

Ruiz Serna, Daniel (2006) *Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del Bajo Atrato*. Colección Monografías, N° 37. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 35 págs. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

N° 37

*Nuevas formas de ser negro.
Consideraciones sobre las identidades entre la gente
chilapa y negra del Bajo Atrato*

Daniel Ruiz Serna

PROGRAMA CULTURA, COMUNICACIÓN Y
TRANSFORMACIONES SOCIALES

www.globalcult.org.ve

CENTRO DE INVESTIGACIONES POSTDOCTORALES
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

www.globalcult.org.ve/monografias.htm

©Daniel Ruiz Serna, 2006.
Responsable de la edición: Daniel Mato (dmato@reacciun.ve)
Diseño de la carátula: Alejandro Maldonado (amaldonadof@gmail.com)
Corrección: Enrique Rey Torres y Alejandro Maldonado
Impresión: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales
Reproducción: Copy Trébol, C.A.

ISBN de la colección: 980-12-1101-6
ISBN de esta monografía: 980-12-2106-2
Hecho el depósito legal: lf25220063003009

Primera edición (Caracas, junio de 2006)
Impreso en Venezuela – Printed in Venezuela

Se autoriza la reproducción total y parcial de esta monografía siempre y cuando se haga con fines no comerciales y se cite la fuente según las convenciones establecidas al respecto, previa notificación a la institución editora. Del mismo modo y en las mismas condiciones se autoriza también la descarga del respectivo archivo en nuestra página en Internet: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm> . Con el propósito de facilitar la cita, en la primera página se han incluido los datos completos de la monografía. En caso de incluirse este texto en libros impresos (se entiende que con fines no comerciales) agradecemos se nos hagan llegar al menos dos (02) ejemplares de la publicación respectiva a: Daniel Mato (coordinador), Apartado Postal 88.551, Caracas – 1080, Venezuela. En caso de incluirse algunos archivos de nuestra página en Internet en otros espacios semejantes, agradecemos se nos informe al respecto a través de nuestra dirección electrónica: globcult@reacciun.ve.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en este trabajo incumbe exclusivamente al autor o autora firmante y su publicación no necesariamente refleja el punto de vista de la institución editora.

Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del Bajo Atrato *

Daniel Ruiz Serna**

Introducción

En 1991 la Constitución Política de Colombia reconoció al país como una nación pluriétnica y multicultural. Desde entonces, distintas organizaciones sociales regionales encontraron un nuevo escenario para agenciar una política de alteridad cuyo fin es lograr el reconocimiento y respeto de sus derechos económicos, sociales y culturales y, de manera concomitante, erigirse como actores sociales en un espacio privilegiado de interlocución frente al estado. Tal es el caso de las comunidades negras del Pacífico y del departamento del Chocó, para quienes el Artículo Transitorio 55 (AT 55) y la Ley 70 de 1993 significó un nuevo marco de herramientas jurídicas y legales en las que además de reconocerse su carácter étnico, se delinearon una serie de políticas para superar la histórica situación de desventaja y exclusión social en la que se han visto involucradas las comunidades afrocolombianas.

El AT 55 y la Ley 70 plantean una serie de acciones afirmativas (1) que reivindican los derechos étnicos de las comunidades negras, y entre estos quizá sea la titulación colectiva de sus territorios la más importante de estas acciones. Si bien la titulación constituye el derecho mínimo de quienes durante generaciones han ocupado y conservado estos territorios, la posibilidad de ejercer legalmente este derecho gestó un importante movimiento de reconocimiento y de reafirmación de la identidad negra a partir de la

* Una versión ampliada de este texto ha sido publicada con el mismo título en el libro *Identidad cultural y formación del Estado. Colonización, naturaleza y cultura en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Los Andes, 2006.

** Antropólogo. Investigador del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP)

Ruiz Serna, Daniel (2006) *Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del Bajo Atrato*. Colección Monografías, N° 37. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 35 págs. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

articulación de aspectos como la parentela, localidad, ancestralidad, costumbres, prácticas productivas y tradiciones. De esta manera, las comunidades articularon un discurso identitario en el que se apeló a la etnicidad como principal vector en su relación frente al estado colombiano y en sus exigencias por la adopción de políticas concretas que beneficien y respeten sus particularidades socioculturales.

En la región del Bajo Atrato, junto a este proceso de reflexión sobre aquello que constituía la singularidad de la gente negra, los movimientos que venían trabajando por la titulación colectiva de sus territorios gestaron en su interior varios debates sobre el derecho o no que tenían algunos grupos de poblaciones mestizas, o chilapos como se les conoce, que también llevaban varias generaciones habitando estos territorios y que a todas luces no podían ser asimilados al modelo étnico desde el que se estaba articulando el discurso de la identidad negra. Aunque hoy día los chilapos gozan de los mismos derechos territoriales de las comunidades negras, gracias a su identificación como *ocupantes de buena fe* en el decreto reglamentario 1745 de 1995, los discursos y prácticas sobre las identidades que reivindican negros y mestizos están lejos de agotarse con este reconocimiento legal.

El siguiente escrito pretende ser una reflexión sobre los discursos y prácticas que en el Bajo Atrato los chilapos y negros sienten, producen y reproducen a partir del advenimiento de la Ley 70. En él se muestra que la construcción de la identidad reivindicada por la gente chilapa ha seguido dos vías: la primera es consecuencia de la primacía de la Ley y de la etnicidad negra como elemento articulador; la segunda es resultado de la historia de lucha social reciente en el Bajo Atrato. La primera ha generado una subordinación organizativa de los chilapos al modelo planteado en la Ley 70 (por ejemplo los Consejos Comunitarios y los Consejos Mayores de Cuenca) y también un tipo de asimilación cultural en la que se emulan ciertas prácticas de órdenes económicos y culturales reivindicados por las comunidades negras como rasgos inherentes de su identidad. Por otra parte, la segunda vía surge de la historia reciente de conflicto y exclusión, la cual ha originado fuertes vínculos de cohesión social, convirtiendo a negros y mestizos en una comunidad de destino a partir de la lucha política que comparten por el ejercicio de sus derechos económicos, sociales y culturales. Esta ruta de construcción constituye una forma novedosa de entender la

identidad pues antes que apelar a la etnicidad, ancestralidad, costumbres o cultura como realidades comunes para todos sus miembros, negros y mestizos la piensan y ejercen como una manera concreta e histórica de ordenar la realidad social.

Este trabajo surge como parte del acompañamiento que el CINEP viene realizando al proceso organizativo de las comunidades negras y mestizas de los municipios de Riosucio y Carmen del Darién. Bajo la perspectiva de un acompañamiento integral a las organizaciones étnico territoriales de la región, el CINEP y las comunidades desarrollan una labor conjunta en la búsqueda de alternativas de paz y desarrollo para el Bajo Atrato. Durante 2003 y 2004 trabajamos en la formulación de un Plan de Etnodesarrollo, el cual propició un marco adecuado para que negros y mestizos indagaran y reflexionaran por lo que son, por lo que saben, por lo que hacen, por lo que tienen y por lo que quieren llegar a ser. Es en este contexto de interacción donde surgieron la mayor parte de ideas y relatos que configuran el presente escrito. Aunque buena parte de los testimonios son resultado de encuentros personales, algunas otras intervenciones surgen de los aportes de las muchas personas que participaron en las reuniones adelantadas durante la reciente formulación de dicho Plan, por lo que si acaso omito sus nombres no es a causa de un olvido premeditado.

La región del Bajo Atrato, como su nombre lo indica, comprende la zona baja del río Atrato en el departamento del Chocó, cuyas aguas desembocan en el golfo de Urabá. Administrativamente está conformada por los municipios de Riosucio y Carmen del Darién. Esta región se encuentra irrigada por las cuencas de los ríos Curbaradó, Domingodó, Salaquí, Truandó, La Larga, Jiguamiandó y Cacarica. Exceptuando las dos últimas, nuestro trabajo se llevó a cabo con las poblaciones ribereñas de estas cuencas.

El texto comprende un primer aparte en el que se describe el fenómeno de colonización de los chilapos en el Bajo Atrato y lo que ellos y negros perciben acerca de su propia cultura. Luego se examinará el discurso de identidad que la Ley 70 pone en circulación, para señalar cómo los elementos a los que se apelan resultan tener un gran corte esencialista frente a la construcción histórica y política en la que negros y chilapos han empezado a inscribir su identidad. Tras una lectura del concepto de *prácticas tradicionales de*

producción, se espera mostrar que el rígido carácter descriptivo que por momentos adopta la Ley 70 configura un marco sobre el que los chilapos empiezan a reivindicar sus derechos sobre el territorio. Veremos que si bien en elementos como las tradiciones y la historia estos reivindican su propia singularidad, en los aspectos referidos a las prácticas productivas, los chilapos prefieren desplegar un tipo de subordinación cultural como una respuesta para satisfacer la norma social dominante en la propia Ley. Esto es precisamente lo que en *Las Nuevas Luchas por el Territorio* se describirá: la transformación que sufre su racionalidad económica ante la posibilidad de acceder a la titulación colectiva.

Después se verá cómo el conflicto armado y el proceso organizativo de negros y chilapos ha propiciado un escenario en el que ambos empiezan a pensarse como comunidad para trabajar por la reivindicación de sus derechos económicos, sociales y culturales. Al pensarse como comunidad política, lo que hacen es cimentar su propia identidad bajo premisas mucho más amplias que las contempladas en la Ley 70. De ahí la importancia de lo que en términos organizativos supuso la titulación colectiva en el Bajo Atrato. Finalmente, veremos cómo algo tan abstracto como lo es el concepto de identidad es llenado de contenido por la práctica social de negros y chilapos, y la identidad empieza a ser considerada como una cualidad que debe ejercerse, no como un supuesto sino como algo que se construye y se asume a la hora de defender su territorio y reclamar el respeto a sus derechos.

Los llaman Chilapos, se nombran Mestizos

En el Bajo Atrato, chilapos son llamados todos aquellos campesinos mestizos, cordobeses en su mayoría, que migraron de sus tierras de origen para colonizar las tierras chocóanas. Para el caso que nos ocupa, los chilapos debieron salir de sus tierras de origen a causa de la presión latifundista y la violencia con que ésta suele estar acompañada. Así, los chilapos han migrado a otras regiones en búsqueda de mejores condiciones de vida, bien sea empleando su fuerza de trabajo en grandes latifundios ganaderos, plataneros o palmeros, o asentándose y convirtiéndose en propietarios de pequeñas parcelas donde reproducen su economía campesina.

En la región de Urabá este fenómeno colonizador empezó a acentuarse a finales de la década de 1970 y comienzos de 1980. Algunos se volvieron asalariados en haciendas ganaderas como en los municipios de Necoclí, Dabeiba o Mutatá, o en empresas dedicadas al cultivo y comercialización de plátano como en Apartadó, Chigorodó y Carepa. Otros llegaron con una clara intención colonizadora: se hicieron propietarios de pequeñas extensiones de tierras, las trabajaron e introdujeron mejoras con el ánimo de valorizarlas y posteriormente venderlas para repetir el ciclo en otra parte; este fenómeno permitió que intereses capitalistas concentraran tierras en municipios como Belén del Bajirá y cuencas como La Larga. Finalmente, otros tantos chilapos, alentados por la posibilidad de trabajar tierras, que si bien no eran baldías, se presentaban vírgenes y listas para el aprovechamiento agropecuario, llegaron con el único fin de asentarse en cuencas como el Salaquí, Curbaradó o Domingodó en el Bajo Atrato.

Desde el ámbito de las comunidades negras resulta perfectamente natural y socialmente aceptado llamar chilapos a todos estos campesinos mestizos. Denominación con la que sin embargo no todos estos cordobeses se identifican por considerar que la palabra *chilapo* es un término peyorativo. Muchas son las hipótesis que se manejan sobre el origen de la palabra:

Chilapo es una palabra que ha tenido lío. A mí no me molesta que me digan así pero hay gente que sí, que se molesta porque la palabra indicada es mestizo. Chilapo, según dicen, viene de chile, del chile de coger maíz. Algunos se enojan cuando les dicen así, como que no cae muy bien. Uno por lo menos puede decirle a usted que sea negro, decirle: “negro”. De hecho la palabra chilapo hay gente que no la tolera. La palabra correcta es mestizo, más cómoda y algunos no se molestan (Entrevista a Alfonso Fernández (2). Septiembre de 2003).

Chilapos se les dice y algunos se ofenden porque no saben que esa palabra es por el nombre de un río y de unos indios que vivían allá. Arriba del río Zinú, en sus raiceras, se le llama río Chinú y allí viven los indios chimas (Entrevista a Jeremías Melo. Febrero de 2004).

Como se ve, chilapo es un término polivalente pues no solo designa el origen cordobés de estas gentes, sino que hoy día, después de varios años de asentados y cuando han nacido y crecido al menos dos generaciones de mestizos chocoanos, engloba sobre todo una pertenencia étnica mestiza. Sin embargo esta pertenencia mestiza es sólo aparente, pues chilapo refiere un color de piel, distinto al negro chocoano y al blanco paisa. Chilapo pues, designa un color de piel, un origen cordobés, pero fundamentalmente, define la particular cultura campesina de estos mestizos del Bajo Atrato:

El diccionario no dice nada de la palabra chilapo. Pero unos dicen que chilapo es por una broma entre chocoanos, antioqueños y cordobeses. Nosotros en Córdoba se le dice a los negros “pizarros”, porque antes los tableros de la escuela, los pizarrones, eran negros. A los paisas se les decía “güata” porque el que no roba, mata. Unos dicen que es por broma o por charla que se nos dice chilapos, otros dicen que es porque no pertenecemos a ninguna parte (Entrevista a Miguel Orozco. Agosto de 2003).

Al comienzo con “chilapos” referían al origen cordobés. Luego se usó para decir que no éramos de ninguna parte, que como veníamos de lejos no éramos ni de aquí ni de allá. Ahora chilapo sirve para decir el color de una persona, porque el que no es negro ni blanco es chilapo (Entrevista a Federico Alfonso. Julio de 2003).

Pese a la connotación de desarraigo que para algunos pueda tener el término chilapo, muchos de estos campesinos venían con una intención clara de fundarse, trabajar y prosperar en estas tierras. Si tuviéramos que definir en pocas palabras la diferencia cultural que existe entre los negros y los chilapos, diríamos que los primeros son gente de agua y los segundos gente de tierra. La gente negra ha sido ancestralmente pescadora, sus casas y parcelas se localizan a orillas de los ríos, los cuales constituyen su principal vía de transporte y socialización (3). Por su parte los chilapos han sido arrieros, pequeños

ganaderos, pero principalmente agricultores, haciendo del elemento tierra el espacio privilegiado para su interacción social y económica.

Cuando se les indaga sobre sus diferencias culturales, negros y mestizos las definen en aspectos como los siguientes: la dieta de la gente negra es sobre todo de pescado y plátano, mientras que los chilapos prefieren el arroz y la yuca; en la agricultura los primeros prefieren efectuar una técnica de tumba, pudre y siembra, mientras que los segundos optan por la tumba, quema y siembra; los negros anteponen la champa a la hora de movilizarse pero los chilapos caminan o andan en bestias; la música de los negros es la chirimía, el ragga y la champeta, la de los chilapos el porro y la música de viento; las mujeres negras saben hacer elaborados peinados, las chilapas prefieren lucir faldas que pantalones.

Los años que llevan de contacto y convivencia la gente negra y chilapa han hecho que estas diferencias sean cada vez más aparentes pues ha habido intercambios de experiencias, conocimientos y gustos. Así por ejemplo, aunque el vallenato es reivindicado como propio por los cordobeses, hoy día constituye un gusto común; la gente negra ahora gusta tanto del arroz como los chilapos; los chilapos han aprendido las técnicas de pesca y navegación en champas, a su vez los negros emplean nuevas técnicas agrícolas. Así lo narra un anciano de Despensa Media, en el río Curbaradó:

Yo como cordobés me di cuenta que de champa y de eso sabia muy poquito, en San Juan se manejaba motor de agua y chalupa, pero el resto lo aprendí aquí. En San Juan tenía uno la pesquería, se tiraban de vez en cuando las mallitas, pero no lo tenía uno de oficio. En cambio aquí las cuestiones de pesquería son a cada rato, eso es pescado por aquí, pescado por allá. Yo por lo menos aprendí de lo que ellos [los negros] hacen aquí, de lo que sabían. Y entonces a ellos también les tocó aprender otras cosas. Varios viejos de aquí, sinceramente, me dijeron que ellos oyeron que al papá le gustaba sembrar y que ellos sembraban un arroz soltado en una caja, pero no sabían como recogerlo y cortarlo. Entonces ahí hubo intercambio, aprendimos a soltar arroz y ellos a cogerlo y cortarlo (Entrevista a Don Benjamín Herrera. Septiembre de 2004).

No obstante el contacto cultural, el aprendizaje y las innovaciones técnicas, chilapos y negros percibían una diferencia sustancial en sus mentalidades y aspiraciones, pues los primeros provenían de una región en donde se desarrollaban modelos productivos diferentes y tenían, por lo tanto, una racionalidad económica distinta. Así lo relata un líder negro de la cuenca de Domingodó:

Ellos [los chilapos] venían enseñados y acostumbrados a manejar otros tipos de suelos, como las montañas y los valles, y por eso llegaron al Chocó abriendo potreros y ampliando formas de trabajar una tierra que no coincidía con los requerimientos particulares del suelo chocoano. Por lo tanto, lastimaban el ecosistema de esta región (Ramírez).

Así por ejemplo, algunas prácticas productivas como la transformación del bosque en potreros para la ganadería, estaban lejos de ser compatibles con el uso y apropiación del territorio que tradicionalmente venían desarrollando las comunidades negras:

Antes de la Ley 70, digamos que la gente trabajaba más con el ánimo de transformar la montaña, hacerle potreros y hacerle mejoras, porque de pronto se podía darle valor a la tierra, venderla e irse para otro lado a hacer lo mismo. Nosotros [los chilapos] pensábamos que entre más potrero hubiera era mucho mejor, y no teníamos esa montaña, todos esos árboles crecidos. Podíamos tener unas 1000 reses, o bueno, no teníamos reses pero se nos podía dar la tierra para arrendar, por ejemplo a una hectárea de tierra le metíamos unas 10 reses por un mes entonces era rentable. O sea que antes la idea era transformar la montaña (Entrevista a Eustacio Rivera. Agosto de 2003).

La diferencia entre los pobladores negros del Chocó y estos nuevos colonizadores mestizos estaba más allá de sus rasgos culturales, sus tradiciones y costumbres, pues lo realmente distinto radicaba en esa racionalidad económica, en los ideales que encarnaba el trabajo campesino (*“darle valor a la tierra, venderla e irse para otro lado a hacer lo mismo”*). La

idea de trabajar la montaña, de hacerle “mejoras” a través de su transformación en potreros o cultivos, está íntimamente ligada a una concepción de bienestar y desarrollo económico preponderante entre muchas culturas campesinas colonizadoras. Ello no significa que entre gentes de comunidades negras no existan dichos ánimos o ideales, sólo que culturalmente no es la tendencia más habitual pues la tierra es ante todo un patrimonio familiar que se hereda a sus miembros.

Como veremos más adelante, el advenimiento de la Ley 70 y la posibilidad de acceder a la titulación colectiva condujo a una paulatina transformación de la racionalidad económica chilapa.

Una celebración que renueva las reivindicaciones sociales: La Ley 70

*Vamos a celebrar / una década de la ley.
10 años cumplimos hoy / de tener su propia ley.
Esta ley nos da sentido / para luchar por el bien.
Tenemos cultura propia y nos identificamos
por defender nuestra tierra
como Afrocolombianos.*

Apartes de una canción conmemorativa.

Estábamos finalizando una reunión de varias horas en el municipio de Riosucio, cuando Armando, uno de los sacerdotes claretianos de esta parroquia, nos convidó a celebrar misa para dar acción de gracias por la conmemoración de los 10 años de expedición de la Ley 70. La celebración empezó con un cántico compuesto especialmente para este día y cuyos apartes aparecen en el epígrafe de este apartado. “Chango”, uno de los líderes comunitarios, hizo también una petición especial:

Te pedimos Señor por todas las comunidades campesinas representadas en sus Consejos Comunitarios, para que cada día se fortalezcan y sean autogestoras de su propio desarrollo. Te pedimos Señor que ilumines a todos los líderes comunitarios

para que tu Espíritu los guíe y sean testimonio de vida de la comunidad y su organización.

La Ley 70 de 1993 representa sin lugar a dudas un hito de las comunidades negras en el avance por la defensa de sus derechos económicos, sociales y culturales. Con la Ley 70 no sólo se abren nuevos espacios de inclusión frente al estado, sino que también, dentro de una perspectiva antropológica y política más amplia, ésta se erige como el discurso privilegiado para cimentar las bases de la identidad que reivindican los negros.

El discurso de la etnicidad se constituye en eje primordial en la nueva forma que adoptan las organizaciones negras para configurar su relación con el estado. El carácter étnico contenido en el AT 55 y la Ley 70, y bajo el que se sustentan sus derechos, encuentra un gran cimiento en los modelos con que se ha pensado la etnicidad indígena (Restrepo, 1998; Bolívar, 2001; Pardo, 2001; Cunin, 2003). Si antes de 1991 el “Otro” privilegiado había sido el indígena, el reconocimiento de otras alteridades obligaba a pensar en un modelo cultural en el cual inscribirlas. Clásicamente la antropología ha reconocido el grado de diferenciación de un grupo étnico frente a otro de acuerdo a la presencia de ciertos elementos como la lengua, costumbres, tradiciones, cultura, historia, territorios e incluso fenotipos compartidos. Elementos que en apariencia confieren un grado de cohesión y autoidentificación por parte de sus miembros y que son, supuestamente, realidades objetivamente aprensibles.

Gracias a la incidencia que tiene el universo académico en la producción de discursos, la normatividad apela a estos supuestos esencialistas para definir el carácter étnico e identitario de las comunidades negras (4). De este modo, la etnicidad negra se cimienta bajo premisas como la historia compartida (la diáspora africana), un territorio común (la llamada Cuenca del Pacífico) y unos rasgos culturales (v.gr. prácticas tradicionales de producción) que serían inherentes y comunes a todos sus miembros. Este discurso se pone en circulación, configurando un régimen de verdad que los mismos actores sociales reivindican, al punto que la Ley 70 se transforma en el libreto por excelencia con el que los movimientos negros piensan y reivindican su identidad.

De esta forma en la Ley 70 la etnicidad negra se define bajo la tríada tierra-comunidad-identidad, la cual se reactualiza en la Cuenca del Pacífico y a la que se le adscribe la existencia de modos ancestrales y comunitarios de organización, de ocupación de tierras, así como de uso y apropiación de los recursos naturales. Se crea pues una relación indisociable entre identidad y territorio: se erige a la región Pacífica y al departamento del Chocó como paradigma de la etnicidad e identidad negra. La Ley 70 se convierte en una ley sobre territorio (5), creando fronteras espaciales de la etnicidad e identidad del pueblo negro, excluyendo el debate o el ejercicio conceptual sobre la etnicidad de otras comunidades negras que, como las urbanas por ejemplo, no ocupan tierras baldías (Cunin,2003). Algo que a final de cuentas dificultaría el objeto final de la ley, que es *“reconocer el derecho de la propiedad colectiva de quienes ocupan tierras baldías de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción”* (Ley 70 de 1993: artículo 1), pero que evidentemente limita el espectro para pensar el carácter de la etnicidad e identidad negra.

Tras examinar la Ley 70 y parte de la inmensa literatura secundaria que existe sobre el tema, se puede concluir que ésta desempeña dos roles frente a la identidad negra: un rol descriptivo por cuanto define una realidad que es, en apariencia, socialmente aprensible (la existencia de un comunidad negra étnica y culturalmente identificable); y un rol prescriptivo ya que impone a estas comunidades un “deber ser” (tal y como lo determina la misma Ley en su artículo 3°: *“La protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las Comunidades Negras con la naturaleza”*).

Si bien hay que reconocer que en muchos aspectos la Ley 70 encausa los discursos sobre la etnicidad e identidad negra, en el ejercicio de las prácticas sociales y organizativas de estas comunidades dicha esencialización se rompe: *“La identidad cultural no se discute, ni se exige; se ejerce”* (1° Conferencia Nacional Afrocolombiana, 2003.).

Con estos argumentos tan pragmáticos la discusión sobre el discurso étnico e identitario pierde fundamento, para empezar a enfocarse en el campo de la identidad que las mismas

comunidades sienten y practican. De manera similar a lo argumentado por la Conferencia Afrocolombiana en el sentido de concebir la identidad como algo que se ejerce, consideramos que la etnicidad e identidad nombrada desde la Ley es objetivizada y esencializada, y está lejos de acercarse a la descripción de los fenómenos sociales, culturales, económicos e interétnicos que se suceden particularmente en el Bajo Atrato. Razón por la cual preferimos optar por una vía distinta para considerar lo étnico e identitario de estas comunidades y hacernos las siguientes preguntas: ¿Cuándo se convierte uno en negro ante los ojos del Estado? ¿Cuáles son los límites entre lo negro y lo no negro?

Prácticas tradicionales de producción: un elemento constitutivo de la identidad negra

Al reconocer el derecho que tienen las comunidades negras a la propiedad colectiva de los territorios ancestralmente ocupados, uno de los principios en los que se fundamenta la Ley 70 es “*La protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza*” (Ley 70 de 1993: artículo 3). Lo que la Ley reconoce en este supuesto es un tipo especial de vínculo que existe entre las comunidades negras y la naturaleza, el cual se define como *prácticas tradicionales de producción*:

Son las actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza, pesca y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible (Ley 70 de 1993: artículo 2).

Aunque en la Ley dichas tierras sigan siendo consideradas baldías, se admite sin embargo que en sus territorios las comunidades han venido desplegando una serie de *prácticas tradicionales de producción*, las cuales configuran, desde la óptica de la Ley, una relación armónica de estos pueblos con la naturaleza. De esta manera, las *prácticas tradicionales de producción* se convierten en eje discursivo crucial de la identidad negra y en elemento esencial para representar la singularidad de su cultura. Evidentemente, lo que debe verse en este conjunto de premisas que se ofrecen como garantes de la relación no destructiva de las comunidades con el ambiente, es una particular racionalidad económica que no persigue de

manera exclusiva la lógica de la acumulación, la propiedad privada o el lucro comercial del modelo capitalista (Restrepo, 1998, 2001; Escobar, 1999; Pardo y Álvarez, 2001).

Al estudiar los fundamentos de la identidad negra, Eduardo Restrepo (1998, 2001) ha señalado la manera en que se invoca la “armonía ambiental” manejada por las comunidades negras para explicar la biodiversidad del Chocó y legitimar así los derechos étnicos que reivindican estas comunidades. Dicha representación de las comunidades negras como “nativos ecológicos” (empleando la expresión de Astrid Ulloa, 2001), se nutre de la preeminencia que a nivel global empiezan a tener conceptos como la biodiversidad y el desarrollo sostenible, la emergencia de lo ambiental como hecho social global (Escobar, 1999), y el discurso crítico que desde una perspectiva ecológica se le hace al modelo económico capitalista (Ulloa, 2001). Por eso mismo, un elemento que merece especial atención en la Ley 70 es la manera en que a las comunidades negras se les impone un deber frente al manejo ambiental, pues a la propiedad se le asigna una función ecológica que, según la Ley, le es inherente: “*En consecuencia los adjudicatarios desarrollarán prácticas de conservación y manejo compatibles con las condiciones ecológicas*” (Artículo 6) y “*velarán por el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales*” (Artículo 5). En la Ley lo que era causa se convierte en efecto, e incluso en obligatoriedad:

En el acto administrativo mediante el cual se adjudique la propiedad colectiva de la tierra se consignará la obligación de observar las normas sobre conservación, protección y utilización racional de los recursos naturales renovables y el medio ambiente (Ley 70 de 1993: artículo 14).

De esta forma, un principio que inicialmente es considerado constitutivo de la identidad negra (las *prácticas tradicionales de producción*) se convierte en norma para el disfrute del derecho a la propiedad colectiva, es decir, se parte de un precepto sobre la armonía ambiental de las comunidades negras como contribuidores de la conservación ecológica de la región Pacífica, que se transforma en una condición que se les impone en el marco legal para la ocupación del territorio y el reconocimiento a la propiedad colectiva (6). Bajo esta perspectiva, la normatividad parece asumir tintes en los que las comunidades negras

aparecen más como guardabosques que como “*grupos humanos cuyo manejo sociocultural de los recursos naturales se contraponen a un mercado libre del suelo*”(Pardo y Álvarez, 2001:241). Hecho que también es notado por las comunidades del Bajo Atrato, quienes pese a seguir sintiéndose depositarios de un rol ecológico, advierten las ventajas que les trae el reconocimiento al territorio: “Anteriormente a la ley éramos guardabosques, cuidaderos de la selva, pero no teníamos derecho a la tierra” (Entrevista a Federico Alfonso. Diciembre de 2003).

Hasta ahora, el recorrido hecho resalta lo que la Ley 70 significa en cuanto a los elementos identitarios a los que se apela en la reivindicación de los derechos de las comunidades negras. El examen del concepto de *prácticas tradicionales de producción* constituye un buen ejemplo del rol prescriptivo que ésta desempeña, y nos ayudará a comprender el proceso en el que chilapos y negros del Bajo Atrato cimientan su propia identidad. Pues bien, la posibilidad de acceder a títulos colectivos abrió un espacio de conflicto entre las comunidades negras y los campesinos mestizos que desde hacía varias décadas también habitaban los mismos territorios.

Siendo la Ley 70 una ley de comunidades negras en las que se les reconocía su derecho a territorio dadas sus particularidades culturales y étnicas, no había cabida para reconocer titulación colectiva a quienes no fueran negros. ¿Cómo interpretar una ley que da lugar a una función social de la propiedad a quienes habitan estos territorios sin pasar por una posición excluyente y hasta racista sobre estos campesinos mestizos? ¿Cómo es que estos chilapos, con otros acervos y prácticas económicas y culturales, podían entrar en juego dentro del marco de beneficios de la Ley 70? ¿A qué elementos identitarios podían apelar éstos para reivindicar su derecho a la titulación colectiva?

Las nuevas luchas por el territorio

La Ley 70 crea los mecanismos jurídicos y legales mediante los cuales las comunidades pueden acceder a la titulación colectiva de sus territorios ancestrales. Además les da el carácter de inembargables, inalienables e imprescriptibles. En realidad el carácter imprescriptible ya existía con antelación a la Ley, pues desde su tradicional organización

social las comunidades negras siempre han reconocido que la posesión de la tierra no se pierde por ausencia, ni se gana por ocupación si no se pertenece a ella (ACIA, 2002:62). En regiones como el Bajo Atrato, la titulación colectiva supuso el conflicto entre los chilapos que reivindicaban su derecho a territorio y algunos miembros de comunidades negras que sostenían una estricta posición en su contra, argumentando que estos chilapos carecían de los marcadores étnicos e identitarios que definían a las poblaciones ribereñas como comunidad negra:

Cuando estábamos en lo de la Ley 70 la misma autoridad decía: “Estos chilapos qué vienen a joder acá”. Nos tocaba explicarles que nosotros estábamos en mezcla hace rato, que éramos, después de los indios y los negros, terceros ocupantes. Abogábamos por un reconocimiento. Hubo sitios como en Caño Seco donde sí se formó pelea, hasta rula hubo, agarrados todos contra todos (Entrevista a Ovidio Flores. Noviembre de 2004).

El rígido carácter descriptivo de la Ley 70 no daba pie para interpretación que no fuera la de la pertenencia colectiva de estos territorios a las comunidades negras, quienes bajo la idea de etnicidad podían, contrario a los chilapos, demostrar ancestralidad, así como singularidad cultural en su interrelación con la naturaleza. Los debates alrededor del derecho o no de los chilapos llegaron a alcanzar tal gravedad que generaron disputas entre comunidades enteras de éstos y negros:

Al principio la Ley dividía tanto que no les permitía a los chilapos conformar el Consejo Comunitario, que porque el representante legal no era negro. Imagínese cómo estaban esas comunidades de La Nueva, del Carmen, allá en Arenal, donde todos eran mestizos... (Entrevista a Ovidio Flores. Noviembre de 2004).

“Nosotros decíamos: “Bueno si a nosotros que llevamos tanto tiempo en el Chocó nos van a sacar, entonces que también se lleven a todos lo negros que viven en las ciudades y se los traigan para acá” (Entrevista a Don Pablo Pérez. Julio de 2003).

No obstante el conflictivo panorama que parecía perfilarse por la reivindicación de derechos sobre el territorio, hubo un hito importante en la historia del Bajo Atrato que transformó la manera en que se apeló por el reconocimiento de la titulación colectiva: el desplazamiento forzado de 6 mil campesinos de las comunidades bajo atrateñas a Pavarandó en 1997. En este nefasto año el conflicto armado que enfrentaba a la guerrilla de las FARC, a los grupos paramilitares de las ACCU (Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá) y a la propia fuerza pública por el control territorial, llegó a su punto más degradante produciendo varias masacres y el destierro de sus territorios de las comunidades ribereñas.

La crisis humanitaria que produjo este desplazamiento masivo llevó a las propias comunidades y a las instituciones que las acompañaron y apoyaron (Iglesia, agencias de cooperación, ONG's) a buscar estrategias organizativas que les asegurasen el retorno a sus tierras, el ejercicio de sus derechos humanos y la exigencia al estado colombiano de cumplir con sus deberes constitucionales. En 1999 las comunidades negras y mestizas del Bajo Atrato se constituyeron en Comunidades de Paz, figura organizativa que apelando al Derecho Internacional Humanitario abogaba por el respeto y la no participación de la población civil en el conflicto armado. Las Comunidades de Paz se definían así mismas como:

Un esfuerzo de población desplazada por la violencia para poder volver a sus lugares de origen, para no quedar condenados a migrar con su dolor sin rumbo; es por tanto, un esfuerzo de individuos y familias que se han organizado para defender su identidad y pertenencia a un ámbito social y cultural, para luchar por sus tierras, para mantener sus dinámicas de organización y autonomía, en fin, para que su proyecto de vida, hoy amenazado, pueda seguir teniendo una oportunidad en medio de un conflicto crecientemente degradado (Comunidades de Paz, 2000).

Más de dos años en condición de desplazamiento produjeron un fuerte trabajo organizativo en el que negros y mestizos unieron esfuerzos para exigir al estado condiciones favorables para su retorno y el cumplimiento de las políticas contempladas en la Ley 70,

particularmente la entrega de los títulos colectivos. Si por un lado la gente negra y mestiza reivindicaba cierta singularidad cultural respecto al otro, el conflicto armado y social los convertía en unidad y en merecedor de la misma atención por parte del estado:

Hay muchos mestizos que nacieron acá, por lo tanto son del Chocó. Pero existen dos culturas: la de los mestizos y la de los negros. En el Bajo Atrato tenemos varias etnias pero los títulos son colectivos (Entrevista a Miguel Orozco. Agosto de 2003).

De esta manera, las anteriores prácticas de *saneamiento del territorio* (7) y los debates sobre si podían o no acceder a la titulación los mestizos, pasaron a un segundo plano. Negros y mestizos empiezan a identificarse como comunidad ya que empiezan una lucha social compartida por la implementación de políticas económicas, sociales y culturales que los favorezcan.

En la demanda por territorio que hacían los chilapos subyacía una exigencia por el reconocimiento a un fenómeno de ocupación campesina que registraba ya varias décadas y cuyos antecedentes sociales no podían obviarse. De algún modo los chilapos también habían arrastrado con el lastre de la marginalización y exclusión al que habían sido sometidas las comunidades negras, la historia reciente de desplazamiento forzado los convertía también en víctimas y una intransigencia de la gente negra con la que se habían organizado supondría la reproducción de las políticas de exclusión que tanto se condenaban. Adicionalmente, desde un punto de vista netamente pragmático, muchas comunidades negras reconocían que así como los indígenas eran sus vecinos, los chilapos lo eran también y habían demostrado durante años una convivencia pacífica en tanto que compartían mucho de la vida e ideales campesinos:

Había mucho chilapos que convivía con mujeres negras y que eran también campesinos como nosotros. Además no nos digamos mentiras, cuando hubo lo del desplazamiento esa gente fue la que más luchó y la que más trabajó para el retorno (Entrevista a Jeremías Melo. Febrero de 2004).

A mí me parece que a pesar que hubo una discusión con los negros, los hermanos negros no tienen mala fe con nosotros. Nosotros desde que llevamos más de 10 años con ellos, nosotros ya ejercemos sus costumbres, las cosas de ellos. Uno se va adaptando, aunque uno sabe que no es de acá porque uno su descendencia no es de acá, pero se va adaptando a la cultura negra (Entrevista a Miguel Orozco. Agosto de 2003).

Aun cuando la Ley 70 podía ser muy rígida frente a la caracterización de quienes merecían la titulación colectiva de los territorios, la historia social de la región permitía otro tipo de interpretación de la misma:

El hecho que la Ley 70 cobijaba sólo a los negros iba a dar paso a otro conflicto. La Ley 70 no amparaba a los mestizos. Después los introdujeron como poseedores de buena fe por tener ya 10 años en la zona. Así se les dio un poder y una participación (Entrevista a Alfonso Fernández. Septiembre de 2003).

Poseedores de buena fe: era esta figura la que permitía la inclusión de los mestizos en los títulos colectivos que fueron entregados en 2001 por el presidente Andrés Pastrana a las comunidades del Bajo Atrato. Pero de poseedores de buena fe se habló gracias al Decreto 1745 de 1995. Este decreto reglamenta el Capítulo III de la Ley 70 y señala el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva, y aunque en él no se hace mención directa acerca de la inclusión de comunidades mestizas en dicha titulación, el artículo 10 señala que para ser miembro de la Junta de los Consejos Comunitarios se debe:

Ser nativo del territorio de la comunidad para la cual se elige, reconocido por ésta y registrado en el censo interno, o tener residencia permanente por un período no inferior a diez (10) años y *haber asumido las prácticas culturales de la misma* (Énfasis mío).

De esta forma, una interpretación más laxa del decreto permitía ubicar a estos chilapos dentro del mismo régimen de derechos reconocidos para las comunidades negras. Eso sí, siempre y cuando demostraran más de 10 años de habitación en la región (lo cual no les resultaba complicado) y estuvieran en capacidad de observar un mínimo de convivencia y respeto en relación con las normas contempladas en la Ley 70. Entre estas quizás sean las medidas de prescripción ambiental las más evidentes pues como los mismos chilapos lo interpretan, la titulación colectiva les impone la necesidad de “*portarse bien en el territorio*”:

La Ley 70 al principio se tomó como muy racista, porque la Ley hablaba de comunidades negras, de territorio de ellas. Pero dice la Ley que la persona es dueño del territorio o de su parcela, como un ocupante de buena fe desde que cumpla 10 años y se haya portado bien, llámese del color que sea, el todo es que se porte bien en el territorio (Entrevista a Federico Alfonso. Abril de 2004).

¿Qué significa para los chilapos este “*portarse bien en el territorio*”? Básicamente una cosa: mantener, al igual que las comunidades negras, una específica relación con el medio ambiente, o por lo menos una regulación en la explotación de los recursos naturales. Y es a esto justamente a lo que se refiere Manuel cuando dice: “*Nosotros desde que llevamos más de 10 años con ellos [los negros], nosotros ya ejercemos sus costumbres, las cosas de ellos*”.

Esto implicó para muchos de ellos un cambio en su cultura colonizadora, y para otros transformar o por lo menos darle otro enfoque a sus prácticas productivas. Si antes “*la idea era transformar la montaña*”, los principios de la Ley 70 y la posibilidad de acceder al derecho a territorio lleva a una paulatina transformación de la racionalidad económica de los chilapos:

Pues nos ha tocado como adaptarnos a las reglas que hay para la gente negra. Como vivimos acá hace tanto tiempo pues uno se va adaptando a eso. Pa’ poder quedarnos aquí nos ha tocado. Viendo que tenemos una cultura diferente pues hay

cosas que uno ya no hace, sabiendo que la Ley no lo permite. Por ejemplo, lo que le digo de la madera: el reglamento dice que hay unos límites para el corte de la madera, entonces uno tiene que irse como adaptando a eso (Entrevista a Eustacio Rivera. Agosto de 2003).

Pues antes uno llegaba y compraba, iba a hacer finca y era solo monte y no valía tanto. Comenzaba a tener valor después de que uno la trabajaba y de pronto la meta era darle valor a esa tierra para venderla o solo valorizarla. Pero hoy la tierra ya tiene otro tipo de valor y el interés de la gente ya no es como unos 10 años atrás, derribaban una finca y la sembraban de potrero y la vendían y bueno vamos pa'lante. Ahora la idea es como uno estabilizarse y puede dividirla si tiene bestias y ganado, sembrar, formar potrero, y se puede distribuir eso, pero conforme a la Ley 70 (Entrevista a Miguel Orozco. Agosto de 2003).

Si antes tumbar monte y hacer potrero representaba un ideal económico para muchos chilapos, con el advenimiento de la Ley 70 y los beneficios que de ella podían derivarse, empieza a presentarse una transformación en sus prácticas productivas y en la lógica económica en que las inscriben. Hacerlo les garantiza el derecho que no tuvieron por años y que los motivó, precisamente, a dejar sus tierras de origen: derecho a tierras, pero a tierras con propiedades inembargables, inalienables e imprescriptibles. Situación que sin dudas resulta privilegiada para unos campesinos mestizos, si pensamos que a esta clase social históricamente se les han negado estos derechos.

Al beneficio económico que reporta la titulación se aúna el hecho de que al pensarse dentro del marco de la Ley 70, los chilapos obtienen un nuevo escenario de interlocución frente al estado. Así por ejemplo, a diferencia de lo que ha venido sucediendo en algunas regiones de la Amazonía donde los colonos y campesinos mestizos han sido excluidos de las políticas del multiculturalismo que han beneficiado a las comunidades indígenas, en el Bajo Atrato los chilapos han sido incorporados al mismo conjunto de valores y prácticas del que se desprenden los derechos territoriales de las comunidades negras. Sin embargo esta asimilación los ha obligado a adoptar en muchos aspectos el carácter prescriptivo y

normativo de la Ley: prescriptivo porque define un “deber ser” ligado, en este caso, a la relación y aprovechamiento de los recursos y el ambiente; normativo por las consecuencias que se pueden desprender de no llevar a cabo ese “deber ser”. De allí la apropiación y la nueva dimensión que adquiere el concepto de *prácticas tradicionales de producción* como una necesidad de transformar la racionalidad económica.

Pues bien, el marco de beneficios de la titulación colectiva configuró para los chilapos otro tipo de relación con la tierra en la que ésta deja de representarse como objeto susceptible de hacerse mercancía para empezar a ser identificada como territorio, en el sentido antropológico del término. Es decir, de una perspectiva que asume la tierra como factor de producción, se pasa a una concepción más integral en la que se le considera un espacio de vida para la dinámica social y, como tal, empieza a esgrimirse como elemento estrechamente vinculado a su historia e identidad. Esta nueva idea de territorio, de la que empiezan a participar chilapos y negros inaugura también una idea de comunidad de sentido entre ambos grupos. Veamos.

En octubre de 2003 tuvo lugar una asamblea general de consejos comunitarios del Bajo Atrato, en la que participaron representantes de más de 54 comunidades, entre negros y mestizos. Allí se reconoció la importancia de construir unidad en la búsqueda de aliados y estrategias para buscar soluciones a los críticos problemas de la región. Fue así como surgió ASCOBA (Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato), que se ha propuesto como objetivo la defensa de la vida en el territorio,

Buscando 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 Entrevista a Federico Alfonso. Julio de 2003 (ASCOBA. Memorias de la Primera Asamblea General, 2003).

Por eso aunque los diferencie el color de piel, la música, la dieta, el habla o ciertas creencias religiosas, negros y mestizos constituyen una común unidad de sentido en el Bajo Atrato porque los identifican la búsqueda de alternativas para lograr unas mejores condiciones de vida, la lucha por sus derechos sobre el territorio y su arraigado sentido de pertenencia, lo cual les da fuerza política y cohesión social para enfrentar las amenazas de los intereses capitalistas y armados que se ciernen sobre sus territorios.

Esta idea de comunidad política haya su origen en la posibilidad de crear un destino común sobre la base de un territorio, de unos intereses compartidos por negros y chilapos sobre él y sobre la lucha por la reivindicación de sus derechos económicos, sociales y culturales. Con la construcción de esta comunidad de destino y la puesta en marcha de su proceso organizativo, negros y chilapos cimientan un nuevo tipo de comunidad que no necesariamente es vivida bajo los vínculos basados en la cultura compartida, pero en la que, como reconoce Weber al estudiar las comunidades políticas: *“El destino político común, es decir, las luchas políticas comunes a vida y muerte son con frecuencia mas sólidas que los vínculos basados en la comunidad de cultura, de lengua o de origen”*. (Weber,1964: 662).

Ser negro es una cualidad que debe ser ejercida

La Ley 70 propicia un escenario de subordinación económica y organizativa para los chilapos. Económica en cuanto que se les impone una nueva serie de premisas para asumir la relación con la naturaleza y sus recursos. Organizativa porque también traza el conjunto de procedimientos de regulación y exigibilidad a través de los Consejos Comunitarios. Pero aún cuando pueda interpretarse cierto grado de instrumentalización de los chilapos para acceder al beneficio de la titulación colectiva, ello no resta poder a su reivindicación ya que han empezado a estructurar un discurso identitario con gran potencia social y cultural: *“Los derechos sobre el territorio no los da el color de piel sino la forma de pensar”* (Entrevista a Federico Alfonso. Julio de 2003).

Con esta afirmación uno de los líderes mestizos de la cuenca del río Curbaradó sustenta la manera en que la gente chilapa asume la Ley 70 en términos culturales. Para ellos, y es un concepto socialmente aceptado en el Bajo Atrato también por las comunidades negras, los

derechos que se reconocen en la Ley no podían ser reivindicados exclusivamente por quienes pretendieran esgrimir una identidad como supuesto inherente a un fenotipo determinado, en este caso, el ser negro:

La Ley 70 no solo cobija el color sino también el pensamiento. Si hay personas que tienen una forma de darle ordenamiento al territorio, pues los cobija la Ley, porque igual sabemos que hay gente negra que no se somete a ese ordenamiento (Entrevista a Federico Alfonso. Julio de 2003).

Tener un pensamiento y una forma de asumir su relación con el territorio: dos elementos con los que los chilapos reivindican sus derechos a la propiedad colectiva y que van muchísimo más allá de los principios esencialistas de los que parte la Ley 70. Al respecto, en una de las reuniones adelantadas durante la formulación del Plan de Etnodesarrollo discutíamos la problemática alrededor de la siembra de palma aceitera en territorios de las comunidades negras. Para las organizaciones étnico territoriales del Chocó la siembra de palma aceitera constituye un proyecto económico que va en detrimento de las comunidades y que atenta contra su soberanía territorial. Algunas de las razones que se esgrimen es que este proyecto no se ha venido realizando de manera concertada con las comunidades, que a través del desplazamiento forzado grupos paramilitares han venido agenciando estos intereses empresariales y que el modelo de desarrollo que proponen los palmicultores somete a una relación de absoluta dependencia económica convirtiendo a la gente en jornaleros de su propio territorio. Sin embargo en el Bajo Atrato este megaproyecto ha venido avanzando a pasos de animal grande en cuencas como Curbaradó y La Larga, en esta última con la participación del líder negro que es representante legal de la cuenca. Pues bien, en dicha reunión una de las líderes comunitarias lanzaba la siguiente pregunta: “¿*Los negros son sólo los de piel negra o depende de la cultura para ser negro?*” (Rosa). A partir de este interrogante se generó un debate alrededor del papel que jugaba el representante legal de La Larga y cómo atentaba contra los intereses de las comunidades negras, mestizas y de sus organizaciones étnico territoriales, llegando a plantearse incluso que eran más negros algunos de los líderes mestizos porque llevaban varios años de trabajo

comprometido con la organización de Consejos Comunitarios en pro de la defensa del territorio y de la autonomía de las comunidades.

Es así como se recoge uno de los principios fundamentales bajo los que negros y chilapos han construido su sentido común de identidad, esto es, el reconocimiento de que ser negro no es algo que está dado por el color de piel o por una ancestralidad ligada al territorio, sino que ser negro es ante todo una cualidad que se practica, un ejercicio político y económico permanente, mediante el que se le asigna un sentido de apropiación y pertenencia al territorio. Es decir que ni aún la aparentemente homogénea pertenencia étnica descrita en la Ley 70 para las comunidades ribereñas del Pacífico, es condición necesaria de su existencia como comunidad pues, repitiendo las palabras de Fernando, “sabemos que hay gente negra que no se somete a ese ordenamiento”. Y ello es así puesto que lo étnico “conduce a una “comunidad” solo cuando es sentida subjetivamente como una nota característica común; y esto ocurre cuando la vecindad o vinculación local de individuos de distinta raza va unida a una actuación común cualquiera, generalmente política” (Weber, 1964: 315) (8). Y como ya vimos, es la lucha política y organizada de los pueblos negros y mestizos del Bajo Atrato lo que ha fundado su sentido de comunidad.

De esta manera pues, para las comunidades del Bajo Atrato ser negro es algo que necesita ser ratificado en la práctica, algo que no sólo se declara sino que ante todo se ejerce. Es justamente ese ejercicio el que sustenta tanto el discurso como el carácter identitario de un grupo social:

Como hubo problemas con los mestizos, porque como la ley cobija a los negros, a uno le toca adaptarse a otras formas de producción, porque pa’ uno establecerse en el territorio la Ley se lo exige. Entonces como hay unos [chilapos] que tenemos 10 ó 20 años de estar acá, y hay unos que por ejemplo son nacidos en el Chocó y no son negros, por ende tienen que acogerse a la etnia negra. Yo, en el caso mío, cobijándome a una Ley que acoge a los mestizos y a los negros, pues yo ya no hablo como decir: “yo soy de Córdoba”. No, yo ya soy negro por que vivo y

comparto las costumbres de acá (Entrevista a Alfonso Fernández. Septiembre de 2003).

En este ejercicio de identidad, los chilapos han venido transformando sus antiguas prácticas productivas y se han apropiado de similares valores con que las comunidades negras regulan su relación con la naturaleza:

Pues la Ley 70 no admite eso de tumbar montaña y valorizar la tierra para venderla. En últimas nosotros sí estamos de acuerdo con eso, porque si nosotros terminamos con la montaña, ¿qué vendrá para el futuro de los que vienen detrás de nosotros? Entonces para nosotros ha sido una cosa buena (Entrevista a Miguel Orozco. Agosto de 2003).

Es así como se ha venido presentando una transformación en el conjunto de prácticas productivas de los chilapos, las cuales no se dejan de lado pero se inscriben en una nueva racionalidad:

Los mestizos nunca vamos a olvidar que nos gusta tener la leche y una o dos reses para ordeñar. Eso se puede tener, pero una cosa es la ganadería extensiva que de pronto se manejaba antes y otra es la que hemos tenido para el gasto (Entrevista a Ovidio Flores. Noviembre de 2004).

Aún cuando llegue a ser latente cierto grado de subordinación organizativa o de instrumentalización de los chilapos al modelo étnico y cultural propuesto por la Ley 70, ésta y el trabajo organizativo de los Consejos Comunitarios y su asociación les ha potenciado un ejercicio reflexivo que reposiciona su identidad y que construye, incluso, una nueva enunciación sobre la cultura del Bajo Atrato:

En términos generales nos unen [a los negros y chilapos] los pensamientos de asumir la Ley. Pero en cuanto a la cultura, los mestizos no vamos a dejar el

vallenato o el merengue. La cultura inicial se incrementa con las demás, pero no se pierde (Entrevista a Federico Alfonso. Diciembre de 2003).

Por ello la asimilación cultural de los chilapos es solo relativa, pues su singularidad continúa siendo reivindicada en algunos aspectos económicos (*“los chilapos no vamos a olvidar de que nos gusta tener nuestro ganado para sacar la leche diaria”*), elementos como la música (*“la música de viento es de Córdoba, lo mismo el vallenato y aunque hoy día lo escuche todo el mundo, eso es más nuestro que de los negros”*), la dieta (*“los chilapos comemos arroz de tarde y arroz de noche, los negros no”*) o el vestir. Así pues, más que una homologación de los rasgos identitarios de ambos grupos existe un tipo de valor agregado en la cultura del Bajo Atrato, ya que como señala la fórmula arriba enunciada, *“la cultura inicial se incrementa con las demás, pero no se pierde”*.

De ahí la necesidad de ampliar nuestra mirada sobre lo que ha significado la Ley 70 y la titulación colectiva en los territorios que de ella se beneficiaron, para empezar a comprender el asunto de la identidad no como una cultura compartida o una estructura común a todos los sujetos, sino como la de un proceso dinámico y abierto que está en permanente construcción, no como algo que se tiene o se pierde, sino como algo que los pobladores del Bajo Atrato saben se incrementa y crece en consideración al trabajo organizativo y la lucha política.

El juego de las identidades (a manera de conclusión)

Resulta evidente la manera en que la Ley 70 ha transformado la racionalidad económica de los chilapos, así como el sentido de territorialidad que ahora ejercen. Antes era el deseo de valorizar y vender la tierra el que se privilegiaba en la relación con la naturaleza, pero con la titulación colectiva empieza a presentarse un nuevo tipo de valoración ya no con énfasis en la acumulación o el lucro comercial, sino en una relación sostenible con la naturaleza como medio para mejorar la calidad de vida social y ambiental. Desde una perspectiva económica, los chilapos prefieren asimilarse al modelo prescriptivo de la Ley 70. Así es como lo que ahora se denomina prácticas tradicionales de producción, estigma de pereza o desinterés tan ampliamente divulgado por el colonialismo cultural del interior, adquiere una

revaloración que lo vuelve punto nodal en lo que se refiere a la identidad cultural negra y a su relación con la naturaleza. Como tal, una revaloración de la que los chilapos participan también.

Pero como ya se ha señalado, la subordinación económica no ha devenido en una asimilación cultural y los chilapos han estado develando nuevas formas de ser negro, ya no ligadas a conceptualizaciones esencialistas sino a la identidad como una forma de identificar nuevas colectividades, como algo que debe ejercerse:

Yo, siendo antioqueño, me siento es chilapo y negro. Yo nací en San Pedro de Urabá, mis papas son chilapos cordobeses y yo tengo 22 años de estar acá en el Chocó; los hijos míos han nacido aquí en el Chocó y yo aunque no sea negro me siento también siendo negro, ya soy chocoano (Entrevista a Jeremías Melo. Febrero de 2004).

Si yo acepto los reglamentos y costumbres de una comunidad pues soy negro, me porto como negro, así no sea negro (Entrevista a Federico Alfonso. Mayo de 2004).

Si en las narrativas sobre su identidad los chilapos empiezan a definirse como negros, están yendo un paso más allá de la caracterización esencialista contenida en la Ley 70, pues en su perspectiva lo que subyace en el carácter de ser negro no es una identificación física ni necesariamente una serie de costumbres compartidas, sino, ante todo, una particularidad en el pensar, en la relación con la naturaleza y en la manera de asumirse como sujetos políticos. ¿Dónde se producen, pues, las diferencias entre negros y chilapos? ¿Cómo se articulan estas diferencias? Si la Ley 70 privilegió el discurso étnico como categoría aglutinante en las identidades de esta región, este elemento se quedó corto y las identidades en el Bajo Atrato se desbordan configurándose como una identidad política que, si bien dialoga con la particularidad que representa cada etnia, se integra bajo la posibilidad de un mismo devenir, de sueños compartidos y futuros comunes.

Aún es largo el trayecto para examinar la forma en que la Ley 70 ha sido vivida en las distintas regiones que fueron cobijadas por ella. Al menos en el Bajo Atrato la titulación fue un proceso bastante particular en el que los chilapos participaron como consecuencia de la historia de la colonización y del conflicto armado de la región. Habría que examinar la forma en que se desarrolló la titulación y cómo se asume hoy la Ley 70 en otras regiones del Pacífico donde la presencia mestiza sea también significativa. Pero al menos para la gente del Bajo Atrato, ya sean negros o chilapos, el carácter de su identidad radica en la forma de pensar, en cómo se asumen las relaciones comunitarias y el comportamiento frente al territorio. La reciente historia de la región y el proceso organizativo en el que las comunidades están trabajando, convierte a negros y chilapos en una comunidad de destino, que apela a un particular discurso de identidad como mecanismo para llevar a cabo una lucha política y transformar una situación de exclusión y desventaja social.

A menudo la identidad habla más del pasado que, se cree, funda comunidad, pero chilapos y negros del Bajo Atrato están mostrándonos una construcción identitaria cimentada en un destino social, en sus anhelos por construir alternativas de desarrollo y paz para sus comunidades. Es, en otras palabras, una identidad que no apela al pasado sino a la probabilidad de construir un futuro común en el que unos y otros suman esfuerzos como herramienta política en la reivindicación de sus derechos.

Notas

(1) El concepto de Acción Afirmativa (*affirmative action*) tuvo su origen en Estados Unidos en los años 60. Fue una respuesta a la lucha por los derechos civiles de negros y mujeres, y contemplaba ante todo una serie de medidas laborales para combatir la discriminación sexual y racial. En un sentido amplio, las acciones afirmativas describen una serie de programas a través de los cuales el Estado busca mejorar las condiciones de determinados grupos que son discriminados. Aunque usado inicialmente en el campo laboral como una política para favorecer a la población negra, hoy día el concepto se ha extendido a otros ámbitos y otras poblaciones, llegando a definirse en un marco jurídico amplio como “una norma legal, una decisión judicial, una política pública o una directriz oficial cuya puesta en práctica busca lograr la igualdad de oportunidades para las mujeres,

los pueblos indígenas o afrodescendientes u otras poblaciones socialmente discriminadas en relación con las socialmente favorecidas” (Molina y Rodríguez, sin fecha).

(2) Por deseos de los entrevistados, todos los nombres han sido cambiados. Todas las entrevistas fueron realizadas por el autor.

(3) Son varios los autores que han llamado la atención acerca de la correlación social, económica y cultural que existe con los ríos y los caños que habitan las comunidades negras: “El río como arteria principal de comunicación se ha constituido a lo largo de los años en el espacio social *per se*, alrededor del cual se desarrollan todas las interacciones sociales, económicas y culturales. Así que las identidades de gente negra en el Pacífico están íntimamente ligadas a las experiencias concretas con lo “acuático”, con una convivencia constante e íntima del “espacio acuático”. (Oslender, 2001:129).

(4) Ello sin desconocer el papel jugado por diferentes organizaciones sociales negras en la emergencia del discurso étnico y la posterior aprobación de la Ley 70. La conformación de un movimiento campesino negro en el Chocó estuvo ligado a las luchas por el acceso al control de los recursos naturales, dentro de las cuales la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato) ha venido desempeñando un papel importante desde la década de 1980. Su preeminencia regional e incluso nacional, así como su experiencia organizativa y la incidencia que tuvo en la redacción del AT55 y la Ley 70 fueron determinantes para que hayan sido las comunidades rurales del Pacífico las principales beneficiarias del acto de discriminación positiva de la Constitución de 1991. Para una mejor ilustración de la historia de la luchas sociales negras ver Villa, (2001) y Pardo y Álvarez, (2001).

(5) Prueba de ello lo constituye el hecho de que hasta la fecha tan sólo hayan sido reglamentados los artículos referidos a la titulación colectiva y a los Consejos Comunitarios como organizaciones étnico-territoriales, sin que hasta ahora se promulguen decretos para la reglamentación en temas tan importantes como la protección de los derechos e identidad cultural o la planeación y fomento del desarrollo económico y social.

(6) Quizá sea en este aspecto donde mejor puede apreciarse el carácter prescriptivo de la Ley 70. A propósito refiere Pierre Bourdieu: “La institución de una identidad es la imposición de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o de ser). Es notificar a alguien lo que es y notificarle que tiene que comportarse en consecuencia” (Bourdieu, 1992:117).

(7) Con saneamiento del territorio los indígenas y negros del Chocó se refieren a la expulsión de aquellas personas foráneas, o que no pertenecen a su etnia, que invaden sus tierras o intentan beneficiarse comercialmente de ellas sin su consentimiento.

(8) Al examinar el concepto de raza en su capítulo sobre las comunidades étnicas, Max Weber agrega más adelante: “El grupo étnico no es en sí mismo una comunidad sino tan solo un “momento” que facilita el proceso de comunización. Actúa, fomentándose, en los más diferentes tipos de comunización, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia. Por otra parte, la comunidad política puede despertar la creencia en el origen racial, aún en sus miembros mas heterogéneos, y deja, al desaparecer, decantada esa creencia, si no se oponen fuertes diferencias de costumbre, de hábito o, sobre todo, de lenguaje.” (Weber, 1964: 318-319).

Referencias bibliográficas

ACIA (2002) Medio Atrato. Territorio de Vida. Red de Solidaridad Social. Bogotá.

ASCOBA (2003) Memorias de la primera Asamblea General. Trabajo no publicado.

Bolívar, Ingrid Johanna (2001) Estado y participación: ¿la centralidad de lo político? En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de estudios Sociales, ICANH, págs.: 207-233

Bolívar, Ingrid Johanna (2004) Identidades y estado: la definición del sujeto político. Trabajo no publicado.

Bolívar, Ingrid Johanna (2004) Colonización e identidades. Deseos y temores de académicos, funcionarios y pobladores. Trabajo no publicado.

Bourdieu, Pierre (1992) Los ritos como actos de institución. En Julian Pitt-Rivèrs y J. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*. Madrid: Alianza Editorial. págs.: 111-123

Comunidades De Paz (2000) *Nuestro proyecto de vida*. Trabajo no publicado.

Cunin, Elisabeth (2003) *Identidades a flor de piel*. Bogotá: ICANH, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos.

CHAVES, Margarita (2001) Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de estudios Sociales, ICANH. Bogotá, págs.: 234-259

Escobar, Arturo (1999) *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la Antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC-ICAN.

Hall, Stuart (1999) Identidad cultural y diáspora. En Santiago Castro, Oscar Guardiola y Carmen Millán (eds.), *Pensar (en) los Intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Poscolonial*. Instituto PENSAR- Pontifica Universidad Javeriana, Bogotá, págs.: 131-145

Molina, Lucrecia y Víctor Rodríguez (s/f) *Acción afirmativa*. Disponible en www.iidh.ed.cr
[Fecha de Consulta 24/02/2004]

Oslender, Ulrich (2001) La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano. En Mauricio Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: ICANH, Colciencias, págs.: 123-148

Pacheco, Esperanza y Jairo Velásquez (1993) Relaciones interétnicas de los Embera del bajo Choco. En Francoise Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogota: Instituto Colombiano de Antropología, págs.: 269-285

Pardo, Mauricio (2001) Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.),

Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de estudios Sociales, ICANH, págs.: 321-345

Pardo, Mauricio y ALVAREZ, Manuela (2001) Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano. En Mauricio Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: ICANH, Colciencias, págs.: 229-258

Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana (2003) *Memorias*. Bogotá: Tres Mundos Editores.

Restrepo, Eduardo (1998) La construcción de la etnicidad. “Comunidades Negras” en Colombia. En María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología- Conciencias, págs.: 341-359

Restrepo, Eduardo (1999) Territorios e identidades híbridas. En Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Fundación Natura- Ecofondo- ICAN. Santafé de Bogotá, págs.: 221-244

Restrepo, Eduardo (2001) Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano. En Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: ICANH, Colciencias, págs.: 41-70

Ulloa, Astrid (2001): El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de estudios Sociales, ICANH, págs.: 286-320

Villa, William (2001): La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales. En Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: ICANH, Colciencias, págs.: 207-228

Weber, Max (1964): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2001): Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del Macizo colombiano. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de estudios Sociales, ICANH. Bogotá, págs.: 260-285