desde el 13 de octubre de 1988 hasta el 11 de diciembre de 1990), Humberto Nariño Villamil (desde el 11 de Diciembre de 1990 hasta el 8 de junio de 1992), Fausto Moreno Domínguez (desde el 8 de junio de 1992 hasta el 14

de febrero de 1994), Diómedes Londoño Maturana⁹¹ (desde el 14 de febrero de 1994 hasta el 11 de agosto de 1995), Félix Etereo Cuesta Asprilla (11 de agosto de 1995 hasta el 18 de septiembre de 1996), Willian Murillo López (desde el 18 de septiembre al 13 de febrero de 1996 y desde el 14 de febrero de 1997 a febrero de 2000)⁹² y Juan Tulio Córdoba Lemus (desde el 15 de febrero de 2000 a febrero de 2003).

Sin embargo, el carácter sumamente optimista y positivo de la situación en la que se encuentra la UTCH, según las apreciaciones de Rivas Lara (2012) y Restrepo Mosquera (2012) en medio de la celebración de sus 40 años de creación (1972-2012), se ve mitigado por la descripción dramáticamente realista y abrumadora que hace Mosquera (2012a; 2002b) sobre de las transformaciones padecidas por esta alma máter departamental. En efecto, el autor considera que la Universidad del Chocó ha pasado de ser una impulsora del progreso y cambio social a un lugar de degeneración social en la medida que, aunque la institución haya crecido en cobertura y en campus universitario, su nivel académico ha decrecido por falta de criterios, seriedad y rigor académicos e investigativos, igual que por la ausencia de estándares de calidad de varios de sus programas que han dejado de beneficiarse de la debida acreditación. Vale la pena reproducir textualmente parte de esta trágica descripción, salpicada de indignación, denuncia y reivindicación, en las líneas siguientes:

La Universidad Tecnológica del Chocó era una de las pocas instituciones que se había salvado de la debacle en ese departamento, pero cabalga hacia el precipicio. Su rector, Eduardo García Vega, quién fue reelegido [...], la ha convertido en un fortín de la politiquería chocoana y en refugio de condenados por delitos contra la administración pública y de protagonistas de escándalos de cohecho. Una Universidad que debe ser el eje del desarrollo y la transformación social en su región se ha transformado en un apetitoso centro clientelista, donde se ha clausurado el debate y la controversia ideológica, sólo reina el culto a la personalidad como en los llamados “gobiernos progresistas de América Latina”. *La eternización del rector García en el cargo es inconveniente, porque, además la carencia en innovación y el nefasto clientelismo académico que hay en dicha Universidad, lo más censurable es la protuberante*

⁹¹ Es el primer Rector que es electo por el Consejo Superior Universitario como consecuencia de la autonomía que otorga a la institución mediante la ley 30 de 1993. Tras 1 año 5 meses y 27 días de dirección de la Universidad, renunció al cargo cuyo periodo es de 3 años.

⁹² En el primer periodo dirigió la Universidad –por encargo del Consejo Superior, debido a problemas administrativos del rector anterior–, mientras que en el segundo lo hizo por nombramiento del Consejo para un periodo de 3 años.

corrupción académica que ningún estamento universitario se ha atrevido a denunciar. El rector García fue reelecto por unanimidad y ejerce un férreo control sobre todos los estamentos universitarios desde la organización estudiantil hasta los sindicatos de profesores y empleados. Su poder político traspasa las aulas universitarias hasta el punto que se ha convertido en un personaje clave en las elecciones de congresistas, gobernadores y alcaldes en el Chocó. Más allá del poder que tiene en la Universidad y en el Chocó, *quizás una de las peores cosas que están ocurriendo en dicho claustro universitario no es la descomposición administrativa que tanto se habla en los corrillos públicos, sino la corruptela académica que campea con los intercambios de calificaciones por plata, votos, sexo y favores políticos.* Pese a que la prostitución sexual en las Universidades es un fenómeno nacional en expansión en el caso de este centro universitario se ha desbordado [...] De hecho, algunos [docentes] hacen con sus alumnas vergonzosos trueques de calificaciones o realizaciones de los trabajos de grados por favores sexuales. En otros casos los mismos profesores son los que hacen los trabajos de grados de los alumnos, «los asesoran» y luego les cobran. Otros, que son fichas de las microempresas electorales en época de elecciones, convierten la cátedra en mercados persas de tráficós de calificaciones por votos [...] Por la imperante *dedocracia* se nombran docentes con deficiencias académicas y cuestionamientos éticos. La producción académica de gran parte de ellos es deficiente, salvo los casos de tres o cuatro docentes que han publicado trabajos valiosos y que ameritan ser exaltados por la calidad y la profundidad de sus libros. Por el bajo nivel académico de sus egresados, estos han comenzado a ser vetados en las Secretarías de Educación en varios departamentos no por sus condiciones étnicas, ni por cuestiones de regionalismo, sino por razones de deficiencias académicas (Mosquera, 2002a).

Pese a las limitaciones de la UTCH y a las crecientes prácticas clientelistas en la institución, no cabe duda de que la creación de este centro de educación superior ha tenido efectos positivos en términos de procesos investigativos, formación de la juventud y de una élite afrochocoana que integran actualmente distintas organizaciones sociales afrocolombianas desde donde impulsan acciones de participación y representación política a favor de las comunidades negras.

5.1.2.2. Universidad del Pacífico en Buenaventura

Creada por la ley 65 de 1988, la Universidad del Pacífico⁹³, ubicada en Buenaventura, es un establecimiento público de orden nacional. Además,

⁹³ La configuración del litoral Pacífico incluye cuarenta y seis (46) municipios de los departamentos de Nariño, Cauca, Valle y Chocó.

favorecido por el contexto de la Constitución de 1991, la ley 30 de 1992 y la ley 70 de 1993⁹⁴, este claustro universitario adscrito al Ministerio de Educación Nacional se beneficia de una autonomía universitaria con personería jurídica y régimen especial. Por tal razón ejerce una autonomía académica, administrativa, financiera y presupuestal, con patrimonio propio e independiente; aparte de elaborar y manejar su presupuesto de acuerdo con las funciones que le corresponden en la sociedad. Precisamente, Garcés Aragón (2011: 21) hace una presentación muy significativa de esta dimensión de compromiso de esta universidad con la sociedad del Pacífico, al considerar que la

educación superior tiene como base de su quehacer el conocimiento, se constituye en una trenza que debe *generar articulación en la construcción de una sociedad más justa y más equitativa*. La educación fundamentada en los métodos tradicionales y escolásticos en el mundo globalizado actual, ha quedado en crisis. Ello implica la necesidad de transformar, tanto los métodos y procesos de trabajo, como los currículos y la organización institucional. Es decir, la Universidad del Pacífico, tiene la necesidad de leer y releer su realidad, en el marco de su contexto, para construir las bases conceptuales y metodológicas que le lleven a atender sus desafíos institucionales, regionales y de la sociedad en que está inmersa. En esta dirección, es que tiene sentido hablar de la *pertinencia social y pertinencia cultural*, procurando el fortalecimiento de la universidad a través de la *interacción fuerte con su entorno*. *La articulación universidad-entorno, debe ser máxima*, un principio del fortalecimiento institucional de la Universidad del Pacífico, *en el marco del compromiso que demanda la sociedad y la región de su institución de Educación Superior*. Esto debe estar en correspondencia con la formación al talento humano que presta sus servicios a la institución, la comprensión que los mismos hacen y asumen del *compromiso social de la universidad*, con situaciones y problemas de su entorno.

Además, esta función social de la Universidad del Pacífico está plasmada en el marco legal⁹⁵ que la rige:

El Pacífico colombiano es una unidad étnica y territorial que conforma un ecosistema excepcional que reclama descifrar su complejidad para poder integrarlo humana y económicamente al desarrollo nacio-

⁹⁴ Vale la pena precisar que en las disposiciones finales de la ley 70, el artículo 62 estipula que “dentro del año siguiente a la vigencia de la presente ley, el Gobierno Nacional destinará las partidas presupuestales necesarias para la puesta en marcha de la Universidad del Pacífico creada mediante la ley 65 del 14 de Diciembre de 1988”.

⁹⁵ Disponible en: <http://www.unipacifico.edu.co/marcolegal.asp>

nal con todas las perspectivas de incorporar el país, de verdad, a la cuenca del Pacífico con los inmensos beneficios que se pueden derivar para el conglomerado nacional. Pero *bajo ninguna razón se puede ignorar a las gentes del Pacífico que tienen su más seria limitación en la falta de conocimiento*. El problema es saber cómo se incorpora esa riqueza natural a la productividad y convertirla en bienestar económico y social para la región y el país. La Universidad es ese puente.

La universidad cuenta con programas de pregrado en Agronomía del Trópico Húmedo, Arquitectura, Sociología, Tecnología en Acuicultura y Tecnología en Informática: al respecto, cabe precisar que estos programas son contextualizados a partir de los recursos que ofrece la región Pacífica y de las necesidades de sus gentes en recursos pesqueros, marinos y de aguas interiores, recursos forestales, potencial hídrico, biodiversidad, potencial cultural, situación estratégica privilegiada, entre otras. Sus objetivos consisten en “[1] ofrecer a las comunidades de la Costa Pacífica programas de educación superior que respondan a los requerimientos del desarrollo regional, orientados a la formación de profesionales integrales desde la perspectiva ética, científica, técnica y cultural. [2] Desarrollar programas de investigación y estudios postgraduados que contribuyan a promover el desarrollo científico, tecnológico, educativo, social, económico, ambiental y cultural en el Litoral Pacífico, favoreciendo alianzas estratégicas con universidades y centros de investigación de la región, del país y del exterior. [3] Organizar y ejecutar programas y proyectos de impacto en la comunidad local y regional; establecer relaciones de cooperación con los sectores productivos, sociales y gubernamentales, y articular actividades académicas e investigativas con los distintos niveles y modos de educación”⁹⁶.

En suma, una de las ideas más destacadas que justificaron la creación de la Universidad del Pacífico es el desarrollo de toda la región Pacífica a través del conocimiento con el fin de promover la formación de un talento humano autóctono, ya que el movimiento social afrocolombiano requiere de estos recursos humanos bien formados para fortalecerse. Es aquí donde los intereses de este movimiento coinciden claramente con la creación de la Universidad del Pacífico, teniendo en cuenta que su funcionamiento fue impulsado por las organizaciones sociales afrocolombianas que participaron en la construcción de esta ley, mediante su artículo 62, tal como lo enunciamos anteriormente. En estas condiciones, no cabe duda de que “la Universidad tuvo su génesis en una iniciativa parlamentaria con base en veinte años de estudios

⁹⁶ Disponible en: <http://www.unipacifico.edu.co/marcolegal.asp>

sobre *el modelo más apropiado para dotar a la región pacífica colombiana de un centro de educación superior, que forme profesionales del más alto nivel en disciplinas contextualizadas con la excepcional oferta de recursos que posee la región*⁹⁷

5.1.2.3. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP) “Jhon Von Neumann”

Creado por la ley 99 de 1993, el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP), con sede principal en Quibdó, tiene como objetivo el desarrollo de investigaciones científicas y tecnológicas que contribuyan al mejoramiento del bienestar de la población, la conservación de la calidad del medio y el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales; o sea, colocar la investigación al servicio y alcance de los pueblos del Pacífico colombiano. En este sentido, su objetivo general es “consolidar su capacidad institucional en el nivel regional, a través de procesos participativos, para la generación, utilización, transmisión y socialización de conocimientos dirigidos a la conservación y al fortalecimiento de los sistemas naturales y culturales de la región, y al mejoramiento del bienestar material y espiritual de la población del pacífico colombiano”⁹⁸. De igual manera, su misión es “desarrollar investigación dirigida a la producción de información y conocimiento del Chocó Biogeográfico que al tiempo que fundamente la toma de decisiones y las políticas públicas nacionales, regionales y locales en materia ambiental y de desarrollo sostenible, promueva el progreso colectivo de los habitantes de la región y consolide la identidad cultural de sus pueblos negros e indígenas” (Klinger Brahan, 2007: 2). Esta situación se inserta en un marco más amplio de dimensión internacional que vale la pena resaltar en las líneas siguientes:

En cumplimiento a los compromisos adquiridos por el estado colombiano a nivel internacional –específicamente en la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible de Río de Janeiro y Johannesburgo–, sobre promover Agendas regionales 21, la Ley 99 de 1993 estableció en el literal 40 del artículo 5, la necesidad de fijar con carácter prioritario las políticas ambientales para la Amazonía colombiana y el Chocó Biogeográfico, de acuerdo con el interés nacional de preservar estos ecosistemas. En este contexto, el Gobierno Nacional impulsó y apoyó en el año 2000 la construcción colectiva de una Agenda XXI para

⁹⁷ Disponible en <http://www.unipacifico.edu.co/marcolegal.asp>

⁹⁸ Véase <http://www.iiap.org.co/objetivosfun.php>

el Pacífico colombiano, como un proceso amplio y participativo que convocó a las comunidades, instituciones, académicos y al sector privado, orientado a definir las políticas, planes y programas de corto, mediano y largo plazo, que consultando la realidad ambiental, étnica, social, económica y política de la región, dinamicen su desarrollo sostenible, en beneficio de la población que la habita y del progreso de la nación. El proceso de Agenda Pacífico XXI aparece en un momento histórico signado en el ámbito internacional por el avance del fenómeno de la globalización y en el ámbito nacional por la gran crisis que vive el país debido al desencuadernamiento de sus instituciones y de su economía (Fonseca, 2007: 27).

En este orden de ideas, el IIAP es concebido como una institución de/para la región del Pacífico colombiano, adscrita al Ministerio del Medio Ambiente y con presencia en la región Pacífica, pues busca proveer apoyo científico y técnico a ese Ministerio para el cumplimiento de sus funciones, sin dejar de promover la política y los esfuerzos para el fortalecimiento, protección y recuperación del conocimiento y saberes tradicionales mediante investigación en ecosistemas, en sistemas productivos, sobre las tendencias y dinámicas de las poblaciones y sobre problemas del desarrollo regional, así como en la valoración integral de la biodiversidad, en la investigación y el ordenamiento territorial y en la formación de investigadores: la institución busca invertir en el desarrollo sostenible y en el conocimiento de la región (Meneses Lucumí, 2007). Así, resaltamos el hecho de que, en el marco de su función social y compromiso con la comunidad, el IIAP está empeñado en desarrollar procesos investigativos en el Pacífico con el propósito de transformar la marginalidad y el estado de postración en los que se encuentra la región, lo que lo coloca en un posicionamiento privilegiado para garantizar la protección de la sabiduría de los grupos étnicos contra los riesgos de usurpación etnocientífica y etnocultural, ya que

la diversidad biológica y cultural presente en la región del Pacífico ha sido atractivo en la historia a inversionistas, colonos, científicos, proyectos y megaproyectos, etc., colombianos y extranjeros. Los primeros han visto la región según Rosero (2005) como «un supermercado gratis», así se han desarrollado explotaciones de oro, madera, hoy de cultivos con fines ilícitos, que han construido una imagen de la zona como una despensa de productos, mano de obra, oro, madera, recursos naturales. Los segundos han invertido en el “desarrollo” y conocimiento de la región con fines que aún no conocemos ampliamente (Fonseca, 2007: 22).

Sin embargo, todavía queda mucho por hacer para el mejoramiento del Instituto, tal como lo expresa Klinger Brahan (2007: 1):

El Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Jhon Von Neumann, requiere urgentemente de un direccionamiento estratégico, de tal manera que se haga visible su posicionamiento y su reconocimiento social como una institución que produce conocimiento, el cual sirve de base a la toma de decisiones que impactan positivamente el desarrollo de las poblaciones asentadas en el Chocó Biogeográfico y promuevan el fortalecimiento de sus organizaciones sociales, como alternativa de autodeterminación y el afianzamiento de la identidad cultural de sus pueblos.

Síntesis de la parte relacionada con las universidades y los centros de investigación para afrocolombianos. Hemos descrito someramente tres instituciones fundamentales (Instituto de Investigaciones del Pacífico –IIAP–, Universidad Tecnológica del Chocó –UTCH–, y Universidad del Pacífico) en la construcción del Pacífico colombiano desde la mirada de la docencia e investigación, ligada con los procesos ambientales y comunitarios de la región. En consonancia con lo anterior, el papel de las universidades, los institutos y grupos de investigación de la región es absolutamente protagónico en el propósito de lograr una producción de conocimiento que tenga impactos sociales en el Pacífico. Por ende, nuestro planteamiento es que, aunque estas iniciativas ayudan a la educación y formación de sus poblaciones, se espera que tengan un mejor impacto sobre sus posibilidades de progreso o desarrollo sostenible. Así mismo, con un mejor caudal cultural, los actores sociales podrían entregarse más al activismo e incidencia política en los espacios brindados por las organizaciones sociales afrocolombianas, contribuyendo al fortalecimiento de estos mismos escenarios y procesos organizativos de la región. En este orden de ideas, nos referimos a dos niveles de impactos positivos: primero, al impulso del desarrollo sostenible de las poblaciones negras y, segundo, a la promoción del fortalecimiento de sus organizaciones sociales. Como vemos en todos estos tres casos expuestos, el significado de la creación de estas instituciones es proveer a esta región de programas profesionales que respondan a las lógicas de los saberes locales, el empoderamiento de las comunidades y la conservación de la diversidad ecosistemática y cultural, propendiendo siempre por el mejoramiento de la calidad de vida de los afrocolombianos e impulsando el liderazgo desde la academia y los centros investigativos al convertirse éstos también en centros de formación de la élite afrocolombiana, negra, palenquera y raizal.

5.2. SURGIMIENTO DE OTRAS ORGANIZACIONES SOCIALES AFROCOLOMBIANAS Y SUS REDES EN LOS AÑOS 90

Esta parte se centra en la presentación y el análisis de nuevas organizaciones y la incorporación de las mujeres negras en distintas dinámicas organizativas.

5.2.1. Otras organizaciones afrocolombianas y sus redes

Los procesos de visibilización a través de la etnización de lo afrocolombiano, negro, palenquero y raizal en los años 90, marcados por la conformación de una Asamblea Nacional Constituyente, la Constitución de 1991, el AT 55 de la Constitución Nacional⁹⁹ y la ley 70 de 1993, conllevaron la conjugación de esfuerzos por parte de distintos sectores de la sociedad civil en un intento de incrementar la participación política de las comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales en Colombia mediante la formación de organizaciones sociales. Así mismo, después de haber asistido en la década de los 80 a la creación de organizaciones como la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), la Organización Campesina del Bajo Atrato (OCABA); el Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras en Colombia (Cimarrón) y la Organización de Barrios Populares de Chocó y Comunidades Campesinas de la Costa Pacífica del Chocó (OBAPO)¹⁰⁰, se observan algunos acercamientos entre estas organizaciones a inicios de los 90. En esta misma época se consolidan los concejos comunitarios de los cuales, en el Chocó, por ejemplo, se destacan el Consejo Comunitario Mayor de Comunidades Negras del Medio Atrato (COCOMACIA); Consejo Comunitario Mayor de Comunidades Negras del Alto San Juan (ASOCASAN); Consejo Comunitario Mayor del Bajo San Juan (ACADESAN); Consejo Comunitario Mayor de Condoto e Iró (COCOMACOIRO); Consejo Comunitario Los Riscales, Consejo Comunitario Los Delfines; y el Consejo Comunitario del río Baudó y sus Afluentes (ACABA). Posteriormente asistimos a la conformación de una plataforma organizativa de articulación que recibió el nombre de *Mesa de trabajo del Chocó*, al reunir a seis Organizaciones (ACIA, OCABA, ACADESAN, ACABA, OPOCA y ASOCASAN)

⁹⁹ Ordenaba al Congreso expedir, en los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la Carta Política, una ley que reconociera a las comunidades negras que habían venido ocupando territorios baldíos en las zonas ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico.

¹⁰⁰ Se beneficia de la influencia y apoyo de la Iglesia.

que comparten una visión y un carácter étnico-territoriales. Y, ulteriormente, se destacan el *Foro Interétnico Solidaridad Chocó* (FISCH)¹⁰¹, que es un espacio de coordinación y articulación de 87 organizaciones comunitarias y sociales, y la *Red de Comunidades e Iniciativas de Paz*¹⁰², que es una instancia de afluencia de 30 iniciativas organizativas de paz, de carácter local y regional, e integradas por afrodescendientes, indígenas, campesinos, mujeres y jóvenes de distintas regiones de Colombia, aun a sabiendas de que algunas de estas organizaciones se constituyen en sí mismas como redes regionales.

A nivel nacional, señalamos la constitución de espacios de articulación de acción organizativa con el apoyo del Estado colombiano en el marco del Decreto 555 de 1992 (modificado por el Decreto No. 0726 de 1992) “por el cual se crea la Comisión Especial para las Comunidades Negras, de que trata el Artículo Transitorio número 55 de la Constitución Política, sobre el reconocimiento de los Derechos Territoriales y Culturales, Económicos, Políticos y Sociales del Pueblo Negro de Colombia y se establecen las funciones y atribuciones de la misma”. En términos estrictamente organizativos¹⁰³, mencionamos que esta Comisión es conformada por tres (3) representantes por cada una de las comisiones consultivas correspondientes a los departamentos del Chocó, Valle, Cauca y Nariño, teniendo en cuenta que la Comisión Consultiva es conformada por algunas organizaciones sociales de base. Esta Consultiva tiene la misión de hacer recomendaciones particulares a la Comisión Especial para garantizar el cumplimiento de sus

¹⁰¹ El FISCH es una instancia de convergencia de distintas organizaciones del Chocó, y nace de un contexto marcado por la crisis socio-política y económica aguda que afecta a las comunidades y organizaciones del departamento del Chocó y el Atrato Medio antioqueño. Tiene como objetivo principal dar a conocer estos problemas que padecen las comunidades en medio de una crisis humanitaria asociada a los efectos del conflicto armado, e impulsar el fortalecimiento de los procesos de las organizaciones. En este sentido, el FISCH es considerado un espacio de confluencia de la mayoría de las organizaciones étnicas (indígenas y afrodescendientes) de esa región chocoana. Disponible en http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=240&Itemid=52

¹⁰² Disponible en http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=2

¹⁰³ Vale la pena recordar que los demás integrantes de la Comisión que no pertenecen a organizaciones de base son el Ministro de Gobierno, o su delegado; el Gerente General del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), o su delegado; el Director del Departamento Nacional de Planeación (DNP), o su representante; el Director del Inderena, o su representante; el Director del Instituto Geográfico Agustín Codazzi, o su delegado; el Director del Instituto de Investigaciones Culturales y Antropológicas (ICAN), o su delegado; los señores Gustavo de Roux, Jaime Arocha, Otilia Dueñas, Edgar Eulises Torres Murillo y Omar Torres Angulo.

funciones en cada uno de los departamentos mencionados en relación con las especificidades de las comunidades negras.

En este contexto enumeramos las organizaciones que integran las Consultivas, consideradas aquí como espacios de articulación y concertación de acciones organizativas, así sea con el aval del Estado, en cumplimiento del Artículo Transitorio número 55 de la Constitución Política: **(a)** Comisión Consultiva del Departamento del Chocó, conformada por la Asociación Campesina Integral del Atrato (Acia); Asociación Campesina del San Juan (Acadesan); Organización de Población Negra de la Costa Pacífica; Asociación Campesina del Alto Baudó (Acaba); Organización Campesina del Bajo Atrato (Ocaba); Organización de Barrios Populares del Chocó (Obapo); Asociación Departamental de Usuarios Campesinos (ADUC). **(b)** Comisión Consultiva del Departamento del Valle, conformada por el Comité de Defensa de los intereses del río Cajambre (Codinca); Comité Campesino del río Raposo; Comité Prodefensa del río Anchicayá; Comité Campesino de Papayal, El Progreso; las Asociación Popular de Negros Unidos del río Yurumanquí, Aponury; Organización por la Defensa de los intereses de las Comunidades Negras del río Naya, Odeincan, y dos (2) representantes elegidos por el Concejo de Buenaventura. **(c)** Comisión Consultiva del Departamento del Cauca, constituida por el Movimiento Cultural *Cinecio Mina* y la Asociación Prodesarrollo del Saija. **(d)** Comisión Consultiva del Departamento de Nariño, compuesta por el Coagro Pacífico Tumaco Convenio CVC Holanda; la Asociación Campesina del río Satinga; Asociación Campesina del Patía; Asociación Campesina de Barbacoa; Asociación Campesina del río Mira.

Aparte de estas organizaciones e instancias de acción y articulación estratégica que se inscriben en la lógica de las transformaciones impulsadas por la Constitución del 91, y que responden coyunturalmente o a largo plazo a las necesidades de dichas organizaciones, también se desarrollaron a comienzos de los años 90 otras organizaciones de base en los ámbitos local, regional, nacional e internacional, pero que se registran más bien como “independientes”. Además, señalamos que entre el conjunto de las organizaciones afrocolombianas que surgen a inicios de la década de los 90, se encuentra la *Coordinadora de Comunidades Negras*, liderada por Carlos Rosero. En esa misma década del 90 se consolidó la Red de Emisoras Comunitarias del Pacífico, fruto de un amplio trabajo de comunicación popular con una importante significación organizativa y cultural.

En consecuencia, en un contexto marcado por leyes favorables a la mayor visibilidad de los afrocolombianos, tales como las leyes 134

de 1994 (Ley sobre Mecanismos de Participación Ciudadana) y 70 de 1993, el país cuenta con organizaciones más consolidadas de gente negra que quieren lograr incidencia en distintos escenarios de participación ciudadana. Es así como, según Garcés Aragón (2008: 31),

el Movimiento Social Afrocolombiano se desarrolla en el marco de un conjunto de organizaciones, que realizan dinámicas de trabajo político organizativo al interior de la comunidad afrocolombiana al que los líderes y miembros de las organizaciones lo caracterizan como Organizaciones de Comunidades Negras –OCN–. De este conjunto de OCN, surge en el ámbito nacional, en octubre de 1993, el Proceso de Comunidades Negras –PCN–, desde donde se promueve el proceso de reglamentación de la ley 70 de 1993, en asocio con organizaciones chochoanas como: OBAPO, ACIA, ACADESAN y otras, que presentan discusiones internas en razón de los métodos para el logro de los objetivos. Discusión que muestra diferenciación entre la visión organizativa del Centro y Sur del Pacífico con unos principios, objetivos, estrategias y marco metodológico que se diferenciaron de lo que se pretendía en el norte del Pacífico o sea las organizaciones cuyo espacio geográfico está determinado por Chocó, con el planteamiento de los otros procedimientos y fundamentos.

En general, también se considera que el contexto favorable derivado de la Constitución del 91 y la ley 70 favorecieron, en términos de reconocimiento político de las comunidades negras, una efervescencia organizativa que desemboca en la conformación de una multiplicidad de organizaciones. Al respecto, Azabache (2012) considera que

al instalarse la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 solo existían en el país seis organizaciones que asumían la redención de la afrocolombianidad y de la africanía en general, de manera integral, procurando el empoderamiento socioeconómico y político de las comunidades. Ellas eran: el Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Afrocolombianas, CIMARRON, liderado por Juan de Dios Mosquera Mosquera; el Centro de Estudios e Investigaciones Sociales Afrocolombianas, CEISAFROCOL, dirigido por José Eulícer Mosquera Rentería; la Asociación para la Defensa de los Pueblos del Pacífico, dirigida por Cesar Torres Riascos, Vicente Murrain Mosquera y el médico Teodoro Rodríguez; El Centro para la Investigación de la Cultura Negra, que dirigía el gran Amir Smith Córdoba; el Centro de Estudios Manuel Saturio Valencia, SEMASVA, liderado por Víctor Córdoba, en Medellín, y el Centro de Estudios Frantz Fanón, liderado por Sancy Mosquera Pérez, en Bogotá. Existían otras organizaciones integradas y dirigidas por afrocolombianos/

as y algunos/as activistas individuales, que reivindicaban derechos e intereses gremiales, buscaban soluciones marginales relacionadas con la vivienda, o se dedicaban a temas muy puntuales orientados a la visibilización de la afrocolombianidad. Son los casos de la OBAPO en Quibdó, [OCABA –Organización de Campesinos del Bajo Atrato– y ACABA –Asociación de Campesinos del Baudó–, con reivindicaciones territoriales a nivel rural], ACIA en el Atrato Medio; y algunas asociaciones, sindicatos y cooperativas en el Pacífico, Bogotá y otras ciudades [...]

Abordando el tema de la conformación del *Proceso de Comunidades Negras* (PCN), precisamos que tuvo sus primeros núcleos de trabajo en Buenaventura, Guapi y Tumaco, pero, con la coyuntura constitucional, amplió su accionar a las zonas que cubre la ley 70, impulsando el trabajo coordinado que busca recuperar los palenques como instancias de coordinación regional. Desde la perspectiva de Agudelo (1999: 20- 21), “el PCN es la expresión del movimiento negro con un desarrollo discursivo más elaborado. El énfasis fundamental está en la reivindicación de la cultura negra como el elemento central de su identidad y el punto de partida para el ejercicio de sus derechos al territorio, la autonomía, a la construcción de una visión propia del desarrollo y de relación con la naturaleza. Se insiste en la afirmación de la diferencia y se cuestiona la visión de integración y asimilación a la sociedad global planteada por otros sectores del movimiento negro. Aunque su base social fundamental se encuentra en el área rural, el PCN plantea como objetivo ser alternativa política de carácter nacional”. Los inicios o los antecedentes del PCN se sitúan a finales de los 80 e inicios de los 90, partiendo de la Organización de Comunidades Negras (OCN), antes de consolidarse en la década de los 90 como una red de organizaciones afrocolombianas que se articuló en torno a la defensa de los derechos étnicos, culturales y territoriales. Al respecto, Libia Grueso del PCN (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012) describe el contexto de estos antecedentes, marcado por debates intensos y reflexiones críticas y constructivas, del cual surgió el PCN¹⁰⁴:

[...] surge en Buenaventura con mucha fuerza la organización de comunidades negras, cuando se hace la primera asamblea en Tumaco, la pre-Asamblea nacional de la OCN (Organización de Comunidades Negras). En la delegación de Buenaventura va gente de los ríos y nosotros que éramos quien apoyábamos la labor en los ríos, que íbamos como voluntarios dentro de la cobertura de la

¹⁰⁴ Para mayor información sobre PCN, véase <http://www.renacientes.org/>

pastoral, pero también como organizaciones de comunidades negras de Buenaventura, yo no fui a la Primera Asamblea: fue la gente de los ríos y dos de nosotros, ya estaba Carlos Rosero ahí. Había otra gente como Jorge Perea que ahora está en el Chocó, surge Jorge Aramburo, conocido como Naka; digamos como las personas más visibles y como los que iban dando la pauta, se vincula gente que venían de la izquierda y que habían ido allá a hacer un trabajo, pero nunca habían logrado movilizar tanta gente como Jorge Ramos, él venía de «A Luchar», cuando él se encuentra con ese movimiento en Buenaventura. Él venía del movimiento sindical radical, y Jorge Ramos era invitado a las pre-Asambleas de la Asamblea Nacional y se hizo un debate súper-estratégico histórico para el movimiento social en el hoy Punta Bonita en Yurumanguí. En Punta Bonita, se hace un debate ideológico, todavía hay grabaciones de eso, un debate muy importante sobre todo eso que era el pensamiento de Valencia Cano, toda esa sensibilidad frente al hecho de que somos diferentes, sobre el hecho de que no somos ni campesinos ni obreros, no cabemos en los partidos tradicionales ni de izquierda ni de derecha. Entonces este hombre [Jorge Ramos] lleva un pensamiento que viene de otro lado que tiene que ver con la lucha de clases, él venía de trabajar en «A luchar» en el tema cañero, el tema urbano, y de la gente pobre en Cali. Un discurso de la pobreza que se encuentra con que nosotros no nos calificamos como pobres sino como excluidos. El tema de la pobreza lo ubica a uno en la otra esquina, entonces se armó un debate súper-importante, algunas personas tienen esa historia en la cabeza. Yo no estuve en Punta Bonita, pero estuve en Buenaventura, en las preparatorias, porque además había un poco de machismo, hay que decirlo, porque se privilegiaba a los líderes hombres y no a las mujeres que éramos incluso las que habíamos iniciado el proceso de base [...] éramos Leyla Andrea Arroyo y yo.

A la par con los cambios constitucionales, surgió el *Movimiento Nacional de las Comunidades Negras - Palenque Afrocolombiano*, dirigido por Agustín Valencia, cuyos integrantes desarrollan su trabajo en el área urbana de Cali y en otros municipios del Valle del Cauca haciendo énfasis en la exigencia de derechos para el pueblo negro mediante la lucha contra la discriminación. Las reivindicaciones fundamentales de esta organización se ubican en la importancia del acceso de los negros a los cargos de representación popular de las poblaciones negras. Por otra parte, se encuentra el *Movimiento Social Afrocolombiano*, dirigido por Jair Valencia Mina y con presencia en el departamento del Valle y su capital, que busca lograr cargos de representación popular, con poco éxito. Ambas experiencias colectivas han sido las más representativas por haber estado al margen de los partidos políticos tradicionales (Wabgou, Prada, Penagos & Ramírez, 2009: 37-38).

Precisamente, un ejemplo de las organizaciones que se derivan de los partidos políticos tradicionales se refiere a *Huella Ciudadana*, que surge desde el partido liberal, con el liderazgo de la senadora Piedad Córdoba. Sin embargo, en una entrevista de 1998 reportada por Agudelo (2005: 123), la senadora hace unas afirmaciones que demuestran el carácter accidental de su militancia en el liberalismo y apuesta por su organización *Huella Ciudadana*:

Llegué a hacer política con el liberalismo casi por accidente porque mi perfil es más bien de izquierda. Estuve en el jaramillismo que es un sector del liberalismo en Antioquia pero me retiré de allí porque no estaban de acuerdo con mi inclinación hacia las reivindicaciones étnicas. Si un día me toca salirme del liberalismo lo haría sin problema. Mi proyecto «Huella ciudadana» es de corte socialdemócrata, articulando políticas de acciones positivas hacia minorías étnicas y de género.

Piedad Córdoba, sobrina de Diego Luis Córdoba, representa más bien un tipo de liderazgo afrocolombiano con carácter transregional, teniendo en cuenta el origen de su activismo político que se remonta a los años 80 en Medellín, donde nació de un padre chocono y una madre antioqueña blanca. Es más, desde su accionar político, lo que se busca es que el impacto de su activismo sea de carácter nacional, contrariamente a la mayoría de los políticos afrocolombianos presentes en el Parlamento, cuyas acciones suelen ceñirse a los límites de las comunidades que representan. En efecto, los inicios de Piedad Córdoba en la política hacen recordar su crianza en Medellín, donde estudió derecho y se benefició de un fuerte apoyo de las capas sociales y poblacionales de origen chocono, residentes en esa ciudad, convertidas en sus bases políticas principales que adhirieron a sus ideales en aquella época. Es de recalcar, a inicios de los años 90, la participación de Piedad Córdoba en las diversas iniciativas puestas en marcha para la elaboración de ley 70 de 1993 en defensa de los derechos de las comunidades negras. Cabe mencionar que a partir de octubre de 2005 lidera el movimiento *Poder Ciudadano Siglo XXI*, que constituye la línea más a la izquierda del partido liberal. En general, sus reivindicaciones, tanto de carácter coyuntural como de orden nacional, abarcan globalmente los derechos de la población negra –sin encerrarse en ellos–, incorporando a sus discursos políticos temas más transversales a favor de la justicia, la equidad, los derechos de las mujeres y, más recientemente, en defensa de

los derechos de las víctimas del conflicto armado, la liberación de los secuestrados y una solución negociada del mismo.

Señalamos también la *Asociación Campesina del San Juan* –ACADESAN– como uno de los procesos organizativos más dinámicos y estables en el Chocó, puesto que, aunque los inicios de ACADESAN se sitúan en el mes de octubre de 1989, ésta se constituye definitivamente como organización tras su primera asamblea, en octubre de 1990. La organización surge con el objetivo principal de administrar los recursos naturales de los territorios del Chocó, frente a los intereses mezquinos de las empresas extranjeras para la explotación de los recursos naturales. Entre el 7 y el 10 de noviembre del mismo año organizó su primera reunión, en la que participaron delegados del Medio y Bajo San Juan, a quienes también se sumaron delegados de la costa chochoana. Esta fue una iniciativa que articulaba a indígenas y afrodescendientes, es decir, una iniciativa interétnica. De esa manera, teniendo como base la lucha de los indígenas por la recuperación y ampliación de los resguardos en las tierras andinas del departamento del Cauca, los negros del Chocó de la Asociación Campesina del río San Juan (ACADESAN) y los indígenas del Chocó, agrupados en la Organización regional Emberá Wounaan (OREWA) demandan del Estado la titulación de un gran territorio indígena-negro con legislación especial, que proteja sus derechos étnicos y garantice el goce de su autonomía (Castillo, 2007: 188). Así, como resultados de esta primera reunión, se diseñó una plataforma que consiste en “[a] garantizar los derechos de las comunidades tradicionalmente asentadas en la zona, afrocolombianas e indígenas Wounaan. [b] Buscar la plena participación de nuestras comunidades en el manejo, administración y utilización de los recursos naturales. [c] Permitir el reconocimiento real y efectivo de nuestras autoridades. [c] Luchar por la titulación de tierras para nuestras comunidades en forma asociativa o privada de acuerdo al deseo de cada tronco familiar. [d] Buscar el reconocimiento de la zona como Gran territorio Wounaan-Negro. [e] Oponernos a la realización de los megaproyectos para el Pacífico colombiano” (ACADESAN, s/f: 20). Como se observa, la primera plataforma reivindicativa de esta zona del Chocó giraba alrededor de temas concernientes al territorio y a la autonomía, y se fundamentaba en apelar a las raíces ancestrales y culturales de estas comunidades para sus reivindicaciones. Según lo enunciamos anteriormente, después de un proceso de un año que involucró un número importante de participantes en reuniones locales, se organizó una asamblea en octubre de 1990 que constituyó la ACADESAN: “a esta Primera Asamblea asistieron mil doscientas personas del Medio y Bajo San Juan y de la

Costa; fue fruto del esfuerzo de todas las comunidades que aportaron sus productos, alegría y energía para sacarla adelante, a pesar del fuerte invierno que reinaba en la zona” (ACADESAN, s/f: 22).

De igual manera, se registra la *Asociación de Afrocolombianos Desplazados* (AFRODES), que nació en el año 1999 como respuesta al fenómeno del desplazamiento forzado que golpea a la comunidad afrocolombiana en sus territorios ancestrales y que les obliga a buscar refugio en lugares como Bogotá: “la organización surge entonces para defender los derechos de la afrocolombianidad desplazada, buscando en primer lugar condiciones de «existencia digna» para la gente durante la «transitoria» condición de desplazamiento y, a su vez, exigir las condiciones necesarias para el retorno de la misma a sus territorios [...] AFRODES surge como una necesidad de interlocución entre las familias desplazadas por la violencia y el Gobierno y demás entidades que atienden problemas de esta naturaleza, ya que pese a existir otras organizaciones de desplazados no recogen la problemática específica de la población Afrocolombiana”¹⁰⁵. A propósito, Jattan Mazzot Ilele, miembro de la junta directiva de AFRODES (entrevistado en Bogotá, febrero de 2012), presenta el origen de la Asociación en los términos siguientes:

Al llegar aquí (Bogotá) me encontré con personas ya conocidas del proceso, me encontré con personas como Diego Ramos y Marino Córdoba, ellos estaban promoviendo la creación de una organización, desde luego que inmediatamente me vinculé a ese proceso, el cual empezó con la organización y promoción para la asamblea constitutiva, esto duró más o menos cuatro meses, porque aquí en Bogotá nos es fácil, por lo menos para lo que uno hace, entonces el primero de agosto hicimos la asamblea constitutiva con cincuenta familias, Afrodes nace acá en Bogotá en 1999.

Una vez construida la organización hicimos dos cosas fundamentales: uno fue un estudio sociodemográfico de la situación de la población afrocolombiana desplazada en Bogotá; y segundo fue una análisis sobre la causas del desplazamiento forzado. Esto nos pareció importante porque dio cuenta de la precariedad en la que vivían los afrocolombianos desplazados [...]

En cuanto a las grandes líneas estratégicas de acción de AFRODES, se precisan como sigue:

Los cinco ejes temáticos son básicamente: desarrollo económico y social; el eje de identidad cultural; fortalecimiento organizativo; derechos humanos, y género y generacional. Estos son los cinco ejes temáticos que trabajamos, desde lue-

¹⁰⁵ Disponible en <http://www.afrodes.org/afrodes/Mision-Esp.html>

go que el eje temático de género y generacional es transversal. Pero además de ser transversal, desarrollamos acciones directas en este sentido, en especial con mujeres Jattan Mazzit Ilele (entrevistado en Bogotá, febrero de 2011).

Igualmente, nuestro interlocutor es insistente en que la motivación para la creación de AFRODES se justifica, entre otros, por la necesidad de inscribir el tema del desplazamiento en la agenda de las organizaciones sociales afrocolombianas:

[...] nos conformamos en organización por necesidad, porque en ese entonces en la dirección de comunidades negras del ministerio del Interior las organizaciones que se encontraban inscritas no trabajaban el problema de la defensa de los derechos humanos, específicamente el desplazamiento. El desplazamiento era considerado como una causal del conflicto y totalmente estigmatizado, entonces nos vimos en la tarea. Había muchas organizaciones de desplazados pero no trabajaban el componente étnico y, tú sabes, que en los sectores sociales también hay discriminación racial, entonces nos vimos abocados a conformar una organización que pudiera articular esas cuatro vertientes, esta es una aclaración que es importante hacer.

Partiendo de esta aclaración nos propusimos, por un lado, promover la organización sin importar si las organizaciones o personas quieren hacer parte de Afrodes, simplemente para nosotros es importante que estén organizadas eso es una buena fortaleza. Segundo, nos propusimos a que al interior de las organizaciones de afrocolombianos se incluyera el acápite de derechos humanos porque esta situación que desborda cualquier capacidad técnica, humana y política y que se requiere que todos los afrocolombianos nos comprometamos con esto. Por esto nosotros no nos abrogamos la representación de los afrocolombianos desplazados: primero, porque todos no están vinculados a Afrodes y, segundo, porque es una circunstancia demasiado grande, que no permite que nosotros lo logremos solos.

Desde luego, muchas acciones que hacemos involucran a todos los desplazados porque nosotros no trabajamos por el asistencialismo, nosotros trabajamos por la existencia de políticas y trabajamos también para que en el interior de esas políticas de atención estén la protección y la prevención del desplazamiento. (Jattan Mazzit Ilele (entrevistado en Bogotá, febrero de 2011).

En cuanto a los logros de AFRODES, se destacan el hecho de que:

[...] hemos logrado en asocio con otras organizaciones es el Auto 005, que después de la ley 70, desde el punto de vista jurídico, creemos que es el avance más importante que hemos logrado los afrocolombianos, que no se haya aplicado es otra cosa, y para nosotros también ha sido un trauma el hecho que tres años después de emitido el auto por la Corte, el gobierno no haya emitido la mas

mínima parte. Lo importante es que por lo menos al interior del pueblo afrocolombiano, al menos en la gran mayoría, hay conciencia de que el problema más serio que tenemos los afrocolombianos actualmente es la violación de derechos humanos y derecho internacional humanitario y que antes de pensar en planes de desarrollo hay que trabajar en función de mirar como se le sale al paso a esa situación. Porque de nada sirve que hayan planes de desarrollo si los derechos humanos no se respetan (Jattan Mazzit Ilele (entrevistado en Bogotá, febrero de 2011).

Pues bien, lo cierto es que además de AFRODES existen numerosas organizaciones del orden local, departamental y regional, de carácter cultural, político, artístico o reivindicativo, que se han ido conformando con el objetivo de responder a la dura realidad del desplazamiento forzado que afecta a muchos hombres y mujeres afrocolombianos.

Igualmente se destaca la *Organización de Comunidades Negras* (ORCONE), que se crea oficialmente en 1993, al ser reconocida por Personería Jurídica No. 463 de 1993 de la Alcaldía Mayor de Bogotá D.C. y, luego, por la Resolución No. 009 de 2002 de la Dirección General para Comunidades Negras, Minorías Étnicas y Culturales del Ministerio del Interior. Bajo el liderazgo de Laureano Gómez García, su misión es “rescatar, enaltecer, afianzar y difundir la identidad étnica afrocolombiana por medio de procesos de etnoeducación, elevar su nivel y calidad de vida y defender los derechos humanos de todos los colombianos. En tal sentido, su visión institucional se orienta en la búsqueda de una sociedad justa, participativa, democrática y equitativa, sin ninguna clase de discriminación, donde los y las afrocolombianos/as encuentren garantías para el ejercicio de sus derechos como grupo étnico organizado social, política y económicamente”¹⁰⁶. Además, se mencionan algunas iniciativas impulsadas por la Organización a favor de la población afrocolombiana: se trata de la propuesta de Proceso de detección y sensibilización a organizaciones de base o agrupaciones ciudadanas de la comunidad afro bogotana en 8 localidades del Distrito Capital por medio del convenio con la Secretaría de Gobierno Distrital; el Proyecto compartido sobre etnias, conflicto y paz, dirigido a la población desplazada y a organizaciones afrocolombianas mediante un convenio con la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y la Oficina de Iniciativas para la Transición; el acompañamiento para la organización y recuperación de la memoria histórica de las mujeres

¹⁰⁶ Extraído de una comunicación personal via *e-mail*, del día 21 de mayo de 2012, entre Maguemati Wabgou y Rudencindo Castro, siendo este último un miembro de la junta directiva de ORCONE.

afrocolombianas desplazadas del Chocó residentes en el occidente de Bogotá, en cooperación con el Centro de Estudios Sociales –CES– de la Universidad Nacional de Colombia.

La *Asociación de Municipios del Norte del Cauca (AMUNORCA)* es una agremiación de municipios cuyos alcaldes optaron por consolidar un espacio de concertación que sirva de herramienta facilitadora e impulsora de mecanismos de conciliación que oriente los esfuerzos hacia el proceso de reconocimiento, consolidación y potenciación de la región norte del departamento del Cauca. Fue creada en la década de los años 90, una época en la cual varios alcaldes de diversas zonas del país eran amenazados por grupos al margen de la ley y debilitados por el centralismo del gobierno departamental y la crisis de los municipios. Para Salazar Ibarguen (2009: 59), “[...] es una entidad de derecho público, que planifica y promueve el desarrollo regional sostenible y el fortalecimiento de los Municipios Asociados, y de las organizaciones comunitarias; con la participación de los actores gubernamentales y no gubernamentales, mediante la coordinación interinstitucional comunitarias y la plantación concertada, en el marco de la interculturalidad y el respeto por la autonomía”. En este orden de ideas, AMUNORCA surge como una plataforma de acción común con el propósito de darse la oportunidad de responder, desde el modelo asociativo, a las demandas populares en servicios públicos y programas¹⁰⁷. Así mismo, se considera el nacimiento y la consolidación de AMUNORCA como una etapa de maduración de procesos organizativos relacionados con la Asociación del Norte del Cauca (ASONORCA) y la Asociación de Alcaldes del Norte Cauca.

La *Asociación de Alcaldes de Municipios con Población Afrodescendiente (AMUNAFRO)*. Creada el 4 de Agosto del año 2004 en el marco de la Segunda Conferencia de Fortalecimiento Institucional Afrocolombiano realizada en Cartagena, la Asociación de Alcaldes de Municipios con Población Afrodescendiente “es una Organización No Gubernamental de derecho privado, sin fines de lucro, legalmente constituida, con personería jurídica de conformidad con las normas legales vigentes, y constitutiva de la Sociedad Civil”¹⁰⁸. Y, en palabras de Salazar Ibarguen (2009: 58-59), se trata de “una organización creada a partir de las dinámicas de las Asociaciones regionales de Alcaldes de las regiones del Pacífico, Norte del Cauca, Urabá y Costa Caribe que tiene como objetivo general: diseñar y desarrollar marcos legales e institucionales

¹⁰⁷ Disponible en <http://www.amunorca.gov.co/>

¹⁰⁸ Disponible en <http://www.amunafro.com/amunafro/>

para involucrar la perspectiva étnica en la administración pública de carácter nacional, departamental y municipal, y aprovechar los recursos existentes y potenciales (nacionales e internacionales), aplicables a localidades y comunidades con población afrodescendiente [...] Los órganos de dirección de AMUNAFRO son: la Asamblea General, que es la instancia máxima de autoridad, en donde actualmente tienen voz y voto 61 Alcaldes; un Consejo Directivo compuesto por 19 miembros; y una Dirección Ejecutiva liderada por Oscar Gamboa Zúñiga”. Además, se concibe como un espacio estratégico de búsqueda de la inserción de los alcaldes y las administraciones de municipios con población afrodescendiente en un proceso de reivindicación étnica y política, con carácter incluyente y articulante con otras dinámicas y procesos afrocolombianos. Igualmente, asume una postura política que le permite impulsar el fortalecimiento institucional y el desarrollo social y económico de los municipios representados por los alcaldes asociados y sus correspondientes habitantes. De igual manera, su misión consiste en buscar un posicionamiento de los municipios partícipes en la perspectiva de generar los liderazgos que guíen la construcción de su propio desarrollo, como estrategia para lograr la equidad, la convivencia pacífica, el fortalecimiento de la democracia y los procesos de participación ciudadana. En general, AMUNAFRO puede ser considerada, en parte, como el resultado de acciones estratégicas lideradas por la Federación de Municipios del Pacífico y la Asociación de Municipios del Norte del Cauca¹⁰⁹.

A manera de síntesis de este acápite sobre las nuevas organizaciones afrocolombianas y sus redes en la década del 90. Se observa que las más importantes luchas desde espacios organizativos de las comunidades negras durante esos años se relacionaron más con la defensa de la territorialidad y el desplazamiento forzado, teniendo en cuenta el marco esencial de acción proveído por la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Las organizaciones que ya existían en ese año y que eran las más comprometidas con la causa afrocolombiana, al igual que sus dirigentes, motivaron y presionaron a los constituyentes para que se incluyera en su agenda la problemática histórica de la afrocolombianidad, puesto que desde 1851 no se legislaba con respecto a sus derechos y a la superación de las secuelas de la esclavización (colonial).

¹⁰⁹ En este mismo orden de ideas, se crearon distintas asociaciones de las cuales mencionamos la Asociación de Municipios Afrodescendientes de la Costa Caribe. (AMUCARIBE) y la Federación de Municipios del Pacífico Colombiano (FEDEMPACIFICO).

Pero a partir de 1993, se destaca una mayor adhesión de organizaciones que apuestan, entre otros aspectos, por la lucha de las personas y comunidades negras en situación de desplazamiento por retornar a su lugar de origen y resistir, tal como se refleja en los casos, por ejemplo, de Cacarica, el Jiguamiandó, el Naya y otras comunidades en la costa Pacífica. En este sentido, afianzamos los planteamientos de Rosero (2002: 557-559), un adalid del movimiento social afrocolombiano, según los cuales “el deber es mantener los mandatos ancestrales que, aún en los tiempos más duros y adversos, han guiado la **resistencia** [...] La defensa de los territorios y las comunidades de paz, las retornantes y las resistentes al desplazamiento, son una responsabilidad que debe cumplir el conjunto de las organizaciones afrodescendientes”. En este mismo orden de ideas, García Velandia (2004: 166-168) apunta a esta resistencia de los afrodescendientes frente a la guerra desencadenada en el campo, incluyendo a los campesinos e indígenas con un trasfondo de sentimiento y ejercicio de la solidaridad interétnico-racial, sin dejar de precisar la forma como “las organizaciones campesinas, afrocolombianas indígenas y de desplazados, prepararon una movilización nacional que se realizó en abril de 2003 para entregar al gobierno nacional el Mandato Agrario Nacional, resultado del Congreso Nacional Agrario, que hizo parte de la campaña por el derecho a la tierra” (Ibíd.: 167-168).

Además, se evidencia que la reivindicación de la población negra en Colombia se ha desarrollado en este periodo por diferentes vías, tanto desde una postura alternativa de los partidos políticos como a partir de los mismos partidos tradicionales, junto con el apoyo de la Iglesia, las instituciones estatales y algunas ONG. Y de esta manera, las organizaciones negras han ido logrando una mayor visibilización étnico-racial de la población negra colombiana, aun con objetivos diversos. Cabe precisar que el surgimiento de estas nuevas organizaciones en los años 90 se ha nutrido también de la dinámica global de las lógicas y estrategias de luchas de las negritudes, sobre todo en Estados Unidos y el continente africano, de la misma manera que en las décadas de los 60, 70 y 80, pero quizás con menor intensidad. Esta observación cobra mayor significado en la medida que desvirtúa la idea de una completa atomización de la población negra en Colombia antes de la Constitución de 1991, y muestra su proyección política con un trasfondo reivindicativo y una perspectiva étnico-racial creciente. Es así como asistimos al inicio de procesos de interrelacionamiento y acercamiento entre algunas organizaciones, con el propósito de traspasar los límites regionales, ideológicos y de intereses particulares con vista a la formación de espacios de convergencia efectiva. Una ilustración concreta de estas articulaciones se refiere a la experiencia organizativa del campesinado negro

en la lucha por la tierra, agrupado en un espacio de articulación entre la ACIA, ACADESAN, ACABA, OCABA, OPOCA y ASOCASAN en el marco de un mecanismo de coordinación denominado “Mesa de Trabajo del Chocó”. Precisamente, es el lugar de apuntalar los planteamientos de Agudelo (2005: 123), según los cuales “si bien es cierto que en los años recientes (90), se afianza un liderazgo político negro en todo el Pacífico (con excepción de Tumaco, aunque señalando una visibilidad mayor de algunos líderes dirigentes negros), *también es notorio que la transcendencia a nivel nacional de estos líderes es mínima*. Efectivamente, hay una presencia permanente en el parlamento de políticos negros, especialmente del departamento del Chocó, pero su actividad política no logra tener una transcendencia nacional”. Y, en concordancia con el padre Emigdio (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011), se precisa que el surgimiento del movimiento social afrocolombiano de los años 90 echa sus raíces en el pasado (los años 60 y 70) y en conexión con el legado de las experiencias reivindicativas de carácter sociopolítico y económico vividas en África (principalmente, en Suráfrica) y Estados Unidos:

Para el año 91, con la Constitución que da pasos agigantados: ahí comienza una nueva etapa de la configuración del movimiento afro. La gente se inspiró en esos años [60 y 70] de la lucha que daban los negros norteamericanos como los africanos tanto de Suráfrica con el apartheid: por ejemplo CIMARRON que es una de las organizaciones más antiguas de ese tipo de lucha, nace con unos círculos de estudio después de la masacre de los estudiantes en SOWETO, y los otros son inspirados en comunidades especiales de base que eran movimientos de liberación dentro de la Iglesia [...]

Llama la atención, la forma como Libia Grueso (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012) describe las dinámicas de las primeras grandes movilizaciones articuladas entre distintas organizaciones afrocolombianas en el Pacífico Sur en la década del 90:

Todo ese proceso, la primera asamblea nacional en Tumaco y luego la tercera asamblea en el norte del Cauca, con una movilización gigantesca de estos procesos que estaban en el Caribe con Cimarrón, en Buenaventura con Soweto, en el norte del Pacífico con el movimiento que impulsó la Iglesia claretiana con campesinos negros, porque ellos ubicaron fue un pensamiento campesino negro, y en el Sur con el movimiento libertario por el derechos a ser distinto, éste surge en el Pacífico Sur. Empieza cierto sector académico con los profesores ya no solo como sindicalistas del pensamiento social, sino también como activistas académicos y pensantes construyendo [...] Entonces gran parte de este proceso fue hacia un reconocimiento del ser integrado al territorio pero de una manera

muy distinta del Pacífico Norte al Pacífico Sur, porque el Pacífico Sur era como todo al tiempo, es reconocer a la gente negra como personas, como gente de este país, visibilizándolos dentro de un territorio que era de posesión y de uso, y no de propiedad, y de una visión colectiva que es, si existía, eso no nos lo inventamos, si ha existido y es la base de las grandes formas de identidad de las comunidades negras del Pacífico Sur. La gente se reconoce por las colonias, la gente se reconoce por los apellidos, la gente se reconoce por el sitio de donde proviene, y esa fue la base de la constitución del territorio para las comunidades negras. Entonces el Pacífico Sur se construye por las formas de poblamiento. Entonces, ¿de dónde viene usted?, le preguntan a uno: es la forma de presentarse en el Pacífico Sur, diciendo de dónde viene; y decir que es hijo de quién, en eso hay dos cosas: identidad y territorialidad.

Es más, esta dimensión de articulación sobresale de la narración de Libia Grueso (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012), que aporta precisiones acerca de la conexión entre el Pacífico Sur en términos de construcción y movilización de organizaciones de las comunidades negras y los procesos organizativos que iniciaban en el norte del Cauca:

Por esto rápidamente hay como una empatía entre grupos de trabajo que habían en el norte del Cauca, insipientes en su lucha que son referenciados en un libro [...], en este libro se recoge todo ese proceso de lucha contra el sistema esclavista de hacienda de los negros nortecaucanos, en el norte del Cauca había una base de lucha y de resistencia que también fue simultánea.

De igual forma, nuestra interlocutora Dilia Robison, integrante de ORFA (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012), corrobora la idea según la cual los años 90 han sido cruciales para la eclosión del movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero, en conexión con el pasado y sobre las bases de los balbuceos organizativos de los años 50 y 60, igual que las iniciativas organizativas de los años 70:

[...] desde lo que he leído en la historia sobre los avances del movimiento social en cuanto a la lucha histórica para su reconocimiento como grupo étnico, sé que hubo en Bogotá un grupo de intelectuales [en los años 60 y 70] y también de organizaciones en el Pacífico que fueron reuniéndose y logrando el reconocimiento del pueblo afro como grupo étnico. De ahí en adelante cobra mayor fuerza la educación y los derechos políticos del pueblo afro. Pero esto se concreta en la década de los 90 con el movimiento que se da con la nueva Constitución en cuanto a los derechos de la población: lo más importante es haber logrado la inclusión del Artículo Transitorio 55 en la Constitución de 1991 [...].

En este nivel del análisis es oportuno señalar el liderazgo de las mujeres afrocolombianas en el marco de las organizaciones y movimientos sociales en los años 90.

5.2.2. Las Mujeres afrocolombianas y su motivación para crear organizaciones

Concomitantemente con las transformaciones ocurridas en escenarios organizativos generales de movilizaciones y reivindicaciones a nivel rural y urbano, se observan demandas políticas y culturales impulsadas por mujeres afrocolombianas que han venido consolidándose a partir de distintas esferas sociales e institucionales del país. Sin embargo, este deseo de las mujeres afrocolombianas se enfrenta con los problemas que ellas encuentran para organizarse y movilizarse. Esta situación es la que analizan Grueso y Arroyo (2002) en el contexto de las comunidades negras del Pacífico colombiano: consideran que las mujeres se dedican, como parte de la comunidad, a la defensa de su territorio y de su identidad étnica y cultural. Y a su vez, abren caminos para aumentar su acceso a los espacios públicos de organización y toma de decisiones para, así, abordar y tratar cuestiones relacionadas con la desigualdad de género en la comunidad. En este proceso, intentan desarrollar estrategias para lograr también sus objetivos como mujeres (madres, cuidadoras, esposas) y como lideresas de la comunidad negra. Aquí, sin limitarnos a los años 90 y rompiendo con el esquema metodológico del presente trabajo en términos cronológicos, nos hemos propuesto presentar y señalar algunas de las organizaciones más relevantes, porque nos parece más impactante y significativa una presentación en bloque, que tiene la ventaja de reflejar una visión globalmente unificada sobre dichas organizaciones. Aclaramos, eso sí, que se trata de organizaciones integradas y/o lideradas por mujeres afrocolombianas.

Asociación de Mujeres Afrocolombianas (AMUAFROC). Esta Asociación nace a mediados de los 90, aunque sus fundadoras ya habían comenzado, desde inicios de los 90, a desarrollar acciones de incidencia en torno a la Constitución de 1991 y la ley 70 de 1993 y como integrantes del Equipo de Trabajo de Bogotá. Precisamente, la AMUAFROC nace de la disidencia de sus fundadoras con ese Equipo de Trabajo en mención, concebido como un espacio de confluencia de personas y organizaciones interesadas en liderar procesos de incidencia y gestión de la propuesta comunitaria de la población afrocolombiana para la Constitución de 1991 y la ley 70 de 1993. El motivo de esta

ruptura se sitúa en la persistencia de diferencias con el Equipo acerca de las formas de participación de las mujeres afrocolombianas en los espacios derivados de la coyuntura política de esta época, puesto que éstas reclamaban que se tenga en cuenta sus expectativas y experiencias¹¹⁰; esto es, sus especificidades como mujeres afrocolombianas que puedan hablar por ellas mismas y expresar sus problemáticas y necesidades con lenguaje y sentimientos propios. Igualmente, se registra su participación en otros espacios de defensa de la causa afrocolombiana en los años 80 y principios de los 90, tales como el grupo *Rebeldía Chocoana*, la Asociación del Pacífico (ASOPACIFICO) y el grupo *José Prudencio Padilla*.

Siendo Doris García Mosquera la lideresa de AMUAFROC¹¹¹, hay que precisar que esta Asociación “se crea por iniciativa, empuje y motivación de varias compañeras, entre ellas la hoy religiosa católica, Lucrecia Vidal, Rocío Mosquera, Yasmina García y Doris García. De otra parte es necesario mencionar a Ruth Quiñones, Fanny Quiñones y Rosa Maritza Quiñones, quienes, aunque no se integraron formalmente a la asociación, invirtieron tiempo y aportaron interesantes ideas a su inicio” (AMUAFROC, 2010: 24). AMUAFROC adquiere personería jurídica de la Alcaldía Mayor de Bogotá en diciembre de 1995, después de haber firmado y registrado el acta de constitución en el año anterior, con el fin promover los derechos humanos de las comunidades negras desde una perspectiva de género y socializar la cuestión de la exclusión de las mujeres negras en Bogotá y el resto del país. Es decir, que busca develar las complejidades de la realidad de la mujer afrocolombiana en torno al desenvolvimiento de esta mujer en la vida social del Distrito Capital (mujer y sociedad); sus oportunidades de formación, capacitación e investigación (mujer y educación), igual que su compromiso con la educación de sus hijos con énfasis en la identidad étnico-cultural (mujer y etnoeducación –identidad cultural–); las condiciones de la mujer en el hogar y, además, como jefe del hogar (mujer y familia); el

¹¹⁰ Aquí nos parece oportuno traer a colación algunos de las ideas debatidas en torno a las experiencias de las mujeres afrocolombianas en el Taller Nacional “Mujeres Afros, Negras, Raizales y Palenqueras en el proceso de construcción de la política pública de mujeres: Interseccionalidad e incidencia”, los días 16 y 17 de Abril de 2011 en Bogotá. En sus intervenciones, Curiel y Viveros (2010) apostaron por la interseccionalidad como una herramienta metodológica y un enfoque teórico pertinente para las mujeres afros, negras, raizales y palenqueras en la medida que da cuenta de la percepción cruzada/imbricada de relaciones de poder y de las múltiples opresiones ejercidas sobre las mujeres en sus experiencias de vida cotidiana. Así mismo, se trató en el Taller la importancia del concepto/perspectiva de la interseccionalidad para la construcción e incidencia de políticas públicas por parte de las mujeres participantes afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, lo que abre posibilidades de recuperación y valoración de las *experiencias vividas* por estas mujeres.

¹¹¹ Para otras informaciones sobre la Asociación véase <http://amuafroc.wordpress.com/2012/02/>

acceso a programas de salud y seguridad social (mujer y salud); la igualdad de oportunidades para estas mujeres frente al mercado de trabajo, inserción en los sectores del mercado laboral y trato diferencial en los oficios (mujer y trabajo). Para alcanzar estos objetivos, AMUAFROC ha ido realizando actividades de capacitación, comunicación, investigación e incidencia en políticas públicas, tanto a nivel distrital como a niveles local, nacional e internacional. A continuación, mencionamos algunas de las actividades concretas de la Asociación y sus logros:

A nivel local, realiza actividades de formación para el empoderamiento de las mujeres afrocolombianas en distintas localidades de Bogotá, especialmente en barrios de las localidades Mártires, Chapinero, Santafé, Suba y San Cristóbal [...] [en alianza con otras mujeres afrocolombianas AMUAFROC obtiene resultados tales como la inclusión del componente mujeres afrocolombianas en los documentos públicos e institucionales sobre acciones de políticas públicas para las mujeres y la consulta para la representación en diferentes espacios [...] lleva delegadas a la Consultiva Distrital de Comunidades Negras de Bogotá (espacio de interlocución y definición de políticas estatales para la población afrodescendiente en Bogotá) desde la creación de ésta y hasta 2008 [...] desde 1995, se unió a la Red de las Mujeres Afrocaribeñas y Afrolatinoamericanas y más adelante asumió la coordinación de la Subregión Andina de esta red impulsando el fortalecimiento de la misma, socializando sus principios y coordinando actividades locales, nacionales e internacionales [...] En el movimiento afro internacional, [AMUAFROC] firma en Costa Rica el *acuerdo de Creación de la Alianza de Líderes y Líderesas afrodescendientes de América latina y El Caribe para articular propuestas nacionales e internacionales por los y las afrodescendientes de esta región*. Dado este compromiso, AMUAFROC emprende una campaña nacional de socialización y preparación de la III Conferencia Mundial contra el Racismo [la Xenofobia y otras formas de Intolerancia] [...] (AMUAFROC, 2010: 11, 25, 39 & 43).

Fundación Cultural Colombia Negra. La Fundación Cultural Colombia Negra es liderada por Esperanza Bioho¹¹². Retomando un trabajo anterior (Wabgou, Prada, Penagos; Ramírez, 2009: 44-45), precisamos que, aunque fue creada en 1978 con varios objetivos, de los cuales sobresale la búsqueda de formas y estrategias para hacer aportes a la cultura colombiana desde la afrocolombianidad con el fin de consoli-

¹¹² Su apellidos originales son Perea Martínez, pero para hacer un homenaje al héroe legendario Benkos Bioho y conectarse con la historia de las resistencias cimarrones, decidió llamarse Esperanza Bioho.

dar una “*resistencia cultural pacífica*”¹¹³, la Fundación se ha asociada a la Casa de la Cultura Afrocolombiana (fundada desde 1996) en la ciudad de Bogotá. Desde un enfoque cultural, la directora de esta Fundación, Esperanza Bioho

decidió hace 27 años crear la Fundación Cultural Colombia Negra, un espacio de promoción de la cultura afrocolombiana, diseñado para el disfrute del cuerpo, la música y la enseñanza. ‘Yo llegué a Bogotá con la intención de bailar, de hacer lo que estoy haciendo, de desarrollarme como artista. Visité varias compañías y como que no encajaba, entonces decidí crear mi propio grupo, con el apoyo de algunos intelectuales de Bogotá. Así el 4 de abril de 1978, nació Colombia Negra’, que con el tiempo dio paso a la Fundación Cultural, hoy día convertida en escuela de formación para bailarines, músicos y docentes; centro de proyección de la cultura afro a través de la Compañía Artística Colombiana –bailarines y músicos en escena–, y un proyecto especial de reconstrucción de tejido social con población vulnerable llamado Batata III [...]. «La discriminación que más me golpea es la económica, es muy desagradable no contar con una política de Estado que ayude a respaldar estos planes de desarrollo diseñados por las distintas comunidades, eso te golpea, te limita, no te permite crecer...» [...]»¹¹⁴.

Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas, Kambirí. La Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas fue gestada desde el año 1990 mediante la conformación de una Asociación de Mujeres Afrocolombianas. Así, “hacia el mes de mayo 2000 en reunión de los Directivos del Movimiento Nacional Cimarrón, se plantea una vez más la necesidad de un Proceso Organizativo de Mujeres, en donde puedan confluir las diferentes expresiones organizativas, Mujeres Líderes de todo el país”¹¹⁵. La red Kambirí nace en diciembre del año 2000 como resultado de diferentes preocupaciones al interior del Movimiento Nacional Cimarrón acerca de una organización de mujeres afrocolombianas, en donde pudiesen articularse mujeres lideresas y organizaciones locales

¹¹³ Véase el sitio web de la Fundación: <http://es.geocities.com/fundacioncolombianegra/>

¹¹⁴ Disponible en http://www.desdeabajo.info/mostrar_articulo.php?id=575

¹¹⁵ Disponible en <http://redmujerafro.tripod.com/id2.html>. Es a este papel catalizador que se refiere Juan de Dios cuando afirma que “la Primera Asamblea Nacional de Mujeres Afrocolombianas se realizó en Ibagué, del 7 al 9 de diciembre del 2000, convocada por el Movimiento Nacional CIMARRON, coordinada y orientada por Betsy Mayelis Romaña, presidenta de la Asociación Nacional de Mujeres Cimarronas. En ella se funda la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas –Kambirí– cuya primera presidenta fue Betsy Mayelis, sucedida luego por Aura Dalia Caicedo [...]” (fragmento de una comunicación personal vía e-mail, del día 12 de junio de 2012, entre Maguemati Wabgou y Juan de Dios Mosquera).

y regionales de mujeres afro. Partiendo de la Asociación de Mujeres Afrocolombianas, desde el año 1990 Kambirí continuó buscando las vías idóneas para conformarse en una organización autónoma de mujeres afrocolombianas hasta el mes de diciembre de 2000, cuando se celebró la Primera Asamblea de mujeres afrocolombianas, los días 7,8 y 9, en la ciudad de Ibagué (Tolima), lo que desembocaría en la conformación de la Red y su estructura organizativa, integrada por más de siete mil mujeres provenientes de 9 departamentos del país, bajo el liderazgo de Aura Dalia Caicedo¹¹⁶. En este sentido, la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí es uno de los más importantes referentes en cuanto a la visibilidad de las dinámicas políticas y reivindicaciones de las mujeres afrocolombianas en Colombia. Sus objetivos son los siguientes:

1. Visibilizar y enaltecer la historia y los aportes de las mujeres Afrocolombianas, a la construcción nacional, en pro de la eliminación del racismo y la discriminación racial que afecta el conjunto de la sociedad colombiana.
2. Impulsar políticas, planes, programas y proyectos que incidan en el desarrollo de las mujeres Afrocolombianas en la transformación de estructura hacia un país sin racismo, patriarcalismo, discriminación racial y de género.
3. Vigilar y hacer cumplir las normas y leyes a favor de la mujer, la niñez, la juventud y la tercera edad Afro.
4. Representar y ser voceras de las mujeres Afrocolombianas, a nivel nacional e internacional, ante las instituciones del gobierno y entidades privadas para desarrollar sus procesos de participación y promoción.
5. Gestionar y manejar recursos propios para su funcionamiento y ejecución de Proyectos de Capacitación y autogestión productiva, educación y cultural.
6. Propiciar espacios de reflexión, participación e interlocución de las mujeres afrocolombianas al interior del proceso organizativo afro y en relación a otras mujeres y otros grupos a nivel nacional e internacional.
7. Promover la Organización, Educación, Participación y el Liderazgo de las Mujeres Afrocolombianas en la preservación, defensa y desarrollo del ambiente y la Biodiversidad que enriquecen sus territorios.
8. Fortalecer el Proceso Organizativo, de movilización, autonomía y de participación de las Mujeres Afrocolombianas en los espacios de toma de decisiones.
9. Defender y difundir los Derechos de las Mujeres Afrocolombianas, en lo Social, Político, Económico, Étnico y Cultural, permitiendo la vi-

¹¹⁶ Véase: “Dos veces visibles” Disponible en <http://www.semana.com/especiales/dos-veces-visibles/163284-3.aspx>. Igualmente, el artículo afirma que “si las mujeres han sido invisibles en la historia del país, las mujeres afrocolombianas lo han sido dos veces [...]” También, se hace un planteamiento sobre Kambirí según el cual su proyecto estrella es “[...] la Escuela de Formación Etnocultural Política y de Género, que busca que más mujeres afrodescendientes desempeñen un papel activo en la vida pública y sean visibles por ambos atributos”.

sibilización del Ser Mujer Afrocolombianas basadas en los principios de solidaridad y equidad¹¹⁷.

Además de querer promover la organización, la participación y el desarrollo de las mujeres afrocolombianas y la defensa de sus derechos a través de los principios de la solidaridad y equidad, esta organización de mujeres afrocolombianas se ha destacado por su visualización con la toma de escenarios públicos a través de muestras culturales y de exigibilidad política. En este orden de ideas, durante la celebración de los 10 años de existencia de la Red Kambirí (diciembre 2010), una de las más destacadas actividades fue la toma del Congreso, en donde tuvieron una audiencia pública con la posterior toma de la carrera séptima en Bogotá.

Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia (ANMUNIC). Al momento de su creación en el año de 1984, ANMUNIC se planteó inicialmente unos objetivos en torno a la gestión de los programas oficiales para mujeres campesinas, negras e indígenas. Poco a poco, estos objetivos fueron ampliándose hasta incluir la defensa de los intereses específicos de las mujeres campesinas, interrelacionando la categoría de clase social con las de género, etnia y raza. Se caracteriza por ser una organización gremial de género y de servicio social, constituida actualmente por 27 asociaciones departamentales de mujeres campesinas, indígenas y negras. Se propone como un escenario interétnico, en el que participan asociaciones primarias de mujeres implicadas en campos afines a nivel municipal y corregimental. En general, las mujeres que hacen parte de esta plataforma residen en áreas rurales, o son personas desplazadas por efecto de la violencia. Su zona de influencia incluye Boyacá, Huila, Cundinamarca, Chocó, Quindío, Arauca y Atlántico¹¹⁸.

Palenke. Es un grupo cultural de danza y música que nace en septiembre del año 2000, con el propósito de mantener viva la identidad del pueblo afrocolombiano, junto con sus valores étnicos, familiares, espirituales y culturales. Sus integrantes son jóvenes afrocolombianos, músicos y bailarines que residen en distintas localidades de Bogotá y que buscan rescatar su herencia africana por medio de danzas tradicionales y ancestrales puestas en escena. En este sentido, Palenke

¹¹⁷ Disponible en <http://redmujerafro.tripod.com/id6.html>

¹¹⁸ Disponible en http://www.mesadeapoyo.com/?page_id=37

es un importante aporte cultural que educa y entretiene con un estilo auténtico, divertido, atractivo e innovador. El nombre “Palenke” fue utilizado porque lo enlaza a uno con el pasado y la historia del cimarronaje, incita a mantener las tradiciones y reconecta con las raíces negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. La necesidad de impulsar este espacio organizativo con énfasis en lo cultural, es lo que ha llevado a su directora, Alba Nelly Mina, a crear este grupo, que se convierte así en un espacio de construcción identitario. Los inicios en Bogotá de esta directora, oriunda de Puerto Tejada, recuerdan su iniciativa de crear una guardería para niños y niñas afrocolombianos del Pacífico en Bogotá, con el objetivo de impulsar su educación dentro de los valores afrocolombianos (etnoeducación) y con el apoyo de sus madres. Es también integrante de la red de Mujeres Afro Colombianas KAMBIRÍ.

Red tras los Hilos de Ananse. También conocida como Red de Etnoeducadores *Los Hilos de Ananse*, Red de Maestros y Maestras Etnoeducadores *Tras los Hilos de Ananse* y Corporación Red de Ananse, este espacio es desde el año 2006 una derivación del “Taller Infantil *Nuestra Cultura*” (2002-2006). La coordinadora de la Red es Fanny Milena Quiñónez Riascos. Reúne a docentes que están interesados/as en el reconocimiento y validez de los saberes ancestrales y la reconstrucción histórica de algunos elementos de las culturas afrocolombianas a través de los saberes pedagógicos y culturales. La Red se concibe como una organización afrocolombiana que busca conformar procesos autónomos, con el propósito de asumir caminos propios construidos desde y para la realidad afrocolombiana. En este orden de ideas, esta red de maestras y maestros es pedagógica, cultural y política, puesto que busca la construcción de otras lógicas de pensamiento que permitan recuperar y construir propuestas metodológicas ancestrales necesarias para vivir en armonía con la naturaleza. En palabras de Quiñónez Riascos (2010: 7), la directora de la Red,

[...] hablar de ancestralidad implica posicionar la cultura afro sin vergüenza, con orgullo; es poner de presente la lucha de las maestras contra el estado de marginalidad en el que han tenido el conocimiento y las sabiduría los afros. Plantear lo ancestral es responderle al sistema educativo oficial –eurocentrado en su base y andinocéntrico en su forma– y es uno de los caminos para lograr la descolonización del saber. Es despertar el sentido de pertenencia por lo propio, de manera que podamos producir conocimiento afro desde nosotros; es decir, es una provocación en la transformación de las estructuras formales de conocimiento, como una manera de revitalizar nuestra cultura.

Asociación para el Desarrollo Integral de la Mujer, la Juventud y la Infancia (ASOMUJER & TRABAJO). *Asomujer y Trabajo* es una organización que, habiendo iniciado su conformación a principios del año 2003, se legaliza en diciembre del 2006 con el liderazgo de Virgelina Chará. En su condición de activista y lideresa comunitaria, originaria del departamento del Cauca, que se ha dedicado al trabajo con poblaciones marginales, asume actualmente la coordinación ejecutiva de *Asomujer y Trabajo*. Esta lideresa afrocolombiana precisa que “la iniciativa nuestra consiste en todo el tema de la recuperación del legado ancestral de las comunidades negras. En todo el tema de levantar la autoestima de las mujeres que han estado en una crisis emocional por el rompimiento del tejido social, familiar y político que han tenido por el impacto que les dejó el desplazamiento, el abuso sexual, la prostitución, las desapariciones o el reclutamiento. La apuesta es una apuesta política puesta en marcha, una iniciativa desde las víctimas, desde nuestra organización y desde los conocimientos de las víctimas”¹¹⁹. Pues bien, *Asomujer y Trabajo* se implica en el trabajo con las mujeres víctimas del desplazamiento, los familiares de desaparecidos y las mujeres que, en el marco de efectos del desplazamiento forzado, están involucradas en la prostitución: “actualmente, en Bogotá, la Asociación tiene procesos organizativos con mujeres en sectores como Sierra Morena, en Ciudad Bolívar; Quiroga, Diana Turbay, Nueva Esperanza y San Marcos, en Rafael Uribe Uribe; Villa Rosita, en Usme; Rincón de Suba, en Suba, y con los vendedores ambulantes de la Plaza España, en Los Mártires. En estos sectores, la organización dicta capacitaciones, charlas, crea unidades productivas y ayuda a las víctimas a vender sus productos, además de lo cual promueve procesos de formación social y política”¹²⁰. Sus integrantes son mayoritariamente mujeres afrocolombianas.

Asociación de Mujeres Afrocolombianas (AMAFROCOL). Con sede en Santiago de Cali, *Amafrocol* es una organización de mujeres negras que busca contribuir al mejoramiento de la calidad de vida del pueblo afrocolombiano, mediante proyectos sociales comunitarios y medidas de acciones afirmativas, con enfoque étnico, cultural, generacional y de género. Su creación se remonta al año 1996 por parte de un grupo de mujeres lideradas por Emilia Eneyda Valencia Murrain y

¹¹⁹ Disponible en <http://titan.utadeo.edu.co/comunidad/paz/index.php/paz-para-destacar/67-entrevista-con-irgelina-chara>

¹²⁰ *Ibíd.*

originarias de distintas regiones del Pacífico colombiano, tales como Cauca, Chocó y Nariño.

Asociación Afrocolombiana Intercambio de Experiencias (AIE). Liderada por la profesora María Nelly Murillo Hinestroza, una mujer negra, activista, maestra, lideresa social y defensora de los derechos de las comunidades negras-afrocolombianas. Su organización AIE lucha por la “titulación de los derechos humanos desde el trabajo de la Constitución nacional, la legislación colombiana, los instrumentos jurídicos internacionales con base en el trabajo comunitario para la participación en el poder integral”¹²¹.

Organización de mujeres afrocolombianas (ORMUAFRO). Se trata de una Asociación que busca promocionar y mejorar la calidad de vida de las mujeres afrocolombianas. Sus perspectivas se encaminan primordialmente hacia las cuestiones de género y paz. Su lideresa es la Dra. Adiel Dagua.

Organización Afrocolombiana el Borojó. Dirigida por María Isabel Córdoba Panesso, la Organización se ha fijado el objetivo de fomentar la unión de las etnias.

ASOPRODUCE y ASOQUILICHAO. A nivel específicamente rural, también existen agrupaciones de mujeres afrocolombianas en función de su actividad económica que hacen parte de los procesos organizativos femeninos. Entre ellas, mencionamos la Asociación de Productores de Dulces de Palenque de San Basilio (ASOPRODUCE), cuyos inicios remontan oficialmente al año 2007, y la Asociación de Productores y Comercializadores de Panela de Santander de Quilichao (ASOQUILICHAO). Sin cuestionar aquí el significado del carácter empresarial (igual que la problemática de las empresas culturales), avalado por el Proyecto de Apoyo a la Microempresa Rural –PADEMÉR– del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural de Colombia a través la ruta de aprendizaje dirigida a exitosas microempresas rurales colombianas, mencionamos que ambas asociaciones se benefician del mismo. La ruta busca impulsar la formación de sus capacidades en construir o elaborar necesidades de los microempresarios en zonas rurales

¹²¹ Disponible en <http://afrocolombianosvisibles.blogspot.com/2011/06/ma-nelly-murillo-hinestroza.html>

y fomentar o potenciar su capacidad de gestión y administración de sus negocios. La idea es que esta iniciativa se convierta en una herramienta potente de lucha contra la pobreza; por lo tanto, teniendo en cuenta que las mujeres palenqueras en Cartagena, por ejemplo, suelen ser muy emprendedoras en la venta de productos (dulces, cocadas, alegrías, y demás) con el fin de incrementar sus ingresos y aportar a la familia, nos parece importante destacar estas dos asociaciones integradas por varias mujeres palenqueras, afrocolombianas y negras. En este contexto, no cabe duda que ASOPRODUCE establece diálogo y articulación estratégica con ASOQUILICHAO.

Por un lado, ASOPRODUCE también fomenta el etnoturismo en Palenque de San Basilio. En palabras de Dorina Hernández Palomino, también representante legal de la Asociación (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012), se aprecia la complejidad y vitalidad de su activismo:

Estoy trabajando desde el PCN, y ahorita impulsando un trabajo acá en Palenque, con las mujeres vendedoras, que se llama ASOPRODUCE, que es la Asociación de Productores Agrícolas y de Dulces Tradicionales de Palenque. Y se busca un apuesta en valor productivo a manifestaciones culturales de Palenque. Nuestras mamás, hermanas, la mayoría de lo que hacen son dulces, alegría, cocadas. Entonces estamos montando la empresa para empacar esos productos, la planta adecuada, el permiso de Invima [Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos] y estamos con la parte agrícola porque esos productos se hacen con frutas agrícolas, y estamos en el etnoturismo: son guías turísticos aquí en Palenque y hay hospedaje en algunas casas de Palenque para que los turistas se queden en espacios que tienen nuestras familias. Porque los palenqueros somos los que tenemos que generar productividad ya que hemos dado a conocer nuestro pueblo, a través de sus propias potencialidades.

Por otro, ASOQUILICHAO (Asociación de Productores y Comercializadores de Panela de Santander de Quilichao) se dedica a actividades de producción, transformación y comercialización de panela principalmente en el Cauca. Al respecto, Muñoz Eraso (2008: 9) reporta que para la época estaba integrada por “100 socios que viven en la zona rural del municipio de Santander de Quilichao en el departamento del Cauca”. Además, para la autora, la Asociación se destaca por la unidad entre los/as asociados/as, un trabajo en equipo, la resolución colectiva de problemas, la unidad en la participación de toma de decisiones, el apoyo mutuo, etc. Igualmente, la Asociación brinda servicios

adicionales a sus asociados/as en términos de créditos, auxilios, asistencia técnica, entre otros.

Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD). Surgió en el año 1992 como espacio de articulación de las acciones de organizaciones de mujeres que se autoidentifican como afrolatinoamericanas y afrocaribeñas con el fin de luchar contra el racismo, el sexismo y la pobreza y promover el empoderamiento de las mujeres negras: “[a] partir del año 2006 se dio inicio a un proceso de reactivación que requiere entre otros aspectos, del conocimiento de la proyección y el quehacer de sus integrantes” (CNOA, 2010: 3). En este orden de ideas, la RMAAD asume los retos y oportunidades del empoderamiento económico de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe como un gran desafío, que se debe lograr de manera articulada desde los espacios internacionales en los cuales participan sus integrantes y desde los cuales adquieren compromisos transcendentales para la vida de las mujeres afrodescendientes (RMAAD, 2010). La relevancia de la RMAAD –como plataforma de acción de las organizaciones de mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe– es tan significativa para las mujeres afrocolombianas, que se encuentran disponibles listados de Organizaciones de mujeres afrocolombianas¹²², igual que el de las mujeres individuales en la

¹²² Algunas de éstas son: la Asociación Grupo de Mujeres Negras de Bogotá (Asogrumunes); Fundación para el Desarrollo Alternativo (Fundesalt); Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amafrocol); Asociación de Lideresas del Pacífico Nariñense (Asolipnar); Asociación de Productores del Pacífico Sur (Asopas); Fundación afrocolombiana por las diversidades sociales y sexuales *Somos Identidad*, con sede en Cali; Fundación de Género Mujer Afropalmyrana con sede en Palmira; Empresa Asociativa de Trabajo Mujeres de Ébano con sede en Medellín y liderada por Dionisia Yusti Rivas; Asociación Social de Mujeres Afrocolombianas Ángela Davis (Asomad) con sede en San Martín de Loba y liderada por Albania Arzuzar Padilla; Organización Social de Comunidades Negras *Ángela Davis* con sede en Barranquilla y liderada por María Herrera; Asociación *Concheritas* con sede en Guapi y liderada por Ascón Martha Montaño; Organización de Mujeres Afrocolombianas (Ormua Afro) con sede en Puerto Tejada y liderada por Diana Carabalí; Asociación Afromirandesa (Asoafromi) con sede en Miranda-Cauca y liderada por Carmen Mina; Asociación de Mujeres Negras del Atrato (Amuna) con sede en Yuto y liderada por Eucaris Ortiz Palacios; Asociación Departamental de Mujeres Campesinas Negras Integral del Chocó (Admucich) con sede en Quibdó y liderada por María Sorángel Mosquera Lloreda; Asociación Amiga del Movimiento Étnico de Mujeres Negras Afrodescendientes (Aamen) con sede en Villavicencio y encabezada por Alicia Perea Caicedo; Asociación de Mujeres Afrodescendientes de Santander con sede en Bucaramanga y liderada por Amina Yolima Mena Valencia; Asociación de Mujeres Afrosaraldenses *Kaina* (Amafrik) con sede en Pereira y liderada por Delma Aurora Mosquera Mosquera; Asociación Comunidades Negras por ser Mujer (Asocum) con sede en Pradera y liderada por María Nefer Echeverry; Asociación de Madres Cabeza de Hogar La Paz con sede en el barrio La Paz y liderada por Julia Inés Díaz Montaño; Asociación Madres Cabeza de Hogar Distrito Aguablanca (Asomadresaguablanca) liderada por Ester Carina Ramírez; Asociación Madres

RMAAD Colombia (CNOA, 2010: 16-22). Aunque muchas de las organizaciones de mujeres afrocolombianas mencionadas anteriormente hacen parte de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD), vale la pena enumerar otras, como la Asociación Femenina Perlas del Pacífico (Asfperpa), con sede en Bogotá y liderada por Nubia del Carmen Banguera R.; la Fundación para la Formación de Líderes Afrocolombianos (Afrolíder), con sede en Cali y liderada por Maura Nasly Mosquera; la Asociación para el Desarrollo de la Mujer Afrocolombiana (Cormafro), con sede en Bogotá y encabezada por Doris Bermúdez R.; la Asociación Mujeres Jefas de Hogar (Asomujeh), con sede en Buenaventura y liderada por María Elvira Obando, y la Asociación para el Fomento de las Negritudes (Afin), con sede en Bogotá y liderada por Sayly Duque Palacios.

Además, a nivel internacional y de cara al próximo III Encuentro Internacional de Mujeres Afro a celebrarse en Dakar (Senegal) en 2013, es necesario seguir apostando por el impulso de dinámicas estratégicas de acción común por parte de las mujeres afros. Al respecto, cabe precisar que los dos primeros encuentros fueron llevados a cabo en Madrid en el año 2009 y Santiago de Cali en 2011, y que han dado lugar, entre otros, al Observatorio Internacional de Mujeres Afro. Además, vale la pena destacar la participación activa de sectores del movimiento de mujeres afrocolombianas en otros espacios internacionales, tales como la Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995) convocada por las Naciones Unidas¹²³ y la Conferencia Mundial contra el Racismo en Durbán (Sudáfrica).

En síntesis, se observa que las mujeres afrocolombianas expresan su deseo de participación, liderazgo y protagonismo en todos los niveles, sobre todo de los años 90 hacia adelante, lo que corresponden a un periodo marcado por la ley 70 y la Constitución de 1991. Sin embargo, tradicionalmente, el ámbito primordial de las mujeres afrodescendientes en Colombia ha sido el espacio doméstico y privado marcado por el predominio de la tradición oral, la memoria ancestral y el ejercicio de tareas cotidianas que no han tenido el debido reconocimiento en las esferas públicas del país. Además, deben superar barreras relacio-

Cabeza de Hogar *La Pajarera* (Asomadres) con sede en La Pajarera y liderada por Dinan Montaña; Asociación Madres Cabeza de Hogar *12 de Octubre* (Asomadres 12 de octubre) con sede en el barrio 12 de octubre-Cali y liderada por Bersalida Peña.

¹²³ Siendo la Cuarta Conferencia Mundial sobre la mujer convocada por las Naciones Unidas, es necesario recordar que la Primera, Segunda y Tercera fueron, respectivamente, la Conferencia de México D.F en 1975, Copenhague (Dinamarca) en 1980 y Nairobi (Kenia) en 1995.

nadas con el machismo y el sexismo –por causa de la competencia con los hombres–, y el racismo –debido a su competencia con las mujeres pertenecientes al grupo mayoritario–. Es a este machismo al que alude Libia Grueso (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012) cuando describe los antecedentes del surgimiento de PCN. Refiriéndose a reuniones preparatorias, menciona la de Punta Bonita, donde ella no estuvo. Los motivos de su ausencia se relacionarían con actitudes y prácticas machistas existentes:

[...] se hizo un debate súper-estratégico histórico para el movimiento social en el hoy Punta Bonita en Yurumanguí [...] Yo no estuve en Punta Bonita, pero estuve en Buenaventura, en la preparatorias, porque además había un poco de machismo, hay que decirlo, porque se privilegiaba a los líderes hombres y no a las mujeres que éramos incluso las que habíamos iniciado el proceso de base [...] éramos Leila Andrea Arroyo y yo.

Por lo tanto, las mujeres afrocolombianas deben seguir luchando para ser completamente consideradas y tratadas como actoras políticas y sujetas de derecho, puesto que persisten resistencias a reconocer ese hecho y a tratarlas de igual a igual. Grueso & Arroyo (2002) describen esta situación en términos de “desigualdades de género” en las comunidades. Y, aunque Lozano Lerma (2011: 2) plantea que “muchas y muchos no estarán de acuerdo en considerar a las mujeres negras, afrocolombianas como sujetos sociales o actoras políticas” insiste en que

las mujeres negras han tenido desde siempre un liderazgo «natural» en sus comunidades como parteras, cantadoras, médicas tradicionales. La religión y la medicina son dos campos en los que las mujeres negras se han destacado. Estos son dos de sus liderazgos indiscutibles en la comunidad. Son las que dirigen los rituales mortuorios con sus cantos (cantaoras) y las celebraciones con la Iglesia Católica, pero desde la mirada propia de la misma comunidad [...] la búsqueda de justicia para las mujeres negras debe también examinar y cuestionar el poder a escala mundial. Las relaciones fundamentales de poder económico, militar, político y patriarcal tienen una conexión inseparable con el racismo y el sexismo.

Es más, aunque en la última década, las demandas de las comunidades afrocolombianas han hecho eco en la legislación, aún falta mucho por hacer para que las específicas de las mujeres afrocolombianas queden plasmadas en el desarrollo y aplicación de la normatividad derivada. Por lo tanto, el afán de alcanzar un mayor grado de incidencia

política y la exigibilidad de sus derechos étnicos mediante la participación política, cultural, económica, ciudadana, entre otras, pasa por la búsqueda de fortalecimiento como organizaciones de mujeres afros. No cabe duda de que varias de las organizaciones femeninas apuestan por la construcción de plataformas comunes a nivel nacional y la articulación de espacios de convergencia de movimientos de mujeres afrodescendientes a nivel internacional con el fin de encontrar puentes comunes en torno a las problemáticas que comparten. Sin embargo, en la realidad, persisten todavía frenos para la concreción de articulaciones duraderas y efectivas. Esta es la razón por la cual traemos a colación el testimonio del padre Emigdio Cuesta (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011), quien hace una apreciación sobre el rol de las mujeres dentro del movimiento social afrocolombiano y su incidencia desde las organizaciones de mujeres afrocolombianas antes de abogar por la unidad y la solidaridad de género a favor de la misma causa afrocolombiana:

[...] es un boom del mundo que ha ido reconociendo el rol de las mujeres en las construcciones de las sociedades, y tanto el pueblo indígena como el afro han comenzado a preguntarse qué ha pasado con el liderazgo y la participación de las mujeres [...]. A las mujeres y el movimiento feminista, a veces, pienso yo, les falta pedagogía para con nosotros [los hombres], en el sentido de que hay muchos espacios de mujeres para compartir [...]. Creo que no estoy de acuerdo con el feminismo recalcitrante ni con las luchas de lo femenino en oposición con lo masculino [...] y yo soy un defensor de los derechos, o de los momentos propios de exigir el derecho. Yo creo que uno, primero tiene que reafirmarse como afro, como LGBT, como mujer, pues la idea primero es reafirmarse para después salir a dar la pelea, pero me parece que llevamos mucho tiempo en que damos peleas solos, o sea, tanto las mujeres por su lado, igual que los hombres, yo pienso que es una etapa que hay que quemarla [...] llegará un momento que tengamos que avanzar y trabajar conjuntamente sin cometer los errores del pasado [...]

Además, sobre el papel que puede jugar la mujer en el interior del movimiento social afrocolombiano, Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012) expresa sus incertidumbres y deseos en términos de relación de poder y género:

Yo veo muy crudo el respeto del derecho de las mujeres, pues se ha ganado un poco en el tema de la identidad, porque tenemos identidad cuando nos conviene [...] el tema de los derechos de género y mujer está crudo, comenzando que uno ve a los compañeros hombres líderes que reivindican el derecho a la mujer, pero no lo aplican, y allí está duro de recorrer tanto para nosotras que para nuestro compañeros. Pues se nos distancia más en la idea de construir nuestros

derechos colectivos e iguales [...] como los compañeros se sienten superiores, no hay una unidad de lucha, y eso te distancia a ti en la posibilidad de conquistar más, puede ser en cualquier ámbito o problema, como político, económico. Y en últimas, lo que no hace que haya esa unidad de lucha es el tener más privilegio, el creerse más hombre, para acomodarse mejor y ajustarse mejor al sistema, eso es uno de los problemas de fondo [...]

TERCERA PARTE

**El Movimiento Social Afrocolombiano,
Negro, Raizal y Palenquero en los
albores del siglo XXI: nuevos retos y
alternativas**

1. PROCESOS DE ARTICULACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE ESTRATEGIAS DE ACCIÓN COMÚN O ESTRATEGIAS DE ALIANZAS PARA UNA INCIDENCIA POLÍTICA

1.1. LA APUESTA POR LA CONFERENCIA NACIONAL AFROCOLOMBIANA (CNA); LA ASOCIACIÓN DE CONSEJOS COMUNITARIOS Y ORGANIZACIONES DEL BAJO ATRATO (ASCOBA); Y LA CONFERENCIA NACIONAL DE ORGANIZACIONES AFROCOLOMBIANAS (CNOA)

En busca de espacios de articulación de acciones comunes, el proceso organizativo afrocolombiano –una de las dinámicas más importantes de su historia–, apuesta por la Primera Conferencia Afrocolombiana que tuvo lugar en la ciudad de Bogotá, entre el 22 y 25 de noviembre del 2002. En este evento participaron delegaciones de todo el país, aproximadamente seiscientos, para analizar las problemáticas del pueblo afro y proponer un plan de acción para superarlas.

Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana, 2002. Esta conferencia tuvo lugar en un momento histórico trascendental para el país, marcado por el fin de un gobierno del conservatismo que propició, junto con la guerrilla de las FARC-EP, un escenario de diálogo que terminó con una ruptura que abrió campos de posibilidades de acciones violentas en el país. En este contexto de violencia, los paramilitares se hicieron presentes por toda Colombia y, en especial, en territorios afrocolombianos, como el Chocó, consolidando unas lógicas y dinámicas de violencia que han ido intensificándose, ocasionando desplazamientos forzados, muertes violentas de líderes afrocolombianos y pérdida de sus territorios. Sin duda, esta situación que acabamos de describir incitó al proceso organizativo afrocolombiano a articular agendas comunes

con el fin de afrontar esta realidad tan adversa y desfavorable para sus pueblos.

En este sentido, los objetivos de la conferencia fueron discutir un plan de acción y soluciones para vislumbrar una serie de problemáticas comunes que afectan al pueblo afro, lo que se hizo a través de una serie de ponencias que sirvieron de base para discusión de la temática. En palabras del padre Emigdio Cuesta, líder de CNOA (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011),

[en 2002] lo que hubo fue una convocatoria de líderes y lideresas de organizaciones que se reunieron para hablar sobre qué había pasado con lo afro en todo el país; y ahí se decidió que se convierta en un espacio permanente que recoja los demás agentes y los visibilice a través de una agenda para el movimiento afro [...]

El desplazamiento forzado de la población afro, la identidad cultural, la juventud, mujer, territorialidad, vida, desarrollo económico y resistencia fueron los ejes principales abordados en mesas. Cada una de estas tuvo un proceso deliberativo motivado por un documento propuesto, el cual arrojó un plan de acción y unas recomendaciones.

La Conferencia Nacional Afrocolombiana –CNA– 2003. Esta iniciativa surge como resultado de la Primera Conferencia Afrocolombiana. Aquí, los delegados fueron “[...] reagrupados en la reunión efectuada en agosto de 2003, como reflejo de la labor y experiencia en la ejecución de los propósitos de la CNA, en el marco de la conmemoración del décimo aniversario de la Ley 70 de 1993, en los siguientes temas: Autonomía, Territorialidad y Resistencia; Género y Generacional; Identidad y Desarrollo” (CNOA, 2008: 10). Cabe precisar que estas temáticas son consideradas por las organizaciones como parte crucial de la situación del pueblo afrocolombiano, razón por la cual, años después, se constituirán en las líneas estratégicas de la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA).

La estructura organizativa de la CNA es conformada por una Asamblea de Organizaciones Convocantes, una Secretaría Operativa Nacional (SON), conformada por doce miembros que representaban las distintas regiones del país, y el Comité de Apoyo y Seguimiento (CAS), por departamento y/o región (Ibíd.: 11). En este orden de ideas, se buscó la creación de doce nodos regionales, los cuales representaban la Secretaría Operativa Nacional y estaban encargados de desarrollar los temas mencionados. Cada uno de estos nodos regionales era convo-

cado por el CAS, constituido, a su vez, por las organizaciones afrocolombianas de las regiones. También se buscaba que cada uno de estos nodos pudiese informar a la Nacional sobre la situación regional para la incidencia.

Tras un recorrido tortuoso en los primeros tres años, en la Asamblea de 2005 la CNA empieza a experimentar importantes transformaciones, entre las cuales se destaca la elección de una nueva Secretaría Ejecutiva, encabezada por el Pbro. Emigdio Cuesta Pino, delegado de la Pastoral Afrocolombiana, quien, desde entonces hasta la actualidad (2012), se ha mantenido como secretario ejecutivo de la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), la cual se proyectó como un espacio de convergencia del pueblo afrocolombiano¹.

Año 2003: Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato (ASCOBA). La ASCOBA surge el 17 de octubre de 2003 como un esfuerzo mancomunado de comunidades negras y mestizas para afrontar la difícil situación del Bajo Atrato. Al igual que otras organizaciones afrocolombianas del Chocó, la ASCOBA plantea una defensa del territorio frente a los intereses económicos ajenos a este, que ponen en riesgo la integridad de las comunidades que allí habitan. Por otro lado, el contexto social marcado por el desplazamiento y la crisis humanitaria demandaba la existencia de una organización de la población que pudiese exigir soluciones a esta situación.

Como antecedente inmediato de la ASCOBA se encuentra la Federación de Campesinos del Atrato - FEDEATRATO, la cual tuvo un papel importante en la organización para la titulación colectiva de muchos de los territorios ancestrales de comunidades negras de esta zona entre 1999 y el año 2000 y el retorno de cientos de personas que habían sido desplazadas por grupos armados ilegales. Pese al retorno de muchos campesinos y el establecimiento de comunidades de paz, los grupos armados siguieron con su asedio sobre la población, dando como resultado asesinatos y persecución de líderes.

Sin embargo muchas comunidades y consejos comunitarios no veían reflejados sus intereses en FEDEATRATO, ya que no habían participado en su construcción. Por lo tanto, este intento de articulación no tenía la suficiente legitimidad que le permitiera actuar a nombre de las comunidades,

¹ Para mayor información sobre la CNOA, véase <http://www.convergenciagnoa.org/quienes.html>

Muchas comunidades, en especial las del municipio de Carmen del Darién, las cuales en su mayoría conforman las comunidades de paz del Bajo Atrato, no participaron en esta creación de *FEDEATRATO*, unas por el nivel de agravamiento del orden público en esos momentos, otras porque no se les avisó, por tanto no participaron y no reconocen a *FEDEATRATO* como su representación ante cualquier evento de la índole que sea².

La articulación de las comunidades de paz, los consejos comunitarios y organizaciones de otro tipo conforman la ASCOBA, de esta hacen parte más de cincuenta comunidades del Bajo Atrato. La tarea de esta organización no es fácil, ya que se debe mover en un territorio en cual se posan grandes intereses económicos, muchas veces articulados con grupos armados ilegales, que han generado grandes violaciones a los derechos humanos de estas comunidades.

El principal objetivo que se ha planteado la ASCOBA obedece a la necesidad de un avance integral de las comunidades del Bajo Atrato, por lo cual pretenden “buscar para todas las Comunidades y sus habitantes una mejor calidad de vida integral, teniendo en cuenta la construcción e implementación de planes de etnodesarrollo que respondan a las necesidades económicas, sociales, culturales y políticas de la población, para obtener una mejor armonía con la naturaleza, basados en los valores cristianos y de justicia social” (Ibíd.).

Años 2005 a 2008: Relanzamiento de la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA). Del proceso de la Conferencia Nacional Afrocolombiana nace la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas en 2005 como un relanzamiento del esfuerzo realizado en 2002 con la CNA. Sin embargo, habría que esperar hasta el año 2008 para vivir el relanzamiento de la CNOA, y para que se consolidara como un espacio de convergencia de las organizaciones afrocolombianas. Esta agrupa, así mismo, a unas 264 organizaciones afrocolombianas de diferente tipo, como consejos comunitarios, culturales y estudiantiles, entre otras:

[...] de ahí entramos nosotros en el 2005, y cuando decimos nosotros es un grupo que intenta volver a un espacio amplio donde los miembros sean organizaciones. Se construyó un plan estratégico, y la CNOA sigue en su objetivo que somos un espacio para llamar a la convergencia, para una propuesta de agenda común y para reivindicar los derechos del pueblo afrocolombiano (padre

² Información disponible en <http://www.ascoba.org.co/>

Emigdio Cuesta, líder de CNOA, entrevistado en Bogotá, agosto de 2011).

La CNOA parte de la concepción de pueblo³ afrocolombiano, la cual se aparta de las concepciones sobre las comunidades negras de la ley 70 de 1993. Esta concepción también recoge a las comunidades negras (definidas por la ley), raizales y palenqueras. Dentro de la filosofía de la CNOA se destacan, de igual manera, otros elementos que estructuran su trabajo como convergencia: “Identidad Étnica y Cultural; Derechos Humanos; Territorio y Territorialidad; Autonomía; Resistencia; Etnodesarrollo; Etnoeducación; Género; Perspectiva Generacional y Justicia” (CNOA, 2008: 18). Estos elementos hacen parte de la diversidad de perspectivas que integran el movimiento social afrocolombiano, las cuales, a su vez, hacen parte de la CNOA como espacio de convergencia de perspectivas e intereses; esto es, la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas –CNOA– se consolida como un escenario de convergencia de distintos procesos de organizaciones afrocolombianas. En palabras de Hernández Reyes (2010: 72-74):

Las principales líneas de acción de la CNOA contempladas dentro de su plan estratégico son: El Fortalecimiento Organizativo, Comunicación, Acciones Jurídicas e incidencia política, Inclusión social y la promoción económica. La Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas - CNOA enfoca su trabajo en la defensa de los derechos e intereses del pueblo afrocolombiano, es por ello que dentro de su plan estratégico las dimensiones transversales se constituyen en el punto de partida para la defensa de la población afro en Colombia. Estas son: **Identidad étnica y cultural**: se entiende la identidad cultural como un elemento transversal fundamental en nuestro proyecto político, continuar en la construcción de la identidad afrocolombiana en el marco de la identidad nacional, en articulación con el mundo afro.

³ En el movimiento social afrocolombiano, la idea de pueblo todavía no se encuentra muy arraigada, la idea predominante es la de comunidad negra, aunque la noción de pueblo afrocolombiano se refiere a todos los colombianos y las colombianas de ascendencia africana, y cuyos antepasados fueron traídos a América a través de la trata trasatlántica. En el derecho internacional, la concepción de pueblo hace referencia a la autodeterminación, en este sentido cuando se habla de Pueblo se hace referencia a Estados. Sin embargo, los pueblos indígenas han logrado que se les llame pueblos a partir de sus ejercicios de autonomía y sus particularidades culturales e históricas, por esta razón son reconocidos, igual que los derechos colectivos que les caracterizan. La declaración de Naciones Unidas sobre pueblos indígenas reconoce a estos colectivos como pueblos e insta a su reconocimiento y respeto por parte de los Estados y los organismos internacionales. En la legislación colombiana al pueblo afrocolombiano se le reconocen derechos colectivos y también individuales, y también se le reconoce cierto nivel de autonomía, ligándolos a sus particularidades históricas y culturales

Por lo tanto, es necesario acercarnos a África y al ser africano creando lazos culturales que nos lleven a edificar bases sólidas que nos permitan seguir consolidando nuestra identidad. Solo si conocemos nuestra realidad y valoramos nuestro patrimonio cultural, podemos influir con un mayor impacto en los procesos de construcción de una nación incluyente [...] **Territorio y territorialidad:** Para la CNOA el territorio se define como el espacio vital para la conservación, expresión y recreación de las manifestaciones culturales del pueblo afrocolombiano– [...] **Autonomía:** Dentro de la CNOA se plantea la necesidad de apostarle a la construcción de un Estado en el cual el ejercicio de la autonomía priorice las dimensiones comunitarias, territorial y regional. Es decir, una autonomía que respete y potencie los aportes y dinámicas culturales y sociales de las comunidades que lo componen. **Resistencia:** Entendida desde la CNOA, como la capacidad de ser y estar en los territorios afrocolombianos; como medida para evitar la desintegración social y cultural, es decir, «*es la manera como las y los afrocolombianos nos enfrentamos a las distintas dinámicas de exclusión socio-raciales que tienden a invisibilizar y marginar al Pueblo Afrocolombiano, defendiendo el derecho a una vida digna, a la permanencia en los territorios ancestrales y a ser incluidos en la sociedad, respetando nuestra condición de grupo étnico*». **Derechos humanos:** Defensa de toda la normatividad nacional e internacional y del marco constitucional de protección de los derechos humanos de todos los ciudadanos y ciudadanas en el mundo. Asimismo, el ejercicio y defensa de los derechos étnicos de las comunidades afrocolombianas. **Etnodesarrollo:** Definido como el conjunto de procesos conducentes a lograr el desarrollo integral del ser humano, partiendo de la visión del colectivo étnico, basado en sus características culturales, apoyados en el ejercicio de la autonomía de sus recursos y la soberanía de sus territorios. **Etnoeducación:** La educación es el motor de desarrollo de toda sociedad y en ese sentido debe garantizar la participación y dignificación de todos los miembros que la componen. Es por ello, que desde la CNOA se plantea la necesidad de que en el sistema educativo colombiano se adopten las medidas necesarias que permitan reconocer y fortalecer la identidad de todas y cada una de las comunidades étnicas del país en pro del reconocimiento de la pluriculturalidad. **Género:** Fortalecer la participación y el liderazgo de la mujer afrocolombiana en los procesos organizativos en igualdad de condiciones con los demás miembros es una tarea fundamental dentro de la CNOA. **Perspectiva generacional:** Dentro de los procesos organizativos y la movilización social es necesario fortalecer las iniciativas de los niños, niñas y jóvenes que permitan en el mediano y largo plazo alcanzar los objetivos del pueblo afrocolombiano. En esa medida, la CNOA sostiene que se hace necesario construir relaciones de equidad

que les permitan a los más jóvenes continuar con las luchas por los derechos sociales, económicos y la identidad cultural de las comunidades afrocolombianas. *Justicia*: Tomando como marco de referencia a la justicia ancestral, desde la CNOA se plantea la recuperación de las tradiciones de la población afrocolombiana como componentes centrales para la resolución de conflictos internos. Para ello, considera fundamental recuperar la sabiduría del adulto mayor y el valor de la palabra en aras de potenciar la resistencia ancestral y fortalecer la identidad cultural del pueblo afrocolombiano.

El fortalecimiento organizativo, la comunicación, las acciones jurídicas y la incidencia política, tanto como la inclusión social y la promoción económica, constituyen las líneas estratégicas de la CNOA, las cuales se interrelacionan con los elementos anteriormente destacados. Cada una de estas líneas estratégicas se sustenta sobre una articulación de valores y principios que las delimitan éticamente.

La CNOA tiene como visión ser reconocida a nivel nacional e internacional como un espacio de convergencia del pueblo afrocolombiano. Sus principios son la dignidad humana, la espiritualidad afrocolombiana, la potencialidad humana, el reconocimiento, la valoración y el respeto por la diferencia; la autodeterminación de los pueblos, la concertación en la diversidad, la solidaridad social y la libertad.

Para la CNOA es fundamental el compromiso con el proceso de consenso en toda iniciativa, en la medida que reúne una multitud de intereses y una diversidad de perspectivas de organizaciones que la integran. En este orden de ideas, la CNOA ha venido construyendo propuestas comunes y consensuadas para lograr incidencia política en los espacios en donde se toman decisiones que pueden afectar al pueblo afrocolombiano. La política pública con enfoque diferencial para la población afrocolombiana en situación de desplazamiento y confinamiento, la cual fue construida con AFRODES y el plan de acción en derechos humanos para el pueblo afro, construido con el PCN, han sido sólo algunas de estas propuestas resultantes de un proceso participativo.

1.2. AÑO 2010: MESA NACIONAL DE ORGANIZACIONES AFROCOLOMBIANAS

En el marco de las dinámicas para la búsqueda de espacios de articulación se destaca la Mesa Nacional de Organizaciones Afrocolombianas, que nace en agosto del año 2010 con el fin de responder a la necesidad de las organizaciones afrocolombianas de disponer –en términos po-

lítico y técnico— de un espacio autónomo y permanente de referencia para los temas del pueblo afrocolombiano, desde donde se pueda articular la agenda política nacional que lo afecta. Así mismo, la Mesa se convierte en un espacio común de las organizaciones para la incidencia política; en este sentido, se concibe como un espacio autónomo que surge de las necesidades de construir propuestas colectivas y acordar estrategias comunes para promover el respeto y la garantía de los derechos colectivos e individuales de los pueblos y comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales en Colombia. Actualmente, la Mesa está integrada por el Proceso de Comunidades Negras (PCN), la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES), el Movimiento Nacional Cimarrón y la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), junto con sus redes de organizaciones y consejos comunitarios. Teniendo en cuenta el hecho de que la autonomía de la Mesa no reemplaza la de las organizaciones integrantes, se reúnen una vez a la semana (los martes a las 3:00 pm) bajo la dirección de una secretaría técnica de carácter rotativo: CNOA, PCN y, actualmente, AFRODES son quienes han asumido la secretaría hasta ahora, a sabiendas de que el próximo periodo de secretaría le corresponde a CIMARRON. En un documento presentado por la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012a: 5-11), que inicia con un llamativo epígrafe⁴ inspirado en el pensamiento de Camilo Torres, se destacan las grandes líneas de sus objetivos, acciones, actividades macro, logros y retos en los términos siguientes:

Objetivos. [a] Fortalecer el proceso organizativo, reivindicativo, movilización social y participación política del pueblo afrocolombiano. [b] Construir y consolidar una plataforma nacional (especial de articulación) de unidad y articulación de las organizaciones que reivindican los derechos étnicos, ciudadanos y humanos del pueblo afrocolombiano. [c] Articular las agendas políticas de las organizaciones en una agenda común para la incidencia y exigibilidad de los derechos. [d] Fortalecer (propender por el fortalecimiento) el proceso organizativo y la lucha social en el país. **Acciones.** [a] Seis (6) comunicados y pronunciamientos sobre la representación, la consulta previa y la situación del pueblo afro. [b] Acompañamiento a organizaciones regionales. [c] Propuesta de decreto con fuerza de ley de víctimas afrocolombianas en el marco de la ley 1448 del 2011 (proceso participativo desde las organizaciones). [d] Reuniones de incidencia con diferentes

⁴ Reproducimos los términos del epígrafe: “Para realizar la unión debemos insistir en todo lo que nos une y prescindir de todo lo que nos separa”. Cabe precisar que la realización del documento estuvo a cargo de Juan Alberto Carabalí Ospina.

sectores de la sociedad civil nacional e internacional como CODHES, Observatorio de Discriminación Racial, Observatorio de territorios étnicos, Comisión de Seguimiento, AECID, ACNUR, OIM, Universidad Nacional de Colombia, NDI. **Actividades macro.** [a] Una propuesta de comunicaciones con las regiones (en construcción). [b] Informe de seguimiento auto 005. [c] Foro de reparación colectivas afrocolombianas. [d] Talleres de mujeres (para el fortalecimiento de la perspectiva de género en la Mesa). [e] Construcción de un mecanismo para el fortalecimiento de las organizaciones en aspecto de incidencia y seguimiento legislativo. **Logros.** [a] Se ha logrado trabajar conjuntamente por más de un año. [b] Se ha logrado cierto marco de referencia ante el movimiento social afrocolombiano y las instituciones del Estado (posicionamiento de la Mesa). [c] Se ha logrado un nivel de posicionamiento de la Mesa ante organizaciones de la sociedad civil nacional e internacional, y agencias de cooperación. [d] Se logró incidir en el proceso de construcción del decreto con fuerza de ley para víctimas afrocolombianas. **Retos.** [a] Ampliar la Mesa (convocar a más sectores del movimiento social afrocolombiano). [b] Posicionar la Mesa como marco de referencia ante el Estado y la sociedad civil. [c] Apostar por la autonomía económica de la Mesa. [d] Contribuir técnica y políticamente los procesos emprendido por el movimiento social afrocolombiano.

2. LAS ORGANIZACIONES SOCIALES AFROCOLOMBIANAS ANTE NUEVOS RETOS Y DESAFÍOS

En un contexto marcado por la puesta en práctica de los derechos de la población afrocolombiana a través de los artículos 7 y 13 de la Constitución Nacional de 1991, aparte de, por ejemplo, la Resolución No. 071 de 1993 (sobre la Elección de Representantes a la Cámara por la Circunscripción Nacional Especial para las Comunidades Negras), los decretos, 804 de 1995, 1122 de 1998 (sobre afroetnoeducación), la ley 725 de 2001 (sobre el Día Nacional de la Afrocolombianidad), el Decreto 1745 de 1995 (sobre el Reconocimiento del Derecho a la Propiedad Colectiva de las “Tierras de las Comunidades Negras”), el Decreto 2314 de 1994 (sobre la Comisión de Estudios para formular el Plan de desarrollo de las Comunidades Negras), el Decreto 2249 de 1995 (sobre la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras), se constituyen un sinnúmero de organizaciones afrocolombianas registradas en la oficina de asuntos étnicos del Ministerio del Interior⁵, sin tener en cuenta las que no están registradas.

En zonas urbanas, el proceso organizativo afrocolombiano se ha traducido más bien en la creación de una multitud de organizaciones que en dinámicas organizativas sociales. Esta situación obedece a una lógica de responder a requerimientos formales y jurídicos para beneficiarse o verse favorecido por dádivas, como cuando, bajo el Decreto 1627 de 1996, se requiere avalar estudiantes para acceder a los créditos condonables del Ictex; se pretende hacer uso de cupos y descuentos en la Educación Superior por medio de admisión diferencias bajo la Resolución No. 071 de 1993 o se requiere avalar candidatos a la circuns-

⁵ De acuerdo con los archivos del Ministerio del Interior (Oficina de Asuntos Étnicos), para el año 2008 se registraron 562 organizaciones afrocolombianas, de las cuales 94 estaban localizadas en Cundinamarca, incluyendo Bogotá. Para esa misma época, los registros del Instituto Distrital de Participación y Acción Comunal (IDPAC) mostraban 160 organizaciones afrocolombianas, lo que significa que algunas de éstas no están registradas en el Ministerio del Interior. En el año 2012, según fuentes del Ministerio del Interior – Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras–, de las cuales disponemos, existen 1064 organizaciones afrocolombianas de base.

cripción especial para la Cámara del Congreso como representantes afrocolombianos, negros, palenqueros y raizales.

En zonas rurales predomina la lógica de la creación de concejos comunitarios⁶ que asumen la representatividad y participación de las comunidades dentro de un contexto marcado por la necesidad de proteger los territorios bajo el Decreto 1745 de 1995. En la actualidad, existen 173 concejos comunitarios reconocidos por el gobierno con titulación colectiva vigente, los cuales convocaron al gobierno nacional en el mes de febrero de 2012 para concertar un organismo de consulta entre el Estado y las comunidades rurales afrocolombianas.

Y, en general, en todo el territorio colombiano, el proceso de constitución organizativa de las comunidades negras también ha estado permeado tanto por el incremento de organizaciones no gubernamentales –ONG–, como de organizaciones de bases afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales.

En consecuencia, el análisis de los retos y desafíos del Movimiento Social Afrocolombiano en los albores del siglo XXI nos lleva a destacar una nueva dinamización de procesos organizativos juveniles como un punto esperanzador dentro del contexto de incertidumbre que rodea la realidad de los procesos organizativos afrocolombianos, sin desconocer el fenómeno del desplazamiento, persecución y asesinatos de los líderes afrocolombianos. Por lo tanto, consideramos que los nuevos retos y desafíos de estos procesos se definen en torno a las organizaciones juveniles afros (2.1), las reivindicaciones palenqueras y raizales (2.2); los desplazamientos forzosos de la gente afro, palenquera y raizal (2.3), y las lógicas de la cooperación internacional (2.4)

2.1. LA JUVENTUD AFROCOLOMBIANA, NEGRA, PALENQUERA Y RAIZAL ENTRE EL OLVIDO Y LA ESPERANZA

Desde hace más de una década, una esperanza ha empezado a germinar en diferentes lugares del territorio nacional con el activismo de los

⁶ La lista de Consejos Comunitarios Afrocolombianos, Negros, Raizales y Palenqueros existentes a la fecha (junio de 2012), según fuentes del Ministerio del Interior –Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras–, de las cuales disponemos, muestra un registro de un total de 320 Consejos Comunitarios de base en el conjunto de los departamentos territoriales del país. Precisamos que, según las mismas fuentes, el número de “Consejos Comunitarios de Comunidades Negras inscritos en el Registro Único de Conformidad con el Decreto 3770 de 2008” es de 67, lo que demuestra un subregistro de los mismos de acuerdo con el mencionado Decreto. Además, véase una lista extensa de los Consejos Comunitarios en el sitio web del Ministerio del Interior y Justicia (Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras), disponible en <http://www.mij.gov.co/econtent/library/documents/DocNewsNo-1784DocumentNo6012.PDF>

jóvenes afrocolombianos, que han venido abriéndose camino a través de nuevos escenarios que se consolidan en procesos juveniles a partir de los años 90. Sin embargo, el hecho de situarnos en la década de los años 90 y en adelante no implica que desconocemos la labor de grupos estudiantiles afrocolombianos de los años 60⁷, y sobre todo 70, que han sido los pioneros del nacimiento del movimiento estudiantil afro: en **Bogotá**, nos referimos, por ejemplo, a Amílkar Ayala, Doris García, Antonio Caicedo, Cesar Asprilla, entre otros. Al respecto, el testimonio de Ventura Díaz Ceballos (entrevistado en Bogotá, junio de 2011) desvela algunos de estos jóvenes activistas de la época:

En el periodo 70-80, encontramos en Bogotá a algunos jóvenes, como Antonio Caicedo, como Eliecer Ríos, que jugaron un papel muy importante en la lucha estudiantil en la Distrital y en la Nacional; en el Chocó también se hicieron algunos paros cívicos en la reiniciación de los servicios públicos, la luz, agua y servicios públicos.

Igualmente, la entrevista que tuvimos con Amílkar Ayala (Bogotá, marzo de 2012), apunta a momentos clave, empezando por 1973, en la historia del movimiento juvenil afrocolombiano, y desde Bogotá:

Bueno empezando por los 70, un grupo de amigos nos encontramos aquí en Bogotá, y dentro de las lecturas que yo ya había tenido de lo que era Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella y Rogerio Velásquez Murillo, me encuentro con que ya no había la continuidad de personas, así sean cuatro o cinco que nos hablara del rescate de los valores culturales del hombre negro. Y analizando esto, me encuentro un día con Eduardo Díaz Saldaña. Él trabajaba en la Librería Lerner. Entonces le dije que comenzáramos a explorar la posibilidad de hacer un movimiento de cultura negra aquí en Bogotá para ver cómo rescatáramos el pensamiento de las tres personas que yo ya le había comentado. Y en este momento, el único quien vivía era Manuel Zapata. Entonces, Eduardo me ayuda a conseguir a otros amigos: conseguimos a Arturo Rodríguez Bobb, Doris García Mosquera, Nicolás Murillo, y otros. Y entonces así armamos el Movimiento

⁷ Sin embargo, señalamos que en los años 60, también existían casos, como el de la Universidad del Valle, que describe Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011), donde no existía un movimiento juvenil o estudiantil negro: “en la Universidad del Valle, donde yo cursé estudios, no había un movimiento negro ni nos inquietaba eso, e, incluso, hubo estudiantes venidos de África. La Facultad de Salud recibía a los estudiantes africanos; yo estudié con algunos de ellos, los conocí, los traté. A pesar de todo eso, no había un movimiento, nos movíamos como luchadores en el marco de las reivindicaciones que planteaba todo el estudiantado porque nos concernía a todos, en el sentido del Bienestar Estudiantil, Plan Básico, el aumento de los costos, y nunca percibí alguna manifestación en cuanto a un movimiento afro. Hubo varios líderes estudiantiles negros en ese momento y no tuvimos incentivos para hacer un movimiento afro”.

Joven Internacional “José Prudencio Padilla: Cultura Negra e India en Colombia”, porque también había compañeros no negros que estaban allí en el movimiento. Pero tampoco eran blancos, sino que se identificaban como indios. Entonces por eso el nombre del movimiento. Eso fue a mediados de 1973. Y comenzamos a organizar la Primera Semana de Cultura Negra en Colombia en la Biblioteca Nacional; aquí en la 24 con quinta. En la organización de esto ya conocimos al maestro Manuel Zapata Olivella, el maestro Tufik Meluk Alumá⁸, Arnoldo Palacios, Nina de Friedemann y Laurence Prescott que, por esta época estaba en Colombia; estaba haciendo un trabajo sobre la vida y obra de Candelaria Obeso. Otro personaje que nos colaboró en esto fue un gran hombre de este país, Otto Morales Benítez: como él fue amigo de Diego Luis Córdoba y, no siendo negro, se dedicó a estudiar todo lo que tiene que ver con la cultura negra, él era aficionado a la cultura negra. O sea que como él era una persona prestante de este país, nos colaboró en esta semana. Conseguimos así, un personal digamos de todo lo que era conocedor del pensamiento negro en esta época. Como le hicimos mucho bombo, esto sirvió o permitió que la prensa escrita, la televisión y la radio le hicieran publicidad al evento, mucha publicidad al evento y muchos periodistas escribían sobre el evento.

Pues las iniciativas e implicaciones derivadas del activismo del gremio de jóvenes negros en Bogotá han tenido una repercusión sobre la organización del *Primer Encuentro de la Población Negra Colombiana en 1975*, bajo el liderazgo de Valentín Moreno Salazar, tal como lo hemos evidenciado más arriba. Lo que demuestra la conexión que había entre la juventud y los veteranos negros de la época de los 70, sin desconocer a personas no negras seriamente comprometidas con la causa negra; cuestión que evoca e ilustra magistralmente Amílkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012):

Toda esta lectura que estamos haciendo aquí, la leen en Cali Valentín Moreno Salazar, Dinas Zape, Adelina Abadía Villegas, y otros que se me pierden ahora. Pero estos nombres se encuentran en el librito de Valentín Moreno Salazar que lleva el título de Negritudes. Con base en esto, ellos organizan el Primer Encuentro de la Población Negra Colombiana. Nosotros organizamos la semana en 1973, y ellos organizaron este Encuentro dos años después; lo hacen en febrero 21, 22, 23 o algo así de 1975 [...] Entonces ya aquí en Bogotá tenemos a algunos aliados como Nina de Friedemann y Tufik Meluk Alumá, nos entra otro colaborar: se llama Indalecio Liévano Aguirre. Él era uno de los grandes conocedores de la historia de los negros de nuestro país; por otro, tenemos a Ál-

⁸ Un personaje desconocido por el gran público tal como lo denuncia Pereachalá Alumá (2007: 28) en los términos siguientes “[...] en Colombia sigue inédita, en los anaqueles de la Universidad Nacional, la obra de Tufik Meluk Alumá. Resulta preocupante como después de las generaciones de los ochenta, estos científicos hayan sido lanzados al cuarto de San Alejo. Son virtualmente desconocidos en la actualidad [...]”.

varo Gómez Hurtado: una de las bibliotecas más grandes sobre cultura negra que yo he conocido en la historia de mi vida es la de Álvaro Gómez Hurtado. Él se quedó como candidato a la presidencia de Colombia⁹; y curiosamente es el hijo de Laureano Gómez, que fue presidente de Colombia y que, además, era racista.

Poco después, en 1976, se encontraba en **Pereira** (Departamento de Risaralda) a un grupo de jóvenes afrocolombianos que empezaron a reunirse para debatir temas diversos y formarse para una mayor conciencia negra. En palabras de Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011):

*Desde 1976 con un grupo de jóvenes afros en la ciudad de Pereira comenzamos a construir el proyecto que se llamó el **Círculo de Estudios de la Problemática de las Comunidades Afrocolombianas**, que después se derivó en el movimiento nacional por los derechos humanos, Cimarrón. Desde entonces he sido el ideólogo y el orientador de la comunidad cimarrona en todo el territorio nacional [...] Nosotros surgíamos al calor de la reivindicación de quiénes éramos y también la reivindicación de la historia afrocolombiana, la africanidad y en contra del racismo y la discriminación racial que afectaba la vida de nuestras comunidades. El **Círculo de Estudios Soweto** se convirtió en un pequeño centro de pensamiento, estudiábamos todos los sábados de 6 a 10 de la noche, teníamos un plan de temas durante el semestre y cada uno debía presentar sus temas con mucha rigurosidad y seriedad, y compartiendo documento y fotocopias con los compañeros. El **Círculo de Estudios Soweto** se plantea entonces la situación histórica de la población afrocolombiana, se plantea las reivindicaciones del pueblo afrocolombiano, los conceptos fundamentales alrededor de qué era el pueblo afrocolombiano y se plantea la necesidad de la organización comunitaria, la construcción en el país de una gran organización que transmitiera al conjunto de los colombianos lo que nosotros habíamos aprendido estudiando [...] Aprendimos también que el pueblo afrocolombiano, los colombianos y colombianas afrodescendientes, por no tener una conciencia de la historia, por no tener un conocimiento de sus derechos, por no tener un conocimiento de los valores de su identidad, el pueblo afrodescendiente estaba desorganizado, no tenía identidad nacional, carecía de liderazgo ciudadano y político y no tenía un lugar en la sociedad colombiana [...] Había que sembrar una conciencia de los valores de la identidad afrocolombiana, era necesario desarrollar la memo-*

⁹ Vale la pena recordar que el líder conservador Álvaro Gómez Hurtado fue uno de los tres presidentes de la Asamblea Constituyente que creó la Constitución de 1991. Fue tres veces candidato a la presidencia (en 1974 contra Alfonso López Michelsen, en 1986 contra Virgilio Barco, y en 1990 a la cabeza del Movimiento de Salvación Nacional, un movimiento suprapartidista, con el que obtuvo la segunda votación de los comicios). Sólo fue superado por el candidato César Gaviria Trujillo. Fue asesinado por medio de un atentado contra su persona el 2 de noviembre de 1995 en Bogotá, cuando salía de las instalaciones de la Universidad Sergio Arboleda, donde estuvo dictando una cátedra.

ria histórica de los pueblos, era necesario enseñarle a nuestro pueblo que tiene unos derechos étnicos por haber sido robado, por haber sido esclavizado, por ser marginalizado en la sociedad y que tenía que organizarse políticamente para poder conquistar el lugar que se merece en la sociedad colombiana.

En cuanto a la **Costa Atlántica, el activismo estudiantil en los años 70 y 80**, Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012) hace una descripción magistral de sus comienzos como activista en gremios juveniles de Cartagena y aporta precisiones sobre el apoyo del que se benefició por sus lazos sociales y familiares para fortalecerse como una activista comprometida, su participación en la Organización Cimarrón y las conexiones que establecieron entre la Costa y el Pacífico sur (Nariño) en términos de articulación de acciones estratégicas para la causa afro. Además, se observa el impacto del trabajo en equipo que realizaba junto con los demás, lo cual ha sido determinante para ser actualmente una lideresa del Proceso de Comunidades Negras y participe del movimiento social afrocolombiano en su condición de docente y líder comunitaria que ha trabajado mucho desde la etnoeducación:

En esos momentos, cuando los compañeros comienzan a finales de los 70, yo logro incorporarme en los 80 cuando estudiaba bachillerato en Cartagena [...] entonces es que estudiando mi bachillerato en Cartagena, empiezo a vincularme en el movimiento juvenil, había también un grupo de danzas, yo soy la que manejo el grupo, que era “Casimbas negras de wataole”, que era muy importante en la actividad cultural e identitaria. Entonces, ese movimiento juvenil tenía dos cosas importantes: esa mirada de la sociedad, y eso se imprimía en el trabajo, por eso me guió mucho en la educación popular dada por Paulo Freire, y había charlas para los estudiantes del marxismo, materialismos histórico, y sumado el tema étnico, entonces después creamos un grupo de teatro y veníamos acá a Palenque y hacíamos obras de teatro dando una crítica acerca de nuestra realidad [...] en la ciudad de Cartagena, allí hice parte de una organización social y cultural de jóvenes palenqueros en Cartagena, se llamaba Asociación Cultural de Palenque, integrada por jóvenes que estudiábamos en Cartagena y teníamos un trabajo en el barrio Nariño y teníamos trabajo en Palenque cada vez que salíamos de vacaciones, y en Palenque más que todo la alfabetización de adultos desde la perspectiva de la educación popular, trabajábamos con unos señores y señoras de Palenque que enseñaban a leer y escribir, se trabajaba el tema de la alfabetización basado mucho en el método de Paulo Freire de Brasil, pero también tocábamos el tema de la lengua palenquera, diseñamos una biblioteca y, al tiempo, organizábamos actividades para hacerlas aquí en vacaciones, como concurso de peinados, que incluso fue un proceso en donde luego surge el Festival de tambor [...] bueno nosotros teníamos esa orga-

nización en Cartagena y estaba integrada por muchos de los cuales hoy están todavía allí y en el proceso, están, por ejemplo, Rubén Hernández, Dionisio Miranda, Teresa Casiani, Davino Hernández. Pues yo llegué, ellos eran una generación mayor que yo y pues yo llegué a articularme en ese proceso, pues yo considero que mis inicios, que mi génesis de ser una trabajadora social, comunitaria y líder, viene de esa experiencia por que los compañeros venían en una dinámica en Cartagena. Y ellos tenían una biblioteca para prestar el servicio a jóvenes estudiantes, y esa biblioteca se hizo en casa de diferentes líderes, había un periodo que estaba en la casa de Dionisio, otro en casa Davino. Pues Davino es hermano mío, y en la misma habitación donde yo dormía allá en Cartagena, en casa de mamá, allá, estaba la biblioteca, entonces eso me permitió tener un acercamiento formativo más cercano, de esa dinámica social, política y de comunidades negras, y en Nariño había una gente cristiana que tenía que ver con el liberalismo, que eran unos españoles, en el cual estaba muy cerca Edilfonso Gutiérrez que escribió sobre la historia del negro en Colombia. Él era parte de eso, entonces los compañeros hicieron contacto con ese equipo, que trabajaba con sectores marginados, entonces con esta gente. Yo me vinculé y colaboraba en la alfabetización de estos señores en Palenque y nos reuníamos los domingos y organizábamos el trabajo en Palenque y en Nariño. Como nuestros padres, la mayoría vivían en Palenque, y nosotros estudiábamos en Cartagena. Nosotros nos íbamos en vacaciones, y esas vacaciones eran dedicadas al trabajo comunitario acá en Palenque, incluso hicimos el trabajo de la nomenclatura de las casas acá en Palenque, y estábamos preocupados por el tema identitario cultural, entonces para ocupar a los niños y jóvenes hacíamos el concurso de lengua, carreras de saco, peinados, actividades deportivas. Lo importante de esa dinámica es que logró concluirse en una dinámica política y reivindicatoria de los derechos sociales y populares, y otros los derechos étnicos [...] nosotros, en ese momento [los años 80], también estábamos en el movimiento CIMA-RRON y éramos del equipo de coordinación de dicha organización, nosotros hacíamos reuniones regionales y también a nivel nacional [...].

Con respecto a la misma Costa Atlántica, Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012), señala la influencia del pensamiento de Manuel Zapata Olivella, Amir Smith Córdoba, Nelson Mandela, Steve Biko y Martin Luther King en algunos gremios de jóvenes afrocolombianos de los años 80, inscribiéndose en una lógica de construcción de lo propio y de ruptura con los partidos tradicionales:

Muchos jóvenes venían en movimientos políticos tradicionales, como el conservador y liberal, pues nosotros estábamos salidos un poco de esa corriente que poco a poco se estaba tomando a la comunidad negra [...] Y, ahí, nosotros abrimos distancia con ese trabajo y conocimos el trabajo acerca de las negritudes de Amir Smith Córdoba, ese fue como el referente [...] yo más referencio es el

trabajo de los Zapata Olivella, y referenciamos su trabajo desde un punto de vista más que político, desde la perspectiva étnica, lo que le aportó a lo étnico es más un trabajo académico, y que también fue importante [...] está el caso de Nelson Mandela, que es muy claro y es un gran pensador, Steve Biko y de Martin Luther King.

En efecto, las organizaciones afrocolombianas juveniles y/o estudiantiles han tenido mayor crecimiento a partir de 1991 en la medida en que este sector de la población ha incrementado su participación en escenarios como la educación, los grupos musicales, las organizaciones juveniles barriales, los concejos locales y nacionales de juventud, los espacios académicos, entre otros. Con la entrada en vigencia de la ley de juventud 375 de 1997, las personas jóvenes afrocolombianas tuvieron la oportunidad y el desafío de organizarse para participar de espacios de políticas juveniles. Es así como de los años noventa en adelante se registran la Asociación de Jóvenes del Sur Occidente (ASOJOCUN) en Barranquilla (1995), liderada por Humberto Pérez Herrera, Pablo Salgado y Aidén Salgado; la Juventud 500 encabezada por Víctor Vidal en Buenaventura en el mismo año; la Asociación de Juventudes Dispuestas a Mejorar al Chocó (AJUDAMECH), dirigida por José Dolores Mena Ortiz, en 1993, y la Asociación de Juventudes Chocoanas Creer para Crear (AJUCHOCREE), en cabeza de Nitonel González Castro, en 1995; el Grupo Interdisciplinario Afrocolombiana (GIAFRO) en la ciudad de Cali con el liderazgo de Marcos Salazar, en el año 1993, igual que el Grupo Afro de la Universidad del Valle (GAUV) liderado por Sandra Torres, Isabel Arara y Vladimir Angulo¹⁰, en el año 1996, y la Unidad Fraternal Palenque (UFP) en la Universidad Libre de Cali, encabezada por Hugo Tovar, Luis Andrés Díaz, Javier Aguilar y Vladimir Angulo; el AfroCentral en la Universidad Central de Bogotá, liderado por Juan Bautista Amu, en el año 2000; el Colectivo Afrodescendiente Pro Derechos Humanos Benkos Vive (CADUBHEV), con el liderazgo de Dimas Orejuela y Marcos Salazar en la Universidad del Valle, en el año 2001, y la Red Nacional de Jóvenes Afros¹¹, liderado por Hernando Viveros, Daniel Garcés Carabalí, Paola Ortiz, Rossih Martínez (cuyo primer encuentro se realizó en Buenaventura, en el año 2004), entre otras.

¹⁰ Agradecemos a Vladimir Angulo y Nitonel González, por la información suministrada sobre los procesos juveniles de Cali, Buenaventura y Chocó.

¹¹ Para mayor información sobre la Red, véase “I Encuentro de Fortalecimiento del Comité de Impulso de la Red Nacional de Jóvenes Afrocolombianos”. Disponible en <http://axe-cali.tripod.com/correo-recibido/1-encuentro-red-nal-jovenes-afro.htm#an>

Ahora, en un nuevo contexto marcado por la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas en el año 2002, la juventud afrocolombiana pasa a jugar un papel fundamental en los procesos organizativos afrocolombianos en la medida que impulsa su presencia, protagonismo y visibilización en defensa de la causa de la juventud afrocolombiana en un escenario nacional marcado por diversas expresiones organizativas afros. En estos espacios se observa el liderazgo de personas como Luz Mari Rosero, Daniel Garcés Carabalí, Luis Casiani y Gersel Pérez, situación que favorece el nacimiento en la Costa Atlántica de la Red de Jóvenes del Caribe, encabezada por Luis Casiani y Gersel Pérez, al igual que el surgimiento y el fortalecimiento de otras expresiones organizativas en distintas universidades que han ido experimentando una mayor presencia de estudiantes afrocolombianos.

Es así como las ciudades de Cali y Bogotá se convierten en espacios pioneros en concertar iniciativas afro en las universidades, aunque se debe reconocer que anteriormente ya se habían dado algunos procesos organizativos en la Universidad del Atlántico, la Universidad de Pereira, la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y la Universidad del Valle, entre otras, pese a su corta duración, su dependencia del ciclo académico de los líderes de turno, la limitación de su campo de acción a la Universidad y lo local.

A partir de la puesta en escena en Bogotá, en 2004, del Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (CEUNA), se observa que el trabajo de organizaciones estudiantiles afros entra a jugar un papel dinámico de forma articulada a nivel nacional, ya que es el CEUNA el que organiza en esta ciudad, en septiembre de 2004, el Primer Encuentro de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (ENEUA 1). Bajo el lema *“A quién representan los representantes”*, se reúnen en él por primera vez más de 400 estudiantes universitarios afrocolombianos de diferentes regiones del país a pensar en el quehacer de los jóvenes y/o estudiantes afros en relación con los problemas del país. Los ejes de discusión del Encuentro fueron “Población y Conflicto”, “Acciones Afirmativas y Autodeterminación”, “Cultura e Identidad” y “Movimiento y Organización”.

De allí en adelante, se observa que los estudiantes afrocolombianos en las universidades son cada vez más inquietos sobre su situación como agentes o actores políticos desde distintos escenarios. Entre ellos, se destacan los encuentros nacionales de estudiantes universitarios afrocolombianos –ENEUA–, impulsados principalmente por CEUNA y sus aliados hasta el año 2010. Este espacio ha ido creciendo con un mayor interés de parte de varias organizaciones estudiantiles, cuyos in-

tegrantes no dejan de demostrar su afán para la consolidación de un movimiento estudiantil afro fuerte y capaz de responder a desafíos que atañan a la juventud afrocolombiana frente al sistema de educación, en general, y la educación superior, en particular. Un año después (2011) –y con el fin de introducir el tema afro en escenarios nacionales derivados de los procesos de construcción de la nueva ley de educación superior y liderados por la Mesa Amplia Nacional de Estudiantes (MANE)–, se exigió la participación de los estudiantes afrocolombianos en dicho espacio. Como resultado concreto de este impulso y requerimiento activista, se cuenta con la presencia de dos (2) voceros afrocolombianos entre los veinticinco (25) voceros de la MANE. La idea es que estas personas afros se hagan dignamente eco de las cuestiones relacionadas con la situación de los estudiantes afros para poder lograr incidencia en escenarios conexos y actividades derivadas de las principales. Así, sucesiva y progresivamente, se ha ido introduciendo la temática afro al interior de los escenarios del movimiento estudiantil del país en general con el fin de poner en debate y reflexión sus especificidades y problemáticas¹². Estas acciones han ido dando frutos, hasta tal punto que podemos afirmar, sin miedo de equivocarnos, que en la actualidad existen procesos y dinámicas organizativas estudiantiles de esta naturaleza en las principales universidades del país, con excepción de las situadas en el Llano y los Santanderes¹³.

Por supuesto que esto está condicionado por el mayor acceso de jóvenes afros a la educación superior. El reto aquí es, por tanto, lograr

¹² Aunque el año 2010 corresponde a la dinamización de la implicación o participación de distintos grupos estudiantiles afros en escenarios promovidos por los movimientos estudiantiles del país, recordemos que sus inicios se remontan a 2005 cuando empiezan los debates en torno a las cuestiones afros en el interior del movimiento estudiantil colombiano con la conformación de la naciente Federación de Estudiantes de Colombia (FEU). Cabe precisar que en estos debates, CEUNA y la Federación de Estudiantes de la Universidad Tecnológica Diego Luis Córdoba del Chocó jugaron un papel relevante al poner las problemáticas (por ejemplo: acceso, permanencia y graduación en la educación superior) del estudiante afro sobre el tapete para consideración, discusión y análisis. Como resultado palpable de esta iniciativa e ímpetu activista y estudiantil desde las bases juveniles afrocolombianas, se crea, por primera vez en la historia, una secretaria afro en una organización estudiantil de orden nacional o un espacio gremial como la FEU. Señalamos, por ejemplo, que a Luis Alberto Rivera de la Federación de Estudiantes del Chocó le correspondió jugar el papel del primer secretario de Bienestar de la Federación de Estudiantes de Colombia; Aiden Salgado de CEUNA fue encargado de la Secretaría de asuntos étnicos de la Federación y Manuel Cassiani de la ciudad de Barranquilla designado miembro Secretario de asuntos de secundaria.

¹³ Esta situación puede explicarse por el hecho de que esas regiones cuentan con poca población afro con residencia permanente de vieja data y que los pocos estudiantes afros que llegan a las universidades de esta zona lo hacen por motivos de vínculos familiares y de parentesco, lo que no permite su desarrollo como personas comprometidas con la causa estudiantil afrocolombiana, y menos aún cuando se proyectan posibilidades de articulación de proceso estudiantiles.

que un mayor número de estos jóvenes ingresen y se mantengan en el sistema educativo universitario. Este desafío debe cumplirse a través de la implementación de acciones afirmativas efectivas en la educación superior con énfasis en una forma diferenciada de admisión a las universidades de estudiantes, profesores y administrativos afros. En este sentido, las políticas de acciones afirmativas se entienden como un componente o una forma de las políticas públicas que promueven efectivamente la equidad e inclusión de los afrodescendientes en la educación superior con el fin de incrementar su visibilización, luchar contra el racismo, la discriminación y la exclusión de jóvenes, lo que contribuiría a aumentar su grado de participación ciudadana y a crear propuestas que garanticen igualdad de oportunidades y derechos para la *equidad étnico-racial* en el marco de un Estado social de derecho (Wabgou, 2011b).

Hoy, el reto de la juventud afroestudiantil es mantenerse en el seno del movimiento estudiantil a nivel nacional y, antes que nada, traducir las reivindicaciones del pueblo negro en términos de la educación, siendo ésta el eje fundamental del empoderamiento, la agencia, la participación, la incidencia política y el progreso socio-económico. De allí en adelante podrán aportar su grano de arena a la construcción de la nueva ley de educación superior con el propósito de no dejar de trabajar unidos y coordinarse con un profundo sentido de solidaridad nacional y transnacional en el camino de la edificación y consolidación de un verdadero movimiento estudiantil afro, que exprese y refleje el sentir de la población afrocolombiana, negra, palenquera y raizal. Así mismo, estaría articulándose con el conjunto de las organizaciones sociales afrocolombianas, negras y raizales en la búsqueda de un mejor futuro para sus poblaciones. De igual manera, en este punto, el reto de las organizaciones sociales afrocolombianas, negras y raizales es incrementar su capacidad de acercamiento a las bases juveniles afrocolombianas con el fin de lograr una mejor comunicación y diálogo para proyectarse en escenarios públicos y políticos a nivel nacional, departamental, distrital y local como un movimiento conectado con los jóvenes, que son el relevo para el futuro del mismo.

2.2. DINÁMICAS DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES AFROCOLOMBIANAS Y LAS REINVINDICACIONES PALENQUERAS Y RAIZALES

Dinámicas organizativas y reivindicativas palenqueras. Partiendo de las consideraciones que hicimos más arriba en cuanto a la necesidad de

explorar el siglo XIX, marcado por procesos de resistencia, insumisión y rebeldías de las personas africanas esclavizadas en Colombia, debido a su impacto sobre la evolución de los procesos organizativos negros desde la Independencia hasta la actualidad, es oportuno destacar el papel esencial que, en este sentido, ha jugado la historia de Palenque. En efecto, el legado histórico de las formas de resistencia cimarronas desarrolladas por Benkos Bioho, fundador de Palenque de San Basilio, y los patrones de resistencias políticas sustentadas por pautas culturales muy marcadas por la lengua palenquera de origen africano se reflejan a través de la puesta en marcha de procesos de lucha organizativa en Colombia, inspirados por el ejemplo de lo que fueron estos cimarrones y su posterior conformación de palenques. En este sentido, se observan varias organizaciones de base afrocolombianas que han adoptado denominaciones derivadas de “Palenque”¹⁴: entre ellas encontramos, por ejemplo, a Palenque el Congal- Buenaventura, Palenques kusutos, Glaciela Chaine –Costa Atlántica–, grupo artístico y folklórico Los Palenques –Bogotá– y los Palenques de Medellín y Chocó. Como se ve,

¹⁴ No cabe duda de que en Colombia, aparte de Palenque de San Basilio, que ha mantenido buena parte de sus referencias identitarias hasta a la actualidad, han existido otros palenques que las han perdido, pero que vale la pena nombrar: se trata, entre otros, de los palenques de Uré, Tadó, Tolú, La Ramada, Bongue, Duanga Guayabal de Siquima, Sta. Cruz de Mazinga, San Pablo, San Cayetano, Sincerín, Arenal, Matudré, Tabacal, Riogrande, San Miguel, Duanga, Catendo, Matuna, Cintura, Palizada, Malagana, San Miguel, Arroyohando, Norosi, El Castigo, Tinguizio, Berrugas, Tiquizio, Guamal, San Onofre, Corrales, Musanga, Ladera de Judas, Santero, Carate, Negro. Para mayor conocimiento del tema de los palenques, véase Zambrano Pantoja (2000: 38-65 & 82-87) para el caso específico de todo el Caribe, y, en general, consulte a Balanzó (2007: 9) y Friedemann & Arocha (1986). Además, traemos a colación más precisión al respecto (lo que se denomina la ruta de los palenques en Colombia) en los términos siguientes: “la documentación colonial muestra que desde muy temprano hubo palenques en la Península de La Guajira y en las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena. En el siglo XVI esta última contó con asentamientos de fugitivos ubicados en los alrededores de los pueblos de San Sebastián de Buenavista, Tofeme, en el partido de Tolú y la barranca de Malambo. Estos palenques estaban densamente poblados. En el siglo XVII el inconformismo de los esclavizados aumentó y los palenques se multiplicaron. En la Provincia de Cartagena fueron numerosos. Estaban diseminados a lo largo y ancho del territorio, ocupando el norte, centro y sur de la provincia. En el norte, la actividad se concentraba en la Sierra del Luruaco, donde tenían gran influencia los poblados rebeldes designados con los nombres de Betancur y Matuberé. En el centro, las comunidades cimarronas de San Miguel y El Arenal, situadas en las estribaciones de la Sierra de María, eran reconocidas por su larga tradición de rebeldía y porque contaban con más de doscientos cimarrones cada una. En el sur, los asentamientos de Cimarrón y Norosi se establecieron en la Serranía de San Lucas y ejercieron su dominio en los territorios situados entre los ríos Magdalena y Nechí. Tanto en estos como en los del centro convivieron criollos y deportados africanos de diversos orígenes. En el siglo XVIII los palenques se situaron a lo largo de los valles formados por los ríos Cauca y Magdalena. Un buen ejemplo lo constituye El Castigo, ubicado en el suroccidente del virreinato de Santa Fe, que congregó a más de cuatrocientas familias asentadas en dos poblados estables, y que basaban su subsistencia en una economía estacional.” (disponible en <http://www.todacolombia.com/etnias/afrocolombianos/palenques.html>).

estas denominaciones evocan la memoria del pueblo en su dimensión histórica de reivindicación de los derechos de las comunidades negras en el país. Además, en términos de otros tipos de resistencia, como lo señala Sánchez Gómez et. al. (1987: 31), “ya en el siglo XX, la rebeldía palenquera permitió enfrentar la ampliación del latifundio ganadero sobre predios cuyas escrituras jamás habían sido transmitidas por sus ocupantes negros”.

La importancia de Palenque de San Basilio ha crecido a nivel nacional e internacional a partir de su reconocimiento por la UNESCO en el año 2005 como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, resaltando sus tradiciones culturales (la lengua palenquera –expresiones religiosas– y la forma de hacer justicia, entre otras) y sus necesidades y reivindicaciones enmarcadas en la lucha por la consecución de mejores condiciones de vida. Palenque de San Basilio se destaca por su largo camino de lucha por su reconocimiento como un pueblo con diferencias culturales, con formas de vida diferentes, donde la hermandad es el principal valor y la solidaridad el principio por el cual sus moradores se rigen.

La convivencia en este pueblo con más de tres siglos de vida se vio afectada en septiembre de 1999 por la violencia, cuando los paramilitares incursionaron en el pueblo asesinando a varios jóvenes de escasos 20 años, Manuel Valdez Fruto, Julián Herrera Torres, Senén Miranda, Yilson Miranda Martínez, quienes estaban jugando billar, y dejando otras personas heridas. Además, días después se produjeron otros asesinatos, lo que provocó el descontento general del pueblo seguido de manifestaciones y una movilización hacia Cartagena con la principal petición de amparar el territorio palenquero del conflicto. Uno de los resultados de estas protestas fue la aprobación de la Ordenanza 07 de mayo 9 de 2002, expedida por la Asamblea Departamental de Bolívar, por la cual se reconoce a Palenque de San Basilio como una “Zona de Convivencia Pacífica y Territorio Étnico- Cultural”¹⁵.

Otro hecho de importancia reivindicatoria del pueblo palenquero se relaciona con el paro del mes de septiembre de 2011, que implicó el enfrentamiento del pueblo con los cuerpos de seguridad del Estado (Escuadrón Antimotines –ESMAD–) y la policía nacional, después de 12 años de la incursión paramilitar, incluyendo la acogida y el asentamiento. En efecto, se trataba de una protesta popular para reclamar esencialmente la mejoría de sus condiciones de vida, con énfasis en la mejoramiento de servicios públicos (luz, agua, etc.), recurriendo a la

¹⁵ Observatorio del Caribe (2011).

obstrucción de la vía que comunica Cartagena y el municipio de Mahates a la altura de la entrada de Palenque. Este motín generó reacciones de indignación y descontento general del pueblo frente a la agresión de los cuerpos antimotines, pese al posterior acuerdo con las autoridades departamentales.

No sobra señalar otros procesos organizativos de palenqueros/as con reivindicaciones de carácter político, económico y cultural, que han ido surgiendo en diferentes lugares, tanto en el interior como en el exterior del país. Es así como en Cartagena tenemos las organizaciones Unidos por Palenque, en Barranquilla la Fundación Amigos Noventa – FUSA-90, en Bogotá la Mesa de Palenqueros, y la Asociación de Palenqueros en Venezuela, en el vecino país.

Esta Mesa de los Palenqueros nace en Bogotá el 7 de noviembre de 2011 con un carácter más político y reivindicativo, en la medida en que alrededor de 35 personas palenqueras o descendientes de palenqueros se reúnen en la Casa Nacional de la Cultura Afrocolombiana con el fin de conformar un espacio organizativo capaz de luchar por los derechos de las comunidades palenqueras en la ciudad de Bogotá y servir de enlace entre la comunidad de Palenque y las instituciones de orden nacional con asiento en la capital. De esta iniciativa derivan dinámicas de concertación entre miembros de la Mesa y directivas palenqueras en instituciones como alcaldías, consejos comunitarios, secretarías de educación, Guardia Cimarrona, al igual que con líderes comunitarios y de movimientos juveniles y estudiantiles, entre otros. Estas concertaciones tuvieron como objetivo conseguir la mayor adhesión y participación de los nativos palenqueros que residen a lo ancho y largo del país en las lógicas de construcción de una agenda de discusión sobre problemáticas que atañen al destino del pueblo. Esta agenda en mención incluye un abanico de temas amplio y multidimensional por ser temáticas de índole social, cultural, política y económica. Es así como las principales problemáticas del pueblo palenquero que abarca esta agenda se relacionan con la problemática de la unidad del pueblo, las cuestiones agroindustriales y el desarrollo económico sostenible y la calidad de la educación¹⁶, al igual que con el acceso, la permanencia y

¹⁶ En palabras de Quintero, García y Daza Rodríguez (2009:29) “[...] considerando que la educación es un factor de inclusión social, se hace necesaria la generación de políticas orientadas a garantizar el acceso de la población a la escuela desde temprana edad y ofrecer una educación preescolar de calidad, lo cual es clave para el desempeño en los demás niveles y para facilitar la permanencia en el sistema. En este sentido, también es importante propender por reducir la vulnerabilidad económica a la que están expuestas las personas en condición de pobreza, situación que motiva a los jóvenes a insertarse tempranamente en el mercado laboral y abandonar la escuela”.

la graduación de los jóvenes palenqueros en instituciones de educación superior del país, el acceso al mercado de trabajo¹⁷, el goce efectivo por parte de la gente palenquera de los beneficios derivados de la implementación de los proyectos en el pueblo, la corrupción, la drogadicción, el alcoholismo, los embarazos precoces¹⁸, el maltrato o violencia intrafamiliar, los problemas de orden ambiental¹⁹, el mantenimiento y la conservación de las prácticas culturales y folclóricas, el usufructo de la energía eléctrica y el agua potable²⁰, el vandalismo y la presencia de la autoridad policial en el pueblo palenquero.

El carácter reivindicativo de las organizaciones palenqueras toma un mayor impulso y vitalidad a partir del momento en que las personas palenqueras comienzan a tener contactos fluidos con los moradores de las ciudades de Cartagena y Barranquilla. Los flujos migratorios que se originan en el Palenque de San Basilio y se dirigen a estas ciudades ponen en cuestión la alteridad palenquera en la medida en que los inmigrantes palenqueros comienzan a experimentar y tener conciencia del racismo y la discriminación²¹ hacia ellos. Además, evidencian los procesos y las lógicas de invisibilización y abandono de que son objeto como pueblo por parte de la sociedad en general y del Estado, que tiene

¹⁷ Aquí también traemos a colación una de las conclusiones del trabajo de Quintero, García y Daza Rodríguez (Ibíd.: 30) en cuanto al mercado de trabajo y desde una perspectiva de género que apunta a la diferenciación entre hombres y mujeres palenqueras: “[...] es necesario fomentar una mayor participación en el mercado laboral de las mujeres, las cuales presentan mejores indicadores educativos que los hombres, aspecto que, sin duda, juega un papel muy importante como generador de mayores oportunidades laborales”.

¹⁸ Al respecto, Quintero, García y Daza Rodríguez (Ibíd.) consideran que esta problemática pone en evidencia el hecho de que existe una necesidad de implementar “[...] estrategias de comunicación y diálogo sobre temas de sexualidad responsable tanto para hombres como mujeres. De igual forma, se hace necesaria la creación de alianzas con el fin de fortalecer modelos de intervención juvenil, respetando la diversidad cultural, que contribuyan a mejorar la salud sexual y reproductiva de adolescentes y jóvenes de la comunidad”.

¹⁹ Por lo tanto, “se hace necesaria la implementación de programas y estrategias que vayan encaminados a la protección de las fuentes hídricas y a la mejor disposición de residuos por parte de la comunidad” (Ibíd.).

²⁰ Esta situación es la evidencia de que “[...] el corregimiento presenta una cobertura de acueducto del 71,9%, siendo similar a la situación que registra el departamento de Bolívar (71,0%) y la Región Caribe (71,8%), pero por debajo de la de Colombia (83,4%). En cuanto al servicio de alcantarillado, Palenque presenta una situación crítica, puesto que es inexistente la prestación de este servicio. Por esta razón, la provisión de estos servicios a toda la comunidad se constituye en uno de los principales retos que tiene San Basilio de Palenque” (Quintero, García & Daza Rodríguez (2009: 29).

²¹ Aparte de convertirse en sujetos de burlas (sobre todo con respecto a su forma de hablar) y desprecios sociales en estas ciudades, las personas palenqueras pudieron comparar las características de las condiciones de vida preeminentes en estas ciudades con las prevalentes en el Palenque de San Basilio para darse cuenta del desfase brutal entre zonas cuya ubicación se sitúa en los departamentos de Bolívar y Atlántico y el olvido en el que yace su pueblo.

una mayor presencia en estas ciudades. En este contexto, los palenqueros que llegaban a Cartagena en los años 80 empezaron a organizarse y trabajar por el realce y fortalecimiento de las tradiciones culturales. Estas acciones consiguen sustento y vienen a ser reforzadas con la Constitución de 1991 y los diferentes decretos, reglamentos y leyes que reconocen los derechos del conjunto de las poblaciones afrodescendientes de Colombia con mayor precisión en las especificidades de los sectores poblacionales e identitarios, vale decir, las comunidades negras, palenqueras y raizales. En este sentido, las consideraciones que hace Castillo (2007: 191) en relación con la permeabilidad de San Basilio de Palenque a discursos emanados de otras organizaciones afrocolombianas nos parecen muy asertivas:

[...] en la Costa Atlántica, en particular en San Basilio de Palenque, surgen también núcleos organizativos, en parte influenciados por CIMARRON, que se identifican como negros y se propone también llevar a cabo una lucha en contra de la discriminación racial. Precisamente las narrativas contra-hegemónicas del negro en Colombia habían construido a San Basilio de Palenque como el «primer territorio libre de América».

Cuando el autor se refiere a San Basilio de Palenque como un núcleo de resistencia que, además de ser reconocido como tal, también ha sido influenciado en parte por algunos principios de pensamiento y acción de sectores del Movimiento Social Afrocolombiano, en general, y del movimiento Cimarrón, en particular, se evidencia el hecho de la existencia de interconexión e interacción entre sectores de dicho Movimiento pese a las dificultades existentes en este ámbito. Esta es una situación que se manifiesta más aún cuando algunos palenqueros se trasladan a Cartagena por efecto de las migraciones.

Cabe recordar que en Palenque de San Basilio existe desde 2002 una organización de base en forma de concejo comunitario denominada Ma-Kankamana²², la cual “es la máxima autoridad administrativa y organizativa local encargada de salvaguardar, gestionar, proteger y defender el territorio ancestral palenquero, a través de consejerías que son instancias que permiten trabajar aspectos sociales, políticos, económicos, culturales, ambientales, religiosos y educativos, así como la capacitación y formación de sus integrantes y líderes comunitarios para mejorar la calidad de vida de la comunidad palenquera, con el apoyo de los gobiernos en los ámbitos local, regional, nacional y la coope-

²² En lengua palenquera, que en castellano significa *el más grande, jefe o líder*.

ración internacional”. Además, se observa que a partir del año 2000 hombres y mujeres palenqueros han dinamizado su participación en escenarios públicos y espacios políticos sin “complejo” étnico-racial, sino, por el contrario, con “orgullo” palenquero, el cual consiste en no tener vergüenza de identificarse como tal y de hablar su idioma palenquero, concibiendo todo ello como forma de reivindicación identitaria, con orientaciones políticas. Algunas de las manifestaciones de esta reivindicación indentitaria y política se relacionan, por ejemplo, con el hecho de que una persona palenquera inicie su intervención pública en escenarios de reunión o encuentro político-cultural, entre otros, con un saludo en lengua palenquera o con el canto del himno de Palenque.

Sin embargo, consideramos que los procesos organizativos en Palenque de San Basilio requieren de un mecanismo más fuerte de fortalecimiento y articulación con el resto del Movimiento Social Afrocolombiano, aun manteniendo su especificidad como pueblo palenquero, para poder dinamizar sus reivindicaciones en torno al menos a siete ejes señalados por Quintero, García y Daza Rodríguez (2009: 29-30):

En *primer lugar*, los resultados del índice de NBI indican que la situación de **pobreza estructural** en el corregimiento es elevada. Cerca del 76,7% de los habitantes de Palenque presentan al menos una necesidad básica insatisfecha y el 50,1% mínimo dos. Según componentes del NBI, los altos niveles de pobreza y miseria presentados en San Basilio de Palenque se deben principalmente a la falta de servicios básicos en las viviendas [...] En *segundo lugar*, en los indicadores de **educación** el corregimiento presenta una situación aceptable. Como aspecto positivo vale la pena destacar el esfuerzo de la comunidad a la hora de poner en práctica los programas de Etnoeducación que buscan reforzar y afianzar la cultura palenquera. Asimismo, se resalta el buen comportamiento en los indicadores de eficiencia de la educación, al registrar una tasa de reprobación de sólo 0,5% y una tasa de deserción que, aunque alta (5,9%), es igual a la del agregado nacional e inferior a la del departamento de Bolívar (6,3%). Sin embargo, en otros indicadores la situación no es muy favorable. La tasa de analfabetismo absoluto para la población entre los 15 y 24 años es de 8,2%, cifra siete veces superior a la meta establecida en el Conpes 91 para el año 2015 (1%), y el promedio de años de educación para la población en este mismo rango de edad es de 7,6 años, es decir, tres años por debajo de la meta establecida [...] *Tercero*, en San Basilio de Palenque existe una diferenciación espacial que deriva de una **diferenciación de géneros**. El hombre palenquero se ubica en el campo donde se dedica a cultivar la tierra y cuidar el ganado vacuno, mientras que el espacio predeterminado para la mujer es la casa, donde desempeña aquellas

actividades asociadas al cuidado del hogar. Esta situación se ve reflejada en los indicadores de ocupación por género, ya que mientras el 13,5% de las mujeres mayores de 10 años trabaja (especialmente en la venta de dulces y frutas en otras ciudades y pueblos cercanos), en los hombres esta cifra alcanza el 39,7%. Esto conlleva que la dependencia económica en los hogares sea alta y con ello, las probabilidades de salir de la pobreza sean más bajas, y las de caer en ella sean mayores [...] En *cuarto lugar*, en cuanto a la **salud**, la información existente es muy precaria, ya que en Mahates no se tienen cifras desagregadas para los corregimientos en la mayoría de los indicadores relacionados con los ODM. Sin embargo, se destaca que en 2007 no se presentaron en el corregimiento casos de mortalidad infantil y de mortalidad materna. Por el contrario, el principal aspecto negativo es que el porcentaje de mujeres entre 15 y 19 años que han tenido hijos es muy alto (24,3%) [...] En *quinto lugar*, en cuanto al **tema ambiental**, además de los problemas ya referidos de provisión de servicios de acueducto y alcantarillado, otros problemas del corregimiento son la desaparición de la mayoría de los cuerpos de agua por la deforestación y la contaminación del arroyo (espacio trascendental para la comunidad), por problemas en el tratamiento de las basuras, al no existir un programa especial para el mismo [...] Y en *sexto lugar*, en lo referente al **acceso y uso de las tecnologías**, tema al que hace referencia el ODM 8, sólo el 12,2% de las palenqueros que habitan en el Municipio de Mahates usan los computadores. Sin embargo, cabe resaltar el esfuerzo del Gobierno Nacional por proveer a la comunidad de San Basilio de Palenque el acceso a computadores a través de centros de comunicación denominados Compartel, lo cual debe complementarse con una estrategia de capacitación masiva y permanente de la comunidad en el uso de las nuevas tecnologías. *Por último*, es importante resaltar que pese a la **gran significancia histórica y cultural** de San Basilio de Palenque, que le ha valido importantes reconocimientos, como la declaración de la UNESCO como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, en muchos indicadores sobre las condiciones de vida de la población no es posible conocer a ciencia cierta cuál es la situación en la que se encuentra el corregimiento dada la poca la información estadística que existe. Por lo tanto, es indispensable la producción de información confiable y oportuna para San Basilio de Palenque, que sirva como base para la realización de estudios que den cuenta sobre los avances o retrocesos en las condiciones de vida de los habitantes, para que de esta manera se puedan generar políticas y programas acertados de acuerdo con la realidad diagnosticada.

Dinámicas organizativas y reivindicativas raizales. Como lo mencionamos anteriormente, persisten culturas de clara filiación caribeña y

africana teniendo en cuenta, por ejemplo, su lengua autóctona, despreciada por la sociedad mayoritaria que la considera como un “dialecto” o un “patois”, mientras que se destaca como una “reliquia lingüística”. La historia del Archipiélago desvela, entre otros hechos, que debido a su situación estratégica, el gobierno de Rojas Pinilla inició su integración a Colombia mediante la creación de puerto libre. Así mismo, la situación de esta parte del territorio colombiano y sus pobladores es cada vez más inquietante porque se ha ido desarrollando un proceso “descultador” que, afianzando los planteamientos de Sánchez Gómez et. al. (1987: 30), culminará en un “etnocidio”, sobre todo si persisten las lógicas neoliberales de comercio y turismo internacional a ultranza sobre la zona:

Con la llegada de los comerciantes antioqueños, se impusieron patrones de discriminación sociorracial que no sólo convirtieron a los isleños en ciudadanos de segunda clase, sino que les platearon su colombianización en términos del abandono del protestantismo y del idioma sanadresano, así como de la adopción del sistema político clientelar, en reemplazo de las formas abiertas y democráticas que los habían regido. Por su parte, la creciente afluencia de turistas ha significado un severo deterioro ambiental que afecta actividades tradicionales como la pesca y la agricultura de los habitantes autóctonos de Providencia. Adicionalmente, cámaras y empresarios de televisión comienzan a estereotipar la cultura del archipiélago en términos de peinados «afros», *reggae* y casas de colores brillantes.

En este mismo orden de ideas, Valencia Peña (2008: 55) considera que:

A pesar de que son los isleños quienes deciden adherirse a los Estados Unidos de Colombia en el año 1823 (Parsons, 1985), es desde la segunda década del siglo XX que el Estado colombiano busca integrar al Archipiélago a través de un fuerte proceso de asimilación. Para ello se impuso a sus habitantes la religión católica, se prohibió el inglés como lengua en las escuelas, e incluso se llegó a clausurar a mediados del siglo varias iglesias bautistas, que se constituían como el eje socio-cultural y educativo del Archipiélago. Tal situación se vio recrudescida con los cambios producidos con la declaratoria de San Andrés Isla como puerto libre en el año 1953, y posteriormente con el desarrollo del turismo como principal actividad económica. A partir de este momento se originaron grandes desequilibrios económicos y ambientales, y a su vez se generó un fuerte conflicto intercultural como consecuencia del abrupto cambio demográfico y territorial generado

con la declaratoria. De la misma manera las grandes transformaciones acaecidas con este proceso de integración, tuvieron impacto en otros campos, como aquellos relacionados con la educación y la lengua. Lo cierto es que este proceso de integración o “colombianización” para establecer soberanía a través de medidas de carácter ideológico y de integración económica, vía modernización y desarrollo, recrudecieron los conflictos en el Archipiélago y fortalecieron su confrontación frente al Estado colombiano.

En suma, entre los males que aquejan al Archipiélago y sus poblaciones nativas en términos socioeconómicos y culturales, encontramos el narcotráfico, el lavado de activos, el tráfico de armas, los medios de comunicación en español, entre otros, como temas recurrentes tratados por especialistas y analistas avezados sobre la situación del Archipiélago:

Actualmente, los problemas son los mismos y han surgido otros. El narcotráfico y el lavado de activos, son fenómenos globales de los cuales los isleños han sido víctimas. El territorio insular se ha convertido en un punto de paso importante para el transporte de drogas ilícitas y el tráfico de armas. Situación geopolítica reconocida por los actores ilegales –paramilitares y narcotraficantes en Colombia– y por los Estados Unidos (Bush, 2009: 142).

El movimiento migratorio, la introducción de medios de comunicación en español, el Puerto Libre, el sistema educativo continental y, décadas más tarde, la llegada del narcotráfico, originaron en la isla una gran cantidad de procesos que aún hoy en día subsisten, como la superpoblación (Robison Davis & Botero Mejía, 2008: 108).

Ante esta situación poco alentadora, surge un movimiento social raizal que se ha ido formando y consolidando para impulsar acciones reivindicativas a favor de la defensa del territorio, el medio ambiente y las culturas, pues “ante esta óptica unidimensional de la proyección pública y los problemas anotados, los isleños indudablemente han reaccionado mediante organizaciones locales” (Sánchez Gómez et. al., 1987: 30). Además, a partir de los años 90, se observa una mayor conciencia de los raizales en lo relacionado con los procesos organizativos, hasta tal punto que logran afirmar sus diferencias con las personas afrocolombianos en términos identitarios (defensa y protección de su propia identidad) al reivindicarse y asumirse como “raizales”; gentilicio que resalta las especificidades de los habitantes de las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina como descendientes de África,

en general practicantes de la religión bautista y de habla inglesa y creole²³. Además, la denominación “raizal”, utilizada principalmente en los espacios políticos y académicos, indica la historia propia de las islas y las necesidades particulares de sus habitantes; también posee un fuerte matiz político y una intención reivindicativa.

Por otra parte, llama la atención la implicación activa de los raizales en los procesos derivados de las concertaciones para la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, pese a que se hizo de manera desarticulada con el resto de los gremios de las negritudes: situación que describe precisamente Castillo (2007: 265) en los términos siguientes:

El escenario de la ANC fue difícil para las reivindicaciones de las comunidades negras. La idea inicial de defender una propuesta conjunta de indios y negros no fue posible. Ni siquiera se logró una propuesta unificada por las negritudes. Primero se presentó la de los **raizales** de San Andrés y Providencia y luego la de los negros de la Costa Pacífica.

De esa manera, en este contexto marcado por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en el país, así como por la reivindicación de ciertos derechos diferenciales, se ha podido llevar a la mesa de discusión el problema del desequilibrio estructural de las relaciones sociales y culturales entre diversos sectores y grupos de la sociedad colombiana. Es así como,

para el caso de la población isleña-raizal del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina este reconocimiento en el escenario político colombiano ha tenido varias implicaciones. Primero, incentivó a la población isleña-raizal a configurarse y posicionarse

²³ Forbes (2002) plantea que el origen de esta lengua se encuentra en el “pidgin”, que es una variante lingüística o una lengua vehicular creada con el fin de servir como herramienta de comunicación entre dos comunidades lingüísticas o grupos humanos. El mecanismo con el que funciona el *pidgin* sirve para facilitar esta comunicación mediante la reducción de las estructuras sintácticas y las variaciones morfológicas de otra lengua desde donde se origina. Así, de acuerdo con la historia colonial del Archipiélago, se establece que el creole que se habla es el resultado del encuentro y la interacción entre el inglés hablado por los primeros colonizadores ingleses y las adaptaciones que a éste le hacen los esclavos africanos traídos de Jamaica para poder comunicarse. En un trabajo posterior sobre la cultura criolla, el autor explica la manera como la ésta tuvo su aparición en el Archipiélago en un contexto de la Colombia Caribe, marcado por el renacimiento de una cultura, una lengua y un pueblo. Además, se demuestra que el proceso de formación de un pueblo criollo es visto como una lucha por la supervivencia, en un primer momento en forma espontánea y en un segundo momento como una forma estructural de resistencia civil frente al proceso de colonización/colombianización de las islas. Por terminar, el autor hace una descripción del papel que puede jugar la etnoeducación trilingüe en el empoderamiento del pueblo criollo, como un paso inicial de la consolidación de su autonomía (Forbes, 2003).

como sujeto étnico y político, a través de la formalización de ciertos canales de participación política, que se materializan a su vez en la existencia de diversos tipos de organizaciones que se adjudican la defensa de los derechos de esta población. También esta situación implicó una reelaboración en la manera como la población isleña-raizal ha asumido la particularidad de su identidad, las maneras de pensarse, reinventarse y a la vez proyectar su diferencia a través de relaciones establecidas con otras poblaciones y con el Estado colombiano. La población isleña-raizal, si bien hoy es reconocida como minoría étnica, ha vivido un largo proceso para adquirir este reconocimiento y a la vez ciertos derechos particulares. Actualmente la relación establecida entre el Estado colombiano y algunos pobladores parece agravarse por la compleja situación política y social que se vive en el Archipiélago y que ha generado expresiones políticas cada vez más radicales de sus habitantes, al punto de que un sector se resiste a identificarse como colombiano (Valencia Peña, 2008: 51-52).

Precisamente, los intersticios de las relaciones entre los pobladores del Archipiélago y el Estado colombiano se convierte pronto en el caldo de cultivo que impulsa el surgimiento de los procesos organizativos raizales (algunos con connotación independentista), ya que éstas se ha caracterizado por un matiz conflictivo que deriva principalmente de la forma como se ha pretendido integrar al Archipiélago al proyecto nacional colombiano. Además, como lo hemos venido mencionando, la coyuntura política derivada del reconocimiento de la Constitución de 1991 ha brinda a los activistas raizales un contexto favorable de organización y movilización social, exacerbada por la problemática de la crisis económica y el recrudecimiento del conflicto social de los años 90. Así, surge una serie de organizaciones sociales²⁴, cuyos integrantes son esencialmente isleños-raizales que apuestan por la defensa de la identidad raizal, apropiándose de discursos étnicos y contestatarios en torno a la denuncia del malestar económico y ambiental que padecen el Archipiélago y sus pobladores. Entre estas organizaciones se destacan: *Archipiélago Movement for Ethnic Native Self Determination* (AMEN-SD)²⁵, integrado por un grupo de isleños sanandresanos liderado por

²⁴ Una breve reseña histórica sobre el surgimiento del movimiento raizal desde los años 90 hasta el mes de diciembre de 2002 (cuando se se celebró el Primer Congreso Indígena Nativo) se encuentra en García Taylor (2003: 16-18).

²⁵ Para un mayor entendimiento de las grandes líneas de reivindicación de AMEN-SD, véase Forbes (2009) y el sitio web de la organización: <http://www.amen-sd.org/freedom/>. Precisamos que un miembro de la Junta Directiva del movimiento AMEN-SD, la señora Corine Duffis Steel, reitera la necesidad de un referendo para la independencia en 2015 (Véase “Movimiento AMEN-SD propone plebiscito para definir nacionalismo o independencia en el 2015” dis-

pastores protestantes o bautistas; *The Ketlena National Association* (Ketna), que retoma los objetivos del antiguo *Sons of the Soil* (S.O.S.); *Infaunas* que reagrupa a agricultores y pescadores para promover la protección del medioambiente; *San Andrés Island Solution* (Saisol), que fue creada por algunos estudiantes isleños-raizales en 1980, y otras organizaciones más pequeñas, tales como Barrack New Face y Cove Alliance. En palabras de Valencia Peña (2011: 82-83),

la importancia de algunas de estas organizaciones sociales radica en que fue a través de ellas como la crisis de la isla se dio a conocer, al tiempo que fueron las encargadas de posicionar los reclamos de la población isleña-raizal, en el marco de su reconocimiento como grupo étnico. Gracias a las organizaciones y sus acciones, el discurso de la diferencia étnica de la población isleña-raizal se masificó y motivó el surgimiento de diferentes posturas, tanto de los isleños que comenzaban a ver «renacer» su identidad, como de los continentales, quienes con mayor recurrencia eran culpados por la crisis del Archipiélago. Si hubiera que determinar el momento en que el movimiento raizal se afianzó, se podría decir que fue en 1999, con el surgimiento de AMEN-SD. Esta organización, entre cuyos líderes se destacan los pastores bautistas (que refuerzan el rol de la religión como institución fundamental en la organización social de los isleños-raizales), convocó a personas y organizaciones más pequeñas para visibilizar la situación de las islas y dar comienzo a un proceso de lucha por la defensa de los derechos de la población isleña-raizal.

No cabe duda de que en la actualidad, AMEN-S.D. es la organización raizal que más sobresale en escenarios políticos. Además ha planteado lineamientos y directrices del movimiento raizal mediante un proceso de convergencia:

Así, es importante resaltar que a pesar de la existencia de una política estatal de respeto a la diversidad étnica y cultural, en el Archipiélago se continúa denunciando al Estado colombiano como el principal responsable de los conflictos y de los efectos que estos han tenido en detrimento de la identidad de la población isleña-raizal (Valencia Peña, 2008: 70).

Entonces, como el pueblo indígena criollo del Archipiélago ha sido excluido social, económica, política y administrativamente de la es-

ponible en http://thearchipelagopress.com.co/index.php?option=com_content&view=article&id=1997:movimiento-amen-sd-propone-plebiscito-para-definir-nacionalismo-o-independencia-en-el-2015&catid=1:actualidad&Itemid=2

estructura de poder del mismo, surgen organizaciones sociales raizales que, animados del espíritu de la solidaridad transnacional e interétnico-racial, tienden también a articular acciones políticas a nivel internacional con ánimo de concretar iniciativas políticamente emancipadoras, con el apoyo de la comunidad internacional:

[a]ctualmente, existen grupos de resistencia y de movilización política de raizales que han desarrollado una estrategia de lobby internacional de tal modo que les ha permitido participar en diferentes escenarios intergubernamentales y ONG's, logrando captar el apoyo de varias organizaciones, además de la solidaridad de otros grupos étnicos. La atención internacional y la presión al Estado colombiano por las condiciones de rezago económico de los raizales en su territorio, la sobrepoblación y el deterioro del medio ambiente, han permitido desarrollar políticas para resolver tales problemáticas; sin embargo, se carece de voluntad política para cumplirlas (Bush, 2009: 142).

En este orden de ideas, García Taylor (2003: 22-25) identifica a las organizaciones AMEN.S.D. y KETNA como las principales organizaciones de base, articuladoras con espacios y entes internacionales. Además, consideramos que, fuera del Archipiélago, se encuentra una de las organizaciones raizales más destacadas que actúa en el sentido de redes, tanto en Colombia como fuera de las fronteras del territorio colombiano. Se trata de la *Organización de la Comunidad Raizal con Residencia Fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina* (ORFA), con sede en Bogotá. Creada en julio de 2004, por iniciativa de un grupo de personas²⁶ pertenecientes a la comunidad raizal y que residen en Bogotá, ORFA es actualmente liderada por Lizeth Carolina Jaramillo Davis. Sus objetivos son los siguientes:

- Organizar a la comunidad raizal, residente fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, en torno al fortalecimiento de su identidad cultural.
- Promover, difundir y reivindicar todas las

²⁶ Estas personas son Enrique Yates Nelson, Rubin Huffington, Olga Bonilla Corpus, Olga Lucía Ojeda Bonilla, Jiménez Hooker, June Mariemow Robinson, Natasha Calderón Lung, Ricardo Vargas Taylor, Dilia, Vicente, Zoyla, Ayda y Eugenia Robinson Davis. Estaban animados/as del deseo de promover la creación de una organización raizal en Bogotá con el propósito de rescatar algunos de los propósitos de la *Fundación Casa de San Andrés, Providencia y Sta Catalina* (Martínez Bocanegra, 2008: 57). Dilia Robinson (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012) corrobora esta información al presentarse como una de los fundadores de ORFA: "Soy de Comunidad raizal, socióloga, he sido una de las fundadoras de la Organización de la Comunidad Raizal acá en Bogotá, y durante mi vida he estado vinculada al campo social, cultural e investigativo." Para mayor detalles sobre ORFA, véase Martínez Bocanegra, (Ibíd.: 56-65), y su sitio web <http://www.orfaonline.org/>

manifestaciones y derechos culturales, intelectuales, espirituales, materiales, artísticos, políticos, sociales, legales y ambientales que constituyen el modo de vida, sistema de valores tradicionales y creencias que caracterizan a la comunidad raizal del Archipiélago. • Construir y aprovechar espacios de participación en la vida social, económica, científica, cultural y política del país que posibiliten a la comunidad raizal residente fuera y dentro del territorio del departamento archipiélago. • Establecer y mantener relaciones de cooperación con otras organizaciones que a nivel local, regional, nacional e internacional que tengan objetivos que beneficien a la comunidad raizal. • Desarrollar actividades que favorezcan la integración, apoyo y formación de liderazgo de los jóvenes raizales en general y particularmente los residentes fuera del departamento Archipiélago (Martínez Bocanegra, 2008: 58-59).

Al activo de ORFA se registra, entre otros, la investigación realizada por esta organización junto con la Corporación Latinoamericana Misión Rural, bajo la supervisión de Martínez Bocanegra (2008), sobre los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina que habitan la ciudad de Bogotá, la cual arroja resultados significativos en relación con una caracterización en términos socio-demográficos, de migraciones, situación socioeconómica, educación, vivienda, salud, idioma, identidad y cultura, religión, valores, organización, etc., del grupo raizal en cuestión.

A continuación, Mondragón (s/f: 19-20) reseña el recorrido histórico del movimiento social raizal en los términos siguientes:

1. Los raizales del archipiélago de San Andrés y Providencia, más de 25 mil personas, son hoy minoría en la isla de San Andrés, que registró un rápido crecimiento de la inmigración en la segunda mitad del siglo XX. Son un pueblo con lazos con las poblaciones «kriol» de la costa Caribe de Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Honduras, Belice y las islas Caimán. 2. En marzo de 1984, en la isla de San Andrés, fue fundada la organización raizal isleña, The Sons of the Soil Movement, S.O.S., que con la consigna «justice, respect, prosperity and self-determination for the native people of St. Andrew, Old Providence and Catalina Island's», comienza a levantar la bandera de sentidas reivindicaciones de la población nativa isleña. El S.O.S. surge como respuesta a un intento de INSCREDIAL de construir una urbanización para emigrantes en una de las zonas más tradicionales de los Raizales Isleños, como es San Luis. Su origen por consiguiente está relacionado con una lucha por preservar el espacio étnico de los Raizales Isleños. El S.O.S. se planteó como objetivos de lucha, los

siguientes: **a.** Unir al pueblo Raizal Isleño en torno a la defensa de los derechos como grupo étnico. **b.** Defender el derecho a vivir con dignidad en los propios territorios. **c.** Alcanzar la prosperidad y bienestar para todos los Raizales Isleños propiciando un devenir que respete el ecosistema y sus recursos. **d.** Demandar el pleno ejercicio de la democracia para los Raizales Isleños, como único camino para vivir en paz. **e.** Luchar por la Autodeterminación del pueblo Raizal Isleño, para que pueda manejar su propio destino, acorde con su historia y sus tradiciones étnicas y culturales. **f.** Resguardar a todo Raizal Isleño de la discriminación y la opresión étnica y cultural. **g.** Poner fin a las pérdidas de los territorios ancestrales del pueblo Raizal Isleño. **h.** Demandar el establecimiento de medidas para limitar la invasión creciente de colombianos continentales a las islas. **3.** El pueblo raizal tienen hoy fuertes organizaciones consolidadas además del Sons of the Soil SOS, como Ketlena National Association –KETNA–, SAISOL, Barrack a new face, Cove Alliance, y Just Cause Foundation JCF, en tanto que los campesinos raizales están asociados en la Independent Farmers United National Association –INFAUNAS–. Estas organizaciones han logrado realizar su primer congreso nativo raizal conocido como “The First Indigenous Native Congress” en la isla de San Andrés, cuyas conclusiones programáticas recalcan en la importancia de la etnoeducación, la defensa del territorio, el ambiente y desarrollo económico, el respeto al patrimonio cultural e intelectual, y la autodeterminación y el respeto a los Derechos Humanos. Este manifiesto del Pueblo Raizal fue incorporado en el recientemente formulado Plan de Desarrollo Departamental «2003-2005» que a su vez es estratégico con el ánimo de lograr concertar algunos puntos, pero a la fecha eso solo ha quedado en anaqueles, no en la práctica. **4.** Las iglesias, principalmente bautistas, desempeñan también un papel en la organización de los raizales. **5.** La constitución de 1991 reconoció al pueblo isleño raizal y estableció disposiciones especiales sobre sus derechos y para defender el medio ambiente del archipiélago de San Andrés y Providencia. **6.** En 1999 [se destacan los] integrantes del movimiento AMEN S.D. **7.** En mayo de 2002 se desencadenó la movilización de los isleños contra la arbitraria destitución del gobernador elegido por haberse negado a reprimir a los habitantes que se manifestaban contra las basuras y la contaminación ambiental. En diciembre del 2002 se llevó a cabo el primer congreso nativo con participación de nueve organizaciones raizales.

A manera de resumen acerca de la evolución del movimiento social raizal, aunque se evidencia una matriz híbrida en términos de composición étnica del mundo Caribe debido a la existencia de la multiplicidad de referentes identitarios que traspasan los límites étnicos (Losonczy,

2008; 2002) y se reflejan en una variedad de formas de organización social, como en los casos palenqueros y raizales, reproducimos un fragmento del testimonio de Dilia Robinson (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012), que ilustra magistralmente algunos momentos clave de los procesos organizativos en el Archipiélago:

En diferentes momentos se construyeron, por ejemplo, el movimiento Cívico Isleño, en la década de los 80 nació el S.O.S., que era un movimiento que sus siglas significaban “Hijos de la Tierra”, ese movimiento fue liderado por Juvencio Gallardo, Enrique Piuzi, William Francis, Ligia Brijaldo. En los 90, se mantienen esos movimientos y, en 1999, aparece el grupo “Amen”, que reivindica la supervivencia y los derechos del pueblo Raizal y está constituido por pastores de las Iglesias.

2.3. DINÁMICAS DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES AFROCOLOMBIANAS Y LOS DESPLAZAMIENTOS FORZOSOS DE LAS PERSONAS AFROS, PALENQUERAS Y RAIZALES

Los desplazamientos forzados en Colombia están asociados a la agudización del conflicto armado que implica a actores del narcotráfico, guerrilla, paramilitarismo y fuerzas armadas (ejército-policía). Según fuentes del Sistema de Información sobre Desplazamiento Forzado y Derechos Humanos (SISDHES) de CODHES y el primer estudio de la Conferencia Episcopal de Colombia sobre desplazamientos forzados, entre el 1 de enero de 1985 y el 30 de junio de 2011 se registraron alrededor de 5.281.360 personas desplazadas en Colombia. A su vez, se precisa por parte de la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional que, entre el 1 de enero de 1997 y el 30 de junio de 2011, se presentó un acumulado de 3.692.783 de personas desplazadas (CODHES, 2011: 3). Este conflicto afecta seriamente los territorios habitados por las comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales, hasta tal punto que el fenómeno de desplazamientos forzados²⁷ internos y transfronterizos aflige mucho a hombres y mujeres afrodescendientes de Colombia. Al respecto, es preciso señalar la gravedad del problema, ya que la violencia, causada por la lógica conflictiva de las autodefensas o los paramilitares, a la que se suma una escalada de confrontación militar entre fuerzas militares y

²⁷ No cabe duda de que muchas personas afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales también emprenden el camino de las migraciones por motivos económicos, tal como lo demuestran Rodríguez Garavito, Sierra y Adarve (2009: 9) al comprobar que las tasas de migración de los afrocolombianos son más altas por motivos de salud, educación o búsqueda de trabajo.

guerrillas, conlleva consecuencias funestas para la población civil, en general, y afrocolombiana, en particular. En el Pacífico, por ejemplo, la situación es tan grave que Almario García (2003: 217-258) no duda en hablar de “limpieza étnica”, “genocidio”²⁸ y “desterritorialización” de afrocolombianos, en la medida en que “se hace dolorosamente legible tanto la hondura de esta herencia de discriminaciones y horrores que ha caracterizado la historia de Occidente, como el alto grado de potenciación que han alcanzado los grandes viejos prejuicios de este imaginario colectivo, estimulados, redefinidos y exacerbados por la cultura de la guerra contemporánea, como *se puede constatar en las acciones violentas que se adelantan especialmente contra la gente negra o afrodescendientes y otros grupos étnicos en el Pacífico colombiano y que constituyen un auténtico etnocidio-genocidio* [...] porque es a los afrodescendientes e indígenas a quienes se hace objeto de violencia y a quienes se desplaza y desterritorializa, con lo cual se cumple otra de las características de esta forma de violencia, la *limpieza étnica*” (Ibíd.: 219 y 320). En este contexto, nos hacemos eco de la Declaración de los Pueblos afrocolombianos e indígenas del territorio-región del Pacífico y sus organizaciones de base del 18 de abril de 2010, reportada por Afrodes y Global Rights (2010: 20) en los términos siguientes:

No podemos cerrar los ojos y menos quedarnos callados ante la gravedad de lo que está sucediendo en nuestros territorios. Tampoco podemos ocultar el temor que nos embarga al ver como avanza la destrucción de las selvas que nos brindaron refugio y nos dan vida, alegría y libertad. Tememos perder lo que indígenas y negros hemos construido durante tantos años de convivencia pacífica entre nuestros pueblos, respetando las leyes que nos dicta la naturaleza, a la cual hemos atado nuestras vidas y de las cuales dependen el bienestar y el futuro de las presentes y futuras generaciones de nuestros pueblos.

Esta declaración refleja una preocupación por la pérdida de prácticas culturales y ancestrales de las comunidades afrodescendientes e indígenas debido a los efectos nefastos de las distintas formas de violencias que padecen. La situación es tan grave y desalentadora que,

desde 2004 la Corte Constitucional con la Sentencia T025 declaró la existencia de un estado de cosas inconstitucional en materia de desplazamiento forzado en Colombia. Para responder a esta problemá-

²⁸ Por su parte, Afrodes & Global Rights (2010: 20-35) hacen consideraciones sobre la “desterritorialización y desplazamiento forzado de la población afrocolombiana” en términos de “etnocidio”.

tica estructural, el alto tribunal impartió un conjunto de órdenes al Gobierno Nacional, dirigidas a superar este problema estructural y garantizar el goce efectivo de los derechos de las víctimas. Los grupos étnicos fueron reconocidos como la población desplazada con mayor nivel de vulnerabilidad. La Corte precisó que (i) no habían sido reglamentadas las políticas que faciliten el acceso a la oferta institucional, y que (ii) los sistemas de registro no eran sensibles a la identificación de sus necesidades. Por ello la Corte precisó que los grupos étnicos, entre ellos el pueblo afrocolombiano, son merecedores de un tratamiento especial por el Estado y deben ser especialmente protegidos en razón a las precarias condiciones que deben afrontar, reconociéndolos por tanto como sujetos de especial protección constitucional (Mesa de Organizaciones Afrocolombianas, 2012b: 8)²⁹.

En el caso particular de los afrocolombianos, negros, palenqueros y raizales, Arocha, (2006: 215-218) describe la situación desalentadora en la que viven los descendientes de cautivos africanos esclavizados en Colombia en términos de “africanías en riesgo”, ya que enfocándose en el valle del río Baudó, el autor afirma que, desde agosto de 1994, la zona “pasó de la cartografía de la paz a la del conflicto armado” (Ibíd.: 415). Además, las comunidades afrodescendientes de las cuencas del Jiguamiandó y Curvaradó, Bajo Atrato, Chocó “[...] han sido víctimas desde 1997 de violaciones masivas de derechos humanos y de desplazamientos forzados repetitivos” (Rodríguez, 2004: 29). En este mismo orden de ideas, Rosero (2002: 554) señala que:

[I]a situación de desplazamiento de los afrodescendientes, quienes para salvar sus vidas muchas veces tienen que atravesar las fronteras nacionales y huir a Panamá, Ecuador y Venezuela, se ha visto agravada con la implementación del Plan Colombia, una discutida estrategia antidrogas que, lejos de erradicar los cultivos de uso ilícito, ha logrado que estos lleguen a otras zonas, entre ellas los departamentos de Nariño, Cauca, Valle, Chocó, Antioquia y otras áreas de la Amazonia.

Y Hernández Acosta (2008: 11) agrega lo siguiente:

[e]n febrero de 1997 más de 25.000 habitantes del área rural de la región del Bajo Atrato en el departamento del Chocó fueron desplazados como consecuencia de los enfrentamientos entre el Bloque Élmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y el Frente 57 del Bloque José María Córdoba de las Fuerzas Armadas Revolu-

²⁹ La realización de este trabajo estuvo a cargo de Helmer Eduardo Quiñones Mendoza.

cionarias de Colombia (FARC). Adicionalmente, durante los días 24, 25 y 26 de febrero de ese año la Brigada XVII del Ejército Nacional llevó a cabo la Operación Génesis, que tenía como propósito expulsar a los guerrilleros de las FARC que se encontraban en la zona. Tal como lo cuentan los testimonios de los campesinos del Bajo Atrato y los textos periodísticos y académicos que han documentado esta realidad, los ataques contra la población civil se produjeron principalmente por los miembros de las AUC que trabajaban de manera conjunta con soldados del Ejército.

Adicionalmente, como lo relata Córdoba (2000)³⁰, el día 20 de diciembre de 1996 algunos integrantes de las fuerzas paramilitares en el Urabá fueron bombardeando todas las comunidades rurales, dejando muchos muertos y más de veinte mil personas desplazadas que tuvieron que abandonar sus comunidades para dirigirse a diferentes partes de Colombia y países vecinos, como Panamá Venezuela, Ecuador y Perú. Cabe señalar que esta zona del Urabá que hace parte del Chocó biogeográfico³¹ fue constantemente muy afectada por el paramilitarismo y las guerrillas; es así como se evidencia una relación entre el afán de usurpación de territorios ancestrales por parte de las fuerzas paramilitares y los desplazamientos forzosos, tal como se ilustra a continuación: “el 13 de diciembre de 1996, el Incora entregó a seis comunidades del río Truandó 6 títulos colectivos que suman 60.932 hectáreas de tierra, beneficiando así a 217 familias (1.203 personas). Siete días después, el

³⁰ Testimonio de Marino Córdoba, miembro fundador de la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES): en la actualidad, se encuentra establecido en Washington.

³¹ El Chocó biogeográfico desborda los límites de Colombia para abarcar zonas geográficas de Panamá y Ecuador, tal como lo explica Botero Chica (2010): “el Chocó Biogeográfico es un corredor natural neotropical que inicia sus límites de norte a sur así: desde la provincia de Darién al este de Panamá, cruzando por todo el occidente Colombiano hasta el noroeste del Ecuador y termina en el extremo norte del Perú. Y en sentido occidente a oriente, comprende desde, la Costa Pacífica hasta la cordillera occidental, lo que significa que este corredor cruza por el litoral pacífico de cuatro países y en algunos se adentra hasta valles, vertientes o incluso hasta el litoral Caribe. En **Panamá** recorre la zona noreste, se extiende desde el Canal de Panamá hasta el Cabo Pasado, en la provincia de Manabí, región que constituye un mosaico de especies biológicas terrestres y marinas. En **Colombia** atraviesa la zona noreste, desde la costa del Océano Pacífico hasta las crestas de la Cordillera Occidental. Además incluye la región de Urabá, un tramo de litoral Caribe en el noroeste de Colombia y el valle medio del río Magdalena con sus afluentes Cauca-Nechí y San Jorge. *En términos de ordenamiento político, en el Chocó biogeográfico tienen presencia los departamentos del Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño y en menor proporción Antioquia.* En **Ecuador** está conformado por las provincias de Esmeraldas, Manabí, Carchi, Imbabura y Pichincha. El gobierno del Ecuador para preservar la riqueza del Chocó biogeográfico ha protegido las áreas tanto estatales como privadas, como son: la Reserva Ecológica Mache Chindul, la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas, la Reserva Ecológica Cayapas-Mataje, la Reserva Forestal Étnica Awá, la Reserva El Chontal, y el Bosque Protector los Cedros, entre otras”.

20 de diciembre del mismo año 1996, a las 5 a.m., se dio la incursión paramilitar a Riosucio” (Ibíd.:251). Más aún, este hecho deja entrever una relación entre la titulación colectiva y los desplazamientos de las comunidades negras. Al respecto, el testimonio de Jattan Mazzot Iлле, miembro de la junta directiva de Afrodes (entrevistado en Bogotá, febrero de 2012) es muy ilustrativo de la relación entre titulación colectiva de tierra y violencia contra la población afrocolombiana por parte de las fuerzas al margen de la ley:

Entonces, el producto de todo ese trabajo de difusión y participación en todo lo que tenía que ver con la reglamentación e implementación de la ley, eso, generó problemas inicialmente con las Farc porque ellos pensaban que la titulación colectiva era nociva para sus apuestas políticas y persiguieron a muchas personas que venían haciendo el trabajo, dentro de las cuales estaba yo. Posteriormente llegaron los paramilitares, el bloque Helmer Cárdenas, a los municipios de Bojayá y Vigía del Fuerte entonces también arremetieron contra mí fue: cuando tuve que salir de la zona y llegué a Bogotá [...] La primera masacre que se dio posteriormente fue en Sabaleta en el municipio de Buenaventura, que también coincidió con la solicitud del título colectivo; es decir, que a medida que se iba titulando, se iba expandiendo la presencia paramilitar. Una vez tituladas las 800 mil hectáreas del medio Atrato también llegaron los paramilitares a Vigía del Fuerte. De todo esto nos dimos cuenta cuando estábamos acá (Bogotá), entonces fue cuando decidimos trabajar cinco ejes temáticos que coinciden con los objetivos.

En este mismo orden de ideas, la Asociación Nacional Afrocolombiana de Desplazados (AFRODES) analiza las dinámicas geográficas de los desplazamientos forzosos de afrocolombianos y observa que los territorios más afectados por la violencia y sus correlatos de desplazamientos “[...] han sido los municipios de ocupación ancestral o los territorios colectivos titulados en el marco evolutivo de la ley de Comunidades Negras (Ley 70 de 1993)” (Afrodes, 2010: 10), lo que lleva a Castillo (2007: 323-331) a analizar la expansión de la guerra a la Costa Pacífica colombiana en términos de “estrategia de control territorial”, “territorios de muerte y des-territorialización”.

Estos sucesos bélicos provocan transformaciones sociales traumáticas y radicales, reforzadas al mismo tiempo por la propagación de cultivos ilícitos, las fumigaciones, la puesta en marcha de megaproyectos de índole neoliberal, ente otros. Es decir que las causas del fenómeno del desplazamiento forzado de la población afrodescendiente en Colombia se ven también atravesadas por la implementación de megaproyectos, monocultivo y explotación minera. Como estos territorios poseen una

gran riqueza natural que atrae a las grandes firmas de inversión, éstas, para no llevar a cabo la consulta previa libre e informada con consentimiento de los pueblos, provocan el desplazamiento de las poblaciones y violan sus derechos a ejercer sus prácticas tradicionales en relación con sus territorios ancestrales. Prueba de ello es que, según Rodríguez (2004: 29):

[...] desde el año 2001, la empresa Urapalma S.A. ha promovido la siembra de palma aceitera en aproximadamente 1.500 hectáreas de la zona del territorio colectivo de estas comunidades [...] A pesar de los requerimientos de este Tribunal internacional de protección de los derechos Humanos [Corte Interamericana de Derechos Humanos], el Gobierno colombiano no ha tomado medidas efectivas para garantizar la vida y la integridad personal de estas comunidades afrocolombianas.

En cuanto a los megaproyectos, traemos a colocación el testimonio Jattan Mazzot Ilele, miembro de la junta directiva de AFRODES (entrevistado en Bogotá, febrero de 2012) que señala la relación establecida entre titulación colectiva, megaproyectos y violencias contra las poblaciones afrocolombianas:

[...] nos dimos cuenta que habíamos sido desplazado por las consecuencias del conflicto, se había traído el conflicto para desplazarnos; había todo un proceso de desterritorialización que obedecía a los megaproyectos, principalmente monocultivos y mineros. Hicimos una comparación, comparamos el mapa del desplazamiento con todo lo que tenía que ver con masacres, lo comparamos con el mapa de titulación colectiva y coincidían perfectamente. La arremetida más fuerte coincidía con las zonas de los megaproyectos, nos dimos cuenta que el primer desplazamiento que hubo en el Pacífico (Chocó) se dio precisamente en 1996, ocho días después que se dio el primer título colectivo, fue precisamente la fuerza aérea con bombardeo indiscriminado, esto provocó la desbandada de más de 19 mil desplazados, quienes se fueron para Cartagena, Turbo (Antioquia), en fin fue una desbandada. Este es el desplazamiento más importante que se haya dado en Colombia, precisamente fue producido por la fuerza aérea y los paramilitares que iban por tierra.

Entonces la combinación de todo lo anterior produce asesinatos, masacres, torturas y desplazamientos forzosos. Al respecto, Arocha (2006: 417-418) considera que:

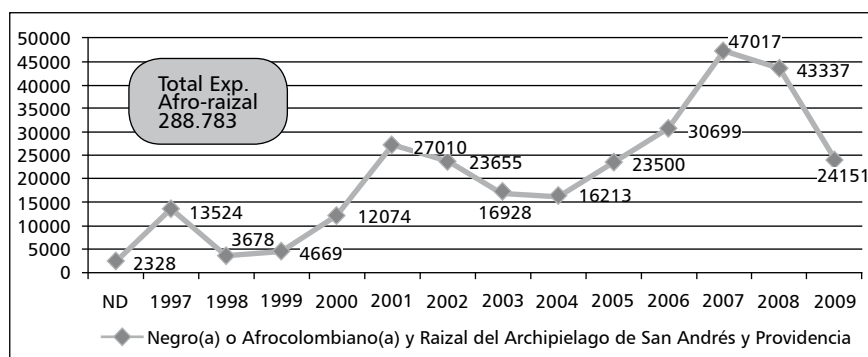
[e]l desarraigo que causan esas máquinas de guerra, así como la perplejidad y desorientación que enfrentan las víctimas del destierro,

replican las condiciones de la trata en cuanto a la migración forzada, desterritorialización impuesta y rehechura de la vida a partir de espacios y mundos simbólicos ajenos y desconocidos.

En resumen, “la situación de las poblaciones afrodescendientes en Colombia se ve afectada por el conflicto interno al padecer procesos de despojo y de expulsión de los cuales derivan los flujos de desplazamientos forzados, que también obedecen a las lógicas de los intereses de capitales nacionales y transnacionales y a las necesidades e intereses de quienes han detentado el poder político y el poder sobre la tierra. Las zonas del Pacífico donde existen asentamientos de poblaciones afrodescendientes han sido vinculadas a la siembra de cultivos con uso ilícito y la ampliación del cultivo de palma aceitera, con lo que se legaliza el asesinato y la expropiación territorial que vienen sufriendo estas comunidades” (Wabgou (2011c: 3).

El **gráfico 1** muestra la envergadura del fenómeno, tomando en cuenta el año 2007 como el punto más álgido de los desplazamientos afros y raizales, ya que registró 47.017 personas que se autoreconocen como tales. Además, precisamos que de los 3.425.496 personas desplazadas en Colombia hasta el año 2009, 288.783 (correspondientes al 8,4%) son afrocolombianos y raizales, de la misma manera que “el 78% (225.500) de los expulsados que se autoreconocen como afrocolombianos o raizales fueron forzados a desplazarse durante el período de 2002-2009, es decir, en el marco de la llamada *Política de Seguridad «Democrática»*” (Afrodes & Global Rights, 2010: 22).

Gráfico 1
Población Afrocolombiana y raizal desplazada (1997-2009)



Fuente: SIPOD, Acción Social. Corte 30 Junio 2010. Cálculos AFRODES. Tomada de Afrodes y Global Rights (2010: 21).

En este contexto abrumador de violación de derechos humanos de los individuos y colectivos afrocolombianos, se produce indubitablemente el debilitamiento de los procesos organizativos afrocolombianos por efecto conjugado de narcotráfico, paramilitarismo y conflicto armado, tal como lo denuncia Libia Grueso (entrevistada en Bogotá, febrero de 2012):

Todo este movimiento que defiende su territorio, su bandera política y su autonomía, luego es atropellado por el narcotráfico, perseguido por el paramilitarismo, amenazado por los grupos insurgentes, la ultraderecha y la ultraizquierda armada y empieza a ser negado y excluido por el clientelismo [...] A esto se suma la arremetida de la guerrilla y el paramilitarismo contra los procesos de base. La muerte de Kunta y Carlos Ramos fueron el inicio de una serie de masacres, los líderes de Nariño, la arremetida y el estilo que impusieron los paramilitares en Buenaventura, Jorge Aramburo está vivo porque la estrategia del paramilitarismo en Buenaventura fue generar el más grande dolor, él era como un botín de guerra, a él le asesinaron todos sus hermanos, todos sus sobrinos, todos los hombres de su familia y lo que el paramilitarismo le mandó a decir es que de él no iba a quedar semilla. Por esto, todo ese pensamiento libertario en Buenaventura fue cercenado. Todos los líderes más importantes tuvieron que salir del país, tuvimos que cambiarnos de allá, tuvimos que dejar de ser activistas y meternos en la institución. Toda la amenaza y el desplazamiento ya venían en este tipo de líderes, eso no fue solamente ahora, y eso logró generar un vacío gigante en el movimiento social afro, un desgaste inmenso. Yo digo que hoy hay que reconocer que la estrategia de la ultraderecha logró tener efectividad, y por eso la lucha pasa de ser una lucha de bases a una lucha pública con otras estrategias que el debate político público, que es la alianza con actores estratégicos en la academia, de crear alianzas para lograr mantener la vida pero mantener el pensamiento, sin la posibilidad de moverse por los territorios, porque todo el dinero se canalizó a favor del oportunismo y el clientelismo que hoy está incrustado en la Consultiva de alto nivel. Ahí está lo que pasó en Curvaradó, eso tomó dimensiones gigantescas.

La situación es aún más desalentadora cuando se trata de las organizaciones de mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, sobre todo en zonas rurales. Éstas también se han convertido en objeto de acciones violentas y amenazas, agudizando su situación de marginación que se manifiesta en una triple exclusión y/o estigma: por un lado, la de ser mujeres en una sociedad patriarcal, en la que se da mayor importancia a los varones; por otro, el hecho de ser mujeres negras, producto de la esclavización de sus ancestros traídos forzosamente desde África hasta las Américas, y, por último, el de ser rurales, sin (o con bajo) nivel de educación y formación. Todo ello suele pro-

vocar el quebrantamiento de sus capacidades y grados de participación e intervención en el progreso de sus veredas y territorios. Además de crear temor y zozobra en las mujeres, se debilita el liderazgo femenino en sus comunidades, donde se han comprometido adecuadamente con sus organizaciones. Sin embargo, ante las lógicas beligerantes que causan sus desplazamientos y la ruptura de sus tejidos sociales, estas mujeres requieren una protección para garantizar de forma apropiada a los contextos sociales donde viven el carácter efectivo de su incidencia política para la construcción de una sociedad, en la que, aparte de ganar en autoestima y autonomía para sus organizaciones y sí mismas, también se beneficien plenamente, como sujetas de derechos, de tratos en igualdad de condiciones.

Entre las graves dificultades a las cuales se enfrenta el proceso organizativo afrocolombiano, negro, palenquero y raizal para consolidarse como un movimiento social fuerte, se destacan dos desafíos que señalamos aquí. En primer lugar, el conflicto interno no solamente ocasiona un buen número de líderes³² afrocolombianos asesinados y desplazados³³, sino también causa el destierro de comunidades enteras. Por lo tanto, es urgente que las poblaciones afectadas, con el apoyo de todas las organizaciones afrocolombianas a nivel nacional, se mantengan en resistencia a desplazarse como ocurre en La Toma, Buenos Aires y Suárez (Cauca)³⁴. Allí, las comunidades se han mantenido en resistencia para no ser desplazadas por la explotación minera, pero requieren de una mayor solidaridad, movilización y coordinación de las organizaciones sociales afrocolombianas para expresar su apoyo indefectible a esta lucha, al igual que a otros tipos de iniciativas de resistencia de las bases populares afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales. En segundo lugar, el Auto 005 de la Corte Constitucional evidencia la situación de marginación, exclusión estructural y mayor vulnerabilidad que padecen las personas afrocolombianas desplazadas forzosamente

³² Sin duda, los afectados son los líderes comunitarios que suelen ser acusados de tener vínculos con las FARC y de defender los intereses de los revolucionarios. Al respecto, señalamos que, para el año 1995, los líderes de las dos organizaciones comunitarias (Organización Campesina del Bajo Atrato –OCABA– y Asociación Campesina del Municipio de Riosucio –ACAMURI–), que existían en la región del bajo Atrato, fueron tildados y sujetos de señalamientos con respecto a su supuesto vínculo con las FARC (Hernández Acosta, 2008: 20).

³³ Sobre violaciones a los derechos humanos de las comunidades afrocolombianas, sus líderes y lideresas entre los años 2009 y 2011, véase Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012b: 49-61), donde se encuentra una lista exhaustiva de líderes/as (con nombres y apellidos) desaparecidos/as, asesinados/as, masacrados/as y descuartizados/as.

³⁴ Para mayor acercamiento a los casos de Buenos Aires y Suarez, véase ODR (2011). Cabe precisar que el Observatorio de Discriminación Racial (ODR) está integrado por la Universidad de los Andes, el Proceso de Comunidades Negras –PCN– y Dejusticia.

por los motivos mencionados más arriba. Sin embargo, se observa el incumplimiento institucional del Auto 005 hasta tal punto, que la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012b: 11 & 14)³⁵ expresa sus inquietudes en los términos siguientes:

En enero de 2009, en el Auto 005, la Corte Constitucional precisó que no existía información completa ni detallada sobre la situación que enfrenta la población afrocolombiana desplazada y de la caracterización de la crisis humanitaria³⁶ que la afecta. En particular observó que existían numerosos cuestionamientos a las cifras oficiales sobre el desplazamiento por el alto subregistro y precariedad de información para caracterizar a la población afrocolombiana afectada por este fenómeno. De ahí que para el alto tribunal fuera difícil obtener un fiel relato de la magnitud del problema y la crisis humanitaria que enfrentan los afrocolombianos. No obstante, la Corte en esta providencia señaló de forma taxativa que *«[L]a carga de identificar los problemas y caracterizar adecuadamente la dimensión de la crisis humanitaria que enfrentan estas comunidades recae sobre el gobierno»*. Ahora bien, transcurridos tres años de la expedición de estas prescripciones a la Mesa le preocupa la no superación de esta falla estructural en las mediciones y la política pública hasta ahora *–enero de 2012– adelantada por el Gobierno Nacional [...]* Con el Auto 005, la Corte Constitucional puso en evidencia que los derechos fundamentales de la población afrocolombiana están siendo masiva y continuamente desconocidos, que los individuos y comunidades afrocolombianas desplazadas y confinadas no son tratados de manera acorde con su estatus de sujetos de especial protección constitucional, pues no recibían atención diferencial y prioritaria, dado que la política de atención a la población desplazada carece de un enfoque integral de atención diferencial sensible a los riesgos especiales afrontados por nuestras comunidades. Tal política tampoco respondía a los riesgos particulares ni a los factores transversales que profundizan nuestra crisis humanitaria. Para corregir estas asimetrías el Alto Tribunal elaboró un conjunto de órdenes complejas y específicas integradas en

³⁵ Documento elaborado por Helmer Quiñonez Mendoza.

³⁶ Esta dimensión de la crisis humanitaria provocado por el conflicto armado en el Chocó es a la que apunta Antón Sánchez (2004) cuando afirma que “[...] la evolución del conflicto armado manifiesta en las confrontaciones directas e indirectas entre los distintos actores que hacen presencia en el Chocó se encuentra en estrecha relación con el comportamiento de factores de homicidio, secuestro y violencia sociopolíticas, los cuales han permitido agudizar más, la crisis humanitaria”. Una situación similar es la que se presenta en el Bajo Atrato, tal como lo estudia Castro (2005): una de las conclusiones de estos estudios es que el recrudecimiento del conflicto armado en estas zonas pobladas mayoritariamente por la población afrocolombiana afecta el conjunto de las comunidades afrocolombianas de base, y mayormente las formas de organización comunitaria.

un Plan General de Prevención, Protección y Atención de las comunidades afrocolombianas.

Este laxismo del Estado en cuanto al cumplimiento del Auto 005 se inscribe reiterativamente en las demandas de las comunidades afrocolombianas y se ve reflejada en el documento que reúne los insumos del Taller de consolidación de aportes de las bases afrocolombianas, que tuvo lugar en Bogotá los días 12 y 13 de agosto de 2011 (Mesa de Organizaciones Afrocolombianas, 2011a: 8)³⁷, en los términos siguientes:

Hay un cambio de paradigma, pero el Estado no ha asumido su papel como le señala la legislación internacional en particular. Se han venido revisando los informes del gobierno y el estado actual de las órdenes del Auto 005, y el análisis resultante indica que no hay una adecuación del Estado a las obligaciones que ya tiene, y por no haberlo hecho, el conflicto armado ha menoscabado a la población indígena y afrocolombiana aún más. Además, el mandato más general y más importante del Convenio 169 de la OIT, es que debe hacer una atención y protección sistemática a estas comunidades, con una institucionalidad desplegada por el Estado para atenderlas de manera progresiva. Eso debe justificar la inclusión de los derechos que no tienen que ver aparentemente con el conflicto armado, pero sí con una omisión del Estado de proteger. Ese carácter integral debe aparecer en un instrumento específico.

2.4. DESAFÍOS PARA ORGANIZACIONES SOCIALES AFROCOLOMBIANAS ANTE LAS LÓGICAS DE LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Se trata aquí de valorar el impacto del papel de las organizaciones no gubernamentales (ONG) internacionales, agencias de cooperación internacional, organizaciones internacionales (OI), entre otras, en este proceso de construcción y fortalecimiento de los movimientos afrocolombianos, negros, palenqueros y raizales, ya que, sin lugar a duda, en la década de los noventa surgió un nuevo movimiento con fines pragmáticos, en el marco de un contexto nuevo caracterizado, según Cunin (2003), por el interés del Estado colombiano y de los organismos internacionales en el litoral del Pacífico. No obstante, a

³⁷ Documento realizado por Amanda Romero y Diego Grueso, después de moderar y facilitar talleres previos de carácter regional sobre el tema de la ley de víctimas afrodescendientes y la consulta previa en Quibdó, Cartagena y Tumaco en el transcurso del año 2011; talleres regionales que desembocaron en este taller nacional de Bogotá.

lo largo del tiempo, paradójicamente, el auge de las agencias de cooperación en Colombia ha ido relacionándose con el debilitamiento de las organizaciones no gubernamentales (ONG) locales y nacionales, en un contexto general marcado por señalamientos, sospechas y deslegitimación provenientes del gobierno liderado por el presidente Uribe Vélez sobre la base de una supuesta colaboración con los grupos subversivos o “terroristas”. Así mismo, disminuyen los recursos dirigidos tradicionalmente a estas ONG locales y nacionales por parte de los Estados donantes, mientras que se incrementa la cooperación directa de estos Estados a las comunidades.

Lo más destacable es que las organizaciones afrocolombianas también van a hacer parte de los beneficiarios de las donaciones brindadas por las agencias de cooperación internacional que, a partir de los albores del siglo XXI, han incrementado sus ayudas hacia las comunidades afrocolombianas debido a su mayor interés hacia las mismas³⁸. Esta situación se explica sobre todo por el predominio, a nivel internacional, de un nuevo orden general marcado por una mayor toma de conciencia acerca de las condiciones deplorables en las que vive gran parte de las poblaciones afrodescendientes en América del Sur, en general, y en Colombia, en particular, como consecuencia del mayor acceso a la información y del creciente número de trabajos de investigación sobre el tema afro. Además, gracias a la mayor visibilización de las problemáticas de las poblaciones afrocolombianas en cuanto al grado de respeto de los Derechos Humanos –afectado por el conflicto interno y los desplazamientos forzosos–, las agencias de cooperación internacional europeas y norteamericanas han inscrito y/o reafirmado el tema afro en sus programas de ayuda para el desarrollo. Entonces, aunque algunas organizaciones afrocolombianas se han beneficiado de estas financiaciones, son varias las que no tienen la posibilidad de adquirir estos recursos por medio de convocatorias, ya que por distintas razones, entre las cuales se destaca, por ejemplo, el hecho de no poseer una personalidad jurídica, no cumplen con los requisitos exigidos por ellas.

Además, se observa que las organizaciones que obtienen la financiación carecen a veces de recursos humanos calificados para cumplir con las reglas de uso y justificación de los recursos financieros (criterios administrativos y de gestión), lo que suele chocar con las lógicas organi-

³⁸ Recordamos que la proclamación de 2011 como *Año Internacional de los Afrodescendientes* por la Asamblea General de las Naciones Unidas (RES. 64/169 de 2010); seguida, en 2012, de la proclamación del Decenio de los Afrodescendientes (RES. A/66/460), ha impulsado el mayor el incremento del interés de las agencias de cooperación internacional hacia las organizaciones afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales.

zativas y dinámicas de funcionamiento habituales de las mismas. En consecuencia, esta situación termina superándose mediante procesos de negociación, concertación y ajustes entre partes (donante y beneficiario). Teniendo en cuenta el hecho de que estas organizaciones afrocolombianas se benefician de cada vez menos del apoyo directo del Estado colombiano, no suelen tener otra opción que construir su alianza con distintas agencias mediante la elaboración de proyectos de cooperación. Es aquí donde surge el dilema de estas organizaciones afros que, por falta de recursos, se ven obligadas a someterse a condicionamientos y reglas que no necesariamente contribuyen a su fortalecimiento o consolidación. En estas condiciones, algunas organizaciones se insertan en una mera lógica de dependencia perpetua, a sabiendas que la gran mayoría de las ayudas suministradas por las agencias de cooperación no suelen responder a filantropías de los países, sino a lógicas o dinámicas imperantes en la geopolítica internacional. Por lo tanto, pensamos que se requiere un sistema de sostenibilidad para cada organización social afrocolombiana, que le permita acceder a un mayor nivel de autonomía y de organización efectiva.

De igual manera, se observa que algunas de las ayudas disponibles se limitan solamente a las zonas urbanas, relegando a un segundo grado a las organizaciones de las áreas rurales, que es donde reside la mayor parte de la población afrocolombiana, negra, palenquera y rai-zal. Por lo demás, es necesario que los consejos comunitarios puedan generar mecanismos autónomos de defensa de sus territorios mediante formas de subsistencia en su interior sin perder apego a la naturaleza: nos referimos, por ejemplo, a las autodefensas cimarronas. Para ello, se requiere un mayor grado de formación, entrega y desenvolvimiento organizativo con una visión que sobrepase los límites de lo local y lo departamental y abarque elementos de lo nacional y lo internacional.

3. ALGUNAS PROPUESTAS DE ALTERNATIVAS PARA IMPULSAR MAYORES ESTRATEGIAS DE ARTICULACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES AFROCOLOMBIANAS

Las interacciones continuas durante un poco más de dos años (abril de 2010-junio 2012) entre el equipo de investigación y cinco organizaciones sociales (AFRODES, CNOA, PCN, CIMARRON, RED KAMBIRÍ), de las cuales cuatro (AFRODES, CNOA, PCN, CIMARRON) son integrantes de la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas, le han permitido un mayor y mejor acercamiento a las problemáticas del movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero, ya que ha acumulado una mayor experiencia de relacionamiento con ellas. Además de lograr una mayor comprensión de sus dinámicas y lógicas de funcionamiento, la exploración y el diagnóstico realizado sobre la evolución del movimiento social afrocolombiano en el presente documento brindan al equipo de investigación posibilidades de hacer propuestas de alternativas que considera que pueden dinamizar las estrategias de articulación de las organizaciones para consolidar espacios de acción común como movimiento.

De las iniciativas más conocidas a **nivel nacional** en la búsqueda de articulación estratégica del Movimiento Social Afrocolombiano se destacan: (1) el Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana, Cali 1975; (2) la Coordinadora de Comunidades Negras, Cali y Buenaventura, 1991; (3) Conferencia Nacional Afrocolombiana –CNA–, Bogotá, 2002 y 2003; y, a **nivel internacional**, sobresalen (1) el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali, 1977; (2) el Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Panamá, 1980, (3) la Creación del Movimiento Negro Unificado contra la discriminación racial en Brasil, 1979, y (4) el Tercer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Brasil, 1982. Parte de estos datos

internacionales son corroborados en el discurso de Amílkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012):

Para el año 77, también llegó un amigo [José Campo Dávila] del Perú, a Bogotá. Llegó más bien por las recomendaciones que le había hecho Laurence Prescott, y estuvo buscándome. Y Laurence estuvo también allí en el Perú, donde estuvo ayudando el movimiento de los negros allá en el Perú con José Campo Dávila. Entonces la propuesta era recorrer a Argentina, recorrer Chile, recorrer Uruguay, Paraguay y venimos subiendo hasta Centro América, pasando por Colombia. Cuando ya teníamos toda la organización y todos los contactos en diferentes países llamamos al maestro Manuel Zapata Olivella para combinar la juventud con el tiempo. [...] armamos el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Y se hizo en 1977 el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali y, en 1980, se hizo en Panamá, y el de 1982 se hace en Brasil. Y cuando se iba a hacer el de Francia (el cuarto), Manuel se enfermó [...].

Con base en lo anterior, procedemos a enumerar nuestras propuestas en las líneas siguientes.

- La mejor comprensión del carácter estratégico de acciones articuladas y consensuadas supone tomar en consideración los diversos valores e intereses en juego en cada organización, así como las interacciones y conflictos que ellos suscitan. A partir de allí se buscará actuar estratégicamente hallando oportunidades para promover aquellos valores, intereses y actitudes que favorecen la creación de un valor agregado al Movimiento como un solo actor social ante el Estado, y controlar o reorientar los que van en sentido contrario. Para lograrlo se requiere de un pensamiento, una mirada y una actitud estratégicas que traspasen los límites de las prácticas habituales y más recurrentes, las cuales consisten, entre otras, en comportamientos egoístas de cada organización, en una actitud prepotente que las lleva a desconfiar de las organizaciones aliadas para un propósito determinado y a descalificarlas, en métodos parroquiales y centralización del poder para no delegar en casos concretos responsabilidades en éstas, renunciando a promover un espíritu de complementariedad y no de competencia: *“las descalificaciones [...] se vuelven prácticas de liderazgo que no son sanas. Entonces empiezan los golpes contra los compañeros, los insultos contra los funcionarios, el gritar para amedrentar, la politiquería barata, el clientelismo y el oportunismo que hoy se centra en la esencia de la Consultiva”* (Libia Grueso, entrevistada en Bogotá, febrero de 2012).

- Esta idea de complementariedad se vuelve más perentoria si se toma en cuenta el hecho de que existen organizaciones con más experiencia en algún campo de acción (lucha contra el racismo, movilizaciones, atención a las personas desplazadas, defensa de los territorios, etc.) que otras, más aún cuando a esto se suman problemas puntuales de índole ideológica y/u orientación política, lo que suele llevar cada organización a “encapsularse” o apegarse a los privilegios, tradicionales e históricamente adquiridos en términos de “trayectorias emblemáticas”. Ahora bien, cuando dos o más organizaciones deciden hacer trabajos de incidencia política en común, la apuesta debería partir del sentido de redistribución de los roles y protagonismos como un solo grupo en el escenario nacional e internacional, y orientarse hacia el bien común. Es aquí donde, sin querer hacer la apología del liderazgo negro de los años 30 a 70 porque también tenía sus limitaciones, quizás los/as líderes/as actuales de las organizaciones afrocolombianas deberían seguir su ejemplo marcado por un sentido muy agudo de abnegación, desinterés económico y entrega total a la causa, y tener más presente las apuestas históricas derivadas de los procesos organizativos afrocolombianos de esta época, igual que las dinámicas y el ambiente predominante en los espacios compartidos por los integrantes de dicho liderazgo negro.
- La acción de incidencia del Movimiento Social Afrocolombiano supone hacerse más visibles en los procesos de realización, socialización, seguimiento y evaluación³⁹ de los censos poblacionales, ya que su impacto es determinante en la definición de políticas públicas relacionadas con el pueblo afrocolombiano; la creación de una conciencia pública asociada a la autoidentificación y la movilización social y política impulsada por las organizaciones afrocolombianas para la exigibilidad de sus derechos étnicos ante el gobierno nacional, departamental y regional; el empoderamiento de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, y el trabajo en red. Esta dimensión censal nos parece un punto de partida fundamental dentro del marco de la búsqueda de estrategias concretas y comunes de incidencia política del Movimiento Social Afrocolombiano.
- En el interior de cada organización social se suele observar una limitación o falta de coordinación y comunicación interna y externa debido a la poca descentralización de la toma de decisiones y, sobre

³⁹ Por ejemplo, sobre la evaluación del Censo General de 2005, véase PCN (2006).

todo, a la insuficiencia de recursos humanos calificados y plenamente disponibles y dedicados a la causa de la organización, lo que limita sus capacidades de articulación efectiva con las demás, aunque haya voluntad política para actuar de manera concertada con las demás organizaciones. La concertación requiere de tiempo para reuniones y comunicaciones (aun cuando sean virtuales); además, suelen carecer del apoyo logístico (espacios físicos, esto es, salas adecuadas de reunión, refrigerios, mayor número y calidad de materiales y suministros, etc.) que brindaría una mayor comodidad a los participantes, lo que limita la entrega y participación real en estos eventos. Sin embargo, hay que reconocer que el progreso que han hecho las organizaciones afrocolombianas en la búsqueda de construcción de plataformas o escenarios de acción común, principalmente desde los años 90 hasta la actualidad, es fruto de esfuerzos solitarios, individuales y colectivos, con sacrificio y abnegación.

- Con el fin de potenciar al Movimiento Social Afrocolombiano, sus organizaciones deben disponer de un plan de acción estratégico que se conecte con los de sus afines, estableciendo prioridades. De esa manera estarían partiendo de sus potencialidades como organización para impulsar estrategias de acción colectiva dentro de la autonomía del proceso organizativo. Es así que este proceso puede desembocar en una construcción colectiva de Planes de Acción para la incidencia política. En últimas, se evidencian posibilidades de construir y planear una visión global sobre las problemáticas de las organizaciones, sus necesidades en la coyuntura vivida, incluyendo la agenda propia de las organizaciones sobre las mujeres, mediante dinámicas y procesos de articulación estratégica.
- Es posible imaginar una serie de escenarios estratégicos de alianzas entre las organizaciones sociales afrocolombianas y las universidades y centros de investigación del país, en especial las/los que fueron creadas/os con una intencionalidad y una voluntad favorables, entre otras, a la construcción de conocimientos ligados a las comunidades afrocolombianas, en especial las ya reseñadas en el trabajo, a saber: Universidad Tecnológica del Chocó en Quibdó, Universidad del Pacífico en Buenaventura e Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico. No cabe duda de que a estas organizaciones les viene bien esta conexión con el medio académico e investigativo para poder fortalecerse y renovarse en términos de pensamientos y discursos reivindicativos (por ejemplo, acerca del respeto de los derechos humanos y los derechos étnicos de las comunidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras), con

base en fundamentos teóricos y empíricos contundentes. Por consiguiente, para poder otorgar mayor consistencia teórica y hacer más aptas, reforzadas y renovadas sus ideas en el terreno político, tanto la academia como las organizaciones afrocolombianas requieren apoyarse mutuamente: se requiere cruzar los pensamientos con otros provenientes de ambos lados. Para ello, existe la necesidad de constituir y consolidar redes de organizaciones sociales afrocolombianas- intelectuales-investigadores-sociedad civil-a nivel de Colombia, América Latina y el Caribe, América del Norte y el resto del mundo para impulsar iniciativas como el Observatorio de Asuntos de las Organizaciones Sociales Afrocolombianas. En consecuencia, urge un mayor contacto entre los académicos y las organizaciones afrocolombianas para hacer mayores aportes en el desarrollo de los procesos organizativos afrocolombianas y enriquecerse empíricamente, no solamente como mera academia sino como academia incluyente.

- En esta misma óptica, el muy sensible y polémico tema de las relaciones entre las organizaciones sociales afrocolombianas y las Consultivas de Alto Nivel, concebidas por el oficialismo y otros sectores de las comunidades afrocolombianas como espacios legítimos de participación de los/as afrocolombianos/as desde la ley 70 de 1993, debe llevarse más a la mesa para ser debatido a fondo, con mayor seriedad, serenidad, realismo y proyección entre varios actores, protagonistas y líderes/as afrocolombianos/as. Partiendo de los procesos históricos de encuentro en el interior del Movimiento Social Afrocolombiano, ha llegado la hora de pensar en su orientación de cara a las posibilidades de forjar articulaciones con los espacios formales de “participación”, como las Consultivas.
- En un mundo globalizado, en el que las organizaciones sociales afrocolombianas son partícipes en términos de incidencia política y reivindicaciones sociales de corte étnico-racial, etc., la articulación de estrategias de comunicación es esencial hoy para que estas organizaciones puedan hacerse más visibles con acciones contundentes que tengan repercusiones en el resto de la sociedad. Ante el poco interés de los medios de comunicación más potentes y de mayor alcance del país por la divulgación de asuntos afrocolombianos, se debe apostar por la creación y gestión de espacios radiales de difusión de cobertura nacional (por ejemplo: radio comunitaria) y netamente afrocolombianos. Igualmente, se debe impulsar mecanismos de *lobby* de comunicación en el seno (o a nivel) de las emisoras y canales de radio y televisión oficiales nacionales y regio-

nales. Así, no cabe duda de que se requiere de una estrategia de comunicaciones para el fortalecimiento de las organizaciones sociales afrocolombianas, tal como lo evidencia la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012c: 2 & 5)⁴⁰, desde donde se propone: “•difundir los pormenores de temáticas coyunturales –como el proceso de consulta previa, la ley de víctimas, los autos y sentencias expedidos por la Corte Constitucional, respecto a temáticas tan cruciales como el derecho al territorio, el respeto a la vida, a la diversidad, la seguridad alimentaria y la atención a población desplazada–, entre otros. •Estructurar una estrategia de medios con etapas a corto, mediano y largo plazo, compuesta por tres ejes: información, difusión y formación. •Formar a miembros de las comunidades afrocolombianas en el manejo de las comunicaciones de las Organizaciones para asegurar la autonomía, continuidad y solidez del manejo de la información pertinente a la población afro en el país [...] La implementación de un programa radial, como punta de lanza de la estrategia de comunicación, el cual permita visibilizar los alcances y avances del proceso, capacitar e informar sobre aspectos determinados, como legislación étnica, cotidianidad, historias de vida, expresiones artísticas y culturales, logros y dificultades del pueblo afrocolombiano y demás temas pertinentes”.

- Los concejos comunitarios afrodescendientes implicados en la implementación de las políticas públicas para los afrodescendientes gozan de un conocimiento directo y auténtico de las realidades de los pueblos que representan y un buen manejo de los saberes tradicionales y ancestrales de sus comunidades. Sin embargo, algunas de sus debilidades se relacionan con su limitación de capacidades reales para incidir en las orientaciones de estas políticas, debido al hecho de que se ubican en zonas rurales remotas, generalmente de difícil acceso, comunicación y movilidad, lo que termina favoreciendo su desarticulación con las demás organizaciones afrodescendientes del país, su aislamiento y limitación de acción concreta y coordinada como organización dinámica y eficiente. En este sentido, se hacen necesarias *más expresiones e iniciativas conjuntas de solidaridad* con estos consejos comunitarios por parte de las demás organizaciones afrocolombianas de índole nacional, tales como el Movimiento Nacional CIMARRON, el Proceso de Comunidades Negras de Co-

⁴⁰ Para un mejor entendimiento de las estrategias y *lobby* de comunicación para el fortalecimiento de las organizaciones afrodescendientes y sus redes, véase Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012d). La elaboración de ambos documentos estuvo a cargo de Juan Mejía Botero y su equipo de Enlalucafilms.

lombia (PCN), la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), la Asociación de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES), la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas –KAMBIRÍ–, las cuales deben seguir defendiendo el respeto de la dignidad de las poblaciones afrocolombianas y la integridad de sus territorios (algunos de ellos ocupados por actores beligerantes) con el fin de promover la paz y luchar contra la pobreza que afecta a las comunidades negras. Esto contribuiría a un mayor fortalecimiento de los nexos de articulación entre estas organizaciones, los integrantes de las poblaciones rurales (sobre todo las mujeres afrodescendientes) y los concejos comunitarios para acciones favorables a la causa común de hombres y mujeres afrocolombianos/as: de esta forma, las organizaciones sociales afrocolombianas tendrían más en cuenta a los líderes/as comunitarios/as y/o tradicionales.

- La falta de recursos propios de las organizaciones suele conducir a la búsqueda desesperada de recursos por parte de cada organización, lo que puede convertirse en una forma de asistencialismo que se constituiría en un impedimento o un freno para la realización o alcance de metas comunes del Movimiento. En general, cada organización tiende a solicitar principalmente a las agencias de cooperación internacional una financiación de proyectos o “proyecticos”, de la cual se beneficia por periodos determinados, lo que desvía mucho su atención de los distintos mecanismos de articulación de iniciativas derivadas de las demás organizaciones afrocolombianas. En este sentido, cada organización requiere dotarse de un sistema de autosostenibilidad que le permita disponer de recursos necesarios para no tener que dispersar sus energías en largos y dispendiosos procesos de solicitud de financiación ante las instituciones de cooperación internacional y agencias de promoción, entre otras. Así, cada organización podrá dedicar más tiempo a identificar, captar, dialogar, concertar y adherir a iniciativas comunes y propias del Movimiento Social Afrocolombiano al centrarse más en sus capacidades de gestión autónoma y sus enormes potencialidades en la coordinación de acciones comunes.
- En los años 30 y 60, las reivindicaciones de la gente negra se asociaban más con las cuestiones identitarias, los temas de racismo y los problemas relacionados con los servicios sociales, tales como la salud, la educación, la vivienda, el alcantarillado, etc. Además, en las zonas rurales, se asumían las expresiones culturales en términos de reivindicaciones étnicas convertidas después en lo político. Éstas y otras temáticas solían conjurar la atención e interés de las pobla-

ciones, igual que su adhesión a la causa de las personas negras o de los negros. Para seguir impulsando las dinámicas de acercamiento y articulación de las organizaciones, se debe apostar cada vez más por temas de interés común que sirvan como de elementos catalizadores para hacer el puente entre distintas vertientes del movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero, con el fin de avanzar firmemente hacia la unidad del movimiento por lo menos en torno a estos temas claves. No cabe duda de que en la actualidad, el racismo, la consulta previa y la ley de víctima son algunos de las problemáticas que han sido mayormente consensuados en la historia más reciente del movimiento. Se debe seguir apostando por éstas y ampliar más el abanico de los tipos de problemáticas⁴¹ que suscitan más acuerdo que disensión, caminado así paulatinamente hacia el fortalecimiento y consolidación del Movimiento Social Afrocolombiano.

- El desarrollo de estrategias de participación directa e indirecta en escenarios políticos mediante mecanismos de presión, tales como las movilizaciones de masas, el *lobby* con constituyentes de los partidos políticos, estamentos organizativos no gubernamentales, agencias de cooperación, sectores juveniles y femeninas de la población colombiana, igual que con otros sectores de la sociedad civil, se vuelve un paso obligado para las organizaciones. En otros términos, se deben desarrollar de manera consistente estrategias de incidencia a partir de una política de alianzas o una orientación política de articulación de acciones. Es aquí donde la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas puede jugar un papel fundamental como espacio idóneo desde donde se impulse esta orientación política para acciones concretas y contundentes, motivo por lo cual se requiere que sea ampliamente incluyente en términos de diferencias de género, generación, organizaciones nacionales y regionales o locales, organizaciones urbanas y rurales, etc.
- Es importante una mayor orientación hacia espacios de convergencias consensuadas, sobrepasando los límites de las lógicas capitalistas y neoliberales de ganancia, puesto que, aunque en muchos casos las OSA son entidades sin ánimo de lucro, suelen funcionar con lógicas de las organizaciones no gubernamentales o de fundaciones de derecho privado. Sus especificidades se encuentran ligadas a sus

⁴¹ Por ejemplo, alcanzar mayor consenso en torno a los lineamientos de políticas públicas para las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras; igual que las estrategias comunes de comunicación, entre otros.

objetivos, esto es, están centradas general y principalmente en impulsar procesos reivindicativos étnicos y políticos relacionados con las problemáticas del pueblo afrocolombiano. Entonces, es necesario que la actuación de estas organizaciones no contribuya a reproducir las imágenes estereotipadas que existen sobre ellas y las presentan como incapaces de tomar las riendas de su futuro al adherir al neoliberalismo que agrede a las formaciones afrocolombianas de base por medio de sus políticas económicas intervencionistas, al tiempo que las tildan de arcaicas, ignorantes, corruptas y ahistóricas al culpabilizarlos del fracaso de la modernidad en sus áreas. Igualmente, su actuación deberá desmentir a quienes –partiendo de un sesgo de comparación con el movimiento indígena– no creen en su capacidad de lograr la unidad del Movimiento Social Afrocolombiano. ¿Cómo sobrepasar los límites de acción de una mera asociación, ONG o fundación sin ánimo de lucro, teniendo en cuenta que existen fuertes tentaciones de reproducción de las lógicas de alcanzar beneficios a costa de lo social, lo que desvirtúa su vocación y campos de acción? Al respecto, nuestro interlocutor Efraín Vivero (entrevistado en Bogotá, julio de 2011) desvela el fenómeno denominado el “oenegeísmo”, que se refiere a la proliferación de ONG lideradas por hombres y mujeres afrocolombianos/as y simulado tras un discurso de índole organizativa. Habiendo surgido desde los años 90, este fenómeno se prolonga hasta hoy y dificulta el fortalecimiento del movimiento social afrocolombiano:

[...] en los años 90, aparece el oenegeísmo; o sea, las ONG, las organizaciones no gubernamentales, que es una especie de consuelo psicológico ante la falta de fuerza que hemos tendido por construir movimientos sociales fuertes, porque se agotan los partidos tradicionales [...] ese agotamiento nos ha llevado a un refugio que son las ONG, pues no soy enemigo de los compañeros que están en eso [...]

- En algunos casos se observa la pérdida del perfil de los/as líderes/as de las organizaciones afrocolombianas debido a su adhesión a prácticas clientelares y personalistas, igual que su bajo nivel de educación y formación. Para su mayor capacidad de manejo de información necesaria para la concertación y articulación de acciones desde el movimiento social, es necesario apostar por la formación académica y profesional de estos/as líderes/as. Con respecto al aspecto relacionado con prácticas clientelares, Juan de Dios Mosque-

ra (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011) hace unas consideraciones que nos parece oportuno transcribir literalmente:

Esa cantidad de organizaciones que surgen, no como organizaciones, sino como iniciativas organizativas, de las cuales, después de casi dos décadas de la ley 70, quedan unas dos o tres organizaciones sociales afro reales, los demás siguen siendo unas burbujas, donde una o dos personas están con una personería jurídica y la mayoría de la gente sólo es organización cuando están en reuniones o para gestionar pequeños recursos de las alcaldías para hacer festivales, para hacer talleritos sin rumbo, etc. Pero esas burbujas son un aporte que nosotros tenemos que amasar para construir el pan de nuestro proceso organizativo sólido y serio del país.

De igual forma, el padre Emigdio Cuesta, líder de la CNOA (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011), subraya el cambio significativo que, en términos cuantitativos, ha ocurrido al interior del movimiento social afrocolombiano, teniendo en cuenta que el número de organizaciones pasó de aproximativamente una decena a inicios de los años 90 a más de 1000 en el año 2011⁴², lo que constituye el denominado “boom” de organizaciones afrocolombianas:

Entonces después de la Constitución, pasó un fenómeno muy importante y también auspiciado por el gobierno: es el de creer que para participar, se necesita ser de una organización. Entonces, hay un boom de las organizaciones, como pedían organizaciones para todo, de ahí surgen las organizaciones para contratar, para visibilizar, simplemente para justificar su propia existencia porque si tú no pertenecías a una organización era como si no existieras y no podía reivindicar derechos y exigir. Entonces la Constitución avanzó bastante, pero faltó la pedagogía de eso y surgieron muchas organizaciones que han venido luchando en estos tiempos [...] ¡Hay más 1000!, pero los más osados hablan de más de 2000 organizaciones, con diferentes perfiles. Hay organizaciones de bolsillo, personales, para contratar, de jóvenes, de mujeres [...] y todas las organizaciones quedaron registradas. Y también comenzó la participación política de lo de las 2 curules a la Asamblea [...] Todo esos son pasos [...] yo creo que no hay que desbaratarlas: hay que ir encontrándole sus espacios para que aporte a lo general.

⁴² La lista de Organizaciones Sociales Afrocolombianas, Negras, Raizales y Palenqueras existentes a la fecha (junio de 2012), según fuentes del Ministerio del Interior –Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras–, de las cuales disponemos, muestra un registro de un total de 1064 organizaciones de base en el conjunto de los departamentos territoriales del país, al cual se suman 320 Consejos Comunitarios, es decir, un total de 1384.

Esta multiplicidad de organizaciones que terminan favoreciendo la dispersión y desorganización de las luchas es también señalada por Ventura Díaz Ceballos (entrevistado en Bogotá, junio de 2011):

Del 90 al 2000 con la promulgación de la Constitución del 91, que incluyó el artículo transitorio 55, vino a desarrollarse una gama de organizaciones: más de mil, y miles en Bogotá y en resto del país, pero que realmente no han interpretado el anhelo del pueblo afro; cada uno luchando por su lado, cada uno luchando por sus propios intereses, convirtiéndose en organizaciones como en unas empresas familiares y particulares. A mí me parece que ese círculo tenemos que romperlo a través de la educación y a través de la preparación para que los niños y adolescentes vean la perspectiva del pueblo afrocolombiano realmente marcada por la lucha por el poder.

Además, en su intento de identificar el *germen* o la *raíz* de estas divisiones y dispersiones en términos organizativos, Ventura Díaz Ceballos sitúa el origen del mal –atomización del movimiento afrocolombiano– en la combinación de la naturaleza del sistema educativo imperante para los afrocolombianos y el impacto de los factores externos de dominación:

[...] a mí me parece que es el estrago que ha hecho la ideología dominante en las comunidades negras desde la escuela hasta las universidades, desde la lectura hasta la escritura, a mí me parece que esa filosofía individualista, esa filosofía que dispersa a los pueblos, pone a andar detrás de las migajas del poder; eso es lo que más daño le ha hecho a las comunidades negras.

- Las Organizaciones Sociales Afrocolombianas deben buscar transversalizar el componente *generacional* en sus apuestas para garantizar la visión y participación activa y proactiva de los/as *jóvenes*. Esto implicaría una mayor identificación de afinidades –y no de rechazo– de la nueva generación con los líderes actuales de las organizaciones con el fin de abrir campos de posibilidades de articulación entre sectores juveniles de cada una de ellas, lo cual permitiría garantizar espacios de debates y discusión sobre los temas étnico-raciales y de género de la futura generación. Esta interrelación entre categorías de etnia, raza, género y edad cobra mayor importancia cuando se plantean las problemáticas del Movimiento Social Afrocolombiano de cara al futuro. En el pasado, el acercamiento entre jóvenes y veteranos negros en busca de articulación de acciones se hizo sentir más que ahora, razón por la cual se deben recordar algunos de estos nexos o hitos históricos que servirían para

nutrir y alimentar el actual debate sobre la necesaria participación de los jóvenes en los escenarios de lucha para la emancipación del negro, en escenarios del Movimiento Social Afrocolombiano, tal como lo recuerda Amílkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012), aludiendo también a las dificultades y los logros, al igual que a las reticencias y los recelos a los cuales se enfrentaban en esta búsqueda de acercamiento y diálogo con los mayores:

El maestro Tufik Meluk Alumá planteaba, dentro de los estudios que teníamos que hacer, y dentro del marco de algunos elementos que se estaban dando dentro del proceso colombiano, él decía que a la juventud nos tenían que dar participación, mas yo tenía 19 años en este momento. Decía que a la juventud, nos tenían que dar una participación en todo lo que se está haciendo: y esto se lo dice a Nina de Friedemann, se lo dice a Manuel Zapata y otros. Y como no nos tenían en cuenta en todo, lo que nosotros teníamos que hacer lo hacíamos en función de ellos. Por esta situación, siempre que yo me encontraba con el maestro Zapata era, casi siempre enfrentado a él, casi siempre. Pero era muy bueno porque se trataba de una conversación con base en una fundamentación académica: era un atrevimiento, porque él con, digamos, 50 años y yo con 19 compitiendo con él dentro del fundamento del pensamiento. Y estaba lo otro con lo que yo tenía la oportunidad de leer la línea de pensamiento general: se trata de la Revista Presence Africaine con lo que hace Leopold Senghor, Cheik Anta Diop, Kuame Nkrumah, Adotevi, Aimé Césaire. Yo tenía la oportunidad de leerlo porque el maestro Tufik Meluk Alumá estaba abonado a esta revista. Entonces muy poca gente lo leía, además como venía en francés, inglés y holandés, entonces el maestro Tufik Meluk Alumá leía en francés y me leía en español, leía en inglés y me leía en español; y cuando le llegaba la versión en alemán, entonces, leía en alemán pero me estaba leyendo en español a mí. Esto sirvió para que yo me dedicara más a idiomas diferentes al español. Y allí aprendí, de esta época, aprendí lo fundamental, que es al menos leer, si no hablar una lengua diferente a la nuestra [...] Esta experiencia de haber organizado la Primera Semana de la Cultura Negra, nos sirvió para conocer todos estos personajes y nosotros continuar en el estudio de esta situación.

Entonces, en este contexto del Movimiento Joven Internacional “José Prudencio Padilla”, Amir Smith hace acciones desobligantes para nosotros como jóvenes del Movimiento y decidimos expulsarle del Movimiento. Entonces él hace el Centro de Investigación de la Cultura Negra en Colombia con Nino Caicedo, Rosa Amelia Uribe, Santiago Pinto Vega, que después se da cuenta de quién es Amir Smith y se retira de él. Y hace su Centro Pedagógico de Formación Integral (CENPI) [a mediados de la década del 80] y esto también nos ayudó para reunirnos todo el equipo otra vez. Fue muy fundamental que Santiago se hubiera abierto de Amir, ¿por qué? Porque como Santiago es un académico, entonces él ya pensó fue en la Universidad Afroamericana. Y Santiago ofrece a los niños, a los jóvenes y a los antiguos: nos ofrece la idea. Entonces participan

Nina de Friedemann, nuevamente; Manuel Zapata, nuevamente; Tufik Meluk, nuevamente; Jaime Arocha, nuevamente; Eduardo Díaz, Tiberio Perea. Pero nosotros continuamos [...] Como académico que es, Santiago Pinto se va a tratar de ser como concertador, digámoslo así. Y una de las cosas que plantea es que no va a discutir con nadie; lo que a mí me pareció muy bien. Hace algo parecido a lo que hace Senghor. Organizamos por primera vez en Colombia un homenaje a Benkos Bioho. Y organizamos para esta época el primer homenaje a Benkos Bioho [...] Nos convertimos en Movimiento para realizar el rescate de los valores culturales, económicos y políticos del hombre negro.

Efectivamente, Zapata Olivella (1989: 177-178) ve con buenos ojos estos logros acumulativos del Movimiento Social Afrocolombiano (en alianzas interétnicas con los indígenas), los cuales nutren la orientación del movimiento hasta finales de la década de los 80 en términos de construcción identitaria y de pensamiento:

Con la creciente combatividad que asumen las nuevas generaciones frente a su indentidad multiétnica, han aparecido actualmente nuevas organizaciones y líderes negros, indígenas y mestizos –Congreso Negro Colombiano, Centro de Estudios Afrocolombiano, Centro para la Investigación de la Cultura Negra, Instituto de Investigación Educativa Afroamericana, Corporación Regional Indígena del Cauca, etc.–, que están cambiando la actitud un tanto cómoda y sumisa de los hijos del «Tío Tom latinoamericano» y de los adoctrinados indígenas.

- Las estrategias para la participación política de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras como un bloque inicia con asegurar espacios de participación en el seno de cada organización. Es decir que “las organizaciones sociales afrocolombianas deben incorporar de manera sistemática las demandas y prioridades de las mujeres y garantizar su participación en todas sus estructuras de representación y poder” (RMAA, 2010: 40). De allí surge la necesidad de facilitar espacios de reflexión que conduzcan a la conformación y consolidación de un Equipo Nacional de Mujeres Lideresas Afros, Negras, Raizales y Palenqueras comprometidas con la inclusión de sus derechos en la agenda del movimiento social afrocolombiano y en las organizaciones afrocolombianas en los ámbitos local, regional, nacional e internacional; esto es, se requiere apoyar la formación y mantenimiento de este equipo de mujeres lideresas para su mayor implicación y efectiva influencia en el proceso de construcción de la política pública de mujeres (Mesa de Organizaciones Afrocolom-

bianas, 2011b: 2)⁴³. Además, es necesario diseñar la construcción de una agenda estratégica que articule de manera colectiva las dinámicas adelantadas por las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras al interior de las organizaciones de base y los consejos comunitarios, con el propósito de visibilizar, potenciar y fortalecer la incidencia política de las lideresas (Mesa de Organizaciones Afrocolombianas, 2012e: 2)⁴⁴. De igual manera, partiendo del principio según la cual no se debe separar lo político de lo espiritual, se busca reforzar la identidad de la mujer afrocolombiana desde el reconocimiento de la espiritualidad y la cultura ancestral con el propósito de romper los esquemas impuestos al interior de un país patriarcal y colonizado, como Colombia, además de articular esfuerzos y visiones diversas en el trabajo político de las mujeres negras en el interior los consejos comunitario y organizaciones (Mesa de Organizaciones Afrocolombianas, 2012f: 12-13)⁴⁵.

Entonces, se espera una mayor y mejor participación de estas mujeres impulsadas por organizaciones femeninas o mixtas con el fin de darles mayor protagonismo en el funcionamiento de las mismas. Es aquí donde las experiencias vividas cotidianamente por ellas les sirven en términos de la interseccionalidad, la cual se convierte en una herramienta potente para enfrentarse con las dificultades de su vida diaria como mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, al desvelar la interrelación de las categorías género, raza, clase y sexualidad desde los aportes del *Black Feminism* y de las mujeres afros de América Latina y el Caribe. En este sentido, desde una perspectiva de género, el Movimiento Social Afrocolombiano apostaría por la interseccionalidad y puede contribuir de manera significativa a las experiencias políticas de estas mujeres, ya que “a) permite problematizar y complejizar las categorías mujeres afros, negras, raizales y palenqueras al entender que estas mujeres son afectadas por múltiples opresiones que se derivan del género, la raza, lo étnico, el lugar y la sexualidad, entre otras. Esto significa que no hay un sujeto único, sino múltiple, lo que permite desencianlizar las identidades y, a partir de allí, construir movimientos en torno a identidades políticas que articulan proyectos políticos, como,

⁴³ Documento elaborado por Maura Nasly Mosquera Mosquera.

⁴⁴ Documento elaborado por el equipo organizador del encuentro integrado por Eva Grueso, Sofía Garzón, Yovana Sáenz y Fanny Quiñones.

⁴⁵ Documento elaborado por Eliana Fernanda Antonio Rosero, Eva Grueso, Sofía Garzón, Yovana Sáenz, Fanny Quiñones.

por ejemplo, el antirracismo y el antisexismo. b) Por lo anterior, demandar políticas públicas hacia el Estado les supone desplazar una política de identidad, que muchas veces parte de una visión multiculturalista, para considerar la situación material de las mujeres que es atravesada por todas estas opresiones interrelacionadas. Por tanto, esas políticas públicas, considerando las particularidades culturales y los contextos, deben atender cuestiones como la salud, la vivienda, la alimentación, la recuperación y el mantenimiento de los territorios donde ellas se insertan. c) Lo anterior permite, además, *hacer alianzas políticas con grupos, colectivos y movimientos* que también se propongan proyectos políticos similares y tener allí una participación más activa tanto a nivel local y nacional, como internacional. d) Les ayuda, por otra parte, a entender los procesos históricos, como, por ejemplo, el colonialismo, unido a la expansión del capitalismo, desde donde surge la ideología racista relacionada con la opresión de las mujeres afros, negras, raizales y palenqueras, lo que les permitirá conocer cuáles demandas deben dirigirse al Estado y cuáles acciones deben estar dirigidas a fortalecerse como movimiento social. e) Creemos que este proceso de recuperación y valoración de la experiencia vivida de las mujeres afros, negras, etc. puede contribuir a que éstas se construyan a sí mismas como referentes de identidad y a que se registren iniciativas por parte de las organizaciones de las mujeres por visibilizar los liderazgos históricos femeninos negros que han existido y existen en sus regiones” (Curiel & Viveros, 2010: 9-11).

- La superación de los desafíos para la articulación de acciones comunes de las organizaciones sociales afrocolombianas apunta obligatoriamente a reducir el éxodo rural con carácter económico y a eliminar los desplazamientos forzosos causados por la violencia política en las zonas pobladas mayoritariamente por las comunidades negras. Como existen personas que emigran de las zonas rurales a las zonas urbanas del Chocó por no lograr satisfacer sus necesidades básicas y otras que huyen de las violencias derivadas del conflicto armado y de las lógicas sistemáticas de destierro por parte de las fuerzas al margen de la ley para encontrar refugio en las ciudades, es necesario que el Movimiento Social Afrocolombiano se movilice mediante alianzas estratégicas comunes para reclamar del Estado colombiano la creación de un entorno de confianza y unas condiciones de seguridad que promuevan el establecimiento de la paz, lo que posibilitaría políticas de alivio de la pobreza y del hambre en estas zonas rurales, donde tradicionalmente funcionó un sistema de

producción alimentaria rural basado en los recursos internos. En el aspecto relacionado con la violencia, cabe destacar la posición común de la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2011c)⁴⁶ en torno a la ley de víctimas y en defensa de la consulta previa, libre e informada, al igual que el comunicado de la Mesa de Organizaciones Afrodescendientes (2011d: 3) que “[...] insta al Gobierno Nacional a modificar la estrategia de participación y consulta hasta ahora adelantada, de forma tal que la Mesa y las organizaciones que la conforman y demás organizaciones afrocolombianas que estén interesadas puedan participar en el desarrollo del Decreto Ley de Víctimas en construcción, de forma tal que se les garantice a las víctimas afrocolombianas el derecho a la consulta previa libre e informada para alcanzar su consenso sobre este importante mecanismo de verdad, justicia y reparación [...]”.

- En cuanto a la búsqueda de acciones articuladas para la incidencia de las organizaciones afrocolombianas en el contenido de los dispositivos normativos relacionados con la población afrocolombiana, es importante generar participación de actores de las bases sociales en dichos procesos de incidencia mediante rutas de socialización y estrategias de protección jurídica, entre otros. Por lo tanto, nos parece pertinente traer a colación los términos del protocolo de incidencia de las organizaciones afrocolombianas en el proceso de construcción de leyes y reglamentos relativos a la población afrocolombiana, según los cuales es necesario identificar los momentos de incidencia que consisten en “[...] **1. Antes de la producción de los instrumentos legales o proyectos de ley:** al estudiar el proceso de formación de las leyes, conocer sus contenidos y socializarlos con las colectividades, se producen saberes colectivos que permiten conocer las eventuales afectaciones que puedan tener los contenidos normativos sobre la población afrocolombiana. La etapa pre-legislativa permite que las organizaciones conozcan la ley desde su construcción, de esta manera se obtiene una mayor comprensión del contenido normativo; en el caso contrario, el no conocer el proceso de producción de los contenidos legislativos, no permite prevenir los posibles efectos negativos en la población. Este diagnóstico genera un reto por parte de las organizaciones, ya que se deben identificar cuáles serán las estrategias, el plan y el proceso para generar y aportar en la construcción del documento de ley [...] **2. Trámite legislativo:** en esta etapa se debe enfocar en

⁴⁶ Documento realizado por Amanda Romero y Diego Grueso.

los legisladores y su entorno, los insumos que van a construir una base analítica y teórica que se dan al interior, la estructuración del plan de incidencia de las organizaciones y qué deben fortalecer **3. Aprobado el texto legal:** muchos creen que la labor de incidencia finaliza cuando el texto final es promulgado; sin embargo, se debe proceder a realizar incidencia para que el texto legal sea eficaz [...] Consolidado el texto aprobado se debe buscar la aplicación del mismo, y en el caso de las políticas públicas que los desarrollan, es conveniente que si tienen indicadores de eficacia deben ser medibles. En cuanto a las leyes estatutarias, hay que precisar que tienen un control de constitucionalidad previa, por eso la incidencia debe ser sofisticada y fina ya que pasa a la Corte Constitucional al control previo antes de que el texto sea sancionado por el Presidente [...]” (Mesa de Organizaciones Afrocolombianas, 2012g: 6-8)⁴⁷.

- En términos eminentemente políticos y electorales, teniendo en cuenta el gran peso de la política tradicional entre las poblaciones afrocolombianas y el revés político del Movimiento Social Afrocolombiano, igual que su desorganización política después de la aceleración de los procesos organizativos de las poblaciones negras en los años 90, surge la “[...] la necesidad de construir un proyecto político autónomo de las negritudes que compita con las opciones tradicionales, partiendo de la bandera central de la reivindicación de la identidad étnica [...] el reto a que están enfrentados los constructores de la etnicidad negra no es de poca monta y las dificultades que aún encuentran tanto en el terreno de los débiles resultados electorales como en los otros desarrollos organizativos y de la legislación referida a la población negra reflejan esta realidad [...] Los resultados hasta ahora obtenidos implican la necesidad de replanteamientos en el discurso propositivo y de pronto en la forma como lo étnico se ha instrumentalizado para convertirlo en factor de movilización a partir de un esquema que puede ser restrictivo de lo que es ser negro, que no recoge la complejidad de este universo variado, fluido e híbrido” (Agudelo, 1999: 30 & 32). Al respecto, Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011) afirma que:

⁴⁷ La realización de este protocolo estuvo a cargo de Jafeth Paz Rentería. Igualmente, recomendamos la consulta del estado de arte elaborado por esta misma persona sobre el racismo, discriminación y las políticas públicas relacionadas con las comunidades afrocolombianas. Este trabajo se realiza teniendo en cuenta la pertinencia del la “visibilidad jurídica vs invisibilidad real de los afrocolombianos”, los “instrumentos normativos y políticas públicas aplicables a los afrocolombianos” y los “instrumentos normativos internacionales”, entre otros (véase Mesa de Organizaciones Afrocolombianas, 2012h).

Hoy tenemos que transformar esa realidad, tenemos que aprender a construir nuestros propios partidos políticos en un acto pedagógico desde abajo que nos permita concentrar en nuestro canasto político nuestros votos. El partido es nuestro camino: tenemos que concentrar nuestros votos para nosotros poder ocupar y conquistar el lugar que nos corresponde en la sociedad colombiana. El movimiento Cimarrón, ésta visión la ha tenido variando la formulación un poco, quitándole algunas palabras desde su nacimiento hasta hoy. Dignidad, derechos étnicos, identidad y poder ciudadano y político para nuestro pueblo [...] Aquí nadie nos va a dar nada, nadie nos va a incluir, nadie nos va a integrar: somos nosotros que tenemos que levantarnos y andar hacia los objetivos que queremos conquistar utilizando las oportunidades que ofrece la democracia electoral en Colombia, nuestro voto y nuestras organizaciones.

En otros términos, la coyuntura política del país apela a que las organizaciones sociales afrocolombianas mejoren su estándar organizativo y apuesten definitivamente por la acción en común como estrategias de acción política, convirtiéndose así mismo en el caldo de cultivo de la cultura política de transparencia para sus fuerzas y actores políticos. De allí surgirán pactos, acuerdos y consensos mediante concertaciones francas y transparentes para que, al menos, las dos curules de la Cámara de Representantes reservadas a las negritudes sean ocupados por personas verdaderamente comprometidas con la causa afro; por ahora, esto es inimaginable sin la unidad de las organizaciones afrocolombianas en torno a dos candidatos únicamente.

- En este mismo orden de ideas, nuestros interlocutores apelan a la unidad del movimiento con base en valores de solidaridad, tal como lo expresa Amílkar Ayala (entrevistado en Bogotá, marzo de 2012):

Esta mirada retrospectiva me permite decir que éramos muy solidarios: había mucha solidaridad. No nos enfrentábamos; aunque, por ejemplo, echamos a Amir del Movimiento Joven Internacional “José Prudencio Padilla”, nosotros seguimos siendo amigos de Amir. No hacemos cosas como lo que él hacía: por ejemplo, sobre la Revista Presencia Negra; lo toma de Présence Africaine y lo llama Presencia Negra en español. Pero primero hace la Revista Négritude, que alcanzó a sacar 4 números, bien hecha, muy bien hecha y después hace la Revista Presencia Negra. Entonces cómo podríamos ponernos a enfrentarnos con él. Si yo no tenía tiempo para escribir, y él sí lo hacía, pues yo hablando y armando de una manera. Y él está escribiendo y armando de otra manera. Además nos habíamos propuesto que si nuestra vocación es la oralidad, ya no podíamos seguir con la oralidad y que debíamos seguir con que todo había que

escribirlo. Entonces él, por otro lado, está escribiendo y había que apoyarlo. Y entramos a apoyarlo, independientemente que esté a nuestro lado o no. Lo mismo hace Santiago: se retira de Amir Smith y sigue con su situación, y apoyándolo a él porque es algo que hay que apoyar. Espero que en el futuro tengamos ese fundamento de la solidaridad. Pues, entre tanto se forma Cimarrón en los 80. Independientemente que tengamos grupos distintos, nosotros éramos una unidad. Nos encontrábamos, reuníamos los diez pesos para que nos tomáramos un tinto. Ahora no, esto no se da ahora: se encuentran ahora y es como si se encontraran candelas. Es una situación muy difícil, muy, muy difícil. Y hay mucho irrespeto, y nosotros no nos irrespetábamos, no nos irrespetábamos. Amir sí señalaba pero de otra forma decía: “oye negro ven [señalando con su dedo]: ¿tú cómo estás identificado con la causa en la construcción del rescate de los valores culturales de tu raza?”. Él era así. E independientemente que la gente viera esto con agresión, y otros le veían como el atrevido: ¿cómo lo iban a ver en la calle y señalarlo como inquisidor? Pero con el tiempo, la gente entendió que lo que estaba haciendo era muy bueno. Como cada uno busca a su lado, lo que se necesita es que las posibilidades que cada uno busca por su lado lleguen también al mismo sitio. Tenemos que verla de otra manera. Tenemos que verla dentro del principio de la UNIÓN de todos grupos de pensamiento del movimiento: como una unidad. O sea el fundamento de la alteridad como negro está para que lleguemos a la alteridad del hombre negro.

No sobra mencionar esta misma preocupación por la unidad de parte del padre Emigdio Cuesta, líder de la CNOA (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011), mientras apunta algunos logros en el terreno:

[...]Pero dentro de este movimiento, hay mucho individualismo y rivalidades y también hay mucho desconocimiento, pero eso es parte de lo que da la tierra [...] hemos intentado andar solos y en el momento hay una pequeña luz en la medida que nos vamos uniendo y que hagamos fuerzas conjunta y que le apuntemos a algunos objetivos como organizaciones.

De igual manera, en torno a la problemática del proceso de articulación de las organizaciones afrocolombianas para conseguir fines comunes, Dilia Robinson, integrante de ORFA (entrevistada en Bogotá, febrero 2012), afirma que:

Eso sería lo ideal, pero por nuestra propia dinámica eso es difícil, sabemos que lo que debemos bogar por conseguir es que tengamos puntos comunes en que nos podamos poner de acuerdo, donde reivindicemos unos puntos comunes para poder crecer y fortalecernos organizativamente. [En cuanto a los retos], lo primero que yo creo se debe buscar es despersonalizar los grupos, porque en algunos espacios no hay discusiones ideológicas sino personales o intereses personales: o sea que las discusiones sean desde el punto de vista ideológico, ya que así

podemos llegar a unos puntos de encuentro [...] el mensaje que dejo es buscar siempre la unidad, yo veo con mucha tristeza que en estos momentos hay un descontento al proceso de las consultivas y un desconocimiento del gobierno a las comunidades negras urbanas; hoy en día es importante reconocer a los consejos comunitarios, pero hay una realidad: es que en las grandes ciudades, existe una población representativa, y una tarea de las mismas organizaciones es obligar al gobierno nacional a dialogar con esas organizaciones urbanas o de base.

Por su parte, Ventura Díaz Ceballos (entrevistado en Bogotá, junio de 2011) evidencia el hecho de que los retos inmediatos del Movimiento Social Afrocolombiano consisten en la búsqueda de articulación y alianzas estratégicas para lograr incidencia política:

A mí me parece que es una obligación de todos los afros ir a la búsqueda de todas estas alianzas, pero que si vamos, miremos los objetivos y principios de estas alianzas, a crear un movimiento político que tanta falta nos hace [...] a mí me parece que hoy más que nunca es indispensable porque el desgaste del capitalismo va formando nuevas tendencias y nuevas agrupaciones, pero no llevan al pueblo afrocolombiano por la lucha de sus propios intereses [...] Bueno como reto, hay que luchar contra muchas posiciones ideológicas con la posición de la religión [...]

Sobre los retos y alternativas del Movimiento Social Afrocolombiano ante organizaciones de las mujeres afrocolombianas, las consideraciones de Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012) nos parecen pertinentes en la medida que ella insiste en que las mujeres deben afirmarse en los campos de trabajo que más les interesan como mujeres y no en los que los hombres quieren que trabajen; todo ello debe darse en una dinámica de respeto mutuo y **unidad**, lejos de la politiquería:

*Eso toca de lo micro a lo macro porque entonces el movimiento de mujeres ¿en qué estamos? [...] tenemos que dar debate y lucha en otros terrenos, y dar otras peleas y es un gran reto, pero con **unidad** y trabajo unidamente, con la mayor apertura también yo y mis compañero tenemos que tener aperturas para contribuir, pero sin que se pierda el sendero y lo marquen los intereses individuales, ni que tome ventaja la politiquería, como a veces se viene dando en el movimiento negro [...] hay que ser duro con los compañeros que se estén equivocando, no destruir ni inventar cosas a otros compañeros, a medida que tu resuelvas tus problemas individuales, resuelves lo colectivo.*

Es más, esta unidad debe proyectarse más allá de los límites de la afrocolombianidad para conectarse con el conjunto de la diáspora

africana en el mundo (Zapata Olivella, 1987), inscribiéndose en una lógica de superación de los mecanismos de la alienación y discriminación (Zapata Olivella, 1978). En esta misma perspectiva, Laó-Montes (2010: 295-314) hace un mapeo de los movimientos “afrodiaspóricos”, articulándolo con el auge de los movimientos étnicos en América Latina y situándolo en el marco de lo denominado “campo político afrolatinoamericano” y la “Agenda de la Sociedad civil”.

Adicionalmente, el grito de las bases populares a favor de la apuesta por la UNIÓN es recurrente y reiterativo en los discursos y pensamientos de personas afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras en torno a la lucha por la causa afro. Vale la pena reproducir fragmentos de testimonios de personas entrevistadas en el marco de un trabajo anterior (Wabgou, Prada, Penagos, Ramírez, 2009: 128 & 129), reconociendo que son varios los *retos* que se presentan a la población afro en el nivel político: posibilidades de participación en la toma de decisiones políticas y mejor grado organizativo de los movimientos, entre otros. En las líneas siguientes, coinciden en que es oportuno abogar por la **unión** de estas organizaciones con el fin de consolidar **alianzas estratégicas** en distintos campos específicos y reclaman la necesidad de fortalecer políticamente el Movimiento Social Afrocolombiano:

*En Bogotá, estoy dedicado a nivel político un poco al trabajo fundamentalmente con las organizaciones afro, un tanto, con la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas. Y con la asociación que tenemos en la ciudad de Cartagena: la Fundación Surcos. De todas maneras empujando la minga, ahí en la ciudad de Cartagena, de igual manera colaborando un tanto con las **plataformas nacionales de derechos humanos y organizaciones sociales** [...] En Bogotá muy poco, se lo digo muy sinceramente, en Bogotá hemos venido trabajando con la Conferencia Afrocolombiana, pero con perspectiva hacia la región, hacia Cartagena y el Caribe. En Cartagena nos hemos ido, sobre la marcha, dando una serie de identidades y de puntos de encuentro, sobre la necesidad de generar en la ciudad de Cartagena y el Caribe un movimiento fuerte que recoja las banderas de todo el movimiento afro en cada una de sus especificidades. Ya no solamente en términos de identidad y memoria (la etnoeducación o de cátedra afrocolombiana), sino también en otros elementos, inclusive hasta el político [...] (E11).*

*[Es necesaria], primero que todo, la voluntad de las personas afro para apostarle a una nueva estructura [...] para que se propicien espacios, para que las personas afro participemos y **tomemos decisiones** en instancias de poder (E2). Bueno, en el escenario político (a nivel político, no electoral) es bien flojo [...]*

me parece que nosotros como colombianos, primero como colombianos, tenemos unos derechos constitucionales y como afros tenemos también nuestros derechos eh..., que nos lo otorga la ley 70, tanto en lo territorial, en lo ambiental y en el ir y venir en lo organizativo. Entonces, sí, me parece que la interlocución entre las comunidades negras, e incluso he hablado con consultivos a ver qué están haciendo frente a la población negra desplazada, y la verdad es que no hay una propuesta seria política para presentarle al gobierno (E3).

En cuanto a los **procesos de articulación y construcción de agendas y trabajo común** entre los procesos y organizaciones afrocolombianas, Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012) opina que es esencial para el avance del movimiento a nivel local y nacional.

Ahora nosotros en el caso de Palenque, a partir de tu pregunta, hemos estado preocupados con ese tema, y hemos logrado sentarnos a compartir agenda o situaciones concretas, para situaciones coyunturales [...] Para el caso de Palenque, en momentos coyunturales, nos hemos sentado con las diferentes organizaciones, a veces con buenos resultados otras con resultados adversos, pero, es parte del proceso de construcción. Yo creo que a nivel nacional también hay temas, que requieren de puntos de unidad y de encuentro, en donde si bien es cierto, cada organización debe seguir con su dinámica, [...] hay muchos temas nacionales de la comunidad negra [...] también, de pronto se debe mirar temas de comunidad con otros sectores, como el caso de los indígenas, gitanos; incluso con otros movimientos sociales, populares, políticos del país. [...] yo creo que hay temas que ameritan esos puntos de unidad, pero vemos que cada día están mucho más “encerrados”. También vemos con preocupación cómo algunos líderes o lideresas se han dejado influenciar por el Gobierno Nacional para obtener sus cuotas al interior del movimiento social de comunidades negras y los espacios de concertación. Y eso de alguna manera, agrava más la situación, pero creo que hay que hacer esfuerzos, identificar cuáles son esos temas: tanto el tema de nuestros territorios, violación de los derechos, desplazamiento, que hemos lograr difundir al Gobierno Nacional, que ameritan, entre otros, poder llegar a una mesa a temas de agenda por encima de cualquier otra pretensión, u otros ideales y otros intereses, que le apuesto a que debemos sentarnos.

Por cierto, falta definir los **mecanismos** y **criterios** claros para esta articulación estratégica, aunque Juan de Dios Mosquera (entrevistado en Bogotá, diciembre de 2011) apunta a algunos:

[...] la primera estrategia es la organización, el emprendimiento organizativo por toda la nación. La segunda es la educación y la etnoeducación, recogiendo la palabra de Diego Luis Córdoba: «por la ignorancia se desciende a la servidumbre y por la educación se asciende a la libertad», esto significa que el

nivel de libertad que nosotros aprendamos a ejercer y conquistar en la sociedad depende del nivel de educación que tengamos dentro de las familias, la sociedad en su conjunto.

La otra estrategia es el desarrollo económico y el liderazgo empresarial: nosotros tenemos que aprender a utilizar la enorme capacidad de trabajo que tiene la población afro, sus recursos, su creatividad, pero para esto necesitamos organización de nuestra gente, necesitamos educarla económica y empresarialmente, necesitamos surgir líderes empresariales, esa gente que tiene la vocación de empresa para que ellos eleven las condiciones de vida de nuestra gente.

Otra estrategia es el empoderamiento ciudadano y político, política significa poder, política significa organización.

El pueblo afro tiene que construir un proyecto político que surja desde abajo, educando pedagógicamente, desarrollando una pedagogía política y un entrenamiento político a nuestra gente por todo el país, a toda la gente mestiza e indígena que apoya nuestros ideales. Solo así vamos a generar unos líderes con unos ideales con una estrategia política que sepan conquistar para el pueblo afro nuestra visión cimarrona.

En términos **estratégicos**, Dorina Hernández Palomino (entrevistada en Palenque de San Basilio, enero de 2012) piensa que ya es la hora para apostar por unos debates sinceros y agudos entre organizaciones afrocolombianas sobre temas bien definidos con el fin de definir la orientación de este Movimiento Social Afrocolombiano:

[...] tenemos que hacer unos debates a nivel nacional y regional, en miras del re-direccionamiento como pueblo negro y movimiento social: ¿qué planteamos nosotros? ¿Queremos articularnos al sistema? ¿Queremos independencia? ¿Queremos conformarnos como nación negra dentro de este país? ¿También queremos la identidad y el poder político en este país? ¿Qué tipo de poder negro queremos?, ¿Hacia dónde va esta lucha nuestra? Creo que son puntos de agenda y son puntos de debate.

Por su parte, Ventura Díaz Ceballos (entrevistado en Bogotá, junio de 2011) considera que las **estrategias** para articularse como organizaciones afrocolombianas con el propósito de hacer incidencia política se encuentran en la adopción de una nueva pedagogía para la vida, que consiste en el reconocimiento y respeto mutuo, contrariamente a la crítica destructiva o a ultranza que va hasta denigrar de los demás; igualmente, se requiere una ruptura drástica con otras lógicas de conductas dañinas:

Bueno, a mí me parece que nosotros tenemos que romper con los esquemas impuestos, nosotros tenemos que entender que estamos en un mundo marcado por

la globalización, donde se están desarrollando muchas formas de democracia. Nosotros tenemos que bajar propuestas para que la gente empiece a entender esta realidad que se desarrolla en el universo, no podemos seguir manejando las categorías que se manejaban anteriormente y creer, por ejemplo, que el marxismo es un derrotero a seguir obligatoriamente, hay que mirar que pasa con la aprobación en los promedios, que pasa con la economía en nuestro medio y en el mundo, y así mismo ir formulando proyectos y propuestas que acojan y donde tengan cabida todos los afrocolombianos. [...] a mí me parece que el gran aporte que nosotros vamos a dar en el futuro es cuando logramos alianzas para que logremos pertenecer a un movimiento político realmente en este país [...] hay que coordinarse por lo menos eso, hay que reconocerse, hay que reconocernos unos a otros, nosotros no podemos seguir desconociendo el trabajo que hacen otros hermanos por que no estén dentro de la misma línea de nuestro pensamiento. Yo creo que debemos impulsar el reconocimiento y el respeto del trabajo que hace la gente desde abajo; así tengan un trabajo elemental hay que ponerlo de presente y asumirlo, y, así, ligarlo con las grandes propuestas que queremos desarrollar.

En definitiva, el trabajo en red se posiciona como **una opción** (de mecanismo) viable para las organizaciones sociales afrocolombianas que deben recurrir cada vez más a las dinámicas de redes sociales a nivel local, regional, departamental, nacional e internacional con base en criterios rigurosos, compatibilidades ideológicas claras que garanticen la confianza mutua, principios de probidad y un profundo sentimiento de respeto recíproco, al igual que su permanente conexión con las bases sociales afrocolombianas a quienes deben una lealtad inconmensurable y su propia legitimidad como organización social afrocolombiana. A propósito de este mecanismo de trabajo en red, el padre Emigdio Cuesta (entrevistado en Bogotá, agosto de 2011) señala la forma como esta perspectiva de trabajo debe convertirse en una prioridad para el accionar de las organizaciones sociales afrocolombianas. Además, partiendo de las experiencias pasadas, el padre estimula su mayor ampliación y fortalecimiento como mecanismo idóneo de concertación (igual que de acción y trabajo) entre dichas organizaciones:

Ha habido varios intentos de organizaciones afrocolombianas en el país para trabajar en red debido a que cada organización tiene sus objetivos en el mismo fin de construir agenda. Sé que hubo un encuentro en Cali en 1975, y el mismo Proceso de Comunidades Negras era un intento sobre cómo montar eso alrededor de la ley 70; y después se convirtió en una organización –PCN– [...] Se convierte en una organización, pero eso era un intento de convergencia de organizaciones afro. Ahora bien, yo creo que el mundo mostró que es mejor actuar en redes para alcanzar mejores objetivos, entonces las organizaciones

afros se metieron en esta dinámica y no sólo en esta dinámica a nivel nacional, sino también internacional, como la participación en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia en Durban [2001]. También, se han intentado redes internacionales, desde CIMARRON, PCN y algunas organizaciones de mujeres están integradas a redes mundiales.

Todo lo anterior desembocaría en el fortalecimiento del Movimiento Social Afrocolombiano que podrá afirmarse, hacerse respetar y escuchar en el escenario nacional e internacional, en un contexto marcado por el carácter estratégico de las alianzas entre organizaciones afrocolombianas para agendas comunes, sin necesariamente abandonar sus especificidades. En este sentido, estos aportes constituyen un llamado a la solidaridad y la acción colectiva para mejorar nuestras luchas estratégicas con el fin de conseguir mayor incidencia política, con visión de futuro y con la participación de las bases sociales. Por lo tanto, es necesario asumir, de manera concertada y consciente, una acción colectiva de rescate y fortalecimiento del Movimiento Social Afrocolombiano. Sin desconocer los logros alcanzados por el movimiento en términos de mayor visibilidad y participación, hay que señalar que ha llegado la hora de abandonar las viejas usanzas, que han consistido en adoptar comportamientos politiqueros y clientelares en el interior de las organizaciones, y apostar por una nueva cultura política fundamentada en principios sólidos y en el compromiso con las bases, más allá de los intereses personales. Son estas conductas y comportamientos (o actitudes) que reflejan incoherencia entre el pensamiento, los discursos y los hechos, o están salpicados de contradicciones, las que provocan resentimientos, tensiones, disensiones, peleas abiertas y rupturas en el seno del Movimiento Social Afrocolombiano. De igual manera, ya ha pasado la época en la cual algunos/as líderes/as afrocolombianos/as, negros/a, raizales y palenqueros/as tenían costumbres tendientes a la personalización del poder derivado del liderazgo que las bases les habían delegado y en la expectativa de que les rindieran culto y pleitesía. De todos modos, hoy se plantea la necesidad de disponer de una forma más dinámica y democrática para garantizar la participación política de integrantes de las comunidades negras, palenqueras, afrocolombianas y raizales en Colombia, ya que el espacio logrado en el Congreso desde los años 90 debería contribuir al proceso de construcción colectiva y articulada de un actor social y político afrocolombiano más visible y con mayor capacidad de impulsar tanto la implementación efectiva de la ley de negritudes, como otras reivindicaciones para este sector de la

población. Es aquí donde se requiere más que nunca detener los procesos de desestabilización, debilitamiento y atomización de las organizaciones sociales afrodescendientes con vocería legítima para una mayor exigibilidad de sus derechos étnicos, y un mejor empoderamiento de las mujeres, junto con el trabajo en red.

Pues, se precisa que el objetivo de este trabajo ha sido abordar el estudio del proceso de construcción y surgimiento de formas de participación política desde el liderazgo negro y los espacios organizativos afrocolombianos en el camino de concreción de alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia. Su realización nos ha llevado a aprehender el inmenso campo de trabajo en el que consiste la investigación sobre el Movimiento Social Afrocolombiano en los senderos de construcción de espacios de articulación para la incidencia política. Sin embargo, todavía queda mucho por indagar sobre la realidad diagnosticada en este documento, puesto que ella no ha sido casi estudiada por la academia ni en los centros de investigación del país.

Hemos hallado que el Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana (Cali, 1975) –un evento convocado y dirigido por Valentín Moreno Salazar y un grupo de personas comprometidas con la causa afro y del que se deriva el Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, que se convirtió en un espacio de convergencia y articulación de acciones del cual se desprendieron diferentes iniciativas organizativas con alcances significativos tanto para la época como para la actualidad–, aun con todas sus limitaciones y sin negar los méritos del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Cali, 1977), liderado por Manuel Zapata Olivella, es más bien la punta de lanza de los procesos organizativos afrocolombianos. Es el lugar de recordar que de este Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana de 1975 surgieron iniciativas en el campo de la educación, la acción política, la denuncia del racismo, la defensa de los derechos étnicos, las acciones afirmativas y la reparación, entre otras, que hoy son banderas de los procesos organizativos. Por supuesto que se hace necesario destacar la dimensión nacional del Primer Encuentro y el carácter internacional del Primer Congreso, aun a sabiendas de que ambas características se vuelven complementarias a la hora de evaluar el conjunto de los procesos de surgimiento y consolidación del Movimiento Social Afrocolombiano.

Y en ese sentido es de reconocer que los gérmenes o las bases de los debates y las reflexiones actuales en torno a la introducción de la enseñanza de la historia de África y su diáspora en los programas

curriculares, la etnoeducación, la creación de universidades afros o negras, la implementación de cuotas o cupos con enfoque diferenciado para el acceso de personas negras a la educación superior, la lucha contra el racismo y la defensa de los territorios ancestrales, entre otras, son problemáticas cuyos análisis echan sus raíces en la orientación estratégica puesta sobre el tapete en el evento de Cali de 1975 y son retomadas, en buena medida, por el Congreso de 1977 en el marco de un escenario más bien internacional. Por lo tanto, las bases y los fundamentos de todas estas reivindicaciones ya están allí, en el Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana y su consiguiente Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana: los principios y las instituciones que necesitan las organizaciones sociales afrocolombianas en el afán de consolidar el Movimiento Social Afrocolombiano se encuentren allí. Esto, sin desconocer la influencia de la labor pionera del liderazgo negro de las décadas de los años 30 a 60, el impacto de las vidas y experiencias de personajes negros de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, igual que el legado histórico de los procesos de cimarronaje para los desarrollos organizativos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros.

Con el paso del tiempo, los pocos éxitos y logros (aún afianzando las limitaciones) del incipiente Movimiento Social Afrocolombiano de la década del 70 han ido desbaratándose, desorganizándose y desmoronándose por causa de las distintas dolencias que aquejan al Movimiento en términos de luchas egoístas, tensiones volcadas en el oportunismo político y clientelar, falta de sentido de solidaridad con la causa colectiva, llegando hasta traiciones de alianzas estratégicas comunes, entre otras. Todos estos problemas no hacen más que frenar y, en algunos casos, detener las iniciativas de articulación de espacios comunes de procesos organizativos afrocolombianos. Así, sin desconocer los pasos que se han ido dando a lo largo de la historia del Movimiento Social Afrocolombiano para conseguir algunas metas y objetivos comunes, tal como se presentan con los resultados de la investigación plasmados en este documento, no cabe duda de que se alarga cada vez más la marcha incommovible y firme de las organizaciones sociales afrocolombianas hacia la consolidación de espacios de unidad y articulación, con base en principios claros y consensuados en torno a agendas y proyectos comunes. Aunque todavía falta construir colectivamente los mecanismos y criterios para conseguir esta meta tan deseada por la gran mayoría de las capas sociales de las comunidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, algunos han sido plasmados en este trabajo de investigación: de hecho, este deseo de transformación positiva

y constructiva en el quehacer de los/as líderes/as de organizaciones afrocolombianas y sus integrantes, al igual que este clamor de cambio en la orientación de su acción política, que se expresan desde distintos sectores de la población y el propio Movimiento Social Afrocolombiano se convierten en elementos constitutivos de la esperanza que no se debe o no se deja perder todavía en este sentido. En definitiva, ha llegado la hora de ir rompiendo con estas cadenas de división internas y celos improductivos que hacen daño al movimiento social y al pueblo afrocolombiano, negro, raizal y palenquero con el fin de acortar el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para una verdadera incidencia política.

A MODO DE EPILOGO: UN PUENTE MAESTRO SOBRE LAS ORGANIZACIONES RURALES AFROCOLOMBIANAS⁴⁸

LOS PUENTES, REALES o virtuales, unen espacios, territorios, seres humanos, pueblos, ideas, utopías o sueños, que de otra manera permanecerían aislados. Jamás deberían ser cruzados por los ejércitos o las guerras, pues son sus antípodas. Los puentes nos ayudan a comprender que existen otros horizontes, más allá de nosotros mismos (Múnera Ruiz, 2006: 251).

INTRODUCCIÓN

El 30 de noviembre de 2011 hubo una ceremonia en el Palacio de Nariño a propósito de la cual la Oficina de Comunicaciones del PNUD envió un reporte del cual extraigo sus apartes principales:

El Presidente Santos recibió el Informe Los afrocolombianos frente a los Objetivos del Milenio y presentó las decisiones del Gobierno sobre sus 4 recomendaciones; sancionó la Ley contra la Discriminación y presentó la estampilla conmemorativa del “Año Internacional de los Afrodescendientes”.

“La primera recomendación se refiere al diseño e implementación del Plan Nacional contra la Discriminación Racial y el Racismo. En el combate contra la discriminación racial y el racismo tenemos varios avances. El primero de ellos se refiere al lanzamiento en diciembre de un Observatorio de la Discriminación Racial que va a monitorear los casos y va a ayudar a tomar medidas. Este observatorio lo crearán el Programa para Afrocolombianos y la Dirección para Comunidades Negras con el apoyo de la Organización de Estados Iberoamericanos. La segunda decisión es la sanción a la Ley contra la Discriminación”. “En este caso en particular me siento muy feliz porque es la confirmación de nuestro apoyo a todas aquellas personas que se han visto afectadas por actos de racismo o discriminación. Estamos en pleno

⁴⁸ Por Jaime Arocha, Miembro del Comité Científico Internacional. Proyecto UNESCO *La Ruta del Esclavo: Resistencia, Libertad y Patrimonio*.

siglo XXI y es inaudito que aún haya quienes ejecuten, promuevan o instiguen este tipo de actos. Por eso, aunque para muchos esta ley es fuerte porque convierte dichos actos en delito, para otros –entre quienes me incluyo– es una forma de justicia. Ya era hora de poner mano dura y de garantizar la protección de los derechos de quienes son discriminados por motivos de raza, nacionalidad, sexo u orientación sexual. La segunda y la tercera recomendación tratan sobre el fortalecimiento de la capacidad política de la población afrocolombiana, y el diseño y ejecución de planes diferenciales. Como un avance en este aspecto, tenemos la presentación, que hacemos hoy mismo, de la Estrategia “AFROUNIDOS” que se da en el marco de la Red Unidos, que trabaja para la superación de la pobreza extrema”. El Presidente explicó que Afrounidos trabajará en seis frentes: tres Zonas Libres de Pobreza Extrema de la población afro; la gestión de la oferta y el acceso preferente, que tiene que ver con la priorización en los servicios sociales de la población afro más pobre; la creación de una Mesa Técnica Transversal Unidos para Etnias, que haga seguimiento a los logros; el acompañamiento familiar y comunitario; el ajuste del sistema de información; el fortalecimiento institucional.

Con este último componente, vamos a incrementar la capacidad política de la población afro mediante el fortalecimiento de los Consejos Comunitarios de Comunidades Negras para que participen de los diferentes consejos locales de política social, de planeación, de desarrollo, y de prevención y atención de los desastres que nos aquejan –afirmó. Queremos más afrocolombianos participando activamente de las decisiones que les incumben a sus comunidades, y queremos que ocupen más espacios de representación política en el país.

En cuanto a la última recomendación del PNUD, mejorar la información estadística, el presidente Santos indicó que bajo directrices del DANE y con la coordinación del Departamento Nacional de Planeación, se diseñarán y estandarizarán mecanismos para identificar y caracterizar a los grupos étnicos. Resaltó además que cuando comience a aplicarse la Reforma a las Regalías, justamente las regiones más beneficiadas serán aquellas donde hay más población pobre o vulnerable, “que siguen siendo, infortunadamente, las mismas donde hay más población afro. Con estos nuevos y cuantiosos recursos vamos a cambiar y vamos a reducir el mapa de la pobreza en nuestro país”.

Frente a estos propósitos, este ensayo plantea interrogantes. Ese Observatorio y esa ley contra la discriminación, ¿tendrán en cuenta la “desdicha genealógica” cuyas características deletrearé más adelante? ¿Considerarán los efectos perversos que legan los cientos de años de haber manejado a la población esclavizada mediante una legislación que la reducía a bienes muebles? ¿Enfrentará las asimetrías que se de-

rivan de ese manejo en cuanto a las autonomías territoriales de las comunidades negras?

Con respecto a lo relacionado con AFROUNIDOS y las mejoras futuras en cuanto a la capacidad política de los consejos comunitarios, ¿se llegarán a plantear soluciones efectivas a la escisión entre unas autoridades competentes en el derecho consuetudinario relacionado con los manejos del territorio y las letradas, quizás universitarias, que saben dialogar con el Estado? ¿Cómo llegarán a tenerse en cuenta los sistemas tradicionales de producción, caracterizados por una combinación compleja de actividades sincronizadas con las estaciones que coadyuva en la sostenibilidad ambiental?

Este escrito no busca torpedear las iniciativas recién lanzadas, sino resaltar limitaciones que quizás deberían tenerse en cuenta, y cuya superación podría ser difícil sin dos soportes que no parecerían haber sido enfocados. El primero, la consolidación y ampliación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos hacia la introducción de un sistema de ciencia y tecnología que llegara a involucrar programas de formación doctoral, cuyos logros influyan sobre los demás niveles del sistema educativo hacia impactos generalizados a extensas capas sociales. En segundo lugar, el amortiguamiento de los riesgos que hoy enfrentan los sistemas polimorfos de producción, a partir de investigaciones científicas para comprender mejor su funcionamiento y logros, sin imponer soluciones ideadas desde afuera, carentes de los soportes empíricos indispensables.

DESDICHA GENEALÓGICA

El racismo tiene dos motores fundamentales, invisibilidad y estereotipia (Friedemann, 1984). La primera es un instrumento de poder inventado alrededor de la supuesta superioridad racial blanca, consistente en ocultar las historias universales, nacionales y regionales protagonizadas por la gente negra en África y en las Américas (Arocha, Guevara, Moreno & Rincón, 2007). Lo refuerza la negación de los hechos, fenómenos y sucesos que esos pueblos y civilizaciones protagonizaron y siguen protagonizando, y lo complementa la estereotipia, variación de la invisibilidad que se caracteriza por la reducción de complejidades y diversidades estéticas, sociales, mentales y simbólicas a rasgos simples, invariables por su supuesto carácter atávico (Ibíd.).

Invisibilidad y estereotipia han sido objeto de pedagogías metódicas formales, como las que utilizaron curas doctrineros durante la Colonia o las que hoy aplica el sistema educativo, e informales, como

las que divulgan los medios de comunicación de masas valiéndose de instrumentos en apariencia inocentes, como los chistes de “negros”. Debido a ese troquel didáctico aplicado a las mentes, hoy persiste una “desdicha genealógica” consistente en que la gente negra se perciba a sí misma y otros la perciban exclusivamente como descendiente de personas reducidas a la esclavización y no de pueblos africanos civilizados (Gil Hernández, 2010; Lavou, 2002). A su vez, cotidianidades modeladas por esa desdicha tienen que ver con la ansiedad que ocasiona el síndrome postesclavista con efectos negativos en la organización familiar, el desempeño laboral y la participación social, los cuales hasta ahora comienzan a ser abordados, como ha sido posible hallar en uno de los paneles del Taller conjunto del Harriet Tubman Institute de la Universidad de York (Canadá) y del Programa UNESCO, *La Ruta del Esclavo sobre la Enseñanza de la Diáspora Africana*, celebrado en esa universidad, entre el 5 y el 7 de noviembre de 2010⁴⁹.

El síndrome postesclavista tiene que ver con la voluntad de olvidar los efectos ocasionados por 4 siglos de privación de la libertad mediante el confinamiento en los diversos campos de concentración ideados por los tratantes, a saber, las factorías de las costas africanas, donde almacenaron a las personas capturadas antes de que fueran exportadas. En segundo lugar, las barcos diseñados para optimizar la capacidad de carga en condiciones de sometimiento mediante las armas, y en detrimento de la higiene y la intimidad personales (Arocha, et al., 2008: 31; Thompson, 1993). En tercer lugar, las aduanas que recibían los “cargamentos” humanos a ser maquillados y embellecidos para su venta, después de la cual, esas personas pasarían a haciendas, plantaciones y minas desde donde huyeron o salieron por medios legales hacia la formación de entidades territoriales y sociales autónomas, las cuales hoy se han convertido en objetivos militares y de desplazamiento. Esas personas desterradas se han refugiado en asentamientos urbanos que, como los de los Altos de Cazucá en Soacha (Cundinamarca), al menos por un tiempo, corresponden con las condiciones de vigilancia, salud pública y carencia de intimidad comparables a las de los anteriores campos de concentración.

Sometidos mediante campos de concentración, africanos y africanas, además, constituyeron los únicos migrantes desnudos de la humanidad. La desnudez no sólo simbolizaba sujeción, sino privación de objetos que permitían producir comida, alimentarse, defenderse y tener una vida en sociedad. Lo contrario ha sucedido con los migrantes armados, portadores de cruces y armas, o los migrantes familiares

⁴⁹ Véase <http://tubman.appsol.yorku.ca2010unescoworkshop/>

que pueden viajar con fotografías y ollas para cocinar (Glissant, 2002: 16). Con todo, a africanos y africanas no les pudieron arrebatarse las estéticas corporales con símbolos geométricos o tridimensionales que representaban la identidad étnica. Tal es el caso de escarificaciones labradas en la cara, el dorso o los miembros, así como de los afeites del cabello y los peinados, o las tallas dentales (Sandoval, 1987 [original 1627]): 62, 122, 132, 142-149, 152, 153). Tampoco pudieron arrebatarse la memoria. Ya en las Américas, esas estéticas del cuerpo sirvieron como soportes de la memoria, y ésta como medio de reconstituirse en lo personal, ecosistémico, social y espiritual, pero además como cimiento de la resistencia contra la pérdida de la libertad. La ejercieron mediante acciones ortodoxas, como el cimarronaje armado, y heterodoxas, como la magia y la brujería, las cuales emplearon para aterrorizar a los amos (Maya, 2005). Adicionalmente, aprendieron a valerse de la legislación hispánica para argumentar a favor de su libertad, como sucedió con la extracción subrepticia de oro del cual se valieron para comprarles a los esclavistas las cartas de libertad (Sharp, 1976). Resistirse en pro de la emancipación fue un proceso que se extendió por ambos litorales y valles interandinos, el cual ni cesó, ni ha cesado, así no corresponda a las manifestaciones más reconocidas de movimientos sociales y políticos.

CÓDIGOS NEGROS

Con respecto a la desdicha genealógica, es relevante considerar la diferencia de regímenes legales a los cuales apelaron los colonizadores para relacionarse con la gente indígena y africana. Debido a la intervención de Fray Bartolomé de las Casas, para 1530, la protección de los primeros comenzaba a realizarse al amparo de las Leyes de Indias, incluyendo el reconocimiento parcial de autonomías territoriales, y políticas hoy denominadas resguardos y cabildos y esclavizando de los africanos (Arocha, 1998a; 1998b). Por su parte, a quienes eran capturados en África con destino a las Américas se les administró mediante los “códigos negros” expedidos por las diversas naciones tratantes, pero cuyo denominador común era la conceptualización de esos seres humanos como “bienes muebles”, por lo tanto carentes de memoria y capacidad del raciocinio abstracto (Maya, 2005). Mientras que la evangelización de los primeros era responsabilidad estatal, la de los segundos correspondía a los amos, de modo que entre los indígenas comenzó a haber personas letradas conocedoras de la importancia de los documentos que acreditaban las propiedades comunales de los resguardos. Esas cualidades, junto con restos de arquitectura monumental, como los de

San Agustín, contribuyeron a que desde finales del siglo XVIII surgiera una admiración académica de esos pueblos, dentro de una concepción de “antigüedades”, la cual cimentaría la aparición del americanismo o interés por comprender a las Américas (Pineda Camacho, 1984). Así, las culturas indígenas comenzaron a ser objeto de aproximaciones científicas internacionales (Friedemann, 1984), ampliadas de manera muy significativa desde los primeros decenios del siglo XX, con otro pico en los años de 1960, hasta un presente que hoy ya se caracteriza por programas de formación doctoral que profundizan la descripción tanto de los sistemas espirituales y mitológicos, como de las amenazas para la supervivencia de los pueblos que implican la modernización inconsulta, la expansión de los monocultivos de usos lícitos e ilícitos, así como el conflicto armado. Inclusive, a esta batería de conocimientos la refuerzan universidades indígenas como la que impulsa el Consejo Regional indígena del Cauca o programas de educación superior como los de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. A su vez, desde esos años de 1960 se ha fortalecido la solidaridad internacional con las luchas indígenas por parte de Cultural Survival y Survival International, entre las entidades de prestigio mundial que se ocupan de denunciar y prevenir genocidios, etnocidios y demás amenazas graves para el porvenir de los pueblos indígenas.

En este sentido, el contraste con el apoyo a las reivindicaciones de los afrocolombianos es significativo. En octubre de 1996, la Gobernación del Chocó convocó a una reunión urgente con oenegés defensoras de los derechos humanos y la viceministra de Defensa en busca de luces sobre estrategias para prevenir que el conflicto armado siguiera escalando. Ni las unas ni la otra concurrieron, por lo cual el encuentro consistió en un intercambio entre organizaciones indígenas y afrochocobanas con el gobernador y el director del Incora para examinar los casos que para entonces parecían los más explosivos en Juradó y alto Andágueda (Arocha, 1998b). El desbalance cambió con el Programa Nacional de Manejo de Recursos Naturales que dirigió el Ministerio del Medio Ambiente con fondos del Banco Mundial, incluyendo los subprogramas de:

Zonificación Ecológica, a cargo del Instituto Geográfico Agustín Codazzi para cartografiar la distribución de ecosistemas y las percepciones comunitarias sobre sus propios territorios. Los mapas de los expertos apoyaban las peticiones de constitución de nuevos resguardos indígenas, ampliación de los ya existentes o expedición de títulos colectivos de comunidades negras (DNP, 1994); *titulación de Resguardos Indígenas* bajo la responsabilidad del Instituto Colombiano de Reforma Agraria

(INCORA) (Ibíd.); *titulación a Comunidades Negras*, que ejecutado por el mismo instituto (Ibíd.) y Comités Regionales, y coordinado por la Red de Solidaridad Social, se proponía que las organizaciones de base de ambos pueblos negociaran y alcanzaran los consensos requeridos por la ley para delimitar los territorios de cada quien (Ibíd.).

No obstante, la hoy densa confluencia de agencias internacionales humanitarias en el Afropacífico tan sólo comenzaría a partir de febrero de 1997, luego de las operaciones *Génesis* y *Septiembre Negro* ejecutadas por las AUC con apoyo del ejército. De ahí, el desplazamiento de pueblos del bajo Atrato como Cacarica, Truandó, Curvaradó y Jiguaminó, un poco después de que el Incora comenzara a entregar los títulos colectivos sobre esos territorios (Flórez y Millán, 2007).

Tales asimetrías étnicas son de larga duración. Los alegatos que durante la Colonia hacía la gente negra ante las cortes tenían que ver menos con reclamos territoriales y más bien con la defensa de la libertad personal, en unos casos debido a las objeciones que levantaban los amos luego de haber aceptado manumitir a quienes tenían esclavizados (Maya, 2005). En otros casos, para defenderse de las acusaciones de haber cometido robos, abigeatos y asesinatos. Fue difuso el límite entre el uso de la criminalidad a favor de la resistencia y la liberación o de la supervivencia física (Guevara Jaramillo, 2010).

En 1774, Edward Long, médico y dueño de plantación jamaíquina, divulgó su *History of Jamaica*⁵⁰, la cual tuvo gran acogida dentro de la comunidad científica, debido a su noción del “carácter africano”, la cual descalificaba las capacidades mentales de la gente negra, la reducía a la fortaleza corporal (Friedemann, 1984) y la excluía de la admiración académica y humanista. Sin embargo, en los años 30, 40 y 50 del siglo XX surge una intelectualidad negra que da lugar a un movimiento a favor de la equidad racial, el cual, a partir de los años de 1940 se fortalecerá con reivindicaciones a favor de la identidad afrocolombiana gracias a los aportes de intelectuales como los hermanos Zapata Olive-lla, Arnoldo Palacios, Natanael Díaz, Carlos Arturo Truque, Helcías Martán Góngora y Diego Luis Córdoba, entre otros. Este grupo no es ajeno al surgimiento del Movimiento Nacional Cimarrón, al Proceso de Comunidades Negras, así como a las asociaciones campesinas de los ríos Atrato, San Juan y Baudó, las cuales llevaron a cabo movilizaciones fundamentales dentro de la reforma constitucional de 1991. Tal es el caso del *telegrama negro* y la toma de la Embajada de Haití, para lograr visibilidad dentro de un proceso que en ocasiones los excluía.

⁵⁰ Véase http://en.wikipedia.org/wiki/File:Edward_Long_History_of_Jamaica_book.jpg

Sin embargo, esos logros y los que esas organizaciones han alcanzado a lo largo de estos 20 años aún no subsanan las carencias significativas en estudios historiográficos, antropológicos, sociológicos, políticos, mitológicos y del derecho consuetudinario de las comunidades negras (Wade, 1991).

INVISIBILIDAD Y MESTIZAJE

Los vacíos mencionados además tienen que ver con el arraigo que aún tiene la idea de que el mestizaje ha consistido en el medio privilegiado de consolidar la democracia nacional. La Iglesia, los medios de comunicación de masas y el sistema educativo han logrado adoctrinarnos acerca de que aquí la mezcla de las tres “razas” arrasó con las diferencias que habían marcado las castas de la pirámide colonial. Le dan vida a la ilusión de que como descendientes simultáneos de blancos, indios y negros, todos somos iguales. Ni académicos tan reconocidos como Orlando Fals Borda parecieron haberse percatado de la urgencia de demoler una creencia que ha determinado nuestras percepciones sociales. Él (1980-1986) distinguió con el calificativo de “cósmica” a esa “raza” nueva que materializaba los potenciales de los tres troncos originales. Ni objetó el determinismo genético sobre el cual se apoya su idea del perfeccionamiento racial, ni problematizó el que la derecha apelara a la misma determinación.

Además de ocultar las particularidades de los pueblos étnicos, la creencia en que todos somos mestizos ahorra el trabajo complejo de considerar heterogeneidades y legislar a partir de ellas. Como construcción social, la “raza” se presta para la manipulación política. En unos casos se la culpa de las desgracias nacionales, como sucedió con el argumento que Luis López de Mesa (1956) elaboró para explicar el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán: los mestizos de la sabana de Bogotá habrían heredado las supuestas taras de los chibchas, las cuales habrían aflorado como consecuencia del resentimiento social, de paso, dando al traste con la Revolución en Marcha de López Pumarejo. Otros lo usan a favor del argumento opuesto, como sucedió con la campaña presidencial, Carlos Pizarro Leongómez, el comandante general del M-19 asesinado el 26 de abril de 1990. Él le proponía al país sus “tres rectificaciones” alentado por “[...] la confianza en las virtudes de esta nación mestiza [y por] la tenacidad que nuestras mujeres han sembrado en nuestra raza [...]” (Ibíd.: 1989: 15). Así parezca increíble, este adalid guerrillero –como en su tiempo lo hicieron Gómez (1928) o Azula Barrera (1956)– asume que con la sangre los padres les imprimen la

personalidad a sus hijos. De ahí las dificultades para erosionar una de las justificaciones tradicionales de la expansión capitalista de la segunda mitad del siglo XIX: hay “razas” superiores y “razas” inferiores. La genética de las primeras las impele a dominar; la de las segundas, a dejarse oprimir. Esta modalidad de racismo dejó su impronta en el ordenamiento jurídico colombiano que reconoce a las indígenas como sociedades “salvajes” o a lo sumo “incipientes”, por lo tanto incapaces para ejercer derechos como el de la territorialidad (Cevic, 1987: 276-290). De ahí las extensiones ocupadas por descendientes de nativos americanos a las cuales el Estado les ha conferido la calidad de tierras vacías o baldías (Ibíd.).

A la adopción de la Constitución de 1886 la moldeó la unión que Reid Andrews plantea entre las nociones de raza y progreso, pero aquí adquirió mayor relevancia debido al conflicto por el control sobre istmo de Panamá (Cevic, 1987: 107, 108). En efecto, durante los primeros decenios de este siglo, norteamericanos como Teodoro Roosevelt, de manera creciente se veían a sí mismos como parte de las estirpes superiores y hablaban del intervencionismo de los Estados Unidos en calidad de deber moral hacia los latinoamericanos, cuyas razas dizque no habían heredado los atributos que permitían el ejercicio territorial sobre áreas como Panamá, que Colombia perdería en 1904 (Hill, 1927: 52, 57, 63, 67; Dyer, 1980: 70, 124; Blum, 1967: 10; Hagerdorn, 1923: 230).

En respuesta a una geopolítica de corte darwinista social, los gobernantes colombianos generaron legislaciones consecuentes con el ejercicio de la soberanía sobre las regiones fronterizas de selva tropical y con el desarrollo de una imagen internacional de un país sin “razas inferiores”. Así, la ley 89 de 1890 definía el salvajismo como una condición transitoria que se eliminaría mediante la integración de los indios a la civilización cristiana; quince años más tarde, se aboliría un número significativo de resguardos andinos y se manipularían las leyes para negar la presencia de gente indígena y negra en las selvas tropicales húmedas. Estas áreas fueron reconceptualizadas como vacías de gente y, por lo tanto, como tierras baldías pertenecientes al Estado. Los territorios del litoral Pacífico se declararon “bosques nacionales no enajenables”, una condición que impedía adjudicaciones y titulaciones. No obstante el gobierno les permitió a grandes empresarios solicitar concesiones para el usufructo del caucho, la tagua y la construcción de puestos militares o colonias penitenciarias. Los habitantes de las respectivas regiones, negros o indígenas, se veían inducidos a vender sus productos a esos empresarios por ser considerados como simples invasores del espacio del Estado (Gamboa, 1999: 138).

Estos cambios tenían lugar en dos contextos. Primero, el de la tortura y asesinato sistemáticos de más de 200.000 indígenas que habían sido reclutados mediante sistemas de endeude como peones de las caucherías que surgieron a comienzos de este siglo en el Putumayo, el Caquetá y otras regiones amazónicas (Pineda Camacho, 1984: 207). Segundo, el del refuerzo del alegato de la supuesta superioridad racial blanca a manos de genetistas norteamericanos (Tucker, 1994: 54-139). El Comité de Eugenesia de la Asociación Genética Americana y la Oficina de Registros Eugenésicos surgieron con propuestas referentes a la intervención estatal sobre los patrones de inmigración y apareamiento o para esterilizar a quienes se considerara ineptos para la reproducción (Ibíd.: 63). La capacidad de estos científicos para influir las políticas gubernamentales en lo que para ellos era la defensa de la raza nórdica se concretó cuando, en 1924, se firmó el Acta de Restricción a la Inmigración, impidiendo la entrada a los Estados Unidos de personas de Europa Central y Europa del Sur (Ibíd.: 96). Parecería que los gobernantes colombianos tuvieron menos reticencias que sus contrapartes del Norte para aceptar la eugenesia. Friedemann (1993: 25-35) halló que en 1922 ya se había promulgado la ley 114 que para alcanzar el mejoramiento de las

[...] condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el poder ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones [...]

Añadiendo que

[...] queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones orgánicas o raciales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza [...]

Por la misma época, sacerdotes como el padre Uldarico Urrutia hicieron público el discurso sobre la supuesta superioridad racial de los vascos (Sáenz, Saldarriaga & Ospina, 1997 II: 91), quienes, junto con los catalanes fueron considerados por los misioneros capuchinos del Valle del Sibundoy los sujetos aptos para mejorar la raza de esa región indígena; como los inmigrantes de esas poblaciones eran escasos, los mismos misioneros se resignaron con los antioqueños (Arocha, 1984: 38; Friedemann & Arocha, 1982: 130-135). Un poco más tarde, se enviaba una delegación oficial a la Conferencia Panamericana de

Eugenesia y Homicultura, la cual tuvo lugar en La Habana (Cuba) en diciembre de 1927, con el propósito de estudiar los borradores del Código Panamericano de Eugenesia y Homicultura e instituirlo en todo el continente (República de Cuba, 1928). Al contrario de los delegados de Bolivia, México y Perú, quienes argumentaron en favor de la gente india de sus países, el enviado colombiano no formuló objeción alguna (Ibíd.)⁵¹.

Desde entonces, hasta el decenio de 1950, cientos de páginas fueron publicadas culpando a las “razas inferiores”, gente indígena y negra, por el atraso de la nación. Entre ellas, las del adalid conservador Gómez (1928) evidencian la simpatía de su autor por la eugenesia: “[...] El negro es una plaga. En los países donde ha desaparecido, como en Argentina, Chile y Uruguay, ha sido posible establecer organizaciones políticas y económicas con bases fuertes y sólidas”.

Hasta la modernización del sistema educativo tuvo un aliento en la superación de la inferioridad racial de los colombianos. Para reformadores como Jorge Bejarano y Lucas Caballero, la educación podía cambiar ese destino (Sáenz, Saldarriaga, Óscar & Ospina, 1997 II: 120). Sin embargo, otros partían de que la anormalidad era fijada de manera invariable por las leyes de la naturaleza (Ibíd.: 75). Miguel Jiménez López aplicó pruebas antropométricas desarrolladas por Lambroso y Brocca para llegar a la conclusión de que la raza colombiana se degeneraba (Ibíd.: 78-93), y el médico Eduardo Vasco intervino en la Casa de Menores y Escuela del Trabajo de Fontidueño, en la escuela Uribe Uribe y en la Sanín Caro para llevar a cabo experimentos controlados en jóvenes con atraso mental a quienes les aplicó electrochoques, picrotoxina y curare, tratando de mejorar su condición y quizás generalizar los experimentos a otros grupos considerados inferiores (Ibíd.: 69).

Ambientada por el mito del mestizo único, la aplicación de la figura del “baldío” equivale a negar la existencia de un conjunto significativo de seres humanos. De ahí la impunidad que el Estado colombiano ejerció durante el decenio de 1920, cuando llegó la compañía Chocó Pacífico para aprovechar la bonanza del platino y fue cómplice en el desalojo de pueblos de mineros agricultores de Condoto (Castillo & Varela, 2011). Y más al sur, multinacionales como la Timbiquí Gold Mines delimitaron algo así como “repúblicas independientes”, cuyo

⁵¹ Estos emisarios exigieron que del título del código se omitieran las palabras *eugenesia* y *homicultura*; se opusieron a que se formulara una propuesta legitimando la intervención estatal en la inmigración y los patrones de apareamiento, aunque no en programas para mejorar el ambiente, como los de salud pública y enseñanza de deportes en las escuelas. De ahí la escogencia del vocablo *evantropía* para el título definitivo del código.

acceso fue restringido a tiros por policías colombianos y hasta por lebreles importados y amaestrados en la tarea de perseguir a los negros transgresores, antiguos dueños que no pudieron demostrar que no eran “colonos en tierras baldías” (Friedemann, 1989: 91-98).

Para las comunidades negras del Litoral Pacífico ha resultado aberrante que “baldío” quiera decir tierra virgen. Con su sistema agrícola de tumba, descomposición y rotación de terrenos han logrado una buena réplica de la selva y, por lo tanto, un freno a la degradación del medio. En el decenio de 1980 las organizaciones de las comunidades del medio Atrato le solicitaron al Ministerio de Agricultura que omitiera la noción de baldío, reconociera el carácter ancestral de los territorios que habían constituido desde la Colonia y, de esa manera, les legitimara el respectivo dominio. La petición fue rechazada con el argumento de que esas comunidades eran mestizas y, por lo tanto, no diferenciadas como las de los indígenas de la misma región (véase el testimonio de Adolfo Triana, en Cano Correa y Cano Busquets, 1989: 6). La transformación solicitada entonces tendría que esperar a la reforma constitucional de 1991, infortunadamente hoy obstruida por el ejercicio de la violencia para el monopolio empresarial de esos territorios a favor de las empresas palmicultoras y mineras.

ASIMETRÍAS TERRITORIALES

Reitero que los vacíos mencionados tienen que ver con el proceso de larga duración histórica mediante el cual las naciones tratantes catalogaron a quienes capturaban en África occidental y central como bienes muebles. Ese proceso es, además, inseparable de la desdicha genealógica y fundamenta la inequidad que la legislación aún presenta con respecto al reconocimiento de las autonomías territoriales y políticas de las comunidades negras en comparación con sus equivalentes indígenas. Ese desequilibrio fue evidente para la Comisión de Estudios de la Violencia en Colombia que el presidente Virgilio Barco Vargas convocó en 1987 para que formulara recomendaciones para superar la violencia que para entonces parecía alcanzar niveles inéditos en la historia nacional, en especial por la consolidación de grupos paramilitares que aplicaban fórmulas de justicia propias, desconociendo las del Estado (Cevic, 1987). La Comisión enfocó tal desbalance de autonomías en el capítulo sobre minorías étnicas, entre cuyas recomendaciones figura la de superar el supuesto que preponderaba durante ese decenio de 1980 referente a que tan sólo los indígenas constituían *pueblos étnicos*. En consecuencia proponía reconocer la especificidad étnica de las co-

munidades negras, para, a renglón seguido, entrar a unificar la legislación que hasta entonces regía sobre derechos territoriales y políticos de tales pueblos. Dos años después, esa recomendación fue objeto de las discusiones que tuvieron lugar dentro de las Mesas de Concertación y Análisis que hicieron parte del proceso de paz con el Movimiento 19 de Abril (Arocha, 1989), el cual constituiría una de las influencias significativas de la reforma constitucional de 1991. Sin embargo, dentro de ella, esas peticiones tan sólo fueron parcialmente acatadas. Mientras las autonomías de resguardos y cabildos indígenas quedaban legitimadas a perpetuidad mediante artículos como los 286 y 287 de la Constitución de 1991, las de los afrocolombianos tuvieron que esperar los dos años que especificó el artículo transitorio 55 de la misma carta para la formación y funcionamiento de la Comisión Especial de Comunidades Negras. Esa comisión redactó el proyecto cuyos artículos modificarían los miembros del Congreso de la República y que quedaron incluidos en la ley 70 que el presidente César Gaviria firmó en agosto de 1993 (Arocha, 1998c). Esa ley no reconoció a aquellas autoridades ancestrales comparables a las que incluyen los cabildos de indios, como los capitanes de mina y albaceas, a quienes me referiré más adelante. Más bien introdujo una figura ideada y reglamentada desde el Estado, los Consejos Comunitarios, a los cuales, por si fuera poco, les negó la opción de participar de las transferencias presupuestales a las cuales sí acceden los cabildos indígenas, como responsables del manejo de los respectivos resguardos (Roldán, 2011).

HETERODOXIA

Además de la raíz de larga duración que tienen asimetrías e inequidades, pesa un factor más inmediato, a saber, el de la conceptualización de las regiones de selva tropical húmeda como infiernos verdes de abundantes recursos naturales capaces de enriquecer a los blancos, pero inadecuados para el desarrollo de la civilización. En ese sentido, es clásica la imagen que Joseph Conrad elaboró para el valle del río Congo en *Heart of Darkness*, la cual en Colombia tiene su equivalente en la noción de “litoral recóndito”, que desarrolló Sofonías Jacup en el decenio de 1930. El libro clásico que lleva ese título se refiere a los sistemas ancestrales de producción agropecuaria del Afropacífico como caóticos e ineficientes, tan sólo redimibles mediante proyectos de colonización a cargo de personas blancas de las regiones andinas (Arocha y Moreno, 2006). La propuesta tiene aquel fundamento andinocéntrico según el cual los climas fríos y templados son los propicios para que sus

habitantes desarrollen las artes y el raciocinio abstracto, mientras que las regiones cálidas y boscosas consisten en los ámbitos de salvajismo y barbarie (Múnera, 2005).

No obstante la persistencia de este enfoque (Serge, 2005), para el decenio de 1980, el Estado colombiano comenzó a cifrar su integración con la que entonces se llamaba “cortina de bambú” a partir de los recursos del litoral Pacífico. La amenaza que comenzó a cernirse sobre los territorios ancestrales fue tan evidente que la gente de ese litoral la llevaría a que desempeñara el protagonismo que tuvo en la reforma constitucional de 1991. El núcleo del problema consistía en el carácter de “colonos en tierras baldías” que la Ley 2 de 1959 definía para los agricultores-mineros de la región. Los riesgos de expulsión eran evidentes y podían ser constatados por los resultados negativos que acarrearía la modernización de regiones como la de Magüi-Payán (Bravo Pasmíño 1990). Allí, Corponariño había impulsado un programa de créditos para que los campesinos mineros adquirieran maquinaria que les permitiera sacar oro todo el año y no tan sólo durante las estaciones lluviosas, como sucede con la minería ancestral. Si bien durante los primeros años, el experimento fue exitoso, hubo fallas en la pedagogía relacionada con el suministro de combustibles y lubricantes y con el mantenimiento de las motobombas. De este modo, a medida que la maquinaria quedaba inservible, la gente se veía obligada a regresar al sistema de producción tradicional, el cual infortunadamente, había dejado de ser viable. Había sido indispensable abandonar las cosechas para atender la producción minera de tiempo completo. La gente no interpretó los sembrados de plátano (colinos) enmontados, ni los frutales arruinados como consecuencia de que habían dejado de atender las áreas de cultivo, sino como una enfermedad que algunos denominaron “paludismo”. Entre tanto, la Caja Agraria hacía efectivas las garantías que amparaban los créditos, de modo tal que la modernización de la minería coincidía con la pérdida de territorios por parte de los mineros-agricultores.

Con respecto a las organizaciones de los pueblos de los Andes y del litoral, aún persiste la idea de que los movimientos de los indígenas de las altas montañas de Cauca y Nariño se cohesionan alrededor de nociones de comunidad, supuestamente ausentes entre los segundos pueblos. Semejante estereotipo ha dificultado apreciar que la gente de ascendencia africana ejerce los derechos a la territorialidad colectiva de una manera heterodoxa en comparación con esos pueblos indígenas. En efecto, mantiene las zonas de *monte alzao* o selva virgen dentro de un ejercicio comunitario permanente, mientras que –según la esta-

ción anual— las franjas dedicadas a cultivos temporales de maíz y arroz, o las de los frutales, pasan de los dominios de las familias elementales y nucleares a los de las familias extendidas o de la colectividad, según los requerimientos que impone la combinación de tales cultivos con la cría de cerdos. Por su parte, no ha sido fácil que se aprecie el carácter colectivo de la agricultura que las mujeres desarrollan en las *zoteas* o plataformas de madera que construyen cerca de sus casas o dentro de los patios de estas. A las *zoterías* se las mira como cultivos individuales, cuando las mujeres con sus hijos hacen largos recorridos, impensables sin una espacialidad colectiva, por las áreas enrastrajadas o *montes biches* en busca de la tierra de hormiguero que utilizan como sustrato para los cultivos que siembran.

Dentro de una perspectiva comparable, a la hora de realizar el estudio socioeconómico que requiere el Estado para otorgarle a una comunidad indígena el título sobre su resguardo, es usual que los agrimensores se apoyen en mitos de origen y que correlacionen los recorridos que realizan los respectivos héroes mitológicos con los hitos topográficos, hasta amojonar el territorio correspondiente. Pero, en el caso de las comunidades negras, es excepcional el que tengan en cuenta la visión equivalente. Hacerlo consistiría en examinar los ritos alrededor de deidades como la Virgen de la Pobreza en Boca de Pepé. En preparación para su fiesta patronal del 26 de septiembre, desde junio el síndico y la síndica del pueblo organizan recorridos que incluyen músicos y jóvenes bailarinas que viajan en canoa hasta aldeas ribereñas, como las del río Sibira. Una vez allá, visitan distintas casas, donde tocan y bailan para que los dueños hagan su aporte en metálico o en especie para la realización de la fiesta. Eventos comparables son las balsadas a la Virgen de Atocha que los barbacoanos llevan a cabo por las comunidades del río Timbiquí. En estos casos, sería imprescindible que funcionarios y analistas tuvieran en cuenta y describieran esta consonancia entre espiritualidad y territorialidad, así como entre organización religiosa y organización político-territorial, partiendo de que líderes y lideresas necesariamente no van a hacer explícita una conciencia del traslape de sus organizaciones ni del valor político de sus expresiones religiosas.

Es evidente que la guerra pone en riesgo estos ritos. Recorridos y balsadas pueden ser inimaginables cuando la gente devota tiene que someterse a las requisas que imponen los grupos armados a lo largo de ríos y quebradas. A su vez, en la situación de desplazamiento, si bien es cierto que en Cali o Bogotá las comunidades reconstruyen las celebraciones ancestrales, no disponen ni de los espacios apropiados ni de aquellos medios tradicionales de financiar esos eventos. De la solidari-

dad rural que implica el donar licor o animales que sean preparados a lo largo de la celebración, esas comunidades pasan a la gestión burocrática, ya sea para que una licorera, un político o una secretaria de cultura las apoye. En este caso, parece inevitable la mercantilización de universos estéticos y simbólicos de los diversos pueblos, de modo tal que en la metrópolis la salvaguardia de su identidad se viene a lograr a costa de su monetización (para un análisis de la globalidad de este fenómeno, véase Camaroff y Camaroff, 2007). No cabe duda de que el Estado y las oenegés se han percatado de esta situación y realizan rondas de oportunidades para que las comunidades se valgan de sus culturas para buscar diversas formas de desarrollo económico. Entonces, no es inocente la conexión que el Ministerio de Cultura divulga en el pendón que pone en diversos eventos públicos: “cultura para la prosperidad”. De ahí el “etnboom” urbano que coincidió con la intensificación de la guerra en el Afropacífico, ocurrida a partir de mediados del decenio de 1990, con consecuencias severas para el desplazamiento de los miembros de comunidades como Cacarica, Jiguamiandó y Curvaradó. Hoy esa exaltación de la etnicidad parece responder a fenómenos más globales relacionados con la promoción de marcas que, como la de “Colombia es Pasión”, han sido elaboradas a partir de identidades étnicas locales y regionales. Si bien es verdad que la literatura registra casos dentro de los cuales los pueblos étnicos han logrado agenciamientos que los han fortalecido, en el caso del Afropacífico y del Afrocaribe existe la posibilidad de que esas nuevas tendencias se hagan con independencia del proceso de restitución de territorios colectivos, que es indispensable, en especial si de verdad el Estado va a poner en marcha reparaciones que tengan en cuenta los determinantes mediatos e inmediatos enfocados aquí.

CAPITANES Y ALBACEAS

En las comunidades negras del Pacífico sur, los capitanes de mina han sido responsables de administrar las llamadas minas compañía y los lotes de cultivo que permitían la supervivencia de los troncos o ramajes formados por parientes consanguíneos que pueden trazar su ascendencia, tanto por línea paterna como materna, hasta llegar a un antepasado común, fundador de la parentela (Arocha, 1999: 204). Así, durante las épocas de lluvias, el capitán guiaba a la cuadrilla responsable de la explotación minera, organizaba la división de su trabajo y dirimía conflictos alrededor de los derechos que generaba la membresía dentro del tronco (Friedemann, 1974). Esos derechos permanecían latentes si el

miembro del tronco estaba lejos del respectivo territorio. Las migraciones temporales han sido frecuentes ya sea como respuesta a auges en la minería industrializada o de retroexcavadora o al surgimiento de fuentes de empleo urbanas en construcción o servicios. Pasados los auges, los migrantes han regresado a los territorios de sus troncos para hacer el recitativo de sus genealogías y de ese modo afirmar la pertenencia a la gran parentela. El paso siguiente ha sido el de trabajar para activar el derecho a la mina compañía, el cual estaba latente. La opción de transformar un derecho latente en uno activo ha sido explotada por los retreros, quienes en ocasiones trazan parentescos lejanos o ficticios y alegan ser miembros de la respectiva unidad de familiares y así activar una nueva explotación aurífera (Hernández, 2011a; 2011b).

En áreas como la del valle del río Baudó, donde no hay minería del oro sino sistemas de agricultura y cría de animales, el equivalente de ese capitán es un primogénito, quien no hereda derechos sobre tierras, sino más bien responsabilidades sobre el manejo de los globos pertenecientes a familias extendidas (Moreno, 1994). Esa persona lima fricciones que pueden surgir ya sea a lo largo del proceso por el cual los dominios que ejercen familias elementales⁵² y nucleares⁵³ pueden dar vía a dominios colectivos temporales, o porque algún miembro de una de esas familias solicita acceso a los recursos de un lote de la familia extendida.

La negativa de incluir a las autoridades ancestrales tuvo lugar no obstante que en las sesiones que la Comisión Especial de Comunidades Negras llevó a cabo en Quibdó (octubre 1-6 de 1992) y Tumaco (diciembre 7-14 de 1992), los representantes de las organizaciones del movimiento social afrocolombiano hubieran propuesto que el manejo de los futuros territorios colectivos fuera responsabilidad de palenques que incluyeran a líderes y lideresas competentes en la interlocución con el Estado, junto con aquellos sabios y sabias, quizás iletrados, pero expertos en las tradiciones ancestrales de las distintas comunidades⁵⁴. Como ya se dijo, los representantes del gobierno maniobraron para que la futura ley se refiriera a una figura ideada y reglamentada desde el Estado, los consejos comunitarios, a los cuales les negó la opción de participar de las transferencias presupuestales (Roldán, 2011). Esta tensión dio origen al título de la tesis doctoral que la socióloga María Isabel Domínguez defendió en el Colegio de México: “¿Revolución

⁵² Una familia elemental consiste en una madre y su progenie.

⁵³ La familia nuclear está formada por una pareja y sus hijos e hijas.

⁵⁴ Basado en anotaciones de Jaime Arocha sobre esas reuniones en las cuales participó como miembro de la Comisión Especial de Comunidades Negras.

Silenciosa o Estrategia de Control Estatal? Mirando el Estado a partir de la titulación colectiva de tierras en el Pacífico Colombiano, 1993-2005". Mientras que la inclusión de las "etnoautoridades" habría sido un factor a favor de la revolución silenciosa, su exclusión es una de las estrategias que el Estado ha empleado para mantener en cintura a las organizaciones de los pueblos afrocolombianos.

La tesis de Domínguez falsea argumentos que se han popularizado en los últimos cinco años a propósito de que los líderes del movimiento político negro habrían clonado las luchas indígenas a favor de su autonomía política y territorial. La hipótesis hace parte del supuesto referente a que, desde la Colonia, la gente negra habría dependido de préstamos de la cultura indígena para corregir el borrado de las memorias de África que provocó la deportación forzada por el Atlántico, así como la esclavización en las Américas. Por el contrario, el enfoque riguroso de Domínguez sobre las sesiones de la Comisión Especial de Comunidades Negras demuestra que los debates sobre la identidad étnica se centraron en rasgos culturales ajenos a las tradiciones indígenas, pero arraigados en memorias de África y en respuestas creativas a la esclavitud. La autora también pone de manifiesto que con el fin de especificar qué tipo de organización era adecuada para promover la participación política de las comunidades negras, los comisionados no encontraron inspiración en los cabildos que orientan la vida entre los indígenas, sino en los palenques que crearon cautivos y cautivas africanos en la lucha por la libertad. Para Domínguez, la homogeneización inspirada por las tradiciones y formas indígenas de gobierno más bien ha consistido en la solución impuesta por funcionarios del Estado incapaces de comprender la originalidad y relevancia de los palenques por los cuales propugnaron las organizaciones afrocolombianas dentro de la Comisión mencionada. Durante sus primeros años de funcionamiento, los consejos comunitarios les hicieron frente a esas limitaciones presupuestales apoyándose en diversas ONGs e instituciones humanitarias. Agotada la oferta de talleres sobre la ley 70 de 1993, las gestiones étnicas han sido alrededor del conflicto armado. Sin embargo, no todos los consejos han sido competentes en el cabildeo con las agencias internacionales y se han visto en la necesidad de pactar con diversos agentes externos interesados en la explotación de recursos bajo su jurisdicción, como las maderas finas y el oro. Del mismo modo, han sido objeto de presiones por parte de las empresas responsables de grandes proyectos de infraestructura, las cuales han contaminado la consulta previa mediante ofertas a miembros individuales de los consejos que las favorezcan (Gracia, 2010).

Una alternativa con respecto a esas estrecheces económicas podría consistir en el fortalecimiento de los sistemas tradicionales de producción que han caracterizado a los territorios de los cuales esos consejos son responsables. Infortunadamente, el Plan Nacional de Desarrollo “Prosperidad para Todos” no los contempla y el Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011 “Colombia Rural razones para la esperanza” (PNUD, 2011: 162), los menosprecia:

La vulnerabilidad en una estructura productiva regional se puede medir con el coeficiente de localización de actividades productivas calculado para doce subregiones del Chocó biogeográfico (Viáfara et al., 2009). La medición encontró una estructura agrícola con uno o dos renglones predominantes, pero sin base agroalimentaria diversa, en municipios con territorios colectivos sin actividades productivas variadas, a pesar de la localización de la región Pacífica. La baja dotación de capital humano e infraestructura, el clima y la pequeñez de su mercado pueden afectar de manera negativa las posibilidades de emprendimiento, inclusive para efectos de la soberanía alimentaria.

A continuación los enfoco basándome en el que ha regido en el Baudó. Sistemas comparables han existido en otras subregiones, como sucede con el agrominero del Atrato y el San Juan, o el agropesquero y de recolección que ha sido identificado en la ensenada de Tumaco. Resaltaré su valía en función de su holismo y de la sostenibilidad de la cual son capaces, al mismo tiempo que haré énfasis en las particularidades de un ejercicio territorial colectivo que difiere del que rige en los resguardos indígenas.

POLIMORFISMO

En el Afropacífico, la humedad del medio y la espesura de la selva limitan las posibilidades de levantar vacas, caballos, mulas o burros. Inclusive el medio es inhóspito para las ruedas, cuya introducción requiere transformaciones infraestructurales no siempre amigables con el medio. En ese sentido, han hecho falta investigaciones sobre tecnologías apropiadas que no impliquen que la energía humana sea el sustituto preferido para la tracción animal y motorizada. Por su parte, la caza de animales de monte y la cría de aves de corral y cerdos han suministrado las proteínas animales necesarias (Asprilla & Hinestrosa, 2011). Los de Moreno (1994) y Álvarez Torres (2006) son de los pocos estudios sobre los marranos que la gente domesticó para que “naveguen” con autonomía por la maraña de raíces, troncos y bejucos, sin atollarse en los

tremedales que ocasionan las lluvias fuertes y, además, dispongan de hocicos poderosos que les permitan escarbar la tierra en busca de raíces y tubérculos. De ahí sus miembros largos y cuerpos puntiagudos que rememoran la forma de una canoa. Tan sólo los encierran en corrales para que sanen de la castración que le quita a su carne el “berrinche” o sabor a orines (Asprilla, 2011). De resto, “ramonean” por distintas áreas, incluidas las del *monte alzao*, nombre que en el Baudó recibe el bosque primario. La crianza de porcinos se ha basado en que los dueños de los animales respeten normas que reduzcan las probabilidades de que en sus movimientos dañen las cosechas propias o las de sus vecinos (Álvarez Torres, 2006; Arocha, 1999: 152-156).

Hoy por hoy, esas razas criollas están a punto de desaparecer por la expansión de los cultivos de coca, cuya invasión por parte de los animales es más grave que la que hacían en las siembras de antaño (Meza Ramírez, 2011: 178-178). Además, como sucede con las aves de corral, los afecta la toxicidad de los agroquímicos para abonar y fumigar. Su reemplazo ha consistido en las razas de cerdos rosados, gordos, de patas cortas que levantan en jaulas de madera cuya higiene deja mucho qué desear (Ibíd.).

La regla fundamental para manejar los porcinos con pocos efectos negativos sobre las siembras consistía en mantenerlos en la orilla del río o quebrada donde los agricultores ya hubieran cosechado su maíz y su arroz. Entonces, eliminaban los límites de cada lote individual y constituían corredores a lo largo de los cuales los animales transitaban con libertad y hacían el cañeo, alimentándose con los tallos caídos o las cañas esparcidas por el piso. En San Francisco de Cugucho, la aldea afrochocona más septentrional del alto Baudó, Moreno (1994) halló que ese desvanecimiento de linderos presentaba una diferencia diametral con la delimitación precisa que tenía lugar cuando mazorcas y espigas de arroz estaban a punto de recolectarse; en esa fase, la entrada del puerco vecino llevaba a conversaciones agitadas para que el criador controlara los movimientos de sus animales, los cuales podían recibir un tiro de escopeta en caso de reincidir. De ahí que el inspector de policía cobrara una multa para compensar la pérdida, luego de rechazar la manida explicación de que el victimario había errado el disparo dirigido a un venado, o un tatabro, porque durante el verano, maíz y arroz son señuelos para atraer presas apetecidas. Al contrario de lo que sucede con los cerdos, la fauna silvestre sí es invasora esperada y deseada cuando crecen espigas y mazorcas.

El cañeo es una operación de reciclaje que daba vía a otras fases de la crianza del marrano. Si en la orilla en cuestión maduraban mangos,

aguacates y otras frutas sembradas en las zonas de barbecho o monte biche, el campesino pedía autorización al albacea del respectivo predio para llevar sus marranos a ese lugar y que así se cebaran con las frutas caídas. Hacía lo mismo donde había chontaduros que sirvieran para purgar animales pequeños, a los cuales destetaba al final de esa fase, cuando, además, obsequiaba algunos de ellos a nenés y nenas recién nacidos, cuyos padres les enseñarían las responsabilidades para con el marrano, y con el cual crecerían dentro de cierto vínculo de hermandad.

De ahí el criador podía llevar sus marranos a una platanera, aspirando a que se comieran los retoños infértiles y contribuyeran a mejorar la producción. Por último, desde esa área podía pasarlos al monte alzado, el bosque primario de dominio colectivo, donde los animales escarbaban el suelo en busca de tubérculos y raíces, y desde donde serían embarcados hacia aquella orilla donde ya hubieran cosechado maíz y arroz, la cual, por lo tanto, estaría lista para que los cerdos comenzaran un nuevo cañeo. La profundidad de ese espacio, al cual ingresan iniciados en la botánica y medicina de indígenas y afros, distinguidos como chinangos o médicos raiceros competentes en los afrosaberes de las plantas y la curación, es de carácter sagrado (Meza Ramírez, 2010: 225-228).

Una de las limitaciones de este sistema ha consistido en la densidad de población. Cuantos más habitantes, mayores las áreas de cultivo, menores los tiempos para que la tierra se embarbeche, mayores las intromisiones de los porcinos en las siembras y mayores los conflictos entre el dueño de los animales y el dueño de las cosechas. De ahí la desaparición de la cría de cerdos ramoneros en lugares como Pie de Pató y la complicación de su tenencia en lugares como Chigorodó en el alto Baudó. Sin embargo, en Boca de Pepé, las riberas del medio Baudó y de los ríos Pepé, Querá y Sibirú se inundan ya sea por las crecientes que ocasionan las lluvias o la subida de las aguas que conlleva el cambio de mareas en el Pacífico (Arocha, 1998c: 361). Esas aguas nutren los llamados parmales o palmales que no son aptos para la agricultura, pero sí albergan palmas de naidí, cuyo fruto nutre a los porcinos que los agricultores llevan cuando llueve menos y las aguas se han drenado.

Toda esta alternación de espacios figura poco en la sustentación jurídica de la titulación colectiva de territorios ancestrales a las comunidades negras (Domínguez, 2009). Se fundamentan en cambios en el dominio sobre las distintas áreas, pasando del de las familias elemental y nuclear, ejercido mientras crecen los cultivos temporales, al colectivo

que surge cuando se abren los corredores para el cañeo de los residuos de las plantas de maíz y arroz. Del mismo modo, los linderos del monte biche se rompen para ceba y purga de cerdos, para terminar con el ingreso de los animales al monte alzado o a los parmales de dominio colectivo. La delimitación de esos cambios de dominio ha involucrado a los ya mencionados albaceas familiares que Moreno identificó en San Francisco de Cugucho. Castillo y Varela hablan de una figura comparable en Andagoya. De ella ha dependido la integridad de los territorios colectivos y que los miembros del linaje cuenten con un árbitro para dirimir sus desavenencias (Ibíd.). Sin embargo, esos albaceas no figuran entre los líderes ancestrales que han debido ser tenidos en cuenta por la ley 70 de 1993, la cual instituyó unos consejos comunitarios cuya membresía y estatutos quedaron definidos desde la institucionalidad estatal, sin que necesariamente quedaran incluidos médicos raiceros, parteras, cantaoras de alabaos y arrullos, entre otras personas iniciadas en la sabiduría ancestral y, por lo tanto, competentes en la cultura e historia locales, así como en los ejercicios de la territorialidad tradicional. Esta omisión también estaría relacionada con la invisibilidad propia del ejercicio de la discriminación racial en Colombia y explicaría el reiterado hallazgo acerca de la debilidad de los consejos comunitarios para convocar a los miembros de sus comunidades, conforme lo han ratificado Castillo y Varela para el San Juan, o Meza para el Baudó y Bravo para el Pacífico sur.

De los animales criados, hay unos que la gente embarca en sus canoas y luego mete en esos buses coloridos cuyas carrocerías albergan pasajeros y carga y se conocen como “líneas” o “chivas”. Llevan a los animales desde el Baudó a los mercados de los puertos sobre el río San Juan. Así lo que en realidad venden son especies de alcancías que alimentaron con frutas que se estropearían de ser comercializadas por río y luego por carretera (Moreno, 1994). Esta manera de “ahorrar” requeriría repensar la noción ya comentada del número limitado de productos mediante los cuales un sistema de producción como el del Baudó participa en el mercado. Por detrás del renglón “cerdos” yace una ramificación de productos que van desde las cañas del maíz y los tallos del arroz a las frutas caídas en el monte biche. De esa manera, el modelo de análisis de Viáfara y asociados –que cita el ya mencionado Informe Nacional de Desarrollo Humano (PNUD, 2011a)– tendría que replantearse para incluir la complejidad que revelan los estudios etnográficos de terreno.

LA VALORACIÓN DEL POLIMORFISMO

Por fortuna hay otras tendencias analíticas, como la de la investigación etnográfica que –junto con los consejos comunitarios del alto Baudó, agrupados en el colectivo territorial Afrochocó, y la Universidad Tecnológica Diego Luis Córdoba–, Carlos Andrés Meza del ICANH llevó a cabo entre 2008 y 2009 con el fin de sustentar los argumentos de los consejos dentro del mecanismo de consulta previa requerido por la construcción de la carretera desde Las Ánimas a Tribugá. Meza hizo un inventario de los impactos socioculturales que la carretera y el puerto de aguas profundas ocasionarán. A propósito del sistema de producción, escribió (Meza Ramírez, 2010: 163):

Antes de la modernización vial, la agricultura que se practicaba [En la planicie aluvial inundable que recorre la carretera entre Las Ánimas y Puerto Nuevo...] era de rotación e itinerancia, empezando con la socola, una técnica que consiste en preparar el suelo para un cultivo determinado, sin que ello implique la tumba de grandes árboles. La socola se utilizaba en especial para cultivar plátano, chontaduro y cacao, cultivos que crecen bajo el sombrío de los árboles de la selva. La sigue la fase del pudre, correspondiente a la descomposición de la biomasa cortada, que aporta al suelo los nutrientes necesarios para una buena siembra. La socola es una forma de manejo del bosque que no implica la tala masiva, sino que mantiene los árboles y estos se van derribando conforme van creciendo los colinos de plátano o los otros cultivos. Hacia las estribaciones de la serranía y el valle del río Baudó, la gente aún realiza socolas, para las que convoca mingas, o sea, formas de trabajo asociado.

Preocupado por el porvenir de ese sistema, lo enmarca dentro de la noción más amplia de “aseguramiento cultural de las comunidades”, incluyendo una exhibición temporal museográfica sobre la cultura material y la tecnología tradicional de la región. La inspiración consistió en la noción de “si lo tiene tráigalo”, que introdujo el Museo Nacional de Colombia. Gracias a ella, por ejemplo, fue posible recuperar los llamados “mecedores”, mazos finamente tallados en madera para darles vueltas a las mezclas de frutas y azúcar o panela puestas sobre el fogón y preparar dulces que la gente ha dejado de consumir. Como estos, otros objetos expuestos en Puerto Nuevo (Departamento del Chocó) les permitieron a los afrobaudoseños reafirmarse en aquellas tradiciones modificadas, reinterpretadas o reinventadas en respuesta a la irrupción agresiva de la modernidad, y a los ingenieros responsables de la

carretera hacerse conscientes de la valía de ellas, así como de la relevancia de su salvaguardia (Ibíd.: 300-306). De ahí el título de esa obra: *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*, la cual además legó un conjunto de maletas didácticas con los grabaciones de audio y video realizadas a lo largo del trabajo de terreno que hoy por hoy continúan sirviéndoles a las comunidades en su trabajo de autoidentificación, análisis y reafirmación.

Inspirada en el aporte de Gracia Hincapié (2012) aproximó los consejos comunitarios del tramo de carretera entre Las Ánimas y Nuquí, construido a lo largo de los años de 1960-55, e hizo el inventario de debilidades, fortalezas y amenazas que aparece a continuación, el cual no es ajeno a los riesgos que enfrenta el polimorfismo:

Debilidades	Fortalezas	Amenazas
Parcial o muy poco conocimiento de la ley 70 y el Decreto 1745, está focalizado en los presidentes de los consejos comunitarios. La comunidad en general no tiene claridad acerca de lo que significa el título colectivo ni la figura del Consejo Comunitario. Esto se traduce en una falta de concientización de la gente sobre la existencia e importancia de los consejos comunitarios y sus funciones, que es un impedimento para lograr la apropiación realmente colectiva de sus territorios (Oslander, 2008).	La existencia de las juntas de los consejos a pesar de la difícil situación en la que se encuentran: falta de recursos, relación conflictiva con las alcaldías, grupos armados, cultivos ilícitos, hostilidad de los políticos.	Las relaciones conflictivas con las administraciones municipales que no comprenden el significado de los consejos comunitarios, menosprecian la organización y no permiten el buen desarrollo de los consejos. Además amenazan su autonomía pues los consejos dependen de las alcaldías para la ejecución de proyectos, pues la legislación prevé total autonomía a los consejos (Villa, 2004; Oslander, 2008; Agudelo, 2005).

Continúa

⁵⁵ El tramo [...] parte de La Yé, a pocos kilómetros de la cabecera municipal de Las Ánimas en Unión Panamericana [...] atraviesa a Guapandó y prosigue recto hasta llegar a la población de Puerto Nuevo en la intersección con el río San Pablo. Luego siguen las poblaciones de Tuadó, Puerto Juan y el carretable termina en La Victoria, [donde] un derrumbe impide el paso hacia Antadó y Salvijo, en la parte alta del río Pató (Gracia Hincapié, 2012).

Debilidades	Fortalezas	Amenazas
La ruptura de la comunicación y el surgimiento de desconfianza entre consejos comunitarios locales, mayores y colectivo. Lo que ha generado conflictos al interior de la organización.	La existencia de una legislación y de los títulos colectivos, que los ampara y les permite enfrentar problemas de explotación de recursos, despojo de sus territorios, además de la reivindicación de sus derechos.	Las pretensiones de las alcaldías municipales y los políticos de la región de tener incidencia dentro de las juntas de los consejos para apropiarse de los recursos que llegaran por las negociaciones de la carretera. Esta situación amenaza gravemente la autonomía y gobernabilidad de los consejos comunitarios.
No tienen recursos asignados por parte del Estado para su funcionamiento, lo que no permite que las juntas de los consejos puedan movilizarse, desarrollar proyectos y funcionar mejor.	El conocimiento del territorio y la conciencia de su importancia, de considerarlo como propio.	La entrada de grupos armados, como los paramilitares, que enfrentan las estructuras organizativas con su imposición de nuevas reglas y trae como consecuencia la desterritorialización y el impedimento de un ejercicio colectivo del territorio. Constante rediseño de las territorialidades, ya que el control efectivo ejercido por los actores armados sobre el territorio impide a las comunidades locales hacer uso de sus derechos territoriales garantizados por la ley 70 (Oslender, 2008; Arocha, 2004; Villa, 2004).
Los recursos que llegan a algunos consejos comunitarios son por concepto de explotación minera y maderera. Los consejos, al no tener recursos, se ven obligados a permitir la explotación de los recursos naturales dentro de sus territorios con graves consecuencias tanto a nivel ambiental como social y cultural.	El interés de algunos líderes por mantener el proceso y generar estrategias que les permitan a las comunidades permanecer en sus territorios.	Las economías extractivas –oro y madera–, especialmente la minería con dragas y retroexcavadoras, que atentan contra las adaptaciones polifónicas de las comunidades afrochocoanas, los recursos naturales, la territorialidad y la cultura.

Continúa

Debilidades	Fortalezas	Amenazas
<p>Los presidentes de las juntas de los consejos han quedado solos en su labor, pues las juntas no se han convertido en un equipo de trabajo, por el poco conocimiento de la parte legal y por la falta de recursos.</p>	<p>Las comunidades reconocen la autoridad del Consejo Comunitario y lo tienen en cuenta en el momento de tomar decisiones y de hacer consultas en lo que se refiere al territorio.</p>	<p>Los cultivos ilícitos que capitalizan la naturaleza y traen terror y guerra. Además de afectar el uso cultural del territorio.</p>
<p>La amenaza a la seguridad alimentaria, pues las personas ya no están cultivando, sino que dependen de la minería –dragas– y de los productos como alimentos y otros, que llegan en un camión desde Pereira. Muchos de estos productos antes eran cultivados en la región.</p>		<p>La crisis del colectivo por la falta de credibilidad dentro de las comunidades, por los supuestos malos manejos de los recursos de los proyectos de la vía. Además del abandono a las comunidades, pues se sienten solas e ignorantes de lo que concierne a los acuerdos de la vía y no tienen un acompañamiento</p>
<p>La falta de voluntad política para desarrollar la ley 70. El título colectivo por sí sólo no garantiza la permanencia de las comunidades en el territorio. Debe estar acompañado de otras acciones como los consejos comunitarios, pero estos no funcionan solos: necesitan un acompañamiento, un apoyo económico y organizativo que les permita a las personas crear una consciencia de lo que significa el territorio y las leyes que lo amparan. Así como la creación de políticas claras por parte de Estado garantiza la permanencia en sus territorios, se hace necesario un respeto por los mismos y por sus tradiciones culturales y un respaldo a las comunidades en situaciones como las que presenta la carretera.</p>		<p>Con la entrada de la carretera hace más de 30 años, personas foráneas han venido comprando tierras a lado y lado de la carretera, aún hoy, después de haber otorgado títulos colectivos. Cuando la carretera esté terminada lo más probable es que las personas sean despojadas de sus territorios a través de la guerra y también porque ellas mismas decidan vender a foráneos que les ofrezcan dinero.</p>

Continúa

Debilidades	Fortalezas	Amenazas
La desconfianza de las comunidades hacia las organizaciones, por los conflictos generalmente por manejo de recurso		Los consejos se pueden convertir en espacios burocratizados, más obligados con los requerimientos legales que con la concientización de los pobladores locales sobre sus derechos (Oslender, 2008).
El movimiento social negro logró unos espacios organizativos como los consejos comunitarios, pero no está representado políticamente, no hay una articulación entre estos dos procesos, lo que lo ha reducido a esos espacios locales y no ha permitido, entre otras cosas, la incidencia del movimiento en espacios nacionales y la reglamentación total de la ley 70/93.		La cada vez mayor dependencia de la carretera en lo alimentario, económico, territorial y organizativo, pues la gente y los consejos ven la vía como la única fuente de sustento.
No hay una traducción a los líderes locales, iletrados por parte de los líderes letrados, profesionales, de la legislación, de lo que significa el Consejo Comunitario como organización, de la importancia del territorio colectivo y de los impactos de la carretera en las comunidades, para que esto que les permita apropiarse de esa legislación y de esos consejos.		
La cooptación del movimiento por medio de la institucionalización de las organizaciones y la entrada de en itinerarios burocráticos (Grueso et al., 1997).		

También apelando al método etnográfico, Delgado (2010) realizó su trabajo de terreno sobre las presiones a las cuales está sometido el polimorfismo entre las comunidades negras bajo la jurisdicción del Consejo Comunitario de Alto Mira y Frontera en Nariño. De un lado halló la expansión del modelo de colonización andina que se ha extendido

por selvas y ríos con el aval de las guerrillas y la meta de propagar los cultivos de coca. Por el otro lado está la dispersión del monocultivo de palma aceitera, apoyado por los paramilitares. Esa situación es objeto del Auto 005, expedido por la Corte Constitucional el 26 de enero de 2009 sobre la situación del riesgo extremo al cual están sometidas esas comunidades, con el efecto indeseable del desplazamiento forzado y consecuente desterritorialización (véanse los numerales 72, 73 y caso 3).

Por su parte, Castillo Figueroa (2010) se vinculó con JUNPRO y COCOCAUCA para hacer una exploración comparable a la de Delgado sobre los efectos del cultivo de palma aceitera en Guapi, pero quedó impactado por la lucha de los sistemas ancestrales de producción frente a la expansión de cultivos de hoja de coca y de las fumigaciones para erradicarlos. Del mismo modo, este caso dramático se siguió complicando, hasta hacer parte del inventario que contiene el Auto 005 de 2009 en el numeral 74.

En Andagoya, Castillo Ardila (2011) y Varela Corredor (2011) encontraron una persistencia comparable a la que identificó Castillo Figueroa (2010): el tradicional sistema agrominero ha resurgido de manera recurrente para recuperarse de dos grandes crisis: una iniciada en el decenio de 1960, por la de la salida de la multinacional minera Chocó Pacífico, y otra entre 1985 y 2005, cuando la minería de retroexcavadora también se alejó del valle del río Condoto. Más aun, identificaron una figura muy similar a la del albacea descrito por Moreno para el Baudó, quien permite el ingreso de miembros de la comunidad a terrenos de la familia extendida para cultivar plátano. El que esa figura ancestral no haya quedado representada en el respectivo consejo comunitario, en parte, explicaría el desinterés de la comunidad por las actividades del consejo y su falta de compromiso con los proyectos que propone o desarrolla. La situación descrita por esos dos antropólogos es comparable a la que Hernández (2011a; 2011b) narra luego de 4 meses de insistir ante un retrero para que lo admitiera en el respectivo entable y así observar de primera mano cómo esos mineros de oro hacían acuerdos con los troncos familiares de El Carmelo (Departamento del Chocó).

Este conjunto de trabajos deletrea vulnerabilidades que enfrenta el polimorfismo, incluyendo la colonización paisa⁵⁶, que irrumpe con su racismo, sus fondas y sus monocultivos; la llegada de camiones con revuelto desde Pereira a precios que pueden derribar los del arroz, el plátano y demás productos locales; los viajes a Quibdó para buscar los subsidios de

⁵⁶ Este término no es sinónimo de *antioqueño*, debido a que se ha usado para designar a quien no es ni libre (negro o negra) y cholo (indígena).

Familias en Acción, el mecanismo perverso que ha llevado a sustituir el polimorfismo por una mendicidad que facilita el empadronamiento de la población y esa bancarización tan alabada por una tecnocracia insensible a los sistemas tradicionales de producción. No obstante, el mayor riesgo ha sido la expansión de los cultivos de la coca, las más de las veces forzados a punta de ametralladora y amenazas de destierro, y combatidos mediante fumigaciones aéreas que no sólo arrasan con huertas de pancoger, cerdos y aves de corral, sino que ocasionan deformaciones que como la espina bífida y la macrocefalia implican un costo inhumano que pagan los recién nacidos y sus padres como subsidio macabro al consumo de cocaína y fortalecimiento de la banca en los países del Norte. En este sentido, desde Miami en los Estados Unidos, el médico Jaime Gómez lleva años desarrollando una campaña mundial por Internet para equiparar las fumigaciones con una guerra química que diversos gobiernos libran contra ciudadanos, entre quienes bien pueden encontrarse sus electores, y de esa manera alcanzar condenas ante diversas cortes nacionales e internacionales.

Coca y violencia forman una de las díadas que explica el que hasta un 48% de las comunidades negras del Pacífico haya sido ya desplazado (Domínguez, 2009). La otra corre por cuenta del monocultivo industrializado de palma aceitera y pastos para la ganadería, cuyo vínculo con la díada anterior enfoca el Auto 005 de la Corte Constitucional (numerales 71 a 88). En ese contexto, por increíble que parezca, y como ya se dijo, comunidades como las de Magüi-Payán revitalizan sus siembras de plátano, yuca y maíz como instrumento para ejercer la resistencia contra la presión por desterrarlas mediante fumigaciones aéreas (Palacios, 2011; Ruíz-Navarro, 2011).

INQUIETUDES FINALES

Poco antes de que tuviera lugar la ceremonia enfocada en los primeros párrafos de este ensayo, *La Silla Vacía*, revista virtual, publicó un artículo sobre los avatares sufridos por el proceso de consulta previa de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras con las organizaciones afrocolombianas⁵⁷. Frente a una situación que viene desde hace meses, la Mesa Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (2011) redactó y le presentó al Ministerio del Interior la Propuesta de decreto ley para las víctimas afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales, con oca-

⁵⁷ Véase <http://www.lasillavacia.com/historia/consulta-con-afros-e-indigenas-tiene-en-la-cuerda-floja-ley-de-victimas-29955>

sión de las facultades extraordinarias otorgadas en el artículo 205 de la ley 1448 de 2011, pero hasta el 14 de octubre de 2011 esa organización no había recibido respuesta alguna⁵⁸. En parte, ese silencio llevó a que me manifestara mediante la columna que publiqué en *El Espectador* el 23 de enero de 2012⁵⁹

El 17 de enero de 2012, el presidente Juan Manuel Santos recibió dos cartas pidiéndole su intervención para que la consulta previa que el Ministerio del Interior debe adelantar entre los pueblos afrodescendientes sobre la Ley de Desarrollo Rural sea de verdad informada, libre, de buena fe y apele a procedimientos adecuados para la debida concertación. Una de las comunicaciones es de 156 Consejos Comunitarios y de sus organizaciones de apoyo. La otra, de reconocidos profesores universitarios de este y otros países, incluyendo los del Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico. No se trata de entorpecer el trámite que deberá surtir para que el proyecto llegue al Congreso de la República, sino de que el Poder Ejecutivo cumpla los requisitos que especifican la Ley 21 de 1991, varias sentencias de la Corte Constitucional y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en cuanto a la valoración que deben hacer los pueblos diferenciados en lo étnico, como es el caso de los afrocolombianos, raizales y palenqueros, con respecto a propuestas de transformaciones legales, tecnológicas, económicas, sociales o políticas que puedan comprometer su identidad y porvenir. En otras palabras, solicitan que el Ministerio del Interior desarrolle la pedagogía compleja pero necesaria que él mismo simplificó para las consultas previas sobre el Plan Nacional de Desarrollo Prosperidad para Todos y la Ley de Víctimas, luego de haberse asesorado tan sólo de la Comisión Consultiva de Alto Nivel para las Comunidades Negras, no obstante el que, en palabras de Alfredo Molano, “el Consejo de Estado, por sentencia 530 de [agosto de] 2010, declaró nula la representación de las comunidades negras ante [esa Comisión]”, a cuya legitimidad, además, la siguen objetando los obispos del Pacífico, los consejos comunitarios de todo el país y diversas organizaciones sociales.

Por si fuera poco, es posible que, mediante un malabar clientelista, el Ministerio del Interior prorrogue por un año el período de esa Consultiva, debido a un apremio que va en contravía de la necesidad de traducir el mar de tecnicismos y precisiones jurídicas propios de esos proyectos legislativos a lenguajes accesibles para gente de comuni-

⁵⁸ Información del abogado Diego Grueso de la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (Afrodes) en el marco del Intercambio de experiencias Sur-Sur entre Colombia y Honduras, octubre 14 de 2011.

⁵⁹ Disponible en <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-322569-consulta-previa-y-pedagogia>

dades rurales, no toda con altos niveles de educación formal, pero sí sabía en las formas propias de botánica, zoología, diagnóstico y curación de enfermedades, arquitectura, adoración de sus deidades, ejercicio del poder y del dominio territorial. Revisando las leyes y sentencias objeto de esta columna, he pensado que dada su densidad conceptual, todos los ciudadanos deberíamos ser objeto de esas ayudas de interpretación lingüística. De esa manera seríamos más conscientes de contradicciones incómodas para la dirigencia nacional, como la de los nexos históricos entre la modernización agrícola y minera que contempla el Plan Nacional de Desarrollo y la desposesión territorial violenta que el propio Estado ahora aspira a reparar mediante la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. Hay un juego perverso de acciones y reacciones que multiplica la burocracia humanitaria estatal, pero deja intacto el origen de despojos territoriales como los que aún aquejan a las comunidades negras.

Por su parte, no cesan los reportes sobre el deterioro del orden público en territorios de comunidades negras, como el valle del río Mira, la ensenada de Tumaco, (Minga e Indepaz, 2011); Magüí-Payán, (Palacios, 2011; Ruíz-Navarro, 2011), Guapi⁶⁰ y el Chocó⁶¹, entre otras zonas dentro de las cuales el polimorfismo está en riesgo por la ampliación de monocultivos ya sea de coca, palma o pastos. Terminado el paro armado que la guerrilla de las FARC impuso en el Chocó durante la primera semana de marzo de 2012, el gobierno aumentó los efectivos de la fuerza pública. Sin embargo, ese refuerzo volvió a manifestarse en inseguridad para las comunidades negras, conforme el reporte que el 18 de marzo de 2012 hizo el sociólogo Alfredo Molano en su columna de *El Espectador*. Hay que tener en cuenta que extensiones significativas de los territorios colectivos de esas comunidades pasaron a manos de empresarios que alegan ser poseedores de buena fe y han sembrado extensiones significativas de palma aceitera. Ese tipo de acciones han ocurrido en otras regiones, sin que esas fuerzas armadas de verdad se pongan del lado de la gente de ascendencia africana y de la defensa de sus territorios colectivos.

Frente a estas coyunturas, el “aseguramiento cultural”, del cual habla el trabajo de Carlos Andrés Meza reseñado arriba, ofrecería opciones valiosas con respecto a las innovaciones lanzadas por el poder ejecutivo el 30 de noviembre de 2011, y cuya enumeración abrió los argumentos de este ensayo. Sin embargo, son mayores los interrogantes que

⁶⁰ Véase <http://www.lasillavacia.com/historia/el-asesinato-de-jhon-fredy-la-muerte-que-hizo-levantar-un-pueblo-29860>

⁶¹ Véase http://www.wola.org/publications/death_and_impunity_increase_in_choco

las certezas. Esas innovaciones, ¿cómo alcanzarán el aseguramiento cultural de las comunidades que aspiran a amparar? ¿Cómo lograrlo si el Plan Nacional de Desarrollo *Prosperidad para Todos* es generoso con los empresarios de los monocultivos de palma y pasto y de la minería, pero no con los sistemas polimorfos de producción? ¿Cómo alcanzarlo si para enfrentar los problemas de desarrollo que enfrentan comunidades negras como las del Chocó, las políticas públicas no privilegian lo social, sino lo militar, y si de este último refuerzo se deriva una mayor inseguridad para esas comunidades? Las respuestas quizás estén en innovaciones pedagógicas que como la de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos que introdujo la ley 70 de 1993 sean capaces de demoler la desdicha genealógica y los factores estructurales responsables de las asimetrías objeto de estas páginas. En la consolidación de esa revolución educativa consiste la esperanza de que surja un sistema de ciencia, tecnología y formación doctoral, el cual, a su vez, le dé a los sistemas ancestrales de producción la centralidad que hasta ahora no han tenido, y de la cual sin duda se derivaría un futuro más promisorio para las comunidades que los idearon y practican.

BIBLIOGRAFÍA

- ACADESAN -Consejo Comunitario Mayor del Bajo San Juan- (s/f): “Por la defensa de la vida, del territorio y los derechos étnicos de los afrocolombianos del río San Juan”, *Magende. Cuadernos de Estudio*, No.7, 45p.
- Afrodes (2010): *Guía para la Participación y la Incidencia en Políticas Públicas, con Enfoque Diferencial para la Población Afrocolombiana en Situaciones de Desplazamiento Forzado o Confinamiento*, Afrodes, Global Rights, Bogotá.
- Afrodes & Global Rights (2010): *Bicentenario: ¡Nada que celebrar! Informe sobre los Derechos Humanos de las Comunidades Afrocolombianas en el marco de la “celebración” de los doscientos años de vida republicana en Colombia*, AFRODES y Global Rights Partners for Justice, Bogotá.
- Agudelo, Carlos Efrén (1999): “Política y Organización de poblaciones negras en Colombia”, *Cuadernos de Trabajo CIDSE*, No.39, Univalle, Cali, pp. 3-36.
- Agudelo, Carlos Efrén (2005): *Multiculturalismo en Colombia. Política, inclusión y exclusión de poblaciones negras*. La Carreta, IRD, ICANH, IERI. Medellín.
- Almario, Oscar (2005): *La Invención del Suroccidente Colombiano. Tomo II. Independencia, Etnicidad y Estado Nacional entre 1780 y 1930*. Concejo de Medellín; Universidad Pontificia Bolivariana; Instituto Colombiano de Estudios Estratégicos, Medellín.
- Almario García, Óscar (2003): *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano*, Concejo de Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
- Almario, Oscar (2002): “Desesclavización y territorialización: el trayecto inicial de la diferenciación étnica negra en el Pacífico sur colombiano, 1749-1810”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (eds.): *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, Bogotá, pp. 45-73.
- Almario Oscar & Castillo Ricardo (1996): “Territorio, poblamiento y sociedades negras” en Jorge Ignacio de Valle & Eduardo Restre-

- po (eds.) *Renacientes del Guandal. <<Grupos negros>>de los ríos Satinga y Sanquianga*, Proyecto Biopacífico, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 57- 117.
- Álvarez Torres, Marcela (2006): “Producción tradicional de aves y cerdos en el Pacífico”, Documento PDF, disponible en www.agronet.gov.co/www/docs_si2/200611261126112719_Alternativas%20cria%20tradicional%20del%20cerdo.pdf
- AMUAFROC (2010): *15 años de participación e Incidencia*, AMUAFROC, Bogotá.
- Andrade, Mario de (1980): *Amílcar Cabral: ensayo de biografía política*, siglo XXI, México.
- Antón Sánchez, John (2004): *Comunidades Negras del Pacífico: conflicto, territorio y región*, Tesis de Grado para obtener el título de Magister en Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá.
- Arboleda Quiñones, Santiago (2003): “Gerardo Valencia Cano: Memorias de resistencia en la construcción de Pensamiento Afrocolombiano”, Ponencia presentada en el *XII Congreso Colombiano de Historia*, “Colombia y América Latina: memorias fragmentadas, ciudadanías e interculturalidad (en el Panel “La Participación Histórica de los Afrodescendientes: Pasado y Presente”) los días 4 al 8 de agosto, Popayán, 11p.
- Archila, Mauricio (2001): “Vida Pasión Y... de los Movimientos Sociales en Colombia”, en Mauricio Archila & Mauricio Pardo (eds.) *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales. Colombia, pp.17-47.
- Arocha, Jaime (2012): “Consulta previa y pedagogía”, *El Espectador*, 23 de enero (disponible en <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-322569-consulta-previa-y-pedagogia>).
- Arocha, Jaime (2006): “Muntu, Ananse y la diáspora afrocolombiana”, en: Gerardo Ardila, (ed.) *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*. Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Relaciones Exteriores, Fondo de población de las Naciones Unidas. Bogotá, pp. 397-425.
- Arocha, Jaime (2005): “Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia”, *Antípoda* (Revista de Antropología y Arqueología), N°1, julio–diciembre, pp.79-108.
- Arocha, Jaime (1999): *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el litoral Pacífico Colombiano*, Centro de Estudios Sociales, Fa-

- cultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.
- Arocha, Jaime (1998a): "Pensamiento afrochocoano en vía de extinción", *Revista colombiana de psicología*, Nos. 5-6, año MCMXC-VII, pp. 216-222.
- Arocha, Jaime (1998b): "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas" en Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno (comps.). *Las violencias: inclusión creciente*, Colección CES, Centro de estudios sociales, Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, pp. 205-234.
- Arocha, Jaime (1998c): "La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?", en Maya, Adriana (ed.) *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia, tomo VI*, Instituto de Cultura Hispánica, Santafé de Bogotá, pp. 333-395.
- Arocha, Jaime (1989): "Hacia una Nación para los Excluidos", *Magazín Dominical, El Espectador*, N° 329, julio 30, pp. 14-21.
- Arocha, Jaime (1984): "Antropología en la Historia de Colombia", en, Jaime Arocha & Nina S. de Friedemann (eds.) *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia.*, Etno, Bogotá, pp.: 21-130.
- Arocha, Jaime & Moreno, Lina del Mar (2006): *Andinocentrismo, Salvajismo y Afroreparaciones*, en Claudia Patricia Mosquera-Labbé & Luiz Claudio Barcelos (eds.): *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para Negros, Afrocolombianos y Raizales*, Serie Editorial Estudios Afrocolombianos, CES, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 523-550.
- Arocha, J. et al. (2008): *Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*, Mueso Nacional de Colombia, Bogotá.
- Arocha, Jaime; Guevara, Natalia; Moreno, Lina del Mar & Rincón, Liliana (2007): "Elegguá y respeto por los afrocolombianos: una experiencia con docentes de Bogotá en torno a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos" *Revista de Estudios Sociales*, N° 27, pp. 94-105.
- Arrázola, Roberto (1970): *Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Ediciones Hernández, Cartagena.
- Arriaga Copete, Libardo (2007): *Manuel Saturio Valencia; un apóstol de la igualdad perseguido por la fatalidad*, Gráficas San Luis, Bogotá.
- Arriaga Copete, Libardo (2002): *Cátedra de estudios afrocolombianos: nociones elementales y hechos históricos que se deben conocer para el desarrollo*

- de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, o lo que todos debemos saber sobre los negros*, Igasa, Ingenieros Gráficos Andino, Colombia.
- Asamblea de Consejos Comunitarios (2012): *Guía Metodológica*, PCN, AFRODES, Atrarraya, Mesa de Palenques Bogotá, Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos/as -CEUNA- (mimeo, 8p).
- Asprilla, Ana María (2011): “Entrevista sobre la cría de cerdos en Pie de Pató, alto Baudó”, agosto 24, Cali.
- Asprilla Perea, Jefferson & Hinestrosa Córdoba, Leidy Indira (2011): *Manejo tradicional de fauna silvestre en comunidades negras del Pacífico norte colombiano*, Univesridad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba, Quibdó.
- Azabache (2012): “El revés del movimiento social afrocolombiano” *Azabache, Boletín Ideoteórico del Centro de Estudios e Investigaciones Sociales Afrocolombianas, CEISAFROCOL*, enero. Disponible en <http://afrocolombianosvisibles.blogspot.ca/2012/02/afronota-el-reves-del-movimiento-social.html>
- Azula Barrera, Rafael (1956): *De la Revolución al Orden Nuevo*, Editorial Kelly, Bogotá.
- Balanzó, Alejandro et al (2007): *Estudio de Caso San Basilio de Palenque-Colombia: Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*, Facultad De Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Bermúdez Marcelín, Eddie Xavier (2011): *Las protestas ciudadanas (paros cívicos) en el departamento del Chocó, como herramienta de presión frente al estado. Periodo «1967-2004»*, Monografía de grado presentado para optar al título de Politólogo, Facultad de Ciencia Política y Gobierno, Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, 53p.
- Blanchot, Maurice (1983): *La communauté inavouable*, De Minuit, París.
- Blum, John M (1967): “Theodore Roosevelt: the Years of Decision”, en Keller Morton (ed.) *Theodore Roosevelt, a Profile*, Hill and Wang, New York, pp. 1-16.
- Botero, Clara Isabel (2010): “José De Recassens. La construcción de una tradición científica en Colombia” *Antípoda* (Revista de Antropología y Arqueología), No.11, julio-diciembre, pp. 285-338
- Botero Chica, Carlos Alberto (2010): “El Chocó Biogeográfico, un tesoro de la naturaleza” disponible en http://www.ecoportel.net/Temas_Especiales/Biodiversidad/el_choco_biogeografico_un_tesoro_de_la_naturaleza Consulta abril de 2011.

- Bravo Pasmíño, Hernando (1990): *Modernización de la minería artesanal en La Aurora, río Magüí (Nariño)*, Trabajo presentado para obtener el título de antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Bravo Pasmíño, Hernando (2001): *Procesos de construcción de identidad y movilización étnica: el caso de las comunidades negras de los ríos Santinga y Sanquianca, litoral Pacífico de Nariño*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Burgos Cantor *et al*, (2010): *Rutas de libertad: 500 años de Travesía*, Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Bush, William (2009): “La Cultura Política del Archipiélago de San Andrés en el Siglo XX”, en Silvia Mantilla (ed.) *Memorias del foro internacional: Fronteras en El Caribe. La Disputa Colombo-Nicaragüense por San Andrés, Providencia y Santa Catalina*, Universidad Nacional de Colombia Sede Caribe, Instituto De Estudios Caribeños, pp.137-143.
- Cáceres, Riña (2002): “Mandingas, congos, y zapes: las primeras estrategias de libertad en la frontera comercial de Cartagena. Panamá, Siglo XVI”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (eds.): *Afrodescendientes en las América. Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, Bogotá, pp. 143-168.
- Caicedo Licomo, Carlos Arturo (2002): *Por qué los Negros somos así: bases históricas para descifrar la psiquis del negro-Pacífico de Colombia*, Lealon, Medellín.
- Caicedo, Miguel A. (1997): *Manuel Saturio (El Hombre)*, Tipografía El Girasol, Quibdó.
- Cano Correa, Claudia & Cano Busquets, Marisol (1989): “Las etnias en la encrucijada nacional”, *Magazín Dominical de El Espectador*, N° 332, agosto 20, pp. 3-11.
- Cammaroff, John L. & Camaroff, Jean (2007): *Ethnicity*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Cassiani Herrera, Alfonso (2008): “Palenqueros de San Basilio: Bolívar”, en Ramiro Delgado Salazar (dir.) *Velorios y Santos Vivos*, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Bogotá, pp.109-112.
- Castillo, Luis Carlos (2007): *Etnicidad y Nación: el desafío de la diversidad en Colombia*, Universidad del Valle, Cali.
- Castillo Ardila, Ángela (2011): *Cambios en la organización social y productiva de los afrodescendientes del río Condoto, Chocó, 1985-2005*, Proyec-

- to de grado, Maestría en Geografía, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Castillo Figueroa, Giovanni (2010): *La Economía de la coca entre las comunidades negras del río Guaji. Actores, perspectivas e impactos*, Trabajo de Grado, Plan curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Castillo Ardila, Ángela & Varela Corredor, Daniel (2011a): *Entrevista grabada sobre el trabajo etnográfico de terreno llevado a cabo entre junio y agosto en Andagoya*, Grupo de Estudios Afrocolombianos, Bogotá.
- Castillo Ardila, Ángela & Varela Corredor, Daniel (2011b): *Las compañías minera Chocó Pacífico y Tropical Oil a comienzos del siglo XX. Retratos en blanco y negro*, Grupo de Estudios Afrocolombianos y Comisión para la Celebración del Bicentenario, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Castro Hinestroza, RudeCindo (1993): “Los Derechos Étnicos y Negros Constitucionales y la Propiedad Ancestral de su Territorio”, en Astrid Ulloa (ed.) *Contribución Africana a la Cultura de las Américas*, Proyecto Biopacífico-Inderena-DNP-GEF-PNUD COL/92/G31, Instituto Colombiano de Antropología. Colombia. pp. 121-136.
- Castro, Edison (2005): *Comunidades afro, relaciones Sociales y desarrollo: la Experiencia entre las Comunidades Afrocolombianas del Bajo Atrato y un Plan de Etnodesarrollo*, Trabajo de Grado para optar al título de Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá.
- CEVIC (1987): *Colombia: violencia y democracia*, Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia (Cevic) & Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- CNOA (2008): *Plan Estratégico 2008-2011*, Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), Bogotá.
- CNOA (2010): *Mapeo y Guía de Mujeres y Organizaciones de Mujeres Afrocolombianas*, Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), Bogotá.
- COCOMACIA - Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (2002): *Medio Atrato: Territorio de Vida*, Red de Solidaridad Social, Bogotá.
- CODHES (2011): “De la seguridad a la prosperidad democrática en medio del conflicto”, *Boletín de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento- CODHES-*, No.78, Bogotá, Quito, 19 de septiembre (También disponible en www.codhes.org), 32p.

- Córdoba, Marino (2000): "Testimonio" en la V Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado Éxodo, patrimonio e identidad, 29 de noviembre al 1 de diciembre, Bogotá Programa disponible en <http://www.museonacional.gov.co/servicioseducativoscatedravcatedra>
- Corte Constitucional (2009): "Auto 005, Protección de derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04" Disponible en <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a005-09.htm>
- Cuesta, José Isidro (1992): "Organización Campesina del bajo Atrato-OCABA", en Astrid Ulloa (ed.) *Contribución Africana a la Cultura de las Américas*, Biopacífico, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 137-143.
- Cuesta Moreno, Marcos Tobías (1997): *La rebelión chocoana: El paro cívico de 1987*, Editorial Lealon, Medellín.
- Curiel & Viveros (2010): "Informe del Taller Mujeres Afros, Negras, Raizales y Palenqueras en el proceso de construcción de la política pública de mujeres: interseccionalidad e incidencia", *Documento Word*, (mimeo), 11p.
- Cunin, Elisabeth (2003): *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Institut Français d'Études Andines (IFEA); Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad de los Andes; Observatorio del Caribe Colombiano, Bogotá.
- Delgado, Raúl (2010): *Conflictos culturales relacionados con el acceso y uso de la tierra en el Consejo Comunitario de Alto Mira y Frontera, Tuma-co, Nariño*, Trabajo de Grado, Plan curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Díaz, Rafael (2002): "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad en el área urbano-regional de Santa Fe de Bogotá, 1700-1750", en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (eds.): *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, Bogotá, pp. 75-98.
- DNP (1994): *Programa de Manejo de Recursos Naturales, ayuda de memoria, misión BIRF 940117-940121*, Departamento Nacional de Planeación. República de Colombia, Santafé de Bogotá.
- Domínguez, María Isabel (2009): *¿Revolución silenciosa o estrategia de control estatal? Mirando al Estado a partir de la titulación colectiva de*

- las tierras del Pacífico colombiano, 1993-2005*, Tesis doctoral en Ciencia Social con especialidad en Sociología, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México.
- Dyer, Thomas G. (1980): *Theodore Roosevelt and the Idea of Race*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- Eanders, Jane (2002): “Conspiradores esclavizados en Cartagena en el siglo XVII”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (eds.): *Afrodescendientes en las América. Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, Bogotá, pp. 181-193.
- Espinoza, Mónica & Friedemann, Nina S. de (1993): “Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización”, en Astrid Ulloa (Ed. Comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Memorias del Coloquio Contribución Africana a la cultura de las Américas, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá D.C., Colombia, pp.95-111.
- Fals Borda, Orlando (2002): *Historia doble de la Costa, tomo IV Retorno a la tierra*, Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, El Áncora Editores, Bogotá.
- Fals Borda, Orlando (1989): “Movimientos Sociales y Poder Político”, *Revista Análisis Político* No.8, septiembre-diciembre, pp. 49-58.
- Fals Borda, Orlando (1972): “Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia” *Documento Word* 13p. Disponible en http://www.dimensioneducativa.org.co/biblioteca?AA_SL_Sesion=962d271835e7a44d9ff8b36f8c4279d1&x=20160025
- Flórez, Jesús & Millán, Constanza (2007): *Derecho a la alimentación y al territorio en el Pacífico colombiano*, Diócesis de Tumaco, Quibdó, Istmia, Buenaventura y Vicariato de Guapi, Quibdó.
- Fonseca, Sonia Cristina (2007): *Sistema de Información Ambiental Territorial del Pacífico Colombiano SIAT-PC: Modelo Conceptual*, Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, INVEMAR, Bogotá.
- FRIDE (2006): “El Individuo como agente del cambio: el proceso de empoderamiento”, *Desarrollo en Perspectiva*, No.1, Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior (FRIDE), Madrid, 8p.
- Friedemann, Nina S. de (1993): *La saga del negro en Colombia. Presencia africana del negro en Colombia*, Expedición Gumana, Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

- Friedemann, Nina S. de (1989): *Criele criele son: Del Pacífico negro*, Planeta Colombiana Editorial, Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de (1984): “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad”, en Jaime Arocha & Nina S. de Friedemann (eds.) *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*, Etno, Bogotá, pp. 507-572.
- Friedeman, Nina S. de (1974): *Minería, descendencia y orfebrería artesanal: litoral Pacífico*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de & Arocha, Jaime (1986): *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Planeta.
- Friedemann, Nina S. de & Arocha, Jaime (1982): *Herederos del jaguar y la anaconda*, Carlos Valencia editores, Bogotá.
- Forbes, Okley (2009): “The Raizal Position Facing Crossroads & Two Common Predators. (AMEN-S.D.-Archipelago Movement for Ethnic Native Self Determination)”, en Silvia Mantilla (ed.) *Memorias del foro internacional: Fronteras en El Caribe. La Disputa Colombo-Nicaragüense por San Andrés, Providencia y Santa Catalina*, Universidad Nacional de Colombia Sede Caribe, Instituto De Estudios Caribeños, pp.124-132.
- Forbes, Okley (2003): “Cultura Criolla, Etnoeducación Multilingüe & Resistencia Civil en las Islas de San Andrés, Providencia & Santa Catalina”: «Quousque tandem?», *Revista de la Universidad del Quindío*, Vol.2, No. 9, pp. 105-115.
- Forbes, Okley (2002): “Creole Culture & Language in the Colombian Caribbean”, *Cuadernos del Caribe*, No.3, Instituto de Estudios Caribeños, Universidad Nacional de Colombia, San Andrés Isla, pp. 23-29.
- Gamboa, Jorge (1999): “La Política de Baldíos en el Chocó durante la segunda mitad del siglo XIX”, en Vargas Sarmiento, Patricia (ed.) *Construcción Territorial en el Chocó. Volumen 1*, ICAN, PNR y OBAPO, Bogotá, pp. pp. 127-158.
- Garcés Aragón, Daniel (2008): *La Educación Afrocolombiana: Escenarios Históricos y Etnoeducativos 1975-2000*, Rudecolombia, Popayán.
- Garcés Aragón, Daniel (2011): *Propuesta Programática para la Universidad del Pacífico. Periodo de gobierno 2011-2015: Fortalecimiento institucional y Proyección Regional*, Armano Ideas, Santiago de Cali.
- García, Chucho (2002): “Encuentro y desencuentros de los «saberes» en torno a la africanía «latinoamericana»”, en Daniel Mato (comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en*

- cultura y poder*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas, Venezuela, pp.131-144.
- García Rincón, Jorge Enrique (2009): *Sube la Marea, Educación propia y autonomía en los territorios negros del pacífico*, Edimar, Tumaco.
- García Taylor, Sally Ann (2003): *Los vínculos internacionales de Inmovimiento durante los años noventa: en busca de autonomía y reconocimiento*. Trabajo de Grado como Requisito Parcial para Optar al Título de Politólogo en la Facultad de Ciencia Política y Gobierno, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá. 61p.
- García Velandia, Martha Cecilia (2004): “Las luchas sociales en Colombia: resistencia frente a la guerra”, *Revista Venezolano de Economía y Ciencias Sociales*, enero-abril, año/vol.10, No. 001, pp. 155-174.
- Gentileza, María L (2011): “Esclavitud. Las cifras de la Trata del siglo XV al XIX”, disponible en <http://www.vidapositiva.com/nota.asp?idnota=8753> Consulta diciembre 2011.
- Gil Hernández, Franklin Gerly (2010): *Vivir en un mundo de “blancos”: Experiencias, reflexiones y representaciones de “raza” y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.*, Tesis de grado para obtener el título de Magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Bogotá.
- Glissant, Edouard (2002): *Introducción a una Poética de lo Diverso*, Étnicos del Bronce, Barcelona.
- Goicovic, Igor D. (1996): “Movimientos Sociales en la Encrucijada: entre la Integración y la Ruptura”, *Archivo Chile Histórico. Historia Político Social-Movimiento Popular*, Documento PDF, 17p. Disponible en http://www.archivochile.com/Mov_sociales/Doc_gen/MS-docgen0013.pdf Descarga en enero de 2012.
- Gómez, Laureano (1928): *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*, Editorial Minerva, Bogotá.
- Gracia Hincapié, Liliana (2012): “Las organizaciones locales en contextos de desarrollo: el caso de los consejos comunitarios del tramo construido de la carretera Las Ánimas-Nuquí” *Revista de Ciencias Políticas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (en prensa).
- Grueso, Libia & Arroyo, Leyla A. (2002): “Women and the defense of place in Colombian black movement struggles”, *Development* No.45 (1), pp. 60-67.

- Grueso, Libia; Mow, June M.; Robinson Davis, Dilia; Viáfara, Carlos A. (2007): *Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra / Afrocolombiana, Palenquera y Raizal: Propuestas para el Capítulo de Fortalecimiento de los Grupos étnicos y de las relaciones interculturales del Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010*, Documento PDF, 39p. Disponible en http://www.zonabananera-magdalena.gov.co/apc-aa-files/65663434343965646562343461663030/Anexo_P3_1_propuesta_Equipo_Plan.pdf Descarga en mayo de 2012.
- Guevara Jaramillo, Nathalia Marcela (2010): *Delito y resistencia esclava: hurtos, homicidios y agresiones en la Nueva Granada, 1750-1800*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hagerdorn, Hermann (comp.) (1923): *The Americanism of Theodore Roosevelt*, Houghton Mifflin Company, Boston.
- Hernández Acosta, Nicolás (2008): *Campesinos sin tierras: La historia de los desplazados del Bajo Atrato*, Trabajo de grado para optar por el título de comunicador social en Periodismo, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Comunicación Social, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Hernández Reyes, Castriela (2010): *Convergencias y divergencias en las agendas políticas de las organizaciones afrocolombianas Movimiento Nacional Cimarrón, Proceso de Comunidades Negras – PCN y Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas –CNOA*, Trabajo de grado, Facultad de Educación, Proyecto Curricular de Ciencias Sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hernández, Miguel Ángel (2011a): “Informe escrito sobre el trabajo etnográfico de terreno llevado a cabo en Jiguamiandó y Curvaradó”, agosto 27-septiembre 12, Grupo de Estudios Afrocolombianos, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hernández, Miguel Ángel (2011b): *El entable minero. Conflictos socioambientales en Monte Carmelo*, Trabajo para obtener el título de Antropólogo, Plan Curricular de antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hill, Howard C. (1927): *Roosevelt and the Caribbean*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hoffmann, Odile (1999): “¿«La política» Vs «lo político»? La estructuración del campo político contemporáneo en el Pacífico Sur colombiano”, *Cuadernos de Trabajo CIDSE*, No.39, Univalle, Cali, pp. 37-68.

- Hurtado Saa, Teodora (2001). “Política y movimiento social agrario en un contexto de transformación de comunidades negras semirurales”, *Informe final del concurso: Globalización, transformaciones en la economía rural y movimientos sociales agrarios*. Programa Regional de Becas CLACSO. 45p. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/hurtado.pdf> Descarga en febrero de 2012.
- Jaramillo Castillo, Carlos Eduardo (2005): “El Tratado de Wisconsin: Noviembre 21 de 1902”, disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/septiembre1999/117tratado>
- Jiménez, Onán (2002): “El Chocó: Libertad y poblamiento 1750-1850”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (eds.): *Afrodescendientes en las América. Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, Bogotá, pp. 121-142.
- Klinger Brahan, William (2007): *Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico “Jhon Von Neumann”: Plan Estratégico de Desarrollo Institucional (Agosto 2007 - Agosto 2011)*, IIAP, Chocó.
- Laó-Montes, Agustín (2010): “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina” en Claudia Patricia Mosquera Rosero-Labbé; Agustín Laó-Montes & César Rodríguez Garavito (eds.) *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Medellín, pp. 281-328.
- Lavou, Victorien (2002): “«La desdicha genealógica» intento de objetivación de una trayectoria universitaria», *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. VII, No. 1, pp. 75-97.
- López de Mesa, Luis (1956): *Escrutinio sociológico de la historia de Colombia*, Biblioteca Eduardo Santos, Academia Colombiana de Historia, Bogotá.
- Losonczy, Anne Marie (2008): “El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy”, en Marisol De la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Envión. Popayán, pp. 261-277.
- Losonczy, Anne Marie (2002): “De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (ed.) *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias, 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le

- Développement e Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, Bogotá, pp. 215-244.
- Lozano Lerma, Betty Ruth (2011): “Mujeres Negras, Sujeto Social y Cooperación Internacional”, Ponencia presentada en el foro *Experiencias de las mujeres afrocolombianas y La cooperación internacional en Colombia*, 3 de noviembre de 2011, Aecid (Oficina técnica de cooperación), Auditorio Hotel Los Héroes, Bogotá, 17p.
- McAdam, Doug; McCarthy, John & Zald, Mayer (1996): “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales” en Doug McAdam; John McCarthy, & Mayer Zald (eds.) *Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas*, Ediciones Itsmo, España, pp. 21-46.
- Marco de Justificación (2011): *II Encuentro Internacional de Mujeres Afro*, 1-4 de junio, 16p.
- Martínez de Varela, Tereza (1983): *Mi Cristo Negro*, Imprenta del Fondo Rotatorio de la Policía Nacional, Bogotá.
- Martínez Bocanegra, Diana (2008): *Raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina que habitan la ciudad de Bogotá*, Corporación Latinoamericana Misión Rural, ORFA, Alcaldía Mayor de Bogotá, PNUD, Bogotá. También disponible en <http://es.scribd.com/doc/60219435/Raizales-del-Archipielago-de-San-Andres-Providencia-y-Santa-Catalina-que-habitan-la-ciudad-de-Bogota-D-C>
- Maya, Adriana (2005): *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Premios Nacionales a Obra Inédita, Ministerio de Cultura, Bogotá.
- Melucci, Alberto (1994): “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales” *Revista Zona Abierta*, No.69, pp. 153-180.
- Mena García, Zulia (1993): “La mujer negra del Pacífico de reproductora de esclavos a... Matrona”, en Astrid Ulloa (Ed.-Comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Memorias del Coloquio Contribución Africana a la cultura de las Américas, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá D.C., Colombia, pp.83-94.
- Meneses Lucumí, Lucía E (2007): *Agenda de Investigación Ambiental Región del Pacífico Colombiano. Estratégicas, programas y acciones*, IIAP, Chocó.

- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012a): “Presentación de la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas”, Documento ppt, (mimeo), 12p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012b): *Informe de Evaluación de la Respuesta del Gobierno a las Órdenes de Protección de la Población Afrocolombiana, emitidas por la Corte Constitucional de Colombia en el Auto 005 de enero de 2009*, Alta Voz Editores, Bogotá.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012c): “Plan de trabajo de la consultoría de la actividad relacionada con comunicaciones: estrategia de comunicaciones para el fortalecimiento de las organizaciones sociales afrocolombianas (OSA)”, Documento Word, (mimeo), 11p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012d): *Informe final. “Consultoría de Apoyo y acompañamiento a iniciativas para establecer estrategias y lobby de comunicación”* Documento Word, (mimeo), 11p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012e d): *Propuesta Metodológica para el Encuentro de “Voces de Mujeres Afrocolombianas, Negras, Palenqueras y Paizales: construyendo raza, construimos nación”*, 27 y 28 de Enero 2012, Hotel Imbanaco, Cali, (mimeo), 6p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012f): *Informe Final, “Consultoría de Base de la Actividad Relacionada con el Fortalecimiento de la Mesa de Organizaciones Afro en el Componente de Género para la Construcción de una Propuesta de Agenda Estratégica de Incidencia Política de las Mujeres Afros, Negras, Raizales y Palenqueras en Colombia”*, Documento Word, 31p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012g): *Protocolo de “incidencia de las organizaciones afrocolombianas en el proceso de construcción de leyes y reglamentos relativos a la población afrocolombiana”*, Documento Word, (mimeo), 17p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2012h): “Racismo, Discriminación Racial y Políticas Públicas Relativas a las Comunidades Afrocolombianas: Estado del Arte”, Documento Word, (mimeo), 35p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2011a): *Memoria del Taller de Convalidación de los “Aportes a la construcción de un Decreto-Ley para víctimas afrodescendientes y Ruta para la consulta previa, libre e informada”*, los días Viernes 12 y Sábado 13 Agosto de 2011 en las instalaciones de Casa Korpung, Bogotá.

- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2011b): *Propuesta Metodológica para el Taller Nacional “Mujeres Afros, Negras, Raizales y Palenqueras en el proceso de construcción de la política pública de mujeres: Interseccionalidad e incidencia”*, 16 y 17 de Abril de 2011, Hotel San Pablo, Bogotá, 3p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2011c): “Aportes a la construcción de un Decreto-Ley para víctimas afrodescendientes y Ruta para la consulta previa, libre e informada” Documento Pdf, (mimeo), 12p.
- Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (2011d): *Comunicado No.002 “La Mesa de Organizaciones Afrodescendientes rechaza la llamada «consulta» adelantada por el gobierno nacional sobre la ley de víctimas y otras leyes que afectan de forma directa y sensible los derechos e intereses de la población afrocolombiana”* de septiembre de 2011, Bogotá, 3p.
- Meza Ramírez, Carlos Andrés (2010): *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Meza Ramírez, Carlos Andrés (2011): *La ruta del biche: Mercados y producción patrimonial de una tradición proscrita en el Pacífico colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Mina Aragón, William (2006): *El Pensamiento Afro: Más Allá de Oriente y Occidente*, Adiukru, Máscara-Colgante, París.
- Minga & Indepaz (2011): *Monitoreo Ciudadano Internacional del Modelo de Acción Integral. Tumaco*, Washington Office on Latin America (Wola), el Centro para la Política Internacional (CPI), la Asociación MINGA y el Instituto de Estudios para el Desarrollo (INDEPAZ), (visita realizada el 7 y 8 de septiembre).
- Mondragón, Héctor (s/f): “Movimientos Sociales: una alternativa democrática al conflicto Colombiano”, 74p. Disponible en http://www.colectivomaloka.org/downloads/Movimientos_Sociales_castellano.pdf
Descarga en febrero de 2012
- Moreno, Javier (1994): *Ancianos, cerdos y selvas: autoridad y entorno en una comunidad afrocolombiana*, Trabajo para optar por el título de Antropólogo, Área Curricular de Antropología, Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.
- Moreno Salazar, Valentín (1995): *Negritudes*, Editorial XYZ, Cali.
- Mosquera, Sergio (2004): *Don Melchor de Barona y Betancourt y la esclavización en el Chocó*, Universidad Tecnológica del Chocó, Quibdó.

- Mosquera, Sergio (2002): “Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (eds.): *Afrodescendientes en las América. Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, Bogotá, pp. 99-119.
- Mosquera, Juan de Dios (1985): *Las comunidades Negras de Colombia: pasado, presente y futuro*, Movimiento Nacional de los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia –CIMA-RRON–, Editorial Lealon, Medellín.
- Mosquera, Juan de Dios (2007): *La Población Afrocolombiana: Realidad, Derechos y Organización*, Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Afrocolombianas Cimarrón, Bogotá.
- Mosquera, José E. (2012a): “Academia y Sexo”, *El Mundo-Medellín*, 22 de Marzo. Disponible en http://www.elmundo.com/portal/opinion/columnistas/academia_y_sexo.php
- Mosquera, José E. (2012b): “La universidad del trueque”, *El Mundo-Medellín*, 11 de Mayo. Disponible en http://www.elmundo.com/portal/opinion/columnistas/la_universidad_del_trueque.php
- Múnera Ruiz, Leopoldo (2006): “Un puente maestro”, *Revista Ciencia Política*, Universidad Nacional de Colombia, No. 1, enero-junio, pp.249-262.
- Múnera Ruiz, Leopoldo (1998): *Rupturas y Continuidades. Poder y Movimiento popular en Colombia 1968-1988*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI), Bogotá.
- Múnera, Alfonso (2005): *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XX colombiano*, Planeta, Bogotá.
- Muñoz Erazo, Janeth Patricia (2008): “Las rutas de aprendizaje: una estrategia novedosa de desarrollo rural con identidad territorial. El caso de Cauca-Nariño (Colombia)”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, Vol. 5, No. 60, enero-junio, pp. 113-132.
- Observatorio del Caribe (2011): *San Basilio de Palenque Frente a los Objetivos de desarrollo del milenio*, Observatorio del Caribe & PNUD Colombia, Cartagena de Indias.
- Obeso, Candelario (2009 [original 1877]): *Cantos Populares de mi tierra*, Alcaldía Mayor de Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Fundación Cultural y Ambiental Candelario Obeso, Bogotá.

- ODR (2011): *La disputa por los recursos naturales en los territorios afrocolombianos El caso de Buenos Aires y Suárez (Cauca) desde una perspectiva de derechos humanos*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Palacios, Arnoldo (1971): *Las Estrellas son negras*, Revista Colombiana, Bogotá.
- Palacios, Ariel (2011): “Intervención sobre la crisis humanitaria de la región de Magüi-Payán”, *Ponencia en el Primer Coloquio Interdisciplinario Lenguas y Culturas en Contacto, Cimarronaje y Creolización*. Pontificia Universidad Javeriana, septiembre 15, Bogotá.
- Pardo, Mauricio (2001). “Escenarios Organizativos e Iniciativas Institucionales en Torno al Movimiento Negro en Colombia”, en Mauricio Archila & Mauricio Pardo (eds.): *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales. Colombia, pp. 322-345.
- Pereachalá Alumá, Rafael (2007): “De la Ideología Racista, *Documento de trabajo*, (mimeo), 33p.
- Pérez Palomino, Jesús Natividad (2006): “Palenque, primer pueblo libre de América, patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”, Documento en PDF, 5 páginas. Resultado de una entrevista realizada por María Esperanza Palau; disponible en <http://www.fundacionbat.com.co/noticia.php?idnot=344> Descarga en diciembre de 2011.
- Pineda Camacho, Roberto (1984): “La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano”, en Jaime Arocha & Nina. S. de Friedemann, (eds.) *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*, Etno, Bogotá, pp.: 197-252.
- Pisano, Pietro (2010): *Liderazgo Político «negro» En Colombia: 1943-1964*. Trabajo de grado presentado para optar al título de Magister en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, Bogotá.
- Pizarro Leongómez, Carlos (1989): *Tres rectificaciones hacia la democracia*, Sin pie de imprenta.
- PNUD (2011a): *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011, Colombia Rural razones para la esperanza*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Colombia, Bogotá.
- PNUD (2011b): *Los afrocolombianos frente a los objetivos del Desarrollo del Milenio*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Colombia, Bogotá.
- PCN (2006): “... *El Chocolate Espeso*”: *Evaluación del Censo General 2005 y la pregunta de Autoreconocimiento Étnico entre Afrocolombianos*,

- Proceso de Comunidades Negras en Colombia –PCN-, Church World Service, Mi Gente, Bogotá.
- Pulido Londoño, Hernando Andrés (2010): “La Gente Negra en la Asamblea Nacional Constituyente y la Carta de 1991: Asimetrías Étnicas”, *Antípoda* (Revista de Antropología y Arqueología), N°11, julio–diciembre, pp. 259 -280.
- Oquendo, Catalina (2011): «En el “Macondo» de Arnoldo Palacios”, *El Tiempo*, 1 de octubre, p. 20.
- Quiñones Riascos, Fanny Milena (2010): “Diásporas Afrolatinas: Interculturalidad y Pedagogías Ancestrales” *Proyecto: Corporación “Tras los Hilos de Ananse” Bogotá*, Documento PDF, 9p Disponible en http://www.colectivoeducadores.org.ar/cd_6to_encuentro/_pages/pdf/eje_4/pdf_4_colombia/C115.pdf Descarga en mayo de 2012.
- Quintero, Jorge; García, Aura; Daza Rodríguez, Cristina (2009): *San Basilio de Palenque Frente a los Objetivos de desarrollo del milenio*, Observatorio del Caribe & PNUD Colombia, Cartagena de Indias.
- Ramírez, Socorro (2003): “El proceso de paz de Belisario Betancur”, en Medófilo Medina & Efraín Sánchez (eds.) *Tiempos de paz. Acuerdos en Colombia, 1902-1994*, Alcaldía Mayor, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Bogotá, pp. 275- 283.
- Raschke, Joachim (1994): “sobre el Concepto de Movimiento Social”, *Revista Zona Abierta*, No.69, Madrid, pp. 122-134.
- República de Cuba (1928): *Actas de la Primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura de las Repúblicas Americanas*, Gobierno de la República de Cuba, La Habana.
- Restrepo Mosquera, Alejo (2012): “Universidad Tecnológica del Chocó, 40 Años al Servicio del Chocó” *Gazette Barulé*, Edición N° 12-011, 11-17 de Marzo. Disponible en http://www.barulegazette.com/bar%C3%BBe_gazette_-_zona_de_archivo_-_12-011.htm
- Restrepo, Eduardo (2011): “Etnización y multiculturalismo en el Bajo Atrato”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47 (2), julio-diciembre, pp. 37-68.
- Restrepo, Eduardo (2004). “Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras”, en Eduardo Restrepo & Axel Rojas (ed.) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Universidad del Cauca. Popayán, pp. 271-299.
- Restrepo, Eduardo (2001): “Hacia los Estudios de las Colombias Negras”, Ponencia en el *Coloquio sobre Estudios Afrocolombianos*, Octubre 24 -26, Universidad del Cauca, Popayán.

- Revilla Blanco, Marisa (1996): “El concepto de Movimiento Social: Acción, Identidad y Sentido”, *Revista Última Década*, No.005, Viña del Mar, Chile, pp. 1-18.
- Rivas Lara, César E (2012): “La Universidad a través de los años “. Disponible en el sitio web de la Universidad Tecnológica del Chocó “Diego Luis Córdoba” <http://www.utch.edu.co/portal/index.php/acerca-de-la-utch/datos-de-la-utch/la-univerdidad-a-traves-de-los-anos>
- RMAAD (2010): *Mujeres afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género. Documento Conceptual Retos y Oportunidades del Empoderamiento Económico de las Mujeres Afrodescendientes*, CEPAL, Brasilia.
- Robison Davis, Dilia & Botero Mejía, Juliana (2008): “Raizales: Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”, en Ramiro Delgado Salazar (dir.) *Velorios y Santos Vivos*, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Bogotá, pp.105-108.
- Rodríguez, Carlos (2004): “El ejercicio de la ciudadanía y el derecho a tener derechos hoy de la población en situación de desplazamiento”, *Memorias del Seminario Nacional*, Bogotá, pp. 24-55.
- Rodríguez, Acosta (s/f): *Elementos Críticos para una nueva interpretación de la historia colombiana*, Edición Comuneros, Bogotá.
- Rodríguez Garavito, César; Alfonso Sierra, Tatiana & Adarve, Isabel Cavalier (2009): *El desplazamiento Afro: Tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Roldán, Roque (2011): “Conferencia grabada sobre la historia del movimiento indígena en Colombia: Intercambio de experiencias Sur-Sur entre Colombia y Honduras” (octubre 13), Bogotá.
- Rosero, Carlos (2002): “Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa”, en Claudia Mosquera; Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (ed.) *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Instituto de la Investigación para el Desarrollo, Bogotá, pp. 547-559.
- Roux, Gustavo de (1991): Orígenes y expresiones de una ideología liberal. *Boletín Socioeconómico*, No. 22, julio, pp. 3-26.
- Ruíz-Navarro, Catalina (2011): “El río suena”, *El Espectador*, septiembre 15.

- Sáenz, Javier; Saldarriaga, Óscar & Ospina, Armando (1997): *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, 2 vol. Colciencias, Foro Nacional por Colombia, Uniandes, Universidad de Antioquia, Bogotá.
- Salazar Ibarguen, Licenia (2009): *Guía de Asuntos afrocolombianos: Una mirada integral a los asuntos afro*, Grafitextos, Santiago de Cali.
- Sánchez Gómez, Gonzalo et. al. (1987): *Colombia: Violencia y Democracia*, Comisión de Estudios sobre la violencia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Sandoval, Alonso de (1987 [original 1627]): *Un Tratado sobre la Esclavitud (Tractatus de Instaurata Aethiopum Salute)*, Alianza Editorial, Madrid.
- Santana, Pedro (1983): *Desarrollo Regional y Paros Cívicos en Colombia*, Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), Bogotá.
- Serge, Margarita (2005): *El revés de la Nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Cesó, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Sharp, William (1976): *Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó: 1680-1810*, Oklahoma University Press, Oklahoma.
- Smelser, Neil (1963): *Theory of Collective Behavior*, Free Press of Glencoe, New York.
- Smith Córdoba, Amir (ed.) (1986): *Visión sociocultural del negro en Colombia*, Centro para la Investigación de la Cultura Negra en Colombia, Bogotá.
- Tardieu, Jean-Pierre (2002): “Un proyecto utópico de manumisión de los cimarrones del «palenque de los montes de Cartagena» en 1682”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo & Odile Hoffmann (eds.): *Afrodescendientes en las América. Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, Bogotá, pp. 169-180.
- Thompson, Robert Farris (1993): *Face of the Gods: art and altars of Africa and the African Americas*, The Museum of African Art, New York.
- Tilly, Charles (2005). “Los movimientos sociales entran en el siglo XXI”, *Revista Política y Sociedad*, Vol. 42 No.2, pp. 11-35.
- Triana Y Antorveza, Humberto (2006): *Léxico documentado para la historia del negro en América: siglos XV-XIX, Tomo I: Estudio Preliminar*, Instituto Caro y Cuervo, Biblioteca Ezequiel Uricoechea 12, Bogotá.
- Touraine, Alain (1995): *Producción de la Sociedad*, UNAM-IFAL, México.
- Touraine, Alain (1969): *La sociología de la acción*, Ariel, Barcelona.

- Tubino, Fidel (2009): "Libertad de agencia: entre Sen y H. Arendt", en Patricia Ruiz-Bravo Pepi Patrón & Pablo Quintanilla (comps.): *Desarrollo Humano y Libertades. Una aproximación interdisciplinaria*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. También disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090712.pdf> Documento, 11p Descarga en enero 2012.
- Tucker, William H. (1994): *The Science and Politics of Racial Research*, University of Illinois Press, Urbana.
- Valencia Peña, Inge Helena (2008): "Identidades del Caribe insular colombiano: otra mirada del caso isleño-raizal", *Revista CS*, No. 2, agosto, Universidad Icesi, pp. 51-73.
- Valencia Peña, Inge Helena (2011): "Impactos del Reconocimiento Multicultural en el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la Etnización y el Conflicto Social", *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre, pp. 69-95.
- Varela Corredor, Daniel (2011): *Andagoya: crisis minera y reinención social (1974-2011)*, Proyecto de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Velásquez Murillo, Rogelio (2000): *Fragmentos de Historia y Narraciones del Pacífico Colombiano Negro*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Velásquez Murillo, Rogelio (1954): *Rectificaciones sobre el Descubrimiento del Río San* Colección Jorge Ortega Torres, Colección Orlando Fals Borda, Bogotá.
- Velásquez Murillo, Rogelio (1965): *El Chocó en la Independencia de Colombia*, Hispana, Bogotá.
- Velásquez Murillo, Rogelio (1953): *Las memorias del odio o papeles del último fusilado en Colombia*, Alianza de escritores colombianos, Bogotá.
- Viveros, Mara & Cifuentes, Alexander (2010): "Une rébellion inachevée. Le projet politique des afrocolombiens", *Revista Multitudes No 40*. Paris. pp. 194-203.
- Wabgou, Maguemati; Carabalí, Juan & Vargas, Daniel (2011): *Migraciones Africanas en América del Sur: los Casos de Argentina y Brasil*, Universidad Nacional de Colombia, Unijus, Bogotá.
- Wabgou, Maguemati (2011a): "África y América Latina: Presencia y Legado de los Pueblos Negroafricanos en Colombia" en Mbuyi Kabunda (ed.) *África y la Cooperación con el Sur desde el Sur*, Catarata, Colección Mayor, España, pp. 205-230.

- Wabgou, Maguemati (2011b): “Educación Superior: un espacio de inclusión, visibilización y resistencia para los Afrodescendientes en Colombia” Ponencia presentada en el *Encuentro de Investigadores Afro*, organizado por la Secretaría de Cultura, Patrimonio y Turismo de Barranquilla, 7 de octubre, Barranquilla.
- Wabgou, Maguemati (2011c): “Poblaciones afrodescendientes en Colombia: Desplazamientos forzados y violación de sus derechos” Ponencia presentada en el Grupo de Trabajo [GT28] *Interculturalidad: povos originários, afro e asiáticos na América Latina e Caribe* en el marco del *XXVIII Congreso Internacional de ALAS*, 6 a 11 de septiembre de 2011, UFPE, Recife-PE, Brasil.
- Wabgou, Maguemati; Prada, Freddy; Penagos, Lisandro; Ramírez, Laura (2009): *Voces de la población afrocolombiana en la localidad de Kennedy*, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina –UNIJUS–, Grupo Migraciones y Desplazamientos, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Wade, Peter (1996): “Identidad y etnicidad”, en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (ed.) *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Ecofondo-Cerec, Bogotá, pp.283-298.
- Wade, Peter (1993): “El Movimiento Negro en Colombia” *América Negra*, No. 5, 2003, pp.173-191.
- Wade, Peter (1991): “The language of race, place and nation in Colombia”, *América Negra*, No.2, pp. 41-66
- Yacub, Sinfonías (1976 [original 1934]): *El litoral recóndito*, Asociación para la defensa de los recursos naturales y del patrimonio socio-cultural del litoral Pacífico, Buenaventura.
- Zambrano Pantoja, Fabio (2000): “Historia del Poblamiento del Territorio de la Región Caribe de Colombia”, en Abello Vives, Alberto & Giaimo Chávez, Silvana (Comp.): *Poblamiento y Ciudades del Caribe Colombiano*, Observatorio del Caribe Colombiano, Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo –FONADE–, Cartagena, pp.1 -95.
- Zapata Olivella, Manuel (1990): *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*, Rei Andes, Bogotá.
- Zapata Olivella, Manuel (1988): *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, Unesco, Bogotá.
- Zapata Olivella, Manuel (1989): *Las claves Mágicas de América*, Plaza & Janés, Bogotá.

- Zapata Olivella, Manuel (1987): “De la Diáspora Africana a la Unidad Mundial de los Negros”, *Revista Convenio Andrés Bello (Bogotá)*, Vol. 11, No.30, enero-abril, pp.101-114.
- Zapata Olivella, Manuel (1986): *El fusilamiento del diablo*, Plaza & Janés, Bogotá.
- Zapata Olivella, Manuel (1978): “Identidad del negro en América Latina”, *Revista Rotaria (Pereira)*, vol. 18, No.17, junio, pp.45-49.

WEBGRAFÍA

- “AFRODES. Asociación de Afrocolombianos Desplazados. Historia”, disponible en <http://www.afrodes.org/afrodes/Historia-Esp.html> Consulta en agosto de 2011.
- “AMEN-SD. Archipiélago Movement for Ethnic Native Self Determination”, disponible en http://www.amen-sd.org/freedom/index.php?option=com_xmap&sitemap=1&Itemid=388&lang=es Consulta en enero de 2012.
- “AMUNORCA. Asociación de Municipios del Norte del Cauca”, disponible en <http://www.amunorca.gov.co/> Consulta en septiembre de 2011.
- “AMUNAFRO. Asociación de Alcaldes de Municipios con Población Afrodescendiente–”, disponible en <http://www.amunorca.gov.co/> Consulta en mayo de 2012.
- “AMUAFROC. Asociación de Mujeres Afrocolombianas”, disponible en <http://amuafroc.wordpress.com/2012/02/> Consulta en marzo de 2012.
- “ANMUNIC. Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia”, disponible en http://www.mesadeapoyo.com/?page_id=37 Consulta en enero de 2012.
- “Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato”, disponible en <http://www.ascoba.org.co/> Consulta en marzo de 2012.
- “Cimarrones y palenques”, disponible en http://html.rincondelvago.com/historia-de-colombia_1.html Consulta en diciembre de 2011.
- “CNOA. Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas. ¿Quiénes somos?”, disponible en <http://www.convergenciagnoa.org/quienes.html> Consulta en diciembre de 2011.
- “Colombia también es negra”, disponible en <http://www.voltairenet.org/Colombia-tambien-es-negra> Consulta en febrero de 2011.
- “Consejos Comunitarios. Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras”, disponible

- en <http://www.mij.gov.co/econtent/library/documents/DocNews-No1784DocumentNo6012.PDF> Descarga en febrero de 2012.
- “Del Estatuto de Seguridad a la Seguridad Democrática” disponible en <http://www.elespectador.com/impreso/judicial/articuloimpreso-del-estatuto-de-seguridad-seguridad-democratica> Consulta en enero de 2012.
- “Death and Impunity Increase in Chocó” disponible en http://www.wola.org/publications/death_and_impunity_increase_in_choco Consulta en marzo de 2012.
- “Dos veces visibles”, disponible en <http://www.semana.com/especiales/dos-veces-visibles/163284-3.aspx> Consulta en septiembre de 2011.
- “Edward Long History of Jamaica”, disponible en http://en.wikipedia.org/wiki/File:Edward_Long_History_of_Jamaica_book.jpg Consulta en diciembre de 2011.
- “El asesinato de Jhon Fredy, la muerte que hizo levantar a un pueblo” disponible en <http://www.lasillavacia.com/historia/el-asesinato-de-jhon-fredy-la-muerte-que-hizo-levantar-un-pueblo-29860> Consulta en noviembre de 2011.
- “El Tumacazo”, disponible en <http://www.semana.com/nacion/tumacazo/25481-3.aspx> Consulta en mayo de 2012.
- “Entrevista con Virgelina Chará”, disponible en <http://titan.utadeo.edu.co/comunidad/paz/index.php/paz-para-destacar/67-entrevista-con-virgelina-chara> Consulta en mayo de 2012.
- “Foro Interétnico Solidaridad Chocó” disponible en http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=240&Itemid=52 Consulta en junio de 2012.
- “Fundación Cultural Colombia Negra”, disponible en <http://colombianegra.webs.com/> Consulta en marzo de 2012.
- “Homenaje Manuel satorio Valencia” Registro audiovisual, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=oJfrK23QcTc>, Producciones Palenque Centro de Medios CEAD-Quibdó Consulta en abril de 2012.
- “IIAP. Objetivo general”, disponible en <http://www.iiap.org.co/objetivos-fun.php> Consulta en julio de 2011.
- “I Encuentro de Fortalecimiento del Comité de Impulso de la Red Nacional de Jóvenes Afrocolombianos”, disponible en <http://axe-cali.tripod.com/correo-recibido/1-encuentro-red-nal-jovenes-afro.htm#an> Consulta en abril de 2012.
- “La Colonia Oculta en el Caribe”, disponible en <http://www.amen-sd.org/freedom/> Consulta en enero de 2012.

- “La Red de Comunidades e Iniciativas de PAZ desde la base”, disponible en http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=2 Consulta en junio de 2012.
- “La Silla Vacía”, disponible en <http://www.lasillavacia.com/historia/consulta-con-afros-e-indigenas-tiene-en-la-cuerda-floja-ley-de-victimas-29955> Consulta en diciembre de 2011.
- “Los Palenques en Colombia”, disponible en <http://www.todacolombia.com/etnias/afrocolombianos/palenques.html> Consulta en abril de 2012.
- “Ma. Nelly Murillo Hinestroza”, disponible en <http://afrocolombianosvisibles.blogspot.com/2011/06/ma-nelly-murillo-hinestroza.html> Consulta en mayo de 2012.
- “Movimiento AMEN-SD propone plebiscito para definir nacionalismo o independencia en el 2015”, disponible en http://thearchipelagopress.com.co/index.php?option=com_content&view=article&id=1997:movimiento-amen-sd-propone-plebiscito-para-definir-nacionalismo-o-independencia-en-el-2015&catid=1:actualidad&Itemid=2 Consulta en enero de 2012.
- “Movimiento Nacional CIMARRON. Objetivos”, disponible en <http://www.movimientocimarron.org/content/objetivos> Consulta en noviembre de 2011.
- “ORFA. Organización de la Comunidad Raizal con Residencia Fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”, disponible en <http://www.orfaonline.org/> Consulta en mayo de 2012.
- “Pasado y Presente de la Esclavitud”, disponible en <http://www.monografias.com/trabajos10/trini/trini.shtml> Consulta en diciembre de 2011.
- “Propósitos del Searchlight: el mismo clamor”, disponible en http://elisleño.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3288:propositos-del-searchlight-el-mismo-clamor&catid=60:actualidad&Itemid=96 Consulta en junio de 2012.
- “Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas <<KAMBIRÍ>>. Nuestros Objetivos”, disponible en <http://redmujerafro.tripod.com/id6.html> Consulta en octubre de 2011.
- “Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas <<KAMBIRÍ>>. Quiénes somos”, disponible en <http://redmujerafro.tripod.com/id2.html> Consulta en octubre de 2011.
- “Renacientes PCN Colombia”, disponible en <http://www.renacientes.org/> Consulta en noviembre de 2011.

“San Andrés celebra 100 años de la aparición del periódico The Searchlight”, disponible en <http://www.rcnradio.com/noticias/editor/san-andres-celebra-100-anos-de-la-aparicion-d-134120#ixzz1yaPa8u40>
Consulta en junio de 2012.

“Teófilo Roberto Potes (1917-1975)”, disponible en <http://historiapersonajesafro.blogspot.com/2010/09/teofilo-roberto-potes-1917-1975.html>
Consulta en mayo de 2012.

“Universidad del Pacífico. Marco Legal”, disponible en <http://www.unipacifico.edu.co/marcolegal.asp> Consulta en julio de 2011.

“Universidad del Pacífico. Conceptos”, disponible en <http://www.unipacifico.edu.co/conceptos.asp> Consulta en julio de 2011.

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

Se terminó de imprimir en el 20 de agosto de 2012,
en los talleres de Stilo Impresores Ltda.

Calle 166 No. 20-60, E-Mail: stilo@etb.net.co

Bogotá D.C, Colombia, Sur América,

500 ejemplares, paginas internas en bond blanco de 70 gr.
portada en propalcote de 250 gr., en Calisto MT de 11 puntos.

Se quemaron 50 CD con imagen impresa,
en los talleres Multi-impresos Comunicación Gráfica Integral
Calle 75A No. 24-20