

MODERNIDAD, IDENTIDAD, Y LA POLÍTICA DE LA TEORÍA¹

Arturo Escobar

Es difícil apreciar la magnitud de la transformación política y cultural que tuvo lugar en el litoral Pacífico en Colombia durante los noventa. Un nuevo régimen de la identidad emergió y tomó forma entonces en esta región de selva húmeda habitada primordialmente por grupos negros e indígenas. Este régimen fue expresado en términos de etnicidad y, para los grupos negros, articulado en gran medida alrededor del concepto de comunidades negras. No había nada en el paisaje político, cultural y social del Pacífico –o aún del país– que hiciera necesario este desarrollo. Aunque la nueva Constitución de 1991 concedió derechos colectivos territoriales sin precedentes a las comunidades negras de la región, las formas de autoidentificación entre los grupos negros del Pacífico tenían poco o nada que ver con lo que en la Constitución se hacía referencia a las "comunidades negras" o, aún más, a la "eticidad negra". Sin embargo, las reuniones de activistas, expertos, integrantes de ONG, líderes locales, grupos de mujeres –a fin de discutir el carácter y el estatus de las recién descubiertas "comunidades negras"– se volvieron frecuentes en el Pacífico después de 1990, desde las aldeas en las riberas de los ríos hasta los pueblos pequeños y las ciudades. Una agitada actividad paralela podía verse en muchas oficinas estatales, nacionales y regionales, de planeación, ambientales y de desarrollo en Bogotá y en las principales capitales departamentales con territorios en el Pacífico. Dentro de este

¹ Este capítulo está basado en un libro en progreso sobre la identidad negra y la movilización cultural, ambiental y política en el Pacífico colombiano. Muchos aspectos importantes retomados allí han sido dejados de lado en esta versión por motivos de espacio, como la relación entre los aspectos personales y colectivos de la identidad, las dinámicas de género del movimiento, y la violencia y el desplazamiento que se consolidaron desde el año 2000. Mis profundos agradecimientos al Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN), por las muchas conversaciones sobre su práctica, y al Instituto de Estudios Iberoamericanos por la invitación a participar en su conferencia de Mayo del 2006.

amplio contexto, la identidad negra se convirtió en una poderosa fuerza entre los residentes de la región costera.

¿Cómo hemos de entender esta transformación? En el paisaje de la teoría social contemporánea, contamos con un número significativo de conceptos pertinentes. ¿Debemos mirar la emergencia de la etnicidad negra en el Pacífico como una instancia de las muy discutidas clases de "comunidades imaginadas" o "tradiciones inventadas"? ¿Debemos acudir a la literatura floreciente sobre las nuevas etnicidades que, junto con los fundamentalismos, son comúnmente citados como la prueba más importante del retorno forzado de formas de identificación que se creyeron extintas por la marcha abrumadora de la modernidad racional y secular? ¿O debemos apelar a la impresionante literatura de la identidad que crece en muchos campos, desde los estudios culturales y las teorías literarias, feministas, queer y críticas de raza hasta la psicología social y la antropología? Podríamos intentar examinar cómo la etnicidad "fue puesta dentro del discurso", siguiendo a Foucault, o apelar a un amplio corpus de teorías sobre movimientos sociales. El espectro de teorías que hoy buscan considerar lo que es comúnmente referido como "identidad" es así de vasto, lo que en sí mismo –como algunos comentaristas lo han apuntado– motiva una reflexión. ¿Por qué tanta preocupación por la identidad en tiempos recientes? ¿Quién, realmente, necesita la "identidad", como se pregunta Hall (1996)?

Hablando en términos generales, lo que ha pasado en el Pacífico puede ser visto como una "relocación de lo 'negro' en estructuras de alteridad" y como el comienzo de un novedoso orden de alterización (Wade 1997:36, Restrepo 2002). Es claro que en los años noventa tuvo lugar una construcción sin precedentes de la diferencia a través de una multiplicidad de prácticas que pueden ser estudiadas etnográficamente. Estas prácticas incluyen temas tan variados como la memoria colectiva, el ambiente, la cultura, los derechos, el Estado y la producción. Sobre todo, conciernen a la politización de la diferencia y a la construcción de un nuevo sujeto político, "las comunidades negras". Si en los setenta y ochenta los antropólogos todavía podían denunciar la invisibilidad de las culturas negras en el conocimiento experto y en las estrategias del Estado, en los noventa esta faceta fue radicalmente

revertida. Repentinamente hubo un tremendo interés en los asuntos relacionados con los negros y, en particular, los referidos a la región del Pacífico. En términos generales, esto se debió a la doble coyuntura de la apertura política impulsada por la Constitución de 1991 y la irrupción de lo biológico como un hecho social global y también relacionado, como es obvio, con los cambios generados por las políticas neoliberales radicales adoptadas por el gobierno después de 1990. Es necesario explicar por qué esta conversación sobre el Pacífico y de lo negro tuvo la forma que tuvo, particularmente en términos de "identidad étnica", "derechos culturales", "diferencia", "conservación de la biodiversidad" y "comunidades negras".

Después de una década dentro del proceso es posible intentar valorar el nuevo régimen de identidad. ¿Debemos ver en la aparición repentina de la etnicidad negra principalmente un reflejo del poder del Estado –el cual responde, a su vez, a los requerimientos impuestos por el capital internacional en el despertar de los modelos neoliberales– para crear las condiciones, y aun los términos, dentro de los cuales los grupos subalternos deben expresar sus acciones? O, a la inversa, ¿debemos interpretar las identidades negras emergentes como un signo de la agencia del subalterno, que habría finalmente encontrado una fórmula práctica para la expresión colectiva después de décadas de haber estado silenciada? Como veremos, mientras que la mayoría de los análisis gravitan hacia una u otra de estas dos opciones, la respuesta a esta pregunta está "por algún lado en el medio". Esto por sí mismo dice poco, como es obvio. El resto de la historia dependerá en gran parte de las voces y perspectivas que uno privilegie, de su espacio de enunciación y, como es claro, del marco utilizado para examinar el espacio de encuentro entre varios actores en el juego de la identidad. Empezaré nuestro recorrido por el Pacífico (y por la teoría) con algunas de estas preguntas en mente.

La emergencia de la etnicidad negra en el Pacífico colombiano en los noventa

El Pacífico colombiano es una región de selva húmeda ubicada entre Panamá y Ecuador, y entre las montañas de los Andes y

el litoral Pacífico. Está habitada por cerca de un millón de personas, el 90% de ellos afrocolombianos, 50.000 indígenas de varios grupos étnicos, la mayoría emberas y wounanas. "Olvidada" y relativamente aislada por mucho tiempo, en los años ochenta se convirtió en una nueva frontera para el desarrollo, que incluía macroproyectos de desarrollo y nuevas formas de acumulación del capital, tales como las plantaciones de palma africana y el cultivo industrial del camarón. Después de 1990, con la definitiva apertura neoliberal del país a la economía mundial, y con una política explícita de integración de las economías de las cuencas del Pacífico, la región obtuvo un nuevo significado. El Pacífico colombiano es también una de las regiones del mundo más ricas en términos de la diversidad biológica y, por tanto, de gran interés para el establecimiento conservacionista. En 1991, una nueva Constitución nacional otorgó derechos territoriales colectivos a las comunidades de la región, y como resultado de todos estos cambios, importantes movimientos negros e indígenas emergieron en relación con la ley de derechos culturales y territoriales (Artículo Transitorio 55 o AT-55, que se convirtió en la Ley 70 en 1993), y por la defensa de la diferencia cultural y del territorio.

Como se explicaba más arriba, en esta región un nuevo régimen de la identidad emergió y tomó forma entre 1990 y 1998 —expresado en términos de etnicidad y articulado en torno al concepto de comunidades negras—. En el plano etnográfico, la investigación de la etnización de la identidad negra requiere un examen detallado de los avatares del constructo de "comunidades negras", particularmente de las prácticas institucionales y discursivas asociadas con su emergencia y dispersión, un proyecto ya en camino (Restrepo 2002). En el plano teórico, algunas preguntas pertinentes pueden hacerse con respecto a la transformación: ¿Cómo deben ser conceptualizadas estas nuevas identidades? ¿Cómo son representadas en la práctica? ¿Cómo debe ser investigada la relación entre identidades y su contexto histórico? ¿Cómo se puede ponderar la efectividad cultural y política de este nuevo régimen? Después de un recorrido inicial por los enfoques de la identidad, este capítulo repasa los debates contemporáneos sobre la identidad en el Pacífico. La primera parte empieza con una discusión de las identidades negras antes del AT 55 y luego examina los diversos análisis de la etnización de la identidad en los noventa. La segunda parte estudia esta

particular aproximación a la identidad desarrollada por un grupo de activistas negros, y termina con una breve consideración de este proceso desde la perspectiva de la relación entre la identidad, los movimientos sociales y el Estado. Primero, sin embargo, se presentan algunos asuntos generales concernientes a la identidad y sus políticas.

Modernidad, identidad y las políticas de la teoría

Como una problemática explícita de la vida social, se ha dicho que la identidad es totalmente moderna. La mayoría de los autores no dudan al afirmar que "la identidad es una invención moderna" (Bauman 1996:18). Esto es principalmente porque "la identidad entró en la mente y la práctica moderna vestida desde un principio como una tarea individual" (Bauman 1996: 19); la modernidad le confió la tarea de la formación del ser al individuo, aunque estuvo mediada en gran medida por una multitud de expertos y entrenadores. También está la idea de que la identidad es predicada por la lógica moderna de la diferencia, en la cual el término subordinado es visto como constitutivo de, y necesario para, el dominante (i.e. Grossberg 1996). Aceptaremos este diagnóstico, y pondremos entre paréntesis los debates antropológicos de si la identidad, en la forma de la definición del ser, es un constructo occidental moderno, y el interesante asunto de si puede haber formas de pertenecer sin identidad. Muchos antropólogos argumentan que la noción moderna del ser —al menos en el modo quintaesencia del individuo discreto y posesivo de la teoría liberal— no tiene un correlato entre muchas personas no-occidentales. Hay otras nociones de la personalidad, pero no del "individuo", en el sentido moderno del término. Puede haber varias, pero lo importante ahora es mantener en mente que el anclaje histórico de la identidad en la modernidad es un referente importante para la discusión del caso del Pacífico. Plantearemos la pregunta, sin embargo, de si la lógica moderna de la identidad es lo suficientemente amplia para describir lo que está sucediendo con la construcción de la etnicidad negra. Si la pregunta por la identidad se ha vuelto insistente, ¿podremos inferir que los problemas a los cuales responde aparentemente en el Pacífico, pueden ser completamente explicados por una lógica moderna?

Es común hacer referencias a las discusiones de la identidad al contrastar las posiciones del esencialismo y el constructivismo. De acuerdo con las teorías del esencialismo, la identidad se desarrolló a partir de un núcleo esencial e inmutable. Esta noción ha derivado en nociones primordialistas y unitarias de las identidades étnicas, raciales y nacionales, en las cuales la identidad ontológica es vista en términos de los lazos grupales primordiales anclados más o menos en una cultura compartida y autocontenida. Las nociones esencialistas de la identidad, aunque todavía prominentes en la imaginación popular y en algunos trabajos académicos (algunos reanimados a través de debates y reportajes sobre "separatismos étnicos", "choque de civilizaciones", balcanización, entre otros), son ampliamente consideradas como inadecuadas la mayoría de las veces, y además pasadas de moda. La mayoría de los académicos y activistas hoy en día consideran que todas las identidades son el producto de la historia. El acuerdo, sin embargo, finaliza con esta declaración porque las distintas críticas radicales del esencialismo se refieren a diferentes tipos de sujetos (el sujeto burgués; el cartesiano, el observador desligado; el sujeto con género, el agente de la razón centrada en el sujeto, y más adelante, en las aproximaciones críticas marxistas, posestructuralistas, feministas y otras más), pero también porque las críticas tienen diversas orientaciones políticas que llevan a conclusiones políticas divergentes.

El posestructuralismo le ha prestado mucha atención a conceptualizar la identidad, y Foucault ha sido el autor más influyente en esta área. Las teorías de Foucault enfatizan la producción de sujetos a través de discursos y prácticas ligados al ejercicio del poder —prácticas a través de las cuales el sujeto es objetificado de varias maneras, por ejemplo, por medio de mecanismos de disciplina y normalización, así como las prácticas de subjetificación que el sujeto hace de sí mismo—. Para algunos, sin embargo, una teoría de la identidad no puede estar completa sin un recuento de la constitución activa del sujeto sobre sí mismo, punto que Foucault dejó sin acabar y que otros han continuado (i.e. Hall 1996:15). Las contribuciones de Butler, Laclau y Mouffe son quizás las más conocidas al respecto. Tomando como punto de partida las contradicciones de las políticas de la representación dentro del feminismo —el hecho de que dentro de estas políticas la categoría de la mujer es producida y constreñida por las

mismas estructuras de poder de las cuales busca emanciparse— Butler (1990) muestra el carácter complejo y multifacético de la identidad y de las limitaciones de cualquier intento de construir un sujeto estable. La alternativa es una interrogación constante de las políticas de la representación, a través de una genealogía crítica de sus prácticas. En el caso de las políticas feministas, esta genealogía revela una matriz heterosexual subyacente y un insuficiente escrutinio de la relación entre el sexo y el género —precisamente los constructos que abren el terreno para el poder regulatorio del patriarcado—. El problema es aún más complicado, como Butler lo percibe, en tanto que no existe el recurso de una noción utópica de una identidad liberada de la matriz del poder definida por el sexo, el género, el deseo y el cuerpo. La política se convierte entonces en un constante esfuerzo por desplazar las nociones naturalizadas que sustentan la hegemonía masculinista y heterosexista, centrándose en el "género en disputa" al movilizar y subvertir continuamente las mismas categorías que sirvieron como las "ilusiones fundacionales de la identidad" (Butler 1990:34).

Para Laclau y Mouffe (1985), todas las identidades están "en disputa" en esa no-fijeza que se ha convertido en la regla. Todas las identidades son relacionales y sobredeterminadas, de manera que la lógica de la articulación es la única posibilidad para la construcción política de la identidad. Esta lógica procede por medio de la construcción de puntos nodales, alrededor de los cuales los significados y las identidades pueden ser parcialmente fijados. Para que esto suceda, las relaciones existentes de subordinación (i.e. en términos culturales, étnicos o de género) deben ser vistas como relaciones de opresión. Esto es, deben ser transformadas en sitios de antagonismo, y esto sólo puede suceder bajo ciertas condiciones discursivas. Los discursos de la etnicidad, de los derechos culturales y la biodiversidad jugaron un importante rol en el Pacífico que hizo posible la interrupción de la "usual subordinación" y su articulación como dominación. Estos discursos permitieron construcciones novedosas de la situación del Pacífico por parte de los activistas en cuanto a las imposiciones externas del Estado, el conocimiento experto y la economía global. En términos generales, el modo articulatorio resulta en divisiones novedosas del campo social sobre la base de profundas identidades construidas que son parcialmente

autónomas, aun cuando su carácter político nunca es dado de antemano, sino que depende de articulaciones discursivas establecidas.

La aparente fijación en la división esencialista/constructivista ha sido crecientemente criticada. Para Comaroff (1996), el constructivismo es simplemente una aseveración de que todas las identidades son el producto de la agencia humana; esta aseveración puede esconder un viejo conjunto de problemas. Los constructivistas realistas, por ejemplo, argumentan que detrás de las identidades hay juegos particulares de intereses. De esta manera se cae otra vez en una posición instrumentalista. Los constructivistas culturales aceptan que las identidades son el producto de prácticas de significación compartidas, pero tienden a tratar la cultura como dada. Una tercera perspectiva, la del construccionismo político, señala la imposición de ideologías –por ejemplo, el Estado-nación– como la fuente de las identidades. Finalmente, el historicismo radical sigue al marxismo en su creencia de que las identidades sociales son el resultado de las desigualdades, expresadas en los ámbitos de la conciencia y la cultura. A diferencia de estas posiciones, Comaroff concibe las identidades no como cosas sino como relaciones a las cuales se les dota de contenido de acuerdo con su permanente construcción histórica. Esto significa que "las identidades étnicas son siempre atrapadas en ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas" (Comaroff 1996:166). Igualmente, considera que las identidades son construidas a través de la práctica cotidiana, en el encuentro entre grupos. Una vez construidas, las identidades étnicas pueden tomar una poderosa prominencia para quienes las portan, hasta el punto de aparecer como naturales, esenciales y primordiales (Comaroff 1996:166). No obstante, las condiciones que dan lugar a la identidad étnica pueden cambiar, en parte como resultado del proceso de construcción de la identidad en sí misma, lo que significa que quienes la sostienen son probablemente muy diferentes. Norval (1996) agrega dos elementos importantes: la construcción del horizonte discursivo de significado va de la mano con la forma en que las comunidades interpretan su pertenecer –incluyendo el dibujamiento de fronteras a través de la externalización del otro–, y la construcción de los imaginarios políticos.

La preocupación por el poder y la política puede ser resuelta dentro de las teorías de la identidad de otras maneras. Para Grossberg (1996), el discurso de la identidad es visto como el terreno para la lucha. Aunque importante, es limitado ya que la consideración de su propia locación dentro de formas modernas de poder es estrecha, y como tal, las políticas de la identidad no pueden proveer de una amplia base para las nuevas comunidades políticas. El pliegue moderno de la identidad, de acuerdo con Grossberg, tiene en cuenta tres lógicas: la diferencia, la individualidad y la temporalidad. Aún cuando concebida en términos de fragmentación e hibridez, la identidad como diferencia tiende a localizar el término subordinado como necesario para el dominante, ignorando entonces la positividad del subalterno "como poseedor de otros conocimientos y tradiciones" (Grossberg 1996:92).

En general, las teorías de la identidad

[...] han fallado en abrir un espacio anti o incluso contra-modernidad [...] son en última instancia incapaces de contestar las formaciones del poder modernas en su nivel más profundo porque permanecen dentro de las formas estratégicas de la lógica moderna (Grossberg 1996:93).

A la lógica que transforma la identidad en relaciones de diferencia, Grossberg opone la lógica de la otredad, de la productividad y la espacialidad. Una perspectiva de la otredad permite examinar la identidad-como-diferencia en sí misma, como un producto del poder moderno. Y aunque las teorías de la otredad ven a la diferencia y la identidad como efectos de poder, éstas no reducen la pregunta por el otro a ser meramente constitutiva o relacional. En otras palabras, para el caso del Pacífico, la positividad de las identidades negras no puede ser reducida a una articulación de la diferencia dictada por el orden dominante euroandino. Esto llevaría a negar su otredad como positividad y exterioridad.

Las teorías de la identidad también están penetradas por las nociones modernas de la individualidad. Grossberg sugiere una concepción útil de la individualidad en términos de tres planos: el sujeto como una fuente de experiencia, el agente como la base para la acción y el ser como el sitio de la identidad social, esto es, la subjetividad, la agencia y la identidad del ser. Mientras que la subjetividad involucra la atadura a lugares (incluso lugares estructurados, multiplicados y múltiples), la

agencia acarrea la distribución de actos en el espacio. Si los lugares son puntos históricos de pertenencia e identificación, la agencia define la forma particular que los lugares pueden tomar a través del empoderamiento de poblaciones particulares. La agencia crea los lugares como posibilidades estratégicas; la agencia es el empoderamiento habilitado en sitios o lugares particulares. Las consecuencias de esta conceptualización para repensar la identidad –que llevan a lo que Grossberg llama "una política de la singularidad" y la posibilidad de pertenecer sin identidad– todavía necesitan ser trabajados.

La etnización de la identidad negra en el Pacífico sur en los años noventa

Para darse cuenta del significado de la transformación del régimen de identidad que tuvo lugar en el Pacífico en los noventa, es importante echar un vistazo a cómo eran construidas antes las identidades. Algunos antropólogos afirman la existencia de un universo cognitivo negro que, aunque constituye una totalidad coherente con una lógica original propia, es siempre cambiante y flexible. Más allá de las aproximaciones que enfatizan una proto-identidad basada en la sobrevivencia de rasgos africanos o, de manera contraria, la inhabilidad de los grupos negros para articular una identidad en medio de la dureza de su marginalización, Losonczy propone una visión de las identidades negras del Pacífico como "una identidad intersticial, resultado de violentas discontinuidades históricas" (1999:15). En vez de apelar a un referente étnico primordial, esta identidad fue construida en términos de una estrategia subyacente que sistemáticamente reorganizó materiales culturales exógenos, y que resultó en "identidades en crisol con fronteras abiertas y móviles" (Losonczy 1999:16). Esto aplica tanto para el pasado como para el presente. En el pasado, la estrategia reunió elementos de diversa procedencia –católicos, africanos, indígenas, modernos– de forma que constituyeron su propio tipo de memoria colectiva. Esta memoria fue fundada sobre dos ausencias desconcertantes: los orígenes africanos y la esclavitud. Sin embargo, este no es un borramiento total, pues aunque no existan memorias orales explícitas de estos eventos, pueden registrarse a partir de una serie de prácticas rituales y simbólicas como las narrativas y rituales de los muertos o los santos, cuya performance,

iconografía y elementos musicales evidencian el sincretismo de formas africanas, indígenas y católicas (Losonczy 1999, Restrepo 2002).

El mismo argumento puede ser aplicado al pasado más reciente. Con respecto a la sociedad negra del área norte del Chocó, otro antropólogo afirma que la identidad es un artificio de fina filigrana, es tejida con materiales que se acopian de distintas fuentes sin importar su procedencia ni el producto final (Villa 2001:207). Si durante la mayor parte del siglo XX esta estrategia significó la progresiva incorporación de una relación con el Estado y los partidos políticos establecidos dentro de las identidades locales, desde finales de los años ochenta esta lógica de recombinación ha obligado a los campesinos negros a descubrir la etnicidad. Villa subraya el rol de la iglesia progresista, de los discursos expertos, y de algunos proyectos de desarrollo como las fuentes de los hilos para la nueva identidad. Para Villa, las nuevas identidades son parte de un proceso que se remonta hasta la sociedad colonial y que encuentra en la actual etnización su fase más reciente. Para Losonczy, la reciente apelación al idioma de lo "afro" (como en la nueva categoría de afro-colombiano) implica un regreso a los temas míticos de los orígenes y la esclavitud. Para la autora, sin embargo, la reinserción de la identidad dentro de esta narrativa tiene lugar en terrenos de una concepción moderna y lineal de la historia y, por lo tanto, corre en contravía al previo régimen discontinuo y disperso. Queda por verse, concluye, si el proceso de poner a la etnicidad negra en diálogo con la modernidad (a través de una suerte de "memoria neo-tradicionalista") podrá forjar una nueva figura de la identidad en crisol.

El argumento de Losonczy de que la etnización negra en los años noventa representa un abandono de las lógicas de la identidad por mucho tiempo existentes, es compartida por otros estudiosos del proceso. Es necesario regresar a la exposición del régimen previo de la identidad para entender esta posición. Un punto común de partida es la afirmación de que las identidades antes del AT 55 eran en gran parte localizadas, fluidas y diversas. Por una parte, las identidades de los asentamientos ribereños son fuertemente basadas en el lugar, ancladas en el río; el sentido de pertenencia es comúnmente referido al río en cuya cuenca se habita. Los conceptos de

territorialidad están basados-en-lugar y ligados a relaciones de parentesco, a prácticas laborales, y a una gramática del entorno. Más allá de esto, existen algunas formas generales de auto-referencia, como las de libre. El origen de este término de auto-referencia seguramente se encontrará en la taxónoma racial colonial, aunque está lejos de ser simple. Como la otra categoría común de renaciente (la noción de que todo está renaciendo perpetuamente), la de libre "tiene un significado particular en una compleja articulación dentro de un juego de categorías profundamente tejidas [...] entonces la noción de libre no es sólo la transcripción local de una categoría racial de lo 'negro' como simplemente lo opuesto a lo 'blanco' o 'indígena'" (Restrepo 2002:99). De hecho, lo que se obtiene es una "polifonía de identidades" que incluye múltiples nociones tales como cholo / indio bravo / indio / natural / paisa / serrano / gringo / culimocho / libre / moreno / negro (Restrepo 2002: 101). Este sistema fluido y móvil es aún más complicado por nociones de pertenencia, de ocupación, entre otras. Se es un trabajador, un campesino, un leñero (recolector de madera para el fuego), un pescador, un conchero (un recolector de conchas), o un costeño (de la costa). Estas denominaciones constituían las posiciones de sujeto más comunes antes de la emergencia de la etnicidad.

Este régimen de identidad se considera trastornado por el arribo de la etnicidad negra, aun si no todas las posiciones previas de sujeto desaparecieron de la noche a la mañana y algunas permanecen o han sido reconstituidas. Es importante enfatizar que la llegada de los noventa significó una radical ruptura con las articulaciones existentes de lo negro, una relocalización de lo negro en el nuevo imaginario cultural y político de la nación. En el Pacífico sur, el AT-55 inauguró una serie de prácticas que derivaron en una poderosa construcción discursiva de la identidad étnica en términos de "las comunidades negras". Veamos cómo.

Primero que todo, el AT-55 impulsó a la creación de mecanismos institucionales para el desarrollo de la ley (que se convirtió en la Ley 70 en agosto de 1993). Estos mecanismos (particularmente una Comisión Especial para las Comunidades Negras a nivel nacional) involucraban cuerpos mixtos de funcionarios del Estado, expertos y representantes de comunidades negras y organizaciones. Esto produjo una

intensa actividad. Nuevas organizaciones y formas de pensar emergieron con base en estas categorías que tenían pocas referencias previas en el Pacífico, tales como territorio, cultura, ambiente y, muy importante, la comunidad negra. Esta última definida en la Ley 70 como:

Comunidad negra es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos (Ley 70, artículo 2, parágrafo 5).

Muchos observadores han comentado cómo la ley, y particularmente esta definición, que fue formulada por antropólogos y otros expertos de la Comisión Especial, se basó en el único modelo existente de alteridad, el de los indígenas. De cualquier manera, los términos introducidos por el AT-55 y la Ley 70 se convirtieron en los puntos nodales para la articulación de una política de la identidad negra. Hubo varias condiciones que, hacia el final de los años ochenta, prepararon el terreno para que estas categorías se enraizaran. En el Pacífico sur, el desplazamiento de la tierra por las camaroneras (fincas industriales de camarones) y palmicultoras (plantaciones de palma africana) estaba avanzando rápidamente. La cooperación internacional y los proyectos de desarrollo, los discursos ambientales como el de la biodiversidad, la descentralización del Estado que requería un nuevo tipo de sujeto local, y algunas formas de organizarse, particularmente las resultantes de la unión de la Iglesia Católica progresista y los campesinos, fueron factores que influyeron para que las preocupaciones expresadas en el AT-55 encontraran una resonancia entre los grupos locales. Para los activistas, el AT-55 apareció como una gran posibilidad para la construcción cultural y la propia defensa. Lo que sobrevino fue una verdadera "pedagogía de la alteridad" por medio de la cual expertos, integrantes progresistas de la iglesia, funcionarios del Estado, trabajadores del desarrollo, y por supuesto, numerosos activistas, circularon el lenguaje novedoso a través de los ríos, las aldeas y los pueblos del Pacífico. Este, sin embargo, no fue un ejercicio de arriba hacia abajo, sino un proceso de interacción entre expertos y organizaciones etno-territoriales, expertos y comunidades, activistas y comunidades, consejeros y grupos locales, etc. Estas interacciones involucraban una

constante negociación de los términos y las prácticas (Restrepo 2002).

Estas interacciones tuvieron lugar a través de una multiplicidad de prácticas: talleres y reuniones en las ciudades y asentamientos en los ríos, mapificación y ejercicios de censos en comunidades, el viaje por territorios para la titulación colectiva, entre otras. Mediante estas prácticas la etnicidad fue "puesta dentro del discurso", lo cual dependió a su vez de una serie de operaciones: naturalizó la identidad, dibujando a los grupos negros como ambientalistas; enfatizó las prácticas "tradicionales" de producción; representó a las comunidades como si existieran en asentamientos discretos; y resaltó racionalidades económicas particulares, formas tradicionales de autoridad, entre otros.

Estas operaciones localizaron a los grupos negros en el espacio y en el tiempo de maneras particulares; tendieron a objetificar y regularizar las nociones de territorio y cultura –lejos de un régimen fluido y disperso, en uno más moderno, racional y normativo–. El resultado fue una significativa rearticulación de la experiencia local:

Pensar sobre la población local en términos de comunidad negra, con un territorio, con prácticas de producción tradicionales, una identidad étnica y una serie de derechos específicos, fue un ejercicio para la construcción de la diferencia que sólo fue posible en el Pacífico [sur] en la década de los noventa con el posicionamiento social e institucional de este nuevo régimen de representación (Restrepo 2002:81, 82).

Sería una equivocación, sin embargo, ver únicamente este régimen como un artefacto al servicio de los derechos culturales y territoriales, o como el simple resultado de la manipulación del Estado. Ciertamente, hay una conexión entre las nuevas identidades y el Estado neoliberal; sin embargo, las primeras sólo pueden ser vistas parcialmente como resultado del último. Como el previo modelo del proyecto populista y racialmente homogéneo de construir nación entró en crisis, el Estado promovió la creación de nuevas identidades que luego fue incapaz de controlar. Esto se debe en parte al impacto de factores transnacionales que enfatizaban la diversidad cultural, el ambiente, y los derechos humanos. En otras palabras, es difícil defender cualquier comprensión simple de la relación entre la identidad, los movimientos sociales y el Estado. Las

estrategias subalternas no son ni la creación de los modelos hegemónicos ni la pura y directa resistencia a ellos. Se puede encontrar formas de política cultural que confrontan la discursividad institucional del Estado en un plano local. Como lo muestran los análisis de las prácticas cotidianas de la formación y funcionamiento del Estado, las presiones locales por parte de los movimientos sociales sí tienen un efecto sobre el Estado. En lugares como el Pacífico, la etnización de la identidad requiere ser vista como un proceso compartido. Esto es así porque el Estado raramente funciona como una entidad coherente, sino escindido, con tensiones internas y conflictos a través de diversos niveles, instituciones y programas. En algunos casos, los funcionarios locales pueden buscar captar las dádivas del "boom eco-étnico" para su propia ventaja, mientras que en otros casos pueden convertirse en aliados de las organizaciones locales, que también operan como mediadores entre el Estado y las comunidades locales. Con frecuencia se encuentra que las oficinas de Estado son constituidas en su mayoría por espacios mixtos que reúnen a los funcionarios civiles, a los expertos, y a activistas de los movimientos –lo que también hace difícil decidir dónde empieza y termina el Estado, o si puede ser identificado como una entidad discreta (Álvarez 2002)–. Algunas de estas dinámicas son olvidadas en recientes estudios etnográficos y culturales del Estado, motivo por el que prolongan el estadocentrismo.

El análisis de Restrepo (2002) concluye acertadamente con la afirmación de que las representaciones de lo negro en términos de etnicidad constituyen un campo de confrontación discursiva y, por lo tanto, política. No hay una necesaria correspondencia entre una locación social dada (como negros) y su representación. Las identidades étnicas pueden aparecer como esenciales para algunos, o considerarse como una imposición de parte del Estado por otros (por ejemplo, las elites negras), o como un espacio de maniobrabilidad para otros. Lo que ha hecho a las "comunidades negras" pensables y materiales es precisamente el denso entretejido de técnicas de expertos, del Estado y de los activistas con sus correspondientes mediaciones basadas-en-el-lugar. El resultado ha sido una significativa reconfiguración de las modalidades de poder. Esto habla del profundo carácter político de la identidad, aspecto

que los activistas de los movimientos sociales saben demasiado bien, como veremos en la siguiente sección.

Para resumir, la experiencia de los años noventa exhibe algunas de las facetas contempladas en las teorías contemporáneas de la identidad. Las identidades son históricamente creadas por ensamblajes de discursos y prácticas. Los principales discursos de articulación, en este caso, conciernen a la diferencia natural (biodiversidad) y cultural; otros discursos importantes fueron el desarrollo alternativo y los derechos. Estos discursos se centraron en la noción de "comunidades negras" y operaron a través de una multiplicidad de prácticas que reunieron a las comunidades, los activistas, los expertos, los oficiales del Estado, los académicos y las ONG en varias combinaciones y en una diversidad de espacios. El régimen de la identidad que sobrevino fue el resultado de una problematización dada de la diferencia y puede verse, hasta este momento, como un proceso moderno. Modelado a partir de la experiencia indígena, las identidades étnicas negras fueron concebidas en principio como distintas del otro dominante euro/andino (blancos/paisas). Como una herramienta moderna, la construcción de la identidad negra puede verse entonces como parte del proceso de negociación de un nuevo modo de inserción dentro de la vida nacional. Por un tiempo, estas identidades adquirieron gran importancia, aunque fueron experimentadas de diversas formas por cada grupo. Lo que estaba en juego era una rearticulación del pertenecer –un nuevo horizonte discursivo de sentido– que permitió la creación de un imaginario político sin precedentes en términos de la diferencia, la autonomía y los derechos culturales. Como sucede con todas las identidades modernas, la etnicidad negra quedó entrampada en una política representacional permitida por las mismas estructuras de poder de las cuales busca liberarse. Queda por ver el grado en que los activistas negros fueron capaces de "disputar" esta identidad a lo largo del camino.

La etnicidad negra introdujo una nueva economía del poder y de visibilidad en el Pacífico sur. Esto no es todo, sin embargo; el análisis de la sección siguiente hará algunas preguntas sobre los límites de las interpretaciones del proceso de etnización presentado en las páginas anteriores. ¿Los discursos y las estrategias de los movimientos sociales

evidencian sólo una conversación con la modernidad, o ellos intuyen una contra-modernidad en cualquier sentido? ¿El juego de las identidades puede ser explicado en términos del Estado y la economía o, de manera contraria, puede un entendimiento diferente de la agencia llevar a una lectura parcialmente distinta? ¿Los activistas labran visiones a largo plazo –más allá y quizás a pesar de la modernidad– que pueden legitimar una interpretación diferente de sus acciones? ¿El encuentro frontal del activista con la globalización, no los lleva a visionar una política de la diferencia que de alguna manera puede ser considerada como desafiando la lógica del capital y el Estado desde otro espacio epistémico, aunque no totalmente diferente? ¿Puede una política de la diferencia basarse no únicamente en la exteriorización de un Otro, sino también en una multiplicidad de otros y, más aún, en una construcción positiva del lugar y la cultura? Si éste es el caso, ¿qué otros tipos de conversaciones establecen los activistas fuera y más allá de la "conversación étnica"? ¿Fueron realmente las identidades indígenas y blancas el principal punto de referencia para la construcción de la identidad étnica negra, o cómo, por ejemplo, la naturaleza complica este panorama? Finalmente, ¿qué pasa cuando cambiamos el marco de interpretación, y cómo reconciliamos lecturas contrastantes? Una mirada más detallada de un sector particular del movimiento negro del Pacífico sugerirá respuestas tentativas a algunas de estas preguntas.

II El movimiento social de comunidades negras del Pacífico sur

Esta sección analiza la emergencia y transformación de una organización de la red del movimiento negro llamada el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Como la más visible expresión del movimiento más extendido de comunidades negras en el Pacífico, el PCN puede ser visto en términos de labrar las identidades individuales y colectivas a través de la creación de lenguajes derivados de las luchas locales. Estas luchas existen dentro de contextos mayores que ligan a las comunidades, la región y la nación a redes más extensas y a historias socio-económicas, culturales y políticas más amplias. Lo que une estos niveles de identidad son los discursos de articulación. En vez de aproximarse a las prácticas

articulatorias primordialmente desde el lado del Estado y la economía, intentaremos examinar qué pasa cuando consideramos a las políticas de la articulación desde el lado de la agencia y de los mundos figurados establecidos por los activistas. Como en la sección previa, empezaremos por introducir un enfoque diferente sobre la identidad como un prelude para la presentación y discusión etnográfica.

Identidad, historia y agencia. Una teoría contemporánea

Con base en el trabajo de dos académicos rusos (el psicólogo L. S. Vygotsky y el teórico literario M. Bakhtin), Holland, Lachicotte, Skinner y Cain (1998) han desarrollado un modo de entendimiento dialógico y orientado de la práctica de la identidad. La identidad, desde su perspectiva, es una forma compleja del entendimiento de sí mismo, improvisada a partir de los recursos culturales a mano en un contexto histórico particular. Su enfoque se basa en la intersección de las personas y la sociedad, y en cómo el poder y la cultura son negociados en esta intersección para producir identidades particulares de forma que evidencian sus dimensiones estructurales, así como las agenciales del proceso. Para conceptualizar este proceso de construcción, estos autores se apoyan en la insistencia de Bakhtin sobre la ineluctable naturaleza dialógica de la vida humana para llegar a una noción de "codesarrollo –el desarrollo interrelacionado de personas, formas culturales y posiciones sociales en mundos históricos particulares" (Holland et al. 1998:33).

La producción de identidades acarrea la construcción de mundos culturales. Esto implica un activo engranaje con el ambiente y considera el lugar a través de improvisaciones recursivas dentro de un bagaje histórico sedimentado. También involucra varios tipos de mediaciones (por ejemplo, simbólicas, lingüísticas y otras "herramientas de agencia"). En el caso de los activistas, estos mundos culturales pueden pensarse como "mundos figurados", definidos como mundos situados localmente, contruidos culturalmente y organizados socialmente, que hacen visible la agencia decidida de las personas, esto es, su capacidad de rehacer el mundo en el que viven. Aunque estos mundos están sujetos a un continuo ajuste, pueden adquirir cierta durabilidad; ciertamente, "este contexto

de flujo es la base para el desarrollo de la personalidad" y establece las condiciones para "el espacio de la autoría" (Holland et al. 1998:63). Los mundos figurados de este tipo son el espacio donde las políticas culturales se establecen y adquieren identidades particulares personales y colectivas. Podemos pensar a los activistas como teniendo cierta competencia para, literalmente, figurar mundos a través de una variedad de prácticas, articulaciones y artefactos culturales. Ellos lo hacen a través de formas de "aprendizaje situado", en las cuales "las identidades se convierten en logros importantes de participación en las comunidades de práctica" (Holland et al. 1998:56,57). La colectividad llamada Proceso de Comunidades Negras (PCN) puede ser vista como un ejemplo de una comunidad de práctica cohesiva, formada en el proceso de construir un mundo figurado relativamente estable.

En adición a la dimensión dialógica, el segundo aspecto de la perspectiva de autoría es su dimensión histórica; esto es conceptualizado fructíferamente por estos autores a través de la noción de la "historia en persona" (Holland y Lave 2001). Este concepto invoca al mismo tiempo los efectos estructurantes de las condiciones históricas, y los procesos por los cuales los actores median, lo estructurante a través de la producción de formas culturales que asumen las condiciones históricas como recursos para la autoría de sí mismos. Holland y sus coautores introducen dos nociones al respecto. La primera es aquella de las "prácticas locales contenciosas", esto es, la participación situada de los actores en conflictos locales explícitos que generan identidad. La segunda es las "luchas históricas duraderas", que consiste en esos largos procesos que constituyen los bagajes dentro de los cuales la categoría anterior está localizada. No es difícil ver cómo estos dos conceptos podrían aplicarse al Pacífico. Las prácticas locales contenciosas alrededor de territorios específicos y su biodiversidad, por ejemplo, están claramente ligados con luchas más amplias concernientes, digamos, al desarrollo, la raza, el ambiente, el Estado, los derechos o la globalización. Aquí la etnografía debería documentar cómo "las luchas históricamente institucionalizadas" ligadas a conflictos de larga duración pueden o no sostener las identidades y cómo ambas se realizan en prácticas locales contenciosas. En otras palabras, las prácticas locales contenciosas median entre la historia en persona y las luchas duraderas, o entre las luchas

históricas en persona y las luchas históricamente institucionalizadas. En esta visión no-esencialista, las identidades y las luchas están siempre sin acabar y en proceso: las personas y las instituciones nunca están enteramente "hechas" antes o independientemente de su encuentro. Ya sea real o idealizada, hay periodos donde la identidad se hace hábito y se estabiliza, por lo que dejamos de ser conscientes de su producción así sea por poco tiempo.

Historia y agencia en la práctica del Proceso de Comunidades Negras

El PCN reúne alrededor de 120 organizaciones del Pacífico sur y de otras pocas regiones del país. Como se indicará más adelante, estas organizaciones están agrupadas dentro de palenques regionales. Algunas son más activas que otras. La mayoría tiene sólo unos pocos participantes en un momento dado. Hay un núcleo duradero de activistas que incluye aquellos del Comité Coordinador Nacional y algunos de sus líderes principales pertenecen a cada palenque. En una conversación informal con dos líderes activistas, Libia Grueso y Julia Cogollo (en Cali, junio 2002). Ellos estimaron el número de miembros activos del PCN en más de cien. El núcleo más pequeño se ha mantenido unido, completamente activo y comprometido durante la mayor parte de los años noventa hasta hoy.

En sus años iniciales (1991-1994), y en el contexto del AT 55, el PCN dio preeminencia al control social del territorio y los recursos naturales como una precondición para la sobrevivencia, recreación y fortalecimiento de la cultura. Este esfuerzo sostenido sirvió para sentar la base, durante el periodo de 1991-1993, para la elaboración de la Ley 70, y para afirmar una serie de principios político-organizacionales, que se mencionará abajo. También ayudó a los activistas del PCN a reconocer las diversas tendencias encontradas entre el conjunto de organizaciones negras involucradas en la Ley 70. En la segunda Asamblea Nacional de Comunidades Negras realizada en mayo de 1993, los delegados revisaron y aprobaron el texto de la ley negociada por la Comisión Especial. La elaboración colectiva de la propuesta de la Ley 70 fue un espacio decisivo para el desarrollo del movimiento. Este

proceso avanzó en dos niveles, uno centrado en las prácticas cotidianas de las comunidades, y el otro en una reflexión política de los activistas. El primer nivel –bajo la rúbrica de lo que se identificaba como "la lógica del río"– buscó una amplia participación de los habitantes locales en la articulación de sus derechos, aspiraciones y sueños. El segundo nivel, aunque tenía a los asentamientos ribereños como referente, buscó hacer la pregunta de la gente negra como un grupo étnico, más allá de lo que podía garantizar la ley. Este nivel dio lugar al desarrollo de una conceptualización de nociones de territorio, desarrollo, y relaciones sociales de las comunidades negras con el resto de la sociedad colombiana. Esta conceptualización se llevó a cabo en un proceso dialógico con una multitud de actores, incluyendo políticos negros tradicionales y el Estado. La negociación con el gobierno implicó un doble esfuerzo de construcción de acuerdos, entre organizaciones y comunidades, por un lado, y entre ellas y el gobierno, por el otro. Dada la implementación forzosa de la apertura neoliberal de la economía y la creciente circulación de discusiones sobre la biodiversidad y los recursos genéticos, estas negociaciones se volvieron aún más tensas. Mientras que el gobierno se hizo más intransigente al darse cuenta de que la capacidad de sus interlocutores negros crecía, los procesos organizativos negros ganaron en estructura, experiencia y coordinación. El proceso entero constituyó una verdadera construcción social de la protesta que culminó con la aprobación por el Congreso de una versión de la ley (Ley 70), negociada con las comunidades.

La Tercera Conferencia Nacional fue realizada en septiembre de 1993 en el pueblo predominantemente negro de Puerto Tejada. Con la asistencia de más de 300 delegados, en la Conferencia se debatió la situación político-organizacional de las comunidades negras. Reconociendo la diversidad del movimiento, la Conferencia (Expediente de la conferencia de Puerto Tejada en septiembre, 1993; ver también Grueso y Arroyo 2005), propuso una definición propia y una caracterización como:

[...] un sector del movimiento social de comunidades negras compuesto por gente y organizaciones con diversas experiencias y objetivos, pero unidos alrededor de una serie de principios, criterios y objetivos que nos diferencian de otros sectores del movimiento. En el mismo sentido, representamos una propuesta para el conjunto de la comunidad negra del país y aspiramos a construir un movimiento unificado de

comunidades negras que sea capaz de abarcar sus derechos y aspiraciones.

El objetivo del proceso organizativo fue expuesto como

[...] la consolidación de un movimiento social de comunidades negras para la reconstrucción y afirmación de la identidad cultural [...] para el logro de nuestros derechos culturales, sociales, económicos, políticos y territoriales y para la defensa de los recursos naturales y el medio ambiente.

Un rasgo crucial de la Conferencia fue la adopción de una serie de principios organizacionales que vincularon la práctica y los deseos de las comunidades negras. Estos principios tenían que ver con los asuntos claves de identidad, territorio, autonomía y desarrollo:

1. *La reafirmación del ser* (del ser negros). En primer lugar: entendemos el ser, como Negros, desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones sociales, económicas y políticas. Una lógica que está en contradicción y lucha con la lógica de la dominación, la que pretende explotarnos, avasallarnos y anularnos. Nuestra visión cultural entra en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose. Este principio identificó claramente cultura e identidad como los ejes, tanto de la vida cotidiana como de la práctica política.

2. *Derecho al territorio* (un espacio para ser). El desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requiere como espacio vital el territorio. No podremos ser si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo con lo que pensamos y queremos como forma de vida. De ahí que nuestra visión del territorio sea la visión del hábitat, el espacio donde el hombre negro desarrolla su ser en armonía con la naturaleza.

3. *Autonomía* (derechos al ejercicio del ser). Esta autonomía se entiende en relación a la sociedad dominante y frente a otros grupos étnicos y partidos políticos, partiendo de nuestra lógica cultural, de lo que somos como pueblo negro. Entendida así, internamente somos autónomos en lo político y aspiramos a ser autónomos en lo económico y lo social.

4. *Construcción de una perspectiva propia de futuro.* Se trata de construir una visión propia del desarrollo económico y social partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción, y de nuestras formas tradicionales de organización social. Consuetudinariamente, esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones. Tenemos derecho a aportarle a la sociedad ese mundo nuestro, tal como lo queremos construir.

5. *Declaración de solidaridad.* Somos parte de la lucha que desarrolla el pueblo negro en el mundo por la conquista de sus derechos. Desde sus particularidades étnicas, el movimiento social de comunidades negras aportará a la lucha conjunta con los sectores que propenden por la construcción de un proyecto de vida alternativo.

Esta declaración de principios constituye una ruptura con las formulaciones políticas y desarrollistas de la izquierda, de organizaciones negras anteriores y de sectores políticos tradicionales. Un punto de interés final tiene que ver con la estrategia organizacional del movimiento. En un plano formal, la estructura organizacional del PCN es simple: 1). Varios palenques regionales, cada uno de los cuales corresponde a una región mayor, y que aglutina las organizaciones locales etno-territoriales. 2). Un comité nacional coordinador. 3). Equipos técnicos en un nivel nacional y, en algunos casos, regionales, a cargo de los asuntos económicos, de desarrollo, ambientales y de etno-educación. Aunque originalmente designaron a los territorios autónomos de cimarrones y esclavos libres en tiempos coloniales, hoy los palenques son espacios para la discusión, para la toma de decisiones y la orientación de las políticas en cada una de las regiones con presencia negra importante. Operan en conjunción con la Asamblea Nacional de Comunidades Negras (ANCN), y juntos constituyen el Consejo Nacional de Palenques. Los palenques regionales son integrados por dos representantes de cada una de las organizaciones regionales. El Comité Coordinador Nacional está a cargo de coordinar las acciones, de implementar las decisiones del ANCN, y de representar al PCN en foros nacionales e internacionales.

Sería una equivocación, sin embargo, ver esta "estructura" como una rígida serie de normas independientes de las

prácticas del día a día de los activistas. Parece haber un creciente acuerdo entre los teóricos de movimientos sociales sobre la necesidad de evadir la dicotomía que ha prevalecido entre las explicaciones estructuralmente orientadas y aquellas enfocadas en la agencia, la conciencia o la identidad. Dar cuenta de las dinámicas de los movimientos sociales requiere modelos que evaden justamente este pensamiento dicotómico. En los nuevos modelos, la agencia y la estructura son inseparables y mutuamente constitutivos. Aun cuando están formalizadas, como en el caso del PCN, las estructuras no están dadas de antemano, esperando a ser llenadas por los activistas. La estructura en sí misma es hecha de movimiento y establecida en la práctica. La estructura, si es algo, es la propiedad emergente que resulta del movimiento a través del tiempo.

Esto puede verse en la creación y reproducción en el tiempo de la colectividad llamada PCN. Esta organización es el producto de un variado conjunto de prácticas desarrollado alrededor de las luchas contenciosas locales. Dichas prácticas acarrearán un intenso y permanente grado de comunicación entre activistas en distintos niveles: horizontalmente, en el nacional, regional y local; verticalmente, a través de éstos. En el nivel nacional, hay un alto grado de comunicación cara a cara y electrónica entre los miembros del Comité Coordinador Nacional con algunos de los principales integrantes de los equipos técnicos. Este grupo forma una colectividad cerrada que está en permanente contacto, y desarrolla debates –con frecuencia intensos y acalorados– sobre continuos asuntos, decisiones, etc. Para algunos observadores externos, este debate de alto nivel y de comunicaciones impide la acción efectiva. Aunque puede ser cierto, esta práctica ha permitido que un grupo núcleo de activistas se mantenga constante en su compromiso con la identidad colectiva de PCN y lo que éste representa. Las comunicaciones de este tipo son claramente más débiles en el nivel local. Mientras que algunos activistas han internalizado los principios de la organización y la visión política, esto ha sido mucho más difícil en el nivel local. En algunas regiones, y junto con la creciente violencia regional, esto ha llevado a desmantelar organizaciones locales y a diezmar los palenques regionales.

Hay una cercana conexión entre la cultura y la identidad desde la perspectiva de los activistas. Como un activista lo expresó, "no somos nosotros quienes salvaremos la cultura, es la cultura quien nos salvará" (Álvarez 2002:13). Esto no significa, sin embargo, que los activistas consideren la cultura como algo estático. Al contrario, la ven como un proceso dinámico y creativo. La identidad colectiva construida por el PCN puede ser considerada de doble carácter. Por un lado, la identidad es pensada como un conjunto de prácticas culturales compartidas y enraizadas; esta concepción involucra un descubrimiento imaginativo de la cultura que da coherencia a la experiencia de la dispersión y la opresión. Por otro lado, la identidad es vista en términos de las diferencias creadas por la historia; este aspecto enfatiza el volverse antes que el ser, el posicionamiento antes que esencia, y la discontinuidad cultural así como las continuidades. Para los activistas, la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades ribereñas es una cuestión estratégica ya que son vistas como formas de resistir al capitalismo y a la modernidad, al tiempo que como elementos de construcciones alternativas. Esta defensa no es intransigente ni esencialista, dado que responde a una interpretación de los desafíos que enfrentan las comunidades y las posibilidades presentadas por una cuidadosa apertura hacia formas de la modernidad, tales como la conservación de la biodiversidad y el desarrollo alternativo. La identidad es entonces vista de dos maneras: anclada en prácticas y formas de conocimiento "tradicionales", y como un proyecto siempre cambiante de la construcción cultural y política. El movimiento crece sobre las redes inmersas en las prácticas y significados culturales de las comunidades ribereñas y opone, a la noción estática y convencional de la identidad implícita en la Constitución de 1991, una noción más fluida de la identidad como construcción política.

¿En, contra y más allá del Estado? Valorando los movimientos sociales

El periodo de 1995-1996 vio la aparición de nuevos sectores negros organizados con agendas diferentes, y a veces contradictorias, buscando capitalizar el espacio creado para los derechos de los pueblos negros. A través de los años, se presentaron los conflictos y contradicciones entre estos grupos

alrededor de temas tan importantes como la formulación del Plan Nacional de Desarrollo para las Comunidades Negras, la negociación de los conflictos ambientales, la decisión sobre la representación electoral, entre otros. En muchos casos, la posición negociadora entre las comunidades y el gobierno fue debilitada.

Sin embargo, los logros concretos del PCN no han sido de ninguna manera despreciables. Estos incluyen el rol central del PCN en la formulación de la Ley 70, y en otras áreas de la política ambiental y cultural. El PCN también hizo grandes contribuciones, a lo largo de los años, a la creación de organizaciones comunitarias en varios ríos del Pacífico sur, a la constitución de consejos comunitarios, al proceso de titulación colectiva de tierras, a la financiación de proyectos específicos, y a la organización de desplazados afrocolombianos en Colombia. Los logros ambientales del grupo han sido particularmente importantes. De acuerdo con la mayoría de las opiniones, el PCN ha sido la única y más visible fuerza comprometida con la defensa de las culturas y ecosistemas de la selva húmeda del Pacífico sur. Lo que hace al PCN tan importante y único, es una combinación de aspectos que incluyen: 1) una corajuda y sostenida estrategia política vis-à-vis con el Estado sobre problemas, derechos y asuntos territoriales, culturales y ambientales. 2) La elaboración progresiva de un sofisticado marco conceptual para el análisis de problemas y para la formulación de una política alternativa relacionada con el desarrollo, la conservación y la sostenibilidad del Pacífico. 3) Un sostenido engranaje con conflictos ambientales concretos y la búsqueda de soluciones a nivel local, nacional e internacional. Desde esta perspectiva, se puede decir que el PCN ha desarrollado una práctica coherente de ecología política (ver Grueso y Arroyo 2005).

Para resumir, en esta sección hemos intentado utilizar el marco de "historia en persona" para interpretar la experiencia de la colectividad llamada PCN. Hemos visto cómo esta actividad surgió históricamente y constituyó su identidad en la práctica. Dicha identidad fue construida a través de un proceso dialógico de varios tipos, que involucra las relaciones interpersonales dentro del grupo y otros encuentros con una multitud de actores (desde actores del Estado y expertos, hasta actores armados) en prácticas locales contenciosas concernientes al

control de los territorios locales, la defensa de las prácticas culturales y ecológicas, las luchas por el derecho a la diferencia, entre otros. Estos conflictos locales se relacionan con luchas más amplias concernientes a la globalización como una identidad colectiva construida alrededor de un particular mundo figurado –"las comunidades negras" y, ciertamente, el PCN en sí mismo–, esta colectividad puede ser vista como una comunidad de práctica que, a pesar de los altibajos, ha alcanzado cierta durabilidad en su lucha contra la destrucción de la selva húmeda, el racismo, el desarrollo convencional, el neoliberalismo y el capitalismo.

El enfoque de la historia y la agencia muestra el grado en que los activistas se basan en condiciones históricas más amplias (y otras condiciones que salen de las historias locales, que no pueden ser reducidas totalmente a las primeras) como recursos para la autoría propia. Al utilizar las herramientas de la modernidad, los activistas quedan aún más implicados en los mundos de los que buscan liberarse. Al hacerlo, sin embargo, intentan redibujar las jerarquías existentes de poder y privilegio y mantener vivo el potencial heteroglósico de las prácticas de hacer el mundo. Lo que esto significa es que en el proceso de lucha contra los discursos modernos los activistas son capaces de labrar espacios más libres de la autoridad de las normas dominantes. De esta manera logran producir voces diferenciadas –lo que algunos han llamado "modernidades alternativas", ciertamente, pero también las insinuaciones de alternativas a la modernidad–. En otras palabras, para tomar en serio la noción de dialogismo se tiene que poner entre paréntesis la unidireccionalidad última que caracteriza a la mayoría de las perspectivas, y que retorna sobre la idea de la diferencia o alteridad genuina imposible.

Conclusiones

Uno de los aspectos más difíciles de la situación del Pacífico en el presente es la problemática de la violencia y el desplazamiento. El caso colombiano, con más de dos millones de desplazados internos, incluyendo un alto número de afrocolombianos y minorías indígenas, merece atención especial. ¿Cuáles son las relaciones entre el desplazamiento, el capitalismo y la modernidad? ¿Qué pasa con las identidades

y los proyectos de identidad bajo estas condiciones? Estas son preguntas urgentes para las cuales todavía hay pocas respuestas. El segundo aspecto es que a medida que el proyecto moderno presiona más, bajo la forma de brutales políticas neoliberales, ¿las condiciones no favorecen modalidades más imaginativas de protesta y de construcciones de mundos alternativos? Al respecto, el dictamen del Foro Social Mundial de Porto Alegre, otro mundo es posible, es una luz en el camino. ¿Qué novedosos análisis teóricos necesitamos para iluminar los caminos hacia estos otros mundos? ¿Qué identidades colectivas pueden ayudar a construirlos? Una de las lecciones más evidentes de los movimientos sociales de hoy en día es la necesidad de nuevas alianzas y sociedades entre académicos y activistas. Ciertamente, una nueva generación de intelectuales-activistas y de activistas-intelectuales parece plantear un desafío a los productores del conocimiento académico, que debemos estar dispuestos de considerar.

Finalmente, la problemática de la diferencia necesita ser repensada. Las identidades son relacionales, pero esto no significa que sean completamente explicables en términos de cada uno de los elementos que la constituyen. Ciertamente hay más en juego, por lo que es crucial aprender a percibir y entender con nuevos lentes empíricos y teóricos esta irreductibilidad de la relacionalidad de identidad a sus elementos. Desde América Latina, está emergiendo una nueva forma de aproximarse a la diferencia en términos del conocimiento derivado de la inevitable exterioridad del subalterno al sistema mundo colonial moderno (Mignolo 2000). Desde esta exterioridad, se puede posicionar una política de la diferencia –diferencias económicas, ecológicas y culturales, como es evidente con las luchas negras e indígenas del Pacífico– a partir de la cual otros mundos socio-naturales, no enteramente reducibles a la lógicas culturales modernas, pueden ser posibles en su positividad. Creo que es muy pronto para afirmar la posibilidad de alternativas a la modernidad – esto es, una multiplicidad verdaderamente plural de mundos culturales– como históricamente caducas, como parecen haber concluido prácticamente todos los analistas de la globalización y la modernidad, desde todos los campos del espectro político. Ciertamente hay riesgos en querer mantener viva la promesa de una alteridad irreducible (incluido el riesgo de que este

deseo sea un efecto de la modernidad). Sin embargo los costos de una conclusión predeterminada en favor de la universalización de la modernidad, en todos los lugares y tiempos, pueden ser incluso más altos en términos culturales. Cómo le damos forma a la posibilidad alternativa, en términos teóricos y políticos, es una pregunta que permanece abierta.

Referencias

- Álvarez**, Manuela (2002) "Altered States: Culture and Politics in the Colombian Pacific". MA Thesis, Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst.
- Bauman**, Zygmunt (1996) "From Pilgrim to Tourist -or a Short History of Identity". En: S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. Pp. 18-36. London: Sage.
- Butler**, Judith (1990) *Gender Trouble*. London: Routledge.
- Comaroff**, John (1996) "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference". En: E. Wilmsen and P. McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. Pp. 163-205. Chicago: University of Chicago Press.
- Grossberg**, Lawrence (1996) "Identity and Cultural Studies - Is That All There Is?" En: S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. Pp. 87-107. London: Sage
- Gruoso**, Libia, and Leyla **Arroyo** (2005) "Women and the Defense of Place in Colombia's Black Movement Struggles." In W. Harcourt and A. Escobar, eds. *Women and the Politics of Place*. Pp. 100-114. Bloomfield, CT: Kumarian Press.
- Hall**, Stuart (1996) "Introduction: Who Needs `Identity'?" En: S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. Pp. 1-17. London: Sage.
- Holland**, Dorothy y Jean **Lave** (2001) "History in Person: An Introduction". En: D. Holland and J. Lave, (eds.), *History in Person. Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*. Pp. 3-36. Santa Fe, NM: School of American Research.
- Holland**, Dorothy, William **Lachicotte**, Debra **Skinner** y Carole **Cain** (1998) *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Laclau**, Ernesto y Chantal **Mouffe** (1985) *Hegemony and Socialist Strategy* London: Verso.

Losonczy, Anne-Marie (1999) "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó." En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Pp. 13-23. Bogotá: ICANH-Natura-Ecofondo.

Mignolo, Walter (2000) *Local Histories/Global Desings: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.

Norval, Aletta (1996) "Thinking Identities: Against a Theory of Ethnicity." En: E. Wilmsen y P. McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. Pp. 59-70. Chicago: University of Chicago Press.

Restrepo, Eduardo (2002) "Memories, Identities, and Ethnicity: Making the Black Community in Colombia". MA Thesis, Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill.

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*. Pp. 207-228. Bogotá: ICANH-Colciencias. Virilio, Paul. 1999. *Politics of the Very Worst*. New York: Semitext(e).

Wade, Peter (1997) *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.