

CONOCIMIENTOS ANCESTRALES AMENAZADOS Y DESTIERRO PRORROGADO: LA ENCRUCIJADA DE LOS AFROCOLOMBIANOS¹

SANTIAGO ARBOLEDA

Introducción

Este artículo se propone bosquejar un esquema explicativo y reinterpretativo del proceso de destierro sistemático vivido por los afrocolombianos durante los siglos XIX y XX, con sus lógicos antecedentes en la “trata negrera” o secuestro masivo de africanos desde el siglo XVI, por lo que claramente se puede hablar de la perpetuación de este fenómeno, la cual se expresa en forma de un prolongado arrinconamiento, ilustrativo del despliegue interno de un pensamiento colonialista cuyas pretensiones y efectos han sido profundizar la homogenización y con ello poner en riesgo la diversidad de la vida en su conjunto, sembrando muerte y pauperización entre estas poblaciones, que son empujadas cada vez con más violencia a depender totalmente de las lógicas del mercado capitalista.

A partir de la información fundamentalmente histórica, socioantropológica y económica de que disponemos se propone una lectura que tiene como hilo conductor hitos significativos en los que el proyecto eurocéntrico capitalista se ha manifestado con mayor intensidad sobre las poblaciones afrocolombianas.

Esta lectura sitúa en primer plano la necesidad de cuestionar conceptos nodales con los cuales se ha venido construyendo la teoría social y se han elaborado diversos estudios de caso sobre estos grupos: nociones como las de “emigrante” o “desplazado”, donde se imbrican elementos relacionales de movilidad y territorio, trayectorias en espacios específicos. Problematizar, de manera introductoria a un debate más amplio, algunos constructos edificados en este sentido es un propósito de estas páginas.

Se advierte que la periodización tentativa aquí utilizada corresponde a las historiografías nacional y regional en las cuales se enmarca en general el desenvolvimiento afrocolombiano, con algunas especificidades y entradas puntuales correspondientes a ciertas vicisitudes de las sociedades afro; tales son los casos de la subregión del norte del Cauca, de la del sur del Valle y, más recientemente, de la del Pacífico. Sin embargo falta elaborar y discutir posibles opciones cronológicas para comprender mejor estos fenómenos en toda su complejidad y amplitud, debido a que con mucha frecuencia las periodizaciones generales tienden a ocultar o diluir los rasgos concretos, siendo siempre indispensable dar cuenta de las temporalidades y lógicas locales que entrañan estos procesos.

¹ Este artículo hace parte de la Escuela Tonga de Tambores que desarrollo la Red de Justicia Comunitaria en el 2007 en el Municipio de Tumaco

En nuestro intento de entroncar la relación que hay entre la desarticulación violenta de estas sociedades y la pérdida de sus conocimientos ancestrales con la exigencia de reparaciones e indemnizaciones por el daño sufrido en el pasado y en el presente, asumimos aquí algunos interrogantes que surgen cada vez con mayor frecuencia de la cotidianidad de las comunidades rurales del Pacífico expoliadas por la guerra que se da en sus territorios. Éstos son:

1. ¿qué quieren de nosotros?
2. ¿hasta cuándo nos van a “corretear” de un lado a otro?
3. ¿qué podemos hacer ahora?, es decir ¿qué opciones de futuro tenemos o podemos construir?

En este marco nos interesa acercarnos a una comprensión de la realidad de la región del Pacífico, enfatizando el caso de los ríos Raposo y Mayorquín, en jurisdicción del municipio de Buenaventura, en el Pacífico vallecaucano. A partir de informaciones que provienen de sus planes de manejo ambiental buscamos reflexionar sobre el problema del desplazamiento forzado y articularlo como totalidad histórica y, en este contexto, examinar el papel actual y futuro de los conocimientos tradicionales o ancestrales asociados al manejo y a la conservación de la biodiversidad, en relación con el proyecto etnoeducativo que adelanta en la zona el movimiento social de comunidades negras y que a la postre se ha convertido en un ejercicio de resistencia en el ambiente generalizado de guerra y destierro que padecen estas poblaciones desde finales de los años ochenta en medio del fuego cruzado de la guerrilla (Farc y ELN), los militares y los paramilitares. En su conjunto, como se sabe, Colombia presenta una de las más crudas situaciones de crisis humanitaria en el mundo, en la que precisamente estas comunidades resultan ser las más afectadas por su vulnerabilidad, asociada a sus extremos niveles de pobreza histórica, según los indicadores oficiales.

Hitos del destierro y el confinamiento

La oprobiosa memoria de su diáspora y su esclavización de tres siglos y la cara dignificante de su resistencia se discuten y se detallan cada vez más en cuanto a sus alcances históricos, a sus repercusiones en el presente de marginalización estructural que viven las poblaciones afrodescendientes y a la fisonomía de todo esto en Colombia. De ahí su exigencia del reconocimiento de este largo y tortuoso proceso como un “crimen de lesa humanidad” perpetrado por los colonizadores. En el caso que nos ocupa, la puesta en marcha en 1852 de la Ley de Abolición de la Esclavitud implicó fuertes movimientos migratorios hacia geografías que facilitarían la recomposición familiar, social y cultural (West 1957; Romero 2002). En sus *Cantos populares de mi tierra* (1877), Candelario Obeso expresó esta aspiración con los siguientes versos:

Canto rel montará

Eta vira solitaria
 Que aquí llevo,
 Con mi jembra y con mi s'hijo
 Y mi perros,
 No la cambio poc la vira
 Re los pueblos...
 No me farta ni tabaco
 Ni alimento;
 Re mi pacmas ej er vino
 Má que güeno,
 Y er guarapo re mi cañas
 Etupendo...!
 Aquí nairén me aturruga;
 Er Prefeto
 Y la tropa comisaria
 Viven lejo;
 Re moquitos y culebras
 Nara temo;
 Pa lo trigues ta mi troja
 Cuando rucmo...
 Lo animales tienen toros
 Su remero;
 Si no hay contra conocía
 Pa er Gobiecno;
 Conque asina yo no cambio
 Lo que tengo
 Poc la cosas que otro tienen
 En lo pueblos...

Esta trayectoria y aspiración colectiva fue interrumpida hacia finales de siglo XIX por la renovada presencia y el avance, en representación del Estado, de las misiones católicas, empeñadas en un verdadero proyecto de "reconquista espiritual y cultural" que implicaba un profundo rediseño social en desarrollo del cual las formas de poblamiento disperso debieron trocarse por la concentración en poblados estratégicos situados, especialmente, en diferentes regiones de frontera. La guerra de los Mil Días desempeñaría un papel fragmentador, complementado décadas después por la Violencia de 1948, durante la cual estas poblaciones se desangraron caudalosamente y su propiedad sobre la tierra les fue arrebatada de hecho con la expansión ganadera y de monocultivos como la caña de azúcar en el valle del río Cauca, especialmente en el norte del departamento del Cauca, hacia los años sesenta y setenta, desde cuando se hace notoria la conformación de cinturones de miseria por la población afrocolombiana prácticamente en todas las ciudades del país. Mientras ésta todo lo perdía por la vía de la violencia, las

promesas de desarrollo proclamadas, sobre todo, a partir de los ochenta y reiteradas en los noventa al calor del naciente multiculturalismo constitucional habrían, por un lado, de sorprenderla y, por el otro, de animarla a concretar y acelerar sus formas organizativas y sus movimientos reivindicativos, avivados por el logro de la ley 70 de 1993, especialmente para asegurar los territorios del Pacífico, en medio nuevamente de la guerra, que ahora tenía una intensidad sin precedentes.

Atendiendo a las condiciones particulares de algunas zonas de población afrocolombiana, este rápido resumen quiere contribuir al reconocimiento, en el marco de la heterogeneidad histórico-estructural (Quijano 2000), del espectro general de ese desarraigo del que, en sus novelas *Tierra mojada* y *Chambacú, corral de negros*, Manuel Zapata Olivella nos presenta un patético cuadro; de ese destierro sistemático, primero, del campo a la ciudad y, luego, mediante la expulsión y la exclusión, de la ciudad en sí hacía su periferia, igualmente mostrado, en el caso chocoano, por Arnoldo Palacios en su novela *Las estrellas son negras* (1949).

“Migración” y “desplazamiento”: eufemismos por “destierro”

Tomando como índice la noción de “emigrante” nunca se conocerá el porcentaje de población afrocolombiana que perdió sus territorios a lo largo del siglo XX. La Defensoría del Pueblo reconoce que en la actualidad, a pesar de los subregistros, los grupos étnicos indígenas y afrocolombianos, en comparación con resto de población del país, soportan con una intensidad entre siete y diez veces mayor los embates del desplazamiento. Hacia 2003, los indígenas constituían 3,75% de la población expulsada de sus tierras en el país mientras los afrocolombianos eran 33%: aproximadamente, 83.650 (Defensoría 2003). Desde luego, bajo esta lógica de ocultamiento el número de desplazados siempre será inferior al de emigrantes. Pero, en su conjunto, los desterrados son un contingente históricamente inconmensurable y, en su calidad de esclavizados, emigrantes, desplazados o refugiados, han sido víctimas de múltiples formas de violencia, la mayoría de veces no evidenciadas por las estadísticas.

En el siglo XX, tanto para los afrocolombianos como para otras poblaciones, cada uno de los acontecimientos indicados implicó un fuerte empujón hacia los centros poblados y las ciudades más cercanas y su arrinconamiento en ellos.

Estas desarticulaciones estructurales sucesivas hicieron carrera en el lenguaje de las ciencias sociales bajo el eufemismo *migraciones*, noción que hoy se hace necesario reevaluar y problematizar tras una relectura de esta experiencia. ¿Qué son entonces las migraciones?, ¿qué es un emigrante? Comencemos por decir que esta noción esconde y normaliza la tendencia predominante de la economía capitalista, que, en términos de mediana y larga duración, es el empobrecimiento de amplios contingentes de población por la vía de la “legalidad” o mediante la legalización de las expulsiones territoriales. La ley justifica la profunda violencia de la

economía, expresada con frecuencia en el empleo de las armas, como en el norte del Cauca, el sur del Valle, Chambacú en Cartagena o el Pacífico. Desde luego no pretendemos desconocer la movilidad voluntaria de una a otra ciudad o incluso a otro país por diversas razones, pero sí se debe destacar que históricamente éste no ha sido el carácter de la movilidad de la mayoría de la población afrocolombiana, que ha consistido en movimientos involuntarios y se ha debido ante todo a presiones externas, a los embates de la política económica.

La noción de “desplazamiento” término al que se le encaja el adjetivo *forzado*, propia del lenguaje jurídico internacional de los derechos humanos, cumple la función, en el contexto de las ciencias sociales, de homogenizar poblaciones ocultando la diferencia colonial y, en consecuencia, escamoteando las particularidades, las de personas y los grupos humanos. Se puede mantener la condición de “desplazado” durante tres y, excepcionalmente, seis meses: ésta resulta ser, pues, una categoría política-económica asistencial que codifica al carente, al necesitado, al que ha quedado desvalido por culpa de una catástrofe del sistema económico. La ayuda se limita a un tiempo específico, es transitoria, ya que, según la Red de Solidaridad y diversas instituciones que trabajan en este campo, “no se puede ser desplazado eternamente”. Cumplido este tiempo de emergencia humanitaria, y teniendo en cuenta que cada vez hay menos opciones de retorno y que, cuando las hay, “nunca el espacio es el mismo, ahora se habita preso del pánico” (Patricia, zona rural de Buenaventura), ¿cómo pasan a denominarse aquellos a quienes les fue arrebatado todo?

Usar los conceptos de “destierro”, “desterrado” y “desarraigado”, ya propuestos por algunos autores afrocolombianos como los mencionados y más recientemente por uno blanco, Alfredo Molano (2001), tiene aquí el propósito de señalar una condición histórica de larga duración para los africanos, cuya diáspora se remonta al siglo VII, con el comercio de esclavizados por parte de los árabes entre sus mercados del Cercano Oriente, como lo indica el historiador africano Martín Kalulambi (2002), y llega a su ápice en el siglo XVI, cuando, según el mismo autor, son llevados masivamente no sólo a América sino también a Rusia (1670-1917). Algunos líderes comunitarios lo han señalado: *desterrar* significa Arrancar de la tierra, desenraizar del paisaje, romper el paisanaje; hacer que nos reguemos los que llevamos el mismo paisaje por dentro, los paisanos. Es también cortar la savia, arrancarnos del árbol que nos une y da sentido a nuestra existencia, porque nosotros somos como un tronco con todas sus ramas y se nos está matando la posibilidad de los renacientes. (Líderes comunitarios rurales del Pacífico).

Como se observa, estas nociones permiten profundizar en las sedimentaciones históricas que rodean a los sentidos del territorio, la territorialidad, el lugar y la

naturaleza, los cuales, en cuanto espacios de vivencias y experiencias concretas, permiten excavar provechosamente la memoria colectiva. Buscan representar las posibilidades de una restauración epistémica como necesidad imperiosa en el camino de la reparación social. Queda claro que es el macrorrelato del progreso, el desarrollo y sus proyectos extractivos – que han desarticulado sistemáticamente a estas comunidades – lo que al mismo tiempo las ha representado como compuestas de “emigrantes” y “desplazados”, quizá simplificando pero de hecho confirmando la compleja diversificación representacional de la colonialidad. Para los africanos y su diáspora, la modernidad y su narrativa de modernización han implicado la expoliación descarnada y perpetua. El destierro tempranamente enunciado y denunciado por los autores afro del siglo XX se constituye en una clave mental global de la experiencia vivida por los afrodescendientes, de su “tortuoso paso de la inexistencia a la existencia”, en términos de Fanon(1988), por el que se sigue luchando.

El lugar, la localidad y los conocimientos ancestrales

El debate sobre la importancia de anclar propuestas alternas al capitalismo global en el ámbito local cobra importancia en el marco del clima generalizado de desesperanza y terror, que parece incontenible y revela uno de los rostros más horribles del proyecto de la modernidad en su nueva “cruzada”, con su correspondiente desarrollo teórico, que la entroniza como fin único de la humanidad con tal grandilocuencia y tan desafortunada pretensión de universalidad que imposibilita ver otras formas de organización económica, social y política en últimas, otras historias y otros sentidos para el mundo. Asistimos a la consagración del fin de la historia: el capitalismo neoliberal-ultraconservador como cúspide insuperable y por fuera del cual, o paralelas a él, resultan inimaginables otras sociedades.

Varios autores (Escobar 2000; Coronil 2000) han indicado que la narrativa de la globalización y, de manera más general, la de las ciencias sociales occidentales, en su afán abstraccionista, tiende a ocultar cualquier referencia específica al lugar o a la localidad, especialmente de los territorios colonizados o que son objeto de nuevas arremetidas de explotación, como una clara estrategia para encubrir, a la vez, los efectos de la colonialidad en sus dos caras – como imposición y como violencia epistémica, con las correspondientes medidas prácticas que implica – y las resistencias y maneras sortear tales efectos por parte de las poblaciones locales. De tal suerte que este tipo de narrativas perpetúa las asimetrías mediante un artificio discursivo de homogenización y normalización de las historias en un único formato en el que no se da cabida a lo distinto, a la diferencia, a lo “disonante”.

De ahí, entonces, que la perspectiva local les exija a los países del sur del planeta instalarse en el actual debate y, como parte de ésta, hacer énfasis en el lugar:

espacio inmediato, enraizado, vivido y memorizado en el cuerpo de los sujetos individuales y colectivos. Es en la construcción de cierto tipo de identidad con base en el entorno más sentido donde se desarrolla una conciencia del lugar en cuanto sentimiento expresado de valoración, en confrontación y relación con agentes externos y/o ante la evidencia de cambios bruscos, como ocurre en la actualidad, que amenazan la estabilidad o, de plano, la perduración de un determinado grupo étnico o campesino. En la misma dirección, considerando los paradigmas y marcos de referencia científicos constructos histórico sociales correspondientes a geografías específicas, se ha reconocido la necesidad de generar conocimientos contextualizados, nutridos de experiencias locales, que aporten a la construcción de “paradigmas endógenos, alternativos y abiertos”, subversores de la relación de poder legitimada por el patrón de conocimiento eurocéntrico. Aquéllos deben partir del *contacto con la vida real* y posibilitar la complementariedad de saberes. A esta crítica, que busca superar el colonialismo intelectual, se la ha llamado “endogénesis” (Mora Osejo y Fals Borda 2002).

En el conjunto de hallazgos etnográficos que se observan en los estudios sobre conocimientos locales desarrollados en la década del noventa y en lo que va de este siglo (Leff 2000; Escobar 2000) llaman la atención, por su énfasis, dos elementos: por un lado, las visiones presentes en las cosmogonías de las poblaciones rurales, que condicionan, en cada caso específico, la forma de entronque de estos conocimientos tradicionales con el medio ambiente, y, por otro lado, la concepción misma de lo local ligado a la tradición, en la relación entre medio ambiente y desarrollo, que gravita en estos estudios, y que enfatizan los estudios rurales, haciendo a un lado los contextos urbanos y sus complejas conexiones con la vida rural. Este último aspecto, aunque central, no lo desarrollaré en este artículo.

En cuanto al primer aspecto se destaca que estos modelos de conocimiento no separan la naturaleza de la sociedad, de tal forma que las esferas de lo biofísico, lo humano y lo sobrenatural se encuentran indisolublemente ligadas. El Pacífico representa un buen caso, por ejemplo, con prácticas como la “ombligada”, en la cual la placenta del recién nacido, niña o niño, se entierra en las raíces de un árbol ya plantado o en las de uno que se siembra con este propósito.

El ombligo se le cura al recién nacido con sustancias extraídas de plantas y mezcladas con resinas animales, seleccionadas de acuerdo con el carácter y las funciones sociales que se espera, teniendo en cuenta el momento de su alumbramiento, que desempeñe el recién nacido, el cual queda ligado para toda la vida a ese árbol, a determinados animales y a ciertos minerales que debe cuidar. Esta práctica se ha vinculado con el pensamiento bantú, en particular con la filosofía del *muntú*, pues se sabe que muchos de los actuales pobladores de la zona

descienden de grupos africanos de este tronco cultural. A este conjunto de continuidades históricas se lo ha llamado, de manera genérica, “huellas de africanía” (Friedemann 1989).

En cuanto al segundo aspecto señalemos solamente que la dinámica socioeconómica de las comunidades locales muestra una compleja interacción rural urbana por la comercialización de productos y porque los mercados locales rurales se encadenan con los regionales urbanos en diferentes niveles relacionales: plena dependencia o complementariedad. De ahí que nociones de la vida cotidiana de los grupos, como el paisanaje, nos indiquen la necesidad de pensar y actuar de manera holística la interacción entre lo rural y lo urbano.

Para el caso del Pacífico, muchos de los curanderos, parteras, experimentados agricultores...;

en fin, muchos de los “sabedores” — como se los conoce genéricamente — se encuentran en las ciudades de la misma región por efecto de los destierros. De modo que sólo en esa interacción es posible reconstruir y valorar estos conocimientos locales, considerados verdaderos modelos de gestión comunitaria.

Cobra relevancia la enfática crítica a las múltiples y sucesivas separaciones y fragmentaciones de la realidad que Occidente ha realizado: cuerpo/alma/mente, naturaleza/cultura/mundo, razón/emoción, ciencia/arte, sujeto/objeto, etc. (Lander 2000), así como un llamado a oponerse a la parcelación del conocimiento en el acercamiento a las realidades locales, con la propuesta de una concepción “holística y sistémica” (Mora Osejo y Fals Borda 2002: 11) que haga el tránsito de describir y explicar a *comprender*: “Si este mundo está como está, tal vez se debe a que estamos viviendo un mundo que necesita ser comprendido, más que conocido” (Max Neef 1992: 38).

Es importante señalar que estamos frente a una serie de elementos que dan pistas de formas diferentes de asumir una visión-acción de futuro que debe ir más allá del desarrollismo y el globocentrismo (Coronil 2000) y que solicita unas prácticas intelectuales consecuentes con ello.

Planes de manejo ambiental de los ríos Mayorquín y Raposo Territorio y cultura en la incertidumbre

Los planes de manejo de los territorios ancestrales de los ríos Raposo y Mayorquín están orientados por una visión integral de bienestar colectivo, ligada a fundamentos de autonomía y fortalecimiento político-organizativo que garantizarían la gobernabilidad de los territorios. Se puede decir que se trata de una planeación con perspectivas de derechos humanos. En el centro de la

concepción que anima dichos planes se encuentra la consideración de que el Pacífico colombiano debe tratarse como una unidad integral, indivisible en sus elementos constitutivos, bajo la categoría política de *territorio-región*.

Esta categoría ha sido destacada por diversos investigadores que han trabajado en la región como un aporte sustancial del movimiento social afrocolombiano Proceso de Comunidades Negras (PCN) a la construcción de novedosas teorías contemporáneas de las identidades para el avance de una cultura política que sustente formas inéditas de política cultural, en las cuales la biodiversidad y la defensa ambiental se movilizan y se justifiquen a partir de lo local y lo regional, en un complejo tejido de alianzas nacionales y supranacionales, dinamizando posicionamientos sobre la base de acervos ancestrales y tradicionales y de nuevos conocimientos que posibiliten opciones propias de desarrollo (Escobar 2000; Villa 1999; Pardo 2001). Al respecto, en los planes de manejo se plantea lo siguiente: Se reconoce a las Comunidades Negras como uno de los actores estratégicos comprometidos con la consolidación del Territorio-Región del Pacífico y como garantía de la vida y la cultura, condición que permite la oferta de bienes y servicios ambientales, la conservación de los ecosistemas y especies asociadas y la búsqueda conjunta de procesos de ordenamiento ambiental y mecanismos de control para el uso sostenible de la biodiversidad (CVC-PCN-WWF 2004a: 6).

En este marco, reiterando en el documento que el territorio es la base estructurante de donde se derivan todas las actividades y se concreta en últimas la posibilidad de vida de las comunidades, se introduce también el conocimiento asociado a la biodiversidad en cuanto motor de estas posibilidades de persistencia en el inmediato, mediano y largo plazos:

Las comunidades negras, pobladoras ancestrales de los ríos del Pacífico vallecaucano, poseen conocimientos que garantizan la vida y el desarrollo de su sociedad sin detrimento de la base natural de los ecosistemas. Esto significa el reconocimiento de las dinámicas, los ciclos y los conocimientos culturales como base para la conservación de las montañas, lomas, bajos, firmes, ríos, manglares y demás espacios de uso (CVC-PCN-WWF 2004a: 6).

El conocimiento que dota de sentido al territorio en la construcción histórico- social de estos grupos humanos se presenta vulnerado, amenazado por las tendencias de la economía neoliberal globalizada y sus expresiones a escala nacional, que resquebrajan las culturas indígenas y afrocolombianas de la región en la medida en que el Pacífico colombiano se visualiza nuevamente como “despensa de recursos naturales”, rol que ha cumplido históricamente. Sus pobladores ancestrales

representan, cuando menos, un obstáculo para la nueva cita de la economía mundo, ahora volcada a la cuenca internacional del Pacífico.

La guerra, los destierros, los asesinatos y los monocultivos lícitos e ilícitos, como ya se ha señalado, han dado forma a un escenario de terror y desesperanza sin precedentes para estas comunidades. Es lo que se ha llamado por consenso un “etnocidio-genocidio”, invisibilizado por la indiferencia y con la anuencia del Estado colombiano, aun en tiempos de multiculturalismo (Almario 2004, Arocha 2004; Arboleda 2004).

El mapa que se configura revela profundas dificultades para que los planes de manejo, al menos en el mediano plazo, incidan en la realidad local, por las condiciones internas de los sujetos –analfabetismo, desorientación, etc.–, agravadas por la violencia; no obstante, para la dirigencia del PCN y de las organizaciones étnico-territoriales de los ríos, estos planes facilitan sus posibilidades de gestión de recursos externos, que deberán orientarse a las localidades. Aun así, las opciones transformadoras se nos muestran bastante limitadas, siendo altamente inquietante la situación por la velocidad a la que se mueve el capital en la región:

La problemática de los cultivos de uso ilícito y la preocupante situación de desplazamiento forzado, nos muestran que si estos fenómenos persisten, el plan de manejo no tendría razón de ser, ya que la comunidad negra como pobladora ancestral, es quien posee los conocimientos y prácticas de uso, es la dueña del territorio y sus recursos, pero sobre todo, porque el plan de manejo como proceso, se elabora para fortalecer la apropiación territorial, construir autonomía alimentaria, mejorar las prácticas de uso y potenciar la dinámica organizativa. Pero si la comunidad no está en el territorio, si se expulsa, ¿con quién y qué conocimientos y prácticas desarrollamos para recuperar, usar y conservar los ecosistemas?, ¿para quién sería el plan de uso y manejo? (CVCPCN- WWF 2004a: 36).

En este contexto de incertidumbre y zozobra se inscribe la posibilidad de reformular los sentidos de la educación a través de planes de *etnoeducación* en estos territorios ancestrales, impartida con criterios de pertenencia étnica, autosostenibilidad territorial y pertinencia sociocultural y política. Digamos de entrada que la experiencia, aunque ha resultado muy accidentada para las comunidades y los líderes de sus movimientos sociales, está mostrando que la permanencia de las comunidades afrocolombianas o negras en el territorio depende de un principio de pensamiento político –el *compromiso*– que se articula a dos estrategias intrínsecas –la *resistencia* y las *alianzas*–. Con ello enfrentamos, al menos prospectivamente, los tres interrogantes atrás planteados, partiendo

del compromiso de comprender, esto es, yendo más allá de conocer o explicar, como se puntualizó, y asumiendo una posición solidaria con estas poblaciones.

El compromiso debe ser la actitud de los actores y manifestarse en el desarrollo de estrategias y acciones concretas con el objeto de transformar la realidad en favor de los grupos étnicos, tal como lo planteó desde sus inicios el “método de estudio-acción” (Libreros 1972), posteriormente llamado “investigación-acción participativa” (IAP). Consecuentemente, el compromiso se expresa en una opción de futuro anclada en lo ancestral y la tradición, claramente sustentada y defendida por los planes de manejo frente al modelo desarrollista impuesto por la globalización neoliberal. La resistencia, el acto de estar en movimiento de forma abierta o encubierta, comportamiento histórico de las sociedades negras, es central en la defensa del territorio; y justamente se trata de fortalecerla a través de la puesta en marcha de los planes de manejo.

Empero, en este caso específico hablamos de dos niveles o contextos de resistencia interconectados. Por un lado está la resistencia *interna*, ejercida directamente en los territorios por los pobladores y las familias que, ante las agresiones, deciden refugiarse sin salir del territorio, deshabitando temporalmente los poblados, haciendo uso, en su condición de emigrantes estacionarios, de sus conocimientos ancestrales sobre los ecosistemas; por quienes, dramáticamente, deciden no salir de los poblados, quedando en condición de secuestrados colectivos, e, igualmente, por quienes retornan de la ciudad una vez han disminuido las condiciones de violencia. Por otro lado está la resistencia *externa*, desplegada por los expulsados del territorio, los exiliados de quienes ya se habló.

Estas estrategias, complementarias entre sí, combinan la concentración y la dispersión en cuanto mecanismos conscientes para sobrevivir en medio del conflicto, recreando canales del tejido social-organizativo que permiten, aunque ahora de manera más restringida, darle continuidad a la circulación de los escasos recursos de que se dispone; es decir, recurren a la solidaridad y a la reciprocidad como claves para resistir. Del entronque efectivo y dinámico de estos dos niveles mediante diversas modalidades de coordinación de sus acciones depende la capacidad de resistencia de los pueblos.

Entonces resistir implica sobre todo, antes que quietud o aguante sostenido, gran movilidad espiritual y material, actividad permanente de “desmarque” frente a la codificación de la guerra, que los convierte en víctimas y “objetivos”. De modo que, conviviendo con la resistencia y siendo parte de ella por momentos, pero en otros manifestándose casi inconscientemente, florece una postura profundamente esperanzadora en la que el desgarramiento no hace mella: una simple risa, un canto o las fiestas convocan, en medio de esta violencia, a la acción creativa,

impronta que testimonia la capacidad de los oprimidos de producir transformaciones en circunstancias adversas, su inagotable potencial animado por un sentido lúdico de plenitud humana, alegría y optimismo que desborda cualquier intento de arrinconamiento, como se constata históricamente.

Por último, y complementariamente a lo anterior, si alguna habilidad y destreza deben desarrollar las comunidades, los movimientos sociales y sus líderes, ella es la capacidad de establecer *alianzas solidarias y comprometidas* con el cambio de esta situación. Esto, desde luego, significa la constitución de “nuevos” elementos de cultura política, con los cuales se da cita la emergencia de nuevos discursos y posibilidades de representación en los planos regional, nacional e internacional, como viene sucediendo ya. Se trata entonces de optimizar, cualificar y multiplicar al máximo estos acertados esfuerzos. De manera sinérgica, estos tres elementos conjugados en su complejidad nos pueden brindar pistas para abordar la situación a pesar de la desesperanza, la indiferencia y el terror generalizado que atraviesan nuestras vidas y relaciones. Nos recuerda las siguientes palabras de Ernesto Sábato (2000: 126):

Si a pesar del miedo que nos paraliza volviéramos a tener fe en el hombre, tengo la convicción de que podríamos vencer el miedo que nos paraliza como a cobardes. [...] Si no hubiese sido por mis compañeros, por la pobre gente con la que ya me había comprometido, seguramente hubiera abandonado. Uno no se atreve cuando está solo y aislado, pero sí puede hacerlo si se ha hundido tanto en la realidad de los otros que no puede volverse atrás.

Quizá esta postura, decididamente solidaria y comprometida frente a un contexto que se muestra adverso y hostil, nos motive y oriente para sobreponernos y continuar explorando en la praxis opciones cada vez más creativas e imaginativas para *evitar que los territorios colectivos se queden sin sus colectividades*.

La invención de formas de reparación

El proyecto de ley de protección de los sistemas de conocimiento tradicional

En la coyuntura del debate sobre el TLC, y poniendo en entredicho la “monoconcepción” eurocéntrica del conocimiento que constituye la política científica de Colciencias para el país, en detrimento de los “otros” conocimientos, a los que desconoce, los grupos étnicos afrocolombianos e indígenas, liderados por el profesor César Asprilla, experto en estos temas, presentaron en junio de 2005, por boca del senador Francisco Rojas Birry y de la representante a la Cámara María Isabel Urrutia, el mencionado proyecto de ley. Las reacciones negativas del Ejecutivo y de gran parte del Legislativo no se hicieron esperar. Dicho proyecto de ley se constituye en una clara defensa de la diversidad de la vida y de las lógicas

que la han protegido, es decir se propone el reconocimiento de una “vidalogía” anclada en los procesos sociales y comunitarios de estos grupos étnicos, al tiempo que abre un debate sobre la interculturalidad negada, la cual, profundizando la diferencia colonial, propugna el dialogo transformador de las asimetrías. En otras palabras, no se quiere una simple coexistencia sino una convivencia en condiciones de equidad, superando con ello ampliamente los planteamientos multiculturalistas (Walsh 2002). El proyecto aboga por nuevas prácticas de reconocimiento y relación entre concepciones del mundo y abre, como opción para construir colectivamente un nuevo país, otras posibilidades de geopolíticas internas de conocimiento, en las que no se nieguen, ignoren o borren los sistemas de vida de los grupos históricamente subalternizados.

El proyecto de ley “por medio del cual se establecen medidas para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional y el acceso a los recursos biológicos a los cuales están asociados” propone de manera sucinta lo siguiente:

1. Es preciso asegurar la conservación y el uso sostenible de los recursos biológicos y del conocimiento y las tecnologías comunitarias para mantener y regenerar su diversidad, como un medio de sustentar el sistema nacional dirigido al soporte de la vida y el cuidado de la salud.
2. Hay que reconocer, proteger y apoyar los derechos inalienables de los pueblos tradicionales sobre los recursos biológicos y los conocimientos, innovaciones y prácticas relacionadas con ellos.
3. Se deben proveer mecanismos institucionales adecuados para el ejercicio y el fortalecimiento de los derechos de las comunidades y de las condiciones de acceso a los recursos biológicos, el conocimiento, las tecnologías y las prácticas comunitarias.
4. El Estado reconocerá y protegerá los derechos de las comunidades tradicionales a disponer de sus recursos biológicos, a beneficiarse colectivamente de sus conocimientos, tecnologías y prácticas, adquiridos a través de generaciones, y a conservar y usar sosteniblemente estos recursos.
5. Los pueblos afrocolombianos, indígenas, raizales y rom (gitano) tendrán derecho a que se les informe y se les pida su consentimiento antes de intentar cualquier forma de acceso a sus recursos biológicos, conocimientos, tecnologías y prácticas.

Esta defensa de los conocimientos sociopolíticos y ambientales en su integralidad le otorga al proyecto un claro carácter de postura descolonizadora frente al TLC como expresión de la globalización, ya que, insistiendo en el sentido

colectivo y comunitario de la construcción y el uso de los conocimientos, contraría la visión de propiedad del capitalismo, individualista y depredadora.

Se pone en juego una cosmogonía previsiva y precautelar en relación con las futuras generaciones como impronta de la mentalidad de estas comunidades.

Frente al destino de muerte representado por los grupos armados y el “capital legal”, que convierte a los miembros de estas poblaciones en seres urbanos famélicos, integrados aceleradamente al mercado y al voraz consumo dependiente en calidad de ciudadanos de estrato cero o, como suele decirse, de personas viviendo por debajo de la línea de pobreza o indigencia, las resistencias en el exilio responden con una postura vitalista, renovando y complementando incluso los marcos de la ley 70/93 en algunos aspectos que están en franca crisis, especialmente en lo que respecta a las garantías para mantener en su poder los territorios.

Monocultivos lícitos e ilícitos, cultivos transgénicos, hambre generalizada mientras se producen cada vez más alimentos y reducción de la democracia, con el consecuente desmantelamiento de lo público, hacen parte del mismo paquete global, de la misma concepción unívoca bajo la cual están condenadas a desaparecer de la faz de la tierra, pese a su constatada responsabilidad política con el planeta, basada en relaciones sociales mucho más saludables y económicamente más sustentables que las eurocéntricas y las “gringocéntricas”, las otras formas de organizar y concebir la vida: visiones que han tenido, a lo largo de su historia, como patrón de medida de su pensamiento ético y moral la centralidad de la vida en todas sus manifestaciones. Ello es lo que defiende el proyecto de ley.

PARÁGRAFO. Con base en el principio de que la propiedad sobre los conocimientos comunitarios y los recursos biológicos a los cuales están asociados es perpetua: incluye pasado, presente y futuro. Treinta (30) días después de entrar en vigencia esta ley el Estado, el gobierno nacional y la autoridad nacional competente se comprometen a conformar una comisión con participación de las organizaciones de las comunidades tradicionales y acompañamiento internacional para conocer sobre las actividades y el germoplasma coleccionado en Colombia desde 1968 por el Centro Internacional de Agricultura Tropical (Ciat).

Esto con el propósito de establecer las reparaciones a que tienen derecho las comunidades por el uso de sus conocimientos y recursos biológicos por particulares sin el consentimiento informado previo.

Aunque implica pensarlo detenidamente ante la evidente crisis y, hasta cierto punto, la ineficacia de la institucionalidad originada por la ley 70 – obsérvense, por

ejemplo, la inoperancia de los planes de desarrollo para las comunidades afrocolombianas, las dificultades de funcionamiento de las consultivas departamentales y de alto nivel y la nula incidencia de las decisiones que les competen, amén de la inoperancia del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico y de la Universidad del Pacífico, etc. , se propone en este proyecto una institucionalidad que haga viables la protección y la defensa de los conocimientos y los recursos biológicos y el derecho a un marco jurídico que ponga en marcha las reparaciones y cree un clima facilitador de medidas de discriminación positiva, como se observa en el siguiente texto:

Créase Instituto Colombiano para el Desarrollo de las Etnociencias y las Tecnologías Comunitarias “Manuel Zapata Olivella” (Instituto Nacional de Etnociencias), como un establecimiento público del orden nacional, adscrito al Departamento Nacional de Planeación, con personería jurídica, autonomía administrativa y patrimonio independiente. [...]. Tendrá entre otras la siguiente función:

Promover, realizar y divulgar investigaciones en etnociencias relacionadas con la realidad biológica, social y etnocultural de las comunidades étnicamente diferenciadas de Colombia, para rescatar y perpetuar los sistemas de conocimiento tradicional con el fin de aportar elementos que permitan consolidar una estrategia de etnodesarrollo y contribuir a mejorar el nivel de vida de los pueblos indígenas, afrocolombianos, raizales, rom y campesinos, preferencialmente.

El presente proyecto de ley va encaminado a desarrollar y profundizar el concepto de discriminación positiva, en virtud de que busca favorecer a los grupos étnicos que por décadas han vivido en condiciones sociales, culturales, económicas y políticas de marginación y exclusión, y sufren elevados niveles de pobreza. Por lo mismo, se ubican de inmediato entre los grupos que por sus condiciones de indefensión merecen una protección especial por parte del Estado.

Las propuestas adelantadas por el movimiento social afrocolombiano pretenden de hecho ampliar los restringidos límites de la democracia en el país. En conjunto con el movimiento indígena, los planteamientos sobre el *etnodesarrollo* y la *etnoeducación* o *educación propia*, desarrollados en el marco del multiculturalismo y que enfatizan las diferencias coloniales, se convierten, asumiendo los marcos teóricos propuestos por Bonfil Batalla (1988), en espacios determinantes que confrontan las lógicas del Estado y en general las tendencias globales homogenizantes, en la búsqueda de relaciones equitativas, tendientes

al establecimiento de diálogos interculturales que transformen y subviertan las relaciones de poder.

Frente a los clásicos planes de desarrollo propuestos por el Estado para ser “incluidos” dentro de los planes nacionales, estos movimientos responden desde

sus localidades con los *planes de vida* o *etnodesarrollo*, cuyo énfasis está puesto, como se ha enfatizado, en el cuidado de la vida natural y humana en su interrelación. A los Proyectos Educativos Institucionales (PEI) responden con los Proyectos Etnoeducativos Comunitarios (PEC), demostrando que lo fundamental de la educación reside, para ellos, en los lazos de la comunidad, en la cual debe inscribirse la escuela como institución. Así insertan sus propuestas en la legislación correspondiente, a la vez que desarrollan de manera autónoma experiencias que dan salida a dichas propuestas, inaugurando con ello una nueva época, creando nuevos paradigmas para hacer y pensar los caminos de desenvolvimiento social. Estamos frente a una semántica que profundiza la diversidad y la diferencia construyendo en las localidades nuevas opciones de democracia participativa y comunitaria pese a los obstáculos de la guerra, que pretende segar definitivamente esta sorprendente filosofía cotidiana, construida por mujeres y hombres de la diáspora afrocolombiana. Mantengamos y enriquezcamos, entonces, la visión esperanzadora que nos ha sido legada, esa diacronía profunda. Candelario Obeso vivía con perplejidad la situación de los afrocolombianos recién abolida la esclavización, por lo que expresó:

Qué trite que etá la noche,
La noche qué trite etá;
No hay en er cielo una etrella:
Remá, remá.

Casi un siglo después, el afrochocoano Arnoldo Palacios, observando la misma situación, rubricó: "Las estrellas son negras".

Bibliografía

Almario, Oscar, 2004, "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: Limpieza étnica y desterritorialización de Afrocolombianos e Indígenas y "multiculturalismo" de Estado e indolencia nacional": 641-681 en Jaime Arocha et al., Dimensiones territoriales de la guerra y la paz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Arboleda Quiñonez, Santiago, 2004, "Enrollados:comunidades Afrocolombianas y conflicto armado en Buenaventura":775-790 en Jaime Arocha et al., Dimensiones territoriales de la guerra y la paz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, Jaime, 2004, " Ley 70 de 1993: utopía para los afrodescendientes excluidos": 159-179 en Jaime Arocha, *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en Africa y América Latina*. Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas. CES. Universidad Nacional de Colombia.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1988, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. San Juan, Universidad de Puerto Rico.

Coronil, Fernando, 2000, "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo": 87-111, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso-Unesco.

CVC-PCN-WWF, 2004a, *Plan de manejo autónomo y armonioso para el territorio ancestral de la comunidad negra del río Mayorquín, territorio-región del Pacífico sur colombiano*. Buenaventura, s.e.

2004b, *Plan de manejo autónomo y armonioso para el territorio ancestral de la comunidad negra del río Raposo, territorio-región del Pacífico sur colombiano*. Buenaventura, s.e. Defensoría del Pueblo, 2003, Informe del desplazamiento en Colombia. Bogotá, pag web.

Escobar, Arturo, 2000, "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?": 113-143, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso-Unesco.

Fanon, Frantz, 1988, *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de cultura económica.

Friedemann, Nina S, 1989. *Criele, criele son. Del Pacífico negro*. Bogotá, Planeta editorial. Bogotá.

Kalulambi, Martín, 2002, "Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones": 453-476, en Claudia Mosquera et al., *Afrodescendientes en las Américas. 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Lander, Edgardo, 2000, "Ciencias sociales saberes coloniales eurocéntricos": 11- 40, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso-Unesco.

Leff, Enrique (coord.), 2000, *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México D.F., Siglo XXI.

Libreros, Augusto, et al, 1972, *Causa popular, ciencia popular*. Bogotá, Rosca de investigación y Acción social.

Max Neef, Manfred, 1992, "Desde la esterilidad de la certeza hacia la fecundidad de la incertidumbre". Conferencia dictada en el I Congreso de la Creatividad (Bogotá).

Molano, Alfredo, 2001, *Desterrados. Crónicas del desarraigo*. Bogotá, El Áncora.

Mora Osejo, Luis Eduardo y Fals Borda, Orlando, 2002, *La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical*. Bogotá, Guadalupe.

Obeso, Candelario, 1988, *Cantos populares de mi tierra*. Bogotá, El Áncora.

Pardo, Mauricio (ed.), 2001, *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e historia (Icanh) - Colciencias.

Quijano, Aníbal, 2000, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina": 201-245, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso-Unesco.

Romero, Mario Diego, 2002, *Sociedades negras en la Costa Pacífica del Valle del Cauca durante los siglos XIX-XX*. Cali, Colección de autores vallecaucanos, Gobernación del Valle.

Sábato, Ernesto, 2000, *La resistencia*. Buenos Aires, Seix Barral.

Villa, Willian, 1988, "Movimiento social de comunidades Negras en el Pacífico Colombiano. La construcción de una noción de territorio y región": 431-449, en Adriana Maya, *Geografía humana de Colombia*.

Los Afrocolombianos. Tomo VI, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
Walsh, Catherine, 2002, "La re-articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento": 175-214, en Catherine Walsh et al, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB/Abya Yala.

West, Roberto C, 2000[1957], *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá, ICANH.

Zapata Olivella, Manuel, 1997, *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá, Altamira.