

El color negro de la (sin)razón blanca:

El lugar de las mujeres afrodescendientes
en los procesos organizativos en Colombia

Doris Lamus Canavate

Universidad Autónoma de Bucaramanga
Instituto de Estudios Políticos
Grupo Democracia Local
Línea Movimientos sociales, género y cultura

No pretendo imponer o defender una perspectiva, ni encontrar en los discursos y prácticas de las organizaciones la realización de la teoría utilizada como argumentación de fondo en este texto. La intención es, más bien, analizar cómo ciertos discursos que la academia y las agencias de cooperación ponen a circular, pueden o no llegar a tomar sentidos en la vida de las organizaciones. O, lo que es mejor, cómo esos discursos son instrumentalizados, apropiados, resignificados en la acción política reivindicativa. Si en mis reflexiones las organizaciones encuentran aportes, soportes y nuevos cuestionamientos para fortalecer sus proyectos, bienvenido sea.



unab



IEP-UNAB

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BUCARAMANGA
COLOMBIA

Con la colaboración de:





Doris Lamus Canavate

Cursó estudios de Sociología en la Universidad Autónoma del Caribe en Barranquilla; de Maestría en Ciencias Políticas en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Quito y de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Quito, Ecuador. Profesora titular de la Universidad Autónoma de Bucaramanga, vinculada desde 1980.

Publicaciones recientes:

Relatos de vida de mujeres palenqueras en organizaciones del Caribe colombiano. En Hijas del Muntu. Biografía crítica de mujeres afrodescendientes de América Latina. Bogotá: Panamericana, 2011.

Relatos de vida de mujeres negras/afrodescendientes en contextos de pobreza y violencia. En Otras Palabras, Mujeres, historias y memorias n.º 19, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.

De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 1010.



El color negro de la (sin)razón blanca:
El lugar de las mujeres afrodescendientes
en los procesos organizativos en Colombia

Lamus Canavate, Doris

El color negro de la (sin)razón blanca: El lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia/ Doris Lamus Canavate, Bucaramanga, Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB, 2012. 166 p.

ISBN: 978-958-8166-51-3

I. Raza/etnia, identidad, género; II. Procesos organizativos afrodescendientes en Colombia; III. Organizaciones de mujeres Pacífico y Caribe, Colombia.

© Doris Lamus Canavate

© Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB. Colombia.

Instituto de Estudios Políticos,

Grupo de Investigación Democracia Local

Línea Movimientos sociales, género y cultura

Diseño: Manuel José Jaimes González

Primera edición, junio de 2012

Todos los derechos reservados

ISBN: 978-958-8166-51-3

Impreso en Colombia



Con la colaboración de:



El color negro de la (sin)razón blanca:

El lugar de las mujeres afrodescendientes
en los procesos organizativos en Colombia

Doris Lamus Canavate

Universidad Autónoma de Bucaramanga
Instituto de Estudios Políticos
Grupo Democracia Local
Línea Movimientos sociales, género y cultura

Índice

| | |
|---|-----------|
| Introducción | 7 |
| I. Contexto y debates | 15 |
| 1. Raza/etnia: categorías históricas | 17 |
| 2. Crítica al racismo y al eurocentrismo | 24 |
| 3. La disrupción de la Identidad | 29 |
| 4. Estudios sobre mujeres: aproximación al estado del arte | 31 |
| 4.1. El género de la mirada | 31 |
| 4.2. Estudios de mujeres/feministas/de género | 35 |
| 4.3. Las voces del feminismo afrolatinoamericano | 37 |
| 4.4. Los estudios sobre mujeres negras en Colombia | 40 |
| | |
| II. La resignificación de lo negro y la construcción de identidad negra/afrocolombiana | 45 |
| 1. Siglos de esclavitud, marginalidad e invisibilidad | 47 |
| 2. Colombia: Constitución Política de 1991 y procesos organizativos de “comunidades negras” | 50 |
| 3. Proceso de Comunidades Negras del Pacífico Sur (1993) | 53 |
| 3.1 La construcción de identidad colectiva en el PCN | 55 |
| 3.2. La construcción social de la diferencia en el PCN: ¿raza/etnia vs. género? | 56 |
| 3.3. La construcción de discursos identitarios y de género desde las mujeres líderes del PCN | 61 |
| 4. Procesos organizativos de mujeres en el Pacífico | 66 |
| 4.1. “Mujer y desarrollo” en los programas y proyectos para la región | 67 |
| 4.2. Fundación Akina Saji Zauda, Conexión de Mujeres Negras contra el racismo, Cali, 1996 | 72 |

| | |
|---|-----------|
| III. Organizaciones y redes nacionales | 81 |
| 1. Red Departamental de Mujeres Chocoanas (1992) | 83 |
| 2. El lugar de las mujeres en AFRODES, Asociación de Afrocolombianos Desplazados (1999) | 87 |
| 3. La Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas “Kambiri” (2000) | 97 |

| | |
|--|------------|
| IV. Organizaciones de mujeres afrodescendientes, negras y palenqueras | 103 |
|--|------------|

| | |
|--|-----|
| 1. Cartagena de Indias y las cifras de la afrodiscriminación | 105 |
| 2. Negras, palenqueras y afrocartageneras en el Movimiento de Mujeres de Cartagena | 107 |
| 2.1. La Coordinación del Comité Local de la Red de Mujeres Afrocolombianas “Kambiri” | 109 |
| 2.2 La Asociación de mujeres afrodescendientes y del Caribe “Graciela - cha Inés” | 110 |
| 2.3. Fundación Palenque Libre | 117 |
| 2.4. Fundación Centro de Cultura Afrocaribe | 122 |
| 2.5. Asociación de Afrodescendientes Desplazados, Afrodes, en Cartagena | 123 |
| 3. San Basilio de Palenque: una política cultural e histórica de resistencia | 126 |
| 4. Organización de Comunidades Negras “Angela Davis”, Barranquilla (1986) | 134 |
| 5. La Red de Mujeres AfroCaribes, Rema (2010) | 140 |

| | |
|----------------------------|------------|
| Reflexiones finales | 143 |
|----------------------------|------------|

| | |
|--|-----|
| Del dispositivo analítico | 145 |
| El contexto | 148 |
| El lugar de las mujeres en el Pacífico | 149 |
| El lugar de las mujeres afrocartageneras y palenqueras | 152 |

| | |
|---------------------|------------|
| Bibliografía | 157 |
|---------------------|------------|

Introducción

Indagar por el lugar que ocupan las mujeres negras en los procesos organizativos, identitarios, políticos y culturales, tiene un conjunto de implicaciones teóricas, históricas y epistémicas, por cuanto tal indagación demanda inscribir la búsqueda en un contexto que cuestione y deconstruya procesos por los cuales:

En primer lugar, centenares de miles de hombres y mujeres nacidos en diversos lugares de África fueron traídos a América como esclavos por los europeos; en segundo, el sistema de dominación impuesto por los invasores y, más tarde, por las élites criollas, elaboró una escala social jerárquica sustentada en la idea de raza o en el color de la piel, la cual atribuyó superioridad intelectual al blanco europeo y su cultura, y sometió a la explotación, discriminación y segregación a los indígenas nativos y a los descendientes de los llegados como esclavos de África, aún después de promulgada la libertad de éstos.

En tercer lugar, los procesos por los cuales, en décadas recientes, estos grupos son representados por los saberes expertos, sociales y naturales, por el Estado y por “los otros”, propiciando diversos conflictos y debates acerca de su lugar en la sociedad nacional. Cuarto, los procesos por los cuales, dentro del conjunto de las poblaciones negras del país, surgen discursos, prácticas y movilizaciones que luchan por ganar reconocimiento, autonomía y condiciones de vida dignas, así como una identidad cultural y política construida en estos procesos por las propias “comunidades negras”.

En estos últimos y muy recientes procesos es preciso situar, finalmente, a las mujeres negras y sus trayectorias, junto con o independientemente de las organizaciones lideradas por los hombres de sus comunidades. Pero, indagar por *el lugar político y cultural* de las mujeres de las comunidades negras de Colombia implica, a su vez, preguntar por los efectos de las condiciones de pobreza y violencia, característicos de los territorios, históricos o actuales, que ellas y sus familias habitan.

No obstante, es preciso subrayar aquí, desde un punto de vista epistémico y político, que la pregunta *por el lugar de las mujeres en el mundo* cobra sentido en tanto se asuma que este es un mundo androcéntrico y patriarcal.

Por otro lado, desde *una* perspectiva teórica, este análisis implica revisar los términos de los debates centrales y las categorías de análisis, así como las representaciones, retóricas, discursos y prácticas con las cuales la modernidad ha abordado los problemas del racismo, la diferencia cultural y la etnicidad, en una sociedad que como la colombiana, presume de democrática, igualitaria, multiétnica y pluricultural. Si bien la sociedad colombiana ha negado el racismo, éste se practica cotidianamente a la vez que mantiene en las márgenes de la sociedad a sus “grupos étnicos”, dando lugar a una combinación perversa de racismo, sexismo, pobreza, guerra y desplazamiento forzado, con alta incidencia en población afrodescendiente y mujeres. También en sentido teórico y político es pertinente traer a la reflexión las críticas planteadas al proyecto hegemónico de construcción del moderno Estado-nación, del cual las identidades particulares (mujeres, indígenas, afrodescendientes) fueron excluidas y sus conocimientos y prácticas negados por “irracionales. Procesos similares de larga data histórica se reconocen en países como Brasil, Ecuador y en gran parte de los centroamericanos y caribeños, es decir, aquellos con fuerte concentración de población africana esclavizada durante la colonización europea.

En este contexto, para quienes trabajamos en la investigación desde una postura feminista y no somos mujeres negras o afrodescendientes (tampoco “blancas” y “burguesas”), pero con una meridiana comprensión de la complejidad implicada en análisis que articulan necesariamente los ejes de género, raza/etnia y clase (sin desconocer otros tantos...), tenemos hoy el desafío de contribuir a la construcción de marcos de interpretación y prácticas que propicien la visibilidad de amplios sectores de mujeres que padecen otras opresiones, además de las que como género femenino, nos vinculan. Esta es una de nuestras *tareas pendientes*, como académicas o activistas de los movimientos de mujeres en Colombia. Así mismo, pienso que debates como los derivados de estas indagaciones no pueden ser vistos sino en su contexto histórico, en sus trayectorias y en las transformaciones de tiempo, modo y lugar que en estas categorías y las prácticas a las cuales aluden, se producen.

En cuanto a los antecedentes de este trabajo debo decir que llevo algunos años indagando por *el lugar de las mujeres en la sociedad contemporánea* como pregunta epistemológica de fondo. En principio, me ocupé de las organizaciones de mujeres/feministas como movimiento social en Colombia, en un período de 30 años (Lamus, 2010). Este trabajo me llevó a concluir que era importante, estratégica, metodológica y políticamente,

hacer un abordaje nuevo, si bien con parte del dispositivo analítico y conceptual ya probado, con una entrada exclusiva por los problemas de raza/etnia y género, en contextos específicos.

Fue así como en el 2007¹ inicié una línea de investigación para trabajar procesos organizativos de mujeres negras/afrocolombianas. Con la pregunta por el lugar de las mujeres en los movimientos afrocolombianos, reconstruí los procesos por los cuales las mujeres negras/afrocolombianas toman lugar visible dentro y fuera de los movimientos de comunidades negras, así como en otros promovidos por el Estado, por organizaciones masculinas/mixtas, o independientemente de uno y otros, a partir de la Constitución de 1991, en el Pacífico colombiano. Sin embargo, quise avanzar en el proceso por cuanto creo que hay en la geografía colombiana, además del Pacífico, territorios donde la presencia histórica y contemporánea de las mujeres afro/negras es importante y de las cuales, generalmente, se destacan las dimensiones folclóricas, el exotismo, la hiperestesia de sus cuerpos, mientras son menos reconocidos, estudiados, visibilizados y politizados, aquellos espacios donde ellas se organizan y dan respuestas a los retos y los riesgos de la supervivencia en contextos de violencia y pobreza. Debo revelar, además, que es la cultura Caribe mucho más afín para mi propia experiencia vital que la del Pacífico.

Luego, en 2008², inicié un segundo proyecto que dio continuidad al ejercicio previo, ahora en la región Caribe. El trabajo de campo se llevó a cabo en Cartagena, San Basilio de Palenque, María la baja y Barranquilla³ y la búsqueda se centró en *el lugar* (conflictivo, en construcción) de las organizaciones de mujeres negras/afrocolombianas en los procesos endógenos de formación, fortalecimiento y activismo político; en su interacción/relación con las expresiones regionales o locales del movimiento afro, con el movimiento de mujeres/feministas, con instancias gubernamentales responsables de políticas públicas, así como las condiciones del contexto de las cuales parte su trabajo comunitario y de incidencia política y que marcan sus acciones: la pobreza y la violencia.

1. La construcción de identidad colectiva de mujeres afrocolombianas (2007–2008). Instituto de Estudios Políticos, Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB.

2. Identidades étnicas y de género en contextos de pobreza y violencia. Mujeres negras en la costa Caribe colombiana (2009-2010) Instituto de Estudio Políticos, Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB.

3. El trabajo aquí presentado ofrece una visión panorámica de los procesos que he ido rastreando y reconstruyendo; ofrece, por tanto, un mapa general susceptible de profundizar desde muchas perspectivas. Por ello, en 2011, he avanzado en una nueva etapa para profundizar en las relaciones entre hombres y mujeres, de quienes participan del movimiento afro, a partir del proyecto de las mujeres de “construir el género desde lo afro” en los procesos organizativos de Cartagena y Palenque (en curso).

Notas sobre el método

Más allá de los aspectos formales contenidos en los objetivos del proyecto, este trabajo se ha propuesto interpelar las estereotipadas representaciones de las mujeres negras/afrocolombianas como cuerpos dotados de capacidades sobresalientes para el sexo, la danza y la reproducción biológica pero limitados, según esta valoración, para otras actividades productivas y creativas⁴.

Y si lo que mi intención pretende es *potenciar sus voces*, es necesario escudriñar, no sólo en aquellos escenarios tradicionales de actuación de las mujeres negras en los que comparten con los hombres condiciones de sujeción, sino también en otros, de cara a lo público, para preguntar por el *lugar político que ocupan* ellas y sus demandas como mujeres; para indagar por espacios de construcción de identidad y autonomía; por su acción colectiva y organizativa, así como por los conflictos que su irrupción en estos escenarios genera en el movimiento amplio afrocolombiano. Todo ello implicado en su participación y liderazgo en espacios cotidianos de lucha por la subsistencia de sus comunidades y la conservación de su cultura.

Por otro lado, en una adaptación muy personal de la fórmula que Patricia Hill Collins (1998) describe como *afuera/desde adentro*, así como su recomendación de partir de las experiencias de intelectuales, activistas y líderes de comunidades afrodescendientes, asumo este proyecto en una típica postura *desde afuera*, desde quienes no pertenecemos a colectividades afrodescendientes, pero *desde adentro*, en la medida en que compartimos otras subordinaciones con ellas así como un sustrato común proveniente de la cultura Caribe. En esta perspectiva parto del *sí mismas*, de ellas y sus experiencias de construcción de identidades.

En consecuencia, mis pesquisas se orientan por aquellos circuitos subalternizados, silenciados en ocasiones, por donde discurren prácticas y luchas de las organizaciones de mujeres negras/afro, transgrediendo así aquellas fronteras entre la producción de “ciencia” y la de saberes *otros*, con la intención de –no sólo potenciar sus voces sino también de– contrarrestar el efecto “borramiento” que se produce al subvalorar o ignorar su existencia y sus aportes. Si esta intención no se hace explícita y consciente, se corre el riesgo de mantener invisibles para el conocimiento y la historia, las particularidades que nos interesa destacar e intocadas las distintas formas de subordinación, discriminación y exclusión que se viven. En este sentido el trabajo recupera y valida fuentes bibliográficas y documentales

4. Es necesario señalar que estas atribuciones son también aplicadas a los hombres negros/afro; es más, en la región Caribe colombiana es generalizable a toda la población, si quien observa proviene de la región andina. Son, según el estereotipo que data de tiempos coloniales, además, poco laboriosos.

producidas por las organizaciones (algunas del tipo “obras grises”, según la taxonomía del Sistema de Ciencia & Tecnología en Colombia), junto con las fuentes convencionales reconocidas por la academia.

En coherencia con el enfoque y con el propósito de *dejar hablar y escuchar las voces de las mujeres*, las narraciones de las protagonistas quedan registradas incluso con sus expresiones idiosincrásicas. Pretendiendo ser coherente con esta intención, el *modus operandi* que ha guiado la investigación se orientó hacia una propuesta metodológica *cualitativa fenomenológica*, es decir, centrada en las experiencias intersubjetivas de las protagonistas en interacción con el contexto.

Si bien la entrevista, unas veces individual, otras colectiva (dirigida a mujeres en organizaciones con unas características previamente definidas y, por tanto, elegidas intencionalmente), ha sido una herramienta clave en la recolección de información, geográficamente hablando existe una distancia enorme entre la localización de estas mujeres y la mía, lo que ha impedido, en algunos casos, la conversación personal; sin embargo, las alternativas electrónicas de comunicación, el suministro de documentos y archivos electrónicos personales o institucionales, los sitios *web* y *blogs* de las organizaciones, así como las publicaciones de libros, tesis, artículos, han contribuido a hacer menos determinante la distancia espacial. Han quedado pues claramente identificadas en el texto tanto el tipo de fuente como la estrategia de recolección de información utilizada. Adicionalmente, la información estadística proporciona soporte al análisis general y da cuenta del contexto.

Si bien el referente empírico de esta investigación fueron organizaciones de las costas colombianas, el encuentro con redes de organizaciones que despliegan sus acciones por diversas regiones del país posibilitó la inclusión en el trabajo de experiencias nacionales cuya sede se encuentra en Bogotá, u otras que pueden ser también muy activas y visibles en Medellín, por ejemplo, sin que mi trabajo haya versado específicamente sobre los procesos organizativos de estas ciudades. Reconozco, más bien, que en esas y en otras regiones el trabajo está aún por hacer.

Debo indicar también que el uso que aquí hago del término negro/negra (y los que luego fueron apareciendo, como palenqueras y raizales, o afrodescendientes), es parte del debate académico y de la autodefinition política de los distintos sectores del movimiento, desprovisto aquí, por supuesto, de cualquier sentido peyorativo y pretendiendo con ello, al plegarme a estos usos, atender a las distintas voces que se autoafirman en algunos de ellos. No queda sin embargo, cerrada esta discusión.

A continuación describo brevemente la estructuración lógica del texto:

Capítulo I. *Contextos y debates*, recoge y sintetiza las líneas argumentativas seguidas, las cuales orientan el trabajo empírico: Por un lado, los debates más destacados sobre raza/etnia; racismo y etnocentrismo, junto con los desplazamientos epistémicos ocurridos en la noción de identidad. Por el otro, contiene una aproximación al estado del arte sobre estudios de mujeres a partir de una revisión, primero, al género como categoría analítica, crítica y política; segundo, sobre los estudios de mujeres/feministas/de género, y las críticas surgidas en tales debates particularmente por parte de feministas negras norteamericanas. Tercero, sobre la producción escrita sobre/de mujeres negras o afrolatinoamericanas y del Caribe y, cuarto, sobre los estudios de las mujeres negras en Colombia, identificando una selecta bibliografía que, además, considera las relaciones entre lo étnico-racial y de género.

Capítulo II. *La resignificación de lo negro y la construcción de identidad negra/afrocolombiana* se dedica en su parte inicial a revisar de manera sucinta los procesos históricos que dieron lugar a la esclavización de la población africana en tierras de América, su resistencia y su invisibilidad, para conectar luego con una historia más reciente, con los procesos constitucionales de 1991 en Colombia, que concederán un *lugar político y cultural* a las “comunidades negras”.

En este contexto, en el punto 3, sitúo el Proceso de Comunidades Negras del Pacífico (PCN), la construcción de identidad colectiva y de la diferencia en el interior del PCN, para conectar a continuación con la construcción de discursos identitarios y de género desde las mujeres líderes del PCN. En el punto 4 me ocupo de otros procesos organizativos de mujeres en el Pacífico, pero independientes de los del PCN. Unas promovidas por programas de gobierno y otra de postura no sólo autónoma sino también crítica del racismo y el sexismo inserto en las propias organizaciones de mujeres negras o feministas.

El Capítulo III se ocupa de las organizaciones que autónomamente crean redes departamentales y nacionales, como la Red Departamental de Mujeres Chocoanas y la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas “Kambiri”. O que dentro de organizaciones nacionales mixtas posicionan un proyecto de y para las mujeres, como AFRODES, Asociación de Afrocolombianos Desplazados.

El Capítulo IV está dedicado a los procesos en la Costa Caribe. La sección 1. Cartagena de Indias y las cifras de la afrodiscriminación, relata el contexto de desigualdad socioeconómica de la población afrocartagenera.

El punto 2., Negras, palenqueras y afrocartageneras en el Movimiento de Mujeres de Cartagena, contiene las experiencias de las organizaciones: el Comité local de la Red de Mujeres Afrocolombianas “Kambirí”; la Asociación de mujeres afrodescendientes y del Caribe “Graciela - *cha* Inés”; la Fundación Palenque Libre; la Fundación Centro de Cultura Afrocaribe y la Asociación de Afrodescendientes Desplazados, Afrodes, en Cartagena. Por último, una referencia obligada a los procesos en San Basilio de Palenque y los aportes de las mujeres de las organizaciones en tales procesos.

Finalmente, me ocupo de las experiencias de Barranquilla; aquí destaco la Organización de Comunidades Negras “Ángela Davis”, la más antigua en su género en la ciudad, en contraste con la más reciente iniciativa, la Red de Mujeres AfroCaribes, Rema, la cual aspira a articular, en el mediano plazo, a la mayor cantidad posible de organizaciones de la costa Caribe colombiana, y se inspira en alguna medida en el feminismo negro.

Debo expresar aquí mi agradecimiento a todas y cada una de las mujeres y organizaciones cuyas historias y aportes hicieron posible este trabajo. Debo, así mismo un reconocimiento especial a las mujeres de la Asociación Graciela - *cha* Inés, quienes no sólo en la primera etapa de este trabajo, sino después, en la que está aún en proceso, han contribuido tan decididamente a hacer posibles mis indagaciones, y han compartido así su conocimiento, sabiduría y experiencia. Al grupo de AfroCaribe en Barranquilla y a las fundadoras y coordinadoras de Kambirí, a Luz Marina Becerra de Afrodes, en cada punto del planeta donde se encuentren, desde donde me ayudaron a tejer historias y a acortar distancias por internet. Y a las mujeres de Cartagena, compañeras de varias rutas, mi agradecimiento y reconocimiento para Rubiela Valderrama, Manuela Arvilla; también para Gloria Bonilla, por su apoyo y amistad.

Iniciar esta trayectoria fue orientarme hacia un absoluto incierto, con infinidad de vacíos, de temores, de soledades, pero impulsada por la sospecha de que este como otros caminos recorridos en la vida solo están allí esperando por nuestros pasos. En el camino escuché voces curiosas y expresiones de aprecio y reconocimiento, principalmente por parte de las protagonistas de estas historias, pero también en escenarios académicos en Bogotá, Cartagena y San Andrés. A Claudia Mosquera Rosero-Labbé, con quien me juntaron, con otras preocupaciones, los trajines de la investigación hace ya más de una década, hoy celebro el reencuentro y su reconocimiento a mi trabajo. Del suyo y de muchas otras personas he aprendido en estos tiempos. A Flor María Díaz debo reconocer y agradecer su solidaridad también con el trabajo académico de las mujeres de Colombia.



I. Contexto y debates

1. Raza/etnia⁵: categorías históricas

En América Latina, en las últimas décadas, se han renovado y profundizado los debates académicos y políticos acerca de los problemas derivados de la “racialización” de poblaciones que, como los descendientes de africanos esclavizados traídos a este continente por los europeos desde el siglo XV, representan numérica, histórica y culturalmente, parte significativa y constitutiva de la sociedad colombiana.

Estos debates han ganado relevancia en Colombia a partir de finales del siglo XX, cuando entra en vigencia una nueva Constitución Política que propone cambiar la visión hegemónica previa de nación, lengua y religión, para dar paso a la *diferencia cultural* que ha caracterizado al país. Desde entonces se ha multiplicado la producción académica, histórica y política acerca de temas y problemas de investigación referidos a las nociones, ideas, categorías y los respectivos argumentos, sobre raza, racismo, etnia, así como referencias a los colores de la piel, rasgos o características fenotípicas⁶ y muchos otros, desde diversas disciplinas. Sin embargo, como se observará adelante, hubo un importante punto de inflexión que desde la antropología, cuestionó “la invisibilidad” de la población negra o afrodescendiente en el panorama académico nacional.

En desarrollo de este proceso las preguntas básicas han sido qué, cómo, cuándo, dónde y por qué; así se inician y entrecruzan múltiples y complejos caminos que se cuestionan acerca de la existencia de razas entre las poblaciones humanas. Unos, sostienen que no existen razas, que la raza humana es una sola. Otros, que sí existen razas. De aquí se deriva una búsqueda de corte histórico que intenta escudriñar desde tiempos bíblicos para demostrar su antigüedad o universalismo y, en consecuencia, la presencia de racismos en distintas épocas, lugares y culturas. Así mismo, se introducirán cortes temporales y de contexto y se construirán dispositivos teóricos, metodológicos, analíticos e interpretativos de diversas procedencias.

Unos, sostienen que no existen razas, que la raza humana es una sola. Otros, que sí existen razas. De aquí se deriva una búsqueda de corte histórico que intenta escudriñar desde tiempos bíblicos para demostrar su antigüedad o universalismo y, en consecuencia, la presencia de racismos en distintas épocas, lugares y culturas. Así mismo, se introducirán cortes temporales y de contexto y se construirán dispositivos teóricos, metodo-

5. El uso de / entre estas denominaciones quiere indicar que una y otra tienen el mismo valor en la lectura y la interpretación.

6. A diferencia del genotipo que contiene la información genética constitutiva de un organismo, el fenotipo identifica atributos o características que se producen en la interacción con el medio ambiente.

lógicos, analíticos e interpretativos de diversas procedencias. No tiene esta revisión, sin embargo, pretensiones historiográficas. Un trazado de estos temas, desde la larga duración, es discutido y analizado por los historiadores en su propio campo de indagación.

Una de las tesis más debatidas y referenciadas, recientemente, en América Latina ha sido la de Aníbal Quijano (2000), quien analiza raza como una categoría mental de la modernidad. A su juicio, la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados pero lo importante es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como *español* y *portugués*, más tarde *uropeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (Quijano, 2000, p. 202).

De este modo, *la idea de raza como construcción mental*, expresa la experiencia básica de la dominación colonial. Esta noción es también, en la tesis de Quijano, uno de los ejes fundamentales *del patrón de poder capitalista moderno/colonial*, el cual clasifica a la población en inferiores y superiores. Es, en América, uno de los sustentos políticos que otorgó legitimidad a las relaciones de poder impuestas por los conquistadores, convirtiéndose en el criterio fundamental para la distribución de la población en los rangos, lugares y roles de la estructura de poder de la nueva sociedad. Raza y división del trabajo fueron asociadas y dieron origen a la estructura clasificatoria de la población mundial (Quijano, 2000, pp. 201-203).

Sin embargo, a partir del siglo XVI, la “raza” surgió como una necesidad de distinción entre gente basada en la religión y afincada en la sangre, no en la piel. «La pureza de sangre» no es otra cosa que la primera versión de la versión *moderna* de la distinción y categorización racial. Mestizaje y mulataje

son una invención *moderno/colonial* (Mignolo, 2003, p. 46)⁷. La relación con las regiones avasalladas por los europeos se sustentó entonces en una ideología⁸ de *superioridad de los conquistadores*, creando con ello una sociedad jerarquizada, estructurada a partir de la dominación y explotación de los pueblos “no blancos”, que para el caso americano se trataba de pueblos originarios “indios”, y africanos sometidos por la trata esclavista.

Para efectos de los debates que aquí se abordan y los propósitos de este trabajo, sitúo estos en el contexto de la modernidad europea, como marco histórico inmediato relevante. En este sentido, asumo que las ideas y el significado atribuido a los términos raza y etnicidad, como a tantos otros, cambian, se modifican, conforme a los contextos de cada época y el tipo de relaciones que se construyen, sociales, económicas o políticas, en relación también con el conocimiento institucionalizado y las prácticas elaboradas acerca de ‘los otros’ (Wade, 2000). Examinar el contexto histórico que da lugar a determinadas ideas acerca de la biología, la naturaleza o la cultura, podría contribuir a que, a la inversa, se pueda explicar por qué determinadas relaciones de poder son “naturalizadas” (Stolcke, 2000).

A partir de los siglos XVII y XVIII las reflexiones sobre la especie humana y sus diferencias se acentuaron. Desde Linneo⁹ y su taxonomía clasificatoria de los seres vivos, se fueron configurando categorías universales, entre las cuales la de *raza* tomó interés para el conocimiento de la época, el cual reforzó y legitimó un ideario y unas prácticas racistas frente a las colonias. En el siglo XIX los aportes de Darwin y Spencer, así como los avances de la ciencia médica y la estadística, legitimaron las diferencias hu-

7. Para profundizar en estos debates, ver entre otros: Wade, Peter, 2000; Cunin, Elizabeth 2008, Castro-Gómez, S. 2005. Hering (2010, 2010a). Y los ya citados Mignolo, 2003 y Quijano, 2000.

8. Según Van Dijk (2003, p. 68), las ideologías caracterizan los principios sociales esenciales y sus fundamentos, como las normas y valores subyacentes a las estructuras y a la formación de actitudes. Es decir, constituyen la representación del corpus mental de los objetivos e intereses fundamentales de un grupo, bien sean sociales, económicos y/o culturales. Las ideologías otorgan coherencia al sistema y al desarrollo de las actitudes. Utiliza la metáfora del sistema operativo (ideología) y los programas (actitudes respectivas) que hacen funcionar el sistema y ejecutan las operaciones sociocognitivas específicas.

9. Ver detalles en Hering (2010) “Aunque en la primera edición (1735) Linneo ya había clasificado la humanidad en cuatro razas —“*Europaeus albenses, Americanus rubescens, Asiaticus fuscus, Africanus Niger*”— solamente en 1758 valoró el carácter de cada grupo. El “europeo blanco” era de carácter sanguíneo, corpulento y estaba gobernado por las leyes (*Europeus albus, sanguineus, torosus [...] Regitur ritibus*); el “americano rojo” era colérico, erecto y estaba gobernado por las costumbres (*Americanus rufus, cholericus, rectus [...] Regitur consuetudine*); el “asiático amarillo” era melancólico, rígido y estaba gobernado por las opiniones (*Asiaticus luridicus, melancholicus, rigidus [...] Regitur opinionibus*) y el “africano negro” era flemático, laxo y gobernado por la arbitrariedad (*Africanus Niger, phlegmaticus, laxus [...] Regitur arbitrio*). El evidente nexo que Linneo construye entre la fisonomía y la patología humoral de Hipócrates y Galeno, relacionaba la interioridad del espíritu con la apariencia física. El vínculo entre la fisonomía y la moral tenía ya una profunda tradición en Occidente”, p.43.

manas con sustento en la definición de raza de las concepciones de la biología decimonónica, e institucionalizaron una jerarquía racial global, cuya posición de poder la ocuparían los europeos occidentales, en tanto que los africanos subsaharianos, tendrían la posición subordinada más baja. Esta categoría -y su justificación pseudocientífica-, facilitó el desarrollo histórico del capitalismo, convirtiendo a América y África en colonias explotadas por los europeos, fuentes de riquezas para el naciente sistema mundial.

Hacia finales del siglo XIX e inicios del XX estas creencias fueron apuntaladas por “la ciencia” o, mejor, por el racismo científico. Francis Galton (1829-1911) creó el concepto de *eugenesia* en Inglaterra, y sostuvo la idea de que la capacidad reproductiva de las “razas inferiores” debía limitarse, al tiempo que se estimulaba la de las “razas superiores” (Wade, 2000, p. 19). El apogeo del racismo científico coincide con la época de la abolición de la esclavitud, en el contexto del utilitarismo como filosofía, los cuales, juntos, coadyuvaban el continuo dominio sobre “los inferiores permanentes e innatos”. Pero esta idea se traduciría en una política de higiene racial en Alemania, y en prácticas de esterilización de “razas indeseadas” en varios Estados de América del Norte (Hering, 2010, p. 53). Fueron los nazis quienes llevaron a la práctica la eliminación sistemática de aquellos “otros inferiores e indeseados”.

Si bien la teoría de Darwin permitía argumentar que no había “tipos raciales” permanentes, el evolucionismo social (H. Spencer, 1810-1903) sostuvo que las razas mejor dotadas tenían mayor éxito en su capacidad de dominar a las otras. Sin embargo, el evolucionismo social del siglo XX descubrió que las mismas técnicas utilizadas por el racismo científico para sus demostraciones, como las mediciones de cráneos¹⁰, podrían utilizarse para minar sus tesis y mostrar lo contrario, tal como lo hizo Franz Boas (1858-1942), quien descubrió que la variación de las dimensiones del cráneo durante una vida o entre generaciones contiguas excedía a la encontrada entre las ‘razas’ (Wade, 2000, p. 19), cuestionando la genética de su tiempo y el supuesto sustento biológico de la “inferioridad” racial de los “otros”.

Un conjunto de hechos históricos van a contribuir al debate en adelante: el genocidio nazi contra los judíos, la Segunda Guerra mundial, los movimientos contra la segregación racial en Estados Unidos y Sudáfrica, los movimientos feminista y obrero, quienes sustentados ahora en una nueva visión de la ciencia, luchaban contra los defensores de la eugenesia y la supuesta “degeneración social”. El año de 1935 es una referencia obligada en este contexto. De esta fecha son las Leyes de Nuremberg¹¹ y con

10. Hering se ocupa de actualizar esta discusión en Leal (2010).

11. 15 de septiembre de 1935.

ellas se inició la persecución de los no arios en Alemania. Tales leyes tenían el propósito de identificar quiénes eran ciudadanos del Reich y quiénes no, y de proteger la sangre y el honor alemanes. En este mismo año, un informe del Royal Anthropological Institute de Londres sobre *Race and Culture*, cuestionó la legitimidad de aplicar el concepto raza en una perspectiva estrictamente científica (Stockel, p. 35). Así mismo, los biólogos J. Huxley y A. C. Haddon (versión en español de 1951), denunciaron las pretensiones de los nazis al atribuir al término “raza” el carácter de una categoría antropológica aceptable y propusieron sustituirlo por “grupos étnicos” (Rich, 1986, p. 12, citado en Stolcke, 2000, p. 35).

Así las cosas, la idea de raza en Europa fue cargada de una valoración negativa, tarea de la cual se ocuparon la antropología y las ciencias sociales, debate que fue circulando hasta llegar a la academia estadounidense y latinoamericana, en la que reaparece el debate. La antropología y el lenguaje popular empezaron a usar el concepto de *etnia*, para referirse a las diferencias culturales entre algunos pueblos o grupos sociales. Los usos o referencias a los conceptos de etnicidad y grupos étnicos, son más recientes que el de raza y fueron adoptados en la literatura antropológica anglosajona para sustituir el de raza, tal vez con la intención de eludir el carácter ideológico y político de las doctrinas racistas. La idea de racismo se popularizó en el periodo entre las dos guerras mundiales. Este fue el primer síntoma de un giro significativo en la terminología de las ciencias sociales utilizada para estudiar la “raza” (Stolcke, 2000, p.35). Dos consecuencias que podrían ser una son observadas por Stolcke, una tendencia a minimizar o eludir el fenómeno del racismo “realmente existente” y “la paradoja de que la “raza”, al ser relegada al reino de la naturaleza, en contraste con la “eticidad, entendida como fenómeno cultural, era reificada como hecho discreto” (p.36).

De esta manera se produjo un doble cambio en la comprensión del “problema racial”, al menos desde el punto de vista del conocimiento experto, avanzado el siglo XX, tanto en el sentido de raza, como en el uso de étnico o etnicidad. “La idea de raza es justo eso: *una idea*. La noción de que las razas existen con características físicas definibles y, aún más, que algunas razas son superiores a otras es el resultado de procesos históricos particulares que tienen sus raíces en la colonización de otras áreas del mundo por parte de los pueblos europeos (Wade, 2000, pp. 20-21). En el mismo sentido, Hering (2010, p. 53-54) sostiene que en el último tercio del siglo XX algunos genetistas han comprobado la inconsistencia de argumentos biomoleculares mediante los cuales se pretendía establecer la categoría de raza como un criterio fiable para ordenar la diversidad humana. Cita aquí al biólogo italiano Cavalli-Sforza:

Si estudiamos cualquier sistema genético, siempre encontramos un grado elevado de polimorfismo, es decir de variedad genética (...) esto ocurre tanto en una población muy pequeña como en el conjunto de la población europea, tanto en toda una nación como en una ciudad o en un simple pueblo (...). Podemos estudiar la clase rica o pobre, a los blancos o a los negros: siempre hallaremos el mismo fenómeno [de polimorfismo]. La pureza genética es inexistente, simplemente no se encuentra en las poblaciones humanas (2000, p. 255 citado por Hering).

La conclusión a la que se llega por esta vía de indagación es afín al conjunto de autores aquí citados: ‘raza’ más que una realidad biológica es una construcción social (Hering, 2010, p. 55). La producción de imaginarios, “verdades científicas”, creencias, discursos religiosos o políticos, obedecen a circunstancias económicas, sociales y psicológicas. Las razas no son el resultado sino la condición de argumentación del racismo (p. 55). Si entendemos bien esta argumentación, la idea fuerza en este sentido es que las relaciones interhumanas se estructuraron a lo largo de la historia mediante la construcción *del significado de la diferencia y del poder*, atribuyendo a ciertas características biológicas o pseudobiológicas, los criterios de clasificación y jerarquización social que han dado forma al orden mundial existente¹².

UNESCO¹³ (1978) se pronunció al respecto: El artículo dos de la *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales* dice en su inciso 1: Toda teoría que invoque una superioridad o inferioridad intrínseca de grupos raciales

12. A mi modo de entender, esta comprensión no está muy lejos de la expuesta por el profesor Carlos Moore quien sostiene que las razas, entendidas como diferenciación fenotípica, son producto de la evolución de la humanidad, de procesos históricos de muy larga duración, a través de los cuales fue emergiendo sociedad y cultura. De este modo el racismo es, según él, *un sistema* producto de la evolución humana. No fue creado (no, en el sentido de ser producto consciente de la confabulación perversa de unos grupos o personas que se lo propusieron) sino que emergió, surgió con la evolución de la humanidad y las condiciones que se fueron dando en términos de tiempo y lugar. Esta argumentación del profesor Moore, sustentada en revisiones históricas de larga duración, no excluye sin embargo el hecho de que, en el proceso de construcción humana de relaciones de poder, se convirtiera la diferencia cultural racializada en mecanismo de dominación. Es, en todo caso, una mirada sistémico evolutiva y no constructivista del asunto que nos ocupa. Versión en audio con detalles en “El racismo como última frontera del odio. Apuntes sobre la jerarquía racial y sus metamorfosis desde la antigüedad clásica hasta la post-modernidad globalizada”. Conferencia dictada en la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, ¿Racismo en Colombia? Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011. Sesión 4, 17 de marzo. Basada en su libro *Racismo y sociedad*. En: <http://www.unradio.unal.edu.co/nc/categoria/cat/catedra-jorge-eliecer-gaitan/cy/2011/cm/4/pag/3/article/0.html>

13. En: http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=20.html

o étnicos que dé a unos el derecho de dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que haga juicios de valor basados en una diferencia racial, carece de fundamento científico y es contraria a los principios morales y éticos de la humanidad. Obsérvese el uso de los dos conceptos, grupos raciales o étnicos.

Paralelamente, tanto en la antropología como en el lenguaje popular se fue situando el uso del concepto *etnia* para referirse a las diferencias culturales entre algunos pueblos o grupos sociales. Pero, al igual que raza, etnia, o étnico y etnicidad, tienen una larga historia y han sufrido cambios en su significado y en su uso en esa trayectoria. Algunas notas al respecto a continuación.

El término étnico proviene del griego *ethnos*, pueblo, que en inglés se utilizó para referirse a los ‘bárbaros’ o ‘paganos’ hasta el siglo XIX; luego se utilizaría como sinónimo de racial con el apogeo de las ideologías raciales “científicas” (Wade, 2000, p. 23). Con posterioridad la palabra se ha utilizado para referirse a grupos considerados minorías dentro de un estado nacional. La etnicidad es una construcción social para identificar la diferencia y la igualdad -el ‘nosotros’ y ‘los otros’-, en el mismo sentido que la raza, el género y la clase.

Aunque existen muchas lecturas posibles desde distintos enfoques de la etnicidad, el consenso general, a juicio de Wade (2000, p. 24), es que la etnicidad se refiere a las diferencias culturales mientras que la de raza se refiere a las diferencias fenotípicas. La pregunta étnica por excelencia es ¿de dónde es usted? La gente y no el analista definen qué factores constituyen la ‘diferencia’ y la ‘similitud’. Más que tener una identidad étnica única e inequívoca, tenemos múltiples identidades según con quiénes se interactúe y en qué contexto (p. 25-26). Las identificaciones raciales y étnicas se superponen analítica y prácticamente; por ello, indica Wade (ídem), el estudio de raza y etnicidad debe remitirnos a los orígenes, a la historia en el caso de las identificaciones raciales y a los orígenes en una geografía cultural, en el de las identificaciones étnicas.

En los “estudios de la etnicidad” (Restrepo, 2004a)¹⁴ se destaca un conjunto de autores¹⁵, cuyo común denominador podría ser una toma de distancia con criterios identificados como “esencialistas”. En este sentido, Eduardo Restrepo identifica dos formas de entender el *esencialismo* y, por tanto, de definir la especificidad del *enfoque constructivista*. Desde estos enfoques de la etnicidad, se entienden como esencialistas argumentos de

14. En <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/hall-foucault-etnicidad.pdf>

15. Como constructivistas, Restrepo reconoce los análisis de Stuart Hall y Paul Gilroy, desde los estudios culturales. Homi Bhabha, desde los estudios postcoloniales y Banks, desde el análisis del discurso. También a Laclau y Mouffe (2004), desde ciertas posturas postmodernas.

tipo ontológico o posiciones reduccionistas. Una perspectiva ontológica de la etnicidad diría que ésta es inmanente a la condición humana como manifestación de un ser biológico o cultural (p. 29). Las posiciones reduccionistas de la etnicidad argumentarían que las diferencias en las prácticas culturales son expresiones de una especificidad del grupo social que lo antecede y son garantes de la identidad étnica (p. 30).

Renunciando a un irreductible y primario “ser” biológico o cultural como “explicación” de la existencia de los grupos e identidades étnicas el constructivismo se pregunta por los específicos y localizados procesos no discursivos y discursivos de la producción de la diferencia étnica; ésta no aparece como un fenómeno natural de la condición (biológica o cultural) humana sino históricamente localizado, producto de un arduo proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social (pp. 30-31).

Sin embargo, subraya el autor, en las teorías sociales contemporáneas de la etnicidad las conceptualizaciones esencialistas aparecen teorizadas ahora como una *posición política estratégica* articulada por ciertos grupos subalternos para subvertir relaciones de dominación, explotación y sujeción. El concepto de “esencialismo estratégico” acuñado por Spivak (2003) se inscribe en este horizonte analítico de la etnicidad. El esencialismo estratégico opera “como si” la etnicidad fuese esencial (Restrepo, 2004a, p. 32). En resumen, la etnicidad *es una modalidad* entre otras (como género, generación, clase, nación) históricamente articulada (y por tanto, necesariamente plural) de inscripción/problematización de la diferencia/mismidad (Restrepo, 2004a, p. 45).

2. Crítica al racismo y al eurocentrismo

Teun A. Van Dijk, analiza el discurso racista a partir de investigación empírica en una perspectiva coherente con la de quienes experimentan el racismo. El tipo de análisis del discurso racista que el autor hace toma como punto de partida la definición de la situación tal como la describen los grupos minoritarios informados que la viven cotidianamente. Dentro de su planteamiento teórico,

...el prejuicio y la discriminación no se atribuyen a unos rasgos individuales de personalidad, sino a las normas, valores o ideologías sociales y culturales de los grupos dominantes (...). Así

pues, al analizar la reproducción del racismo, nos referimos a los procesos de reproducción de grupos, es decir, de normas, valores, actitudes e ideologías que rigen sus prácticas de grupo, así como a las propiedades de conflicto y predominio entre los grupos (Van Dijk, 2003, p. 44).

El racismo es característico de una relación de poder o dominio de grupo. Tal poder no es personal ni individual sino social, cultural, político o económico. El poder de grupos es, fundamentalmente, una forma de control: el espectro y la naturaleza de las acciones de los miembros de un grupo dominado están limitadas por las acciones, la influencia o los deseos evidentes de los miembros de un grupo dominante (Van Dijk, 2003, p. 45). Conforme a su planteamiento, el racismo presupone *la construcción social de la diferencia étnica o racial*.

La diferenciación y categorización de grupos basada en la apariencia física va casi siempre acompañada de otras asociaciones por diferencias de origen del grupo (o sus ancestros) y, en especial, de las atribuciones de características culturales, como el idioma, la religión las costumbres, los hábitos, las normas, los valores e incluso los rasgos de carácter y sus prácticas sociales asociadas (2003, pp. 46- 47).

Aun cuando las diferencias raciales sean mínimas, el autor prefiere usar la expresión *racismo* para denotar diferencias de grupos como los de los Estados Unidos con respecto a los mejicanos o latinoamericanos, o de los europeos con otros pueblos del Mediterráneo. Así entendido, el racismo entraña muchos aspectos entre los que se incluyen elementos geográficos, fisiológicos, culturales, sociales y cognitivos. Es típico del racismo atribuir ciertos rasgos del carácter, la inteligencia, la moral, como formas inherentes a la identidad racial o étnica. Denomina racismo tradicional el que expresa un sentido de superioridad. Un racismo basado en diferencias más sofisticadas correspondería a formas contemporáneas de ser racista. También identifica una modalidad específica de racismo blanco, el cual se desarrolló en colaboración con el colonialismo y el imperialismo occidentales el cual es relevante en las relaciones actuales entre el norte y el sur y entre las mayorías europeas y las minorías no europeas (Van Dijk, 2003, pp. 47-48).

Este racismo blanco surgido del colonialismo europeo es lo que desde una postura crítica, desarrollan un conjunto de autores en/desde América Latina, identificados bajo la rúbrica genérica de la “Modernidad/Colonialidad” (Escobar, 2003).

La crítica de tales autores parte de señalar que el *paradigma etnocéntrico* con el cual se ha concebido y construido *la modernidad*, la ha definido “como un fenómeno *exclusivamente* europeo originado durante la Edad Media, que luego se habría extendido por el mundo entero (...). De acuerdo con este paradigma, Europa poseía características internas *excepcionales* que le permitieron superar, a través de su racionalidad, a todas las demás culturas” (Dussel, 1999, pp. 147-148). Esta visión de *la modernidad* se ha impuesto en Europa, Estados Unidos y en todas las esferas intelectuales de la periferia mundial. Según ella, la subjetividad moderna se desarrolla, sobre todo, geopolíticamente. La temporalidad “científica” de la historia de la humanidad, también. “Se trata de una periodización que crea problemas éticos con relación a otras culturas” (pp. 147-148).

Un elemento importante de la crítica al eurocentrismo de la modernidad sostiene que la modernidad se inicia en 1492 con el “descubrimiento del Nuevo Mundo”, pero para enfatizar en la violencia, la destrucción material y cultural, y la negación de los conocimientos y prácticas que ella significó para los pueblos nativos y luego, para los africanos traídos a América en condición de mercancía (Dussel, 2000).

Según Dussel, uno de los exponentes del proyecto “modernidad/colonialidad”, Hegel es el filósofo que mejor expresa las autoatribuciones de la civilización occidental como superior: “El espíritu europeo (el espíritu alemán) es la verdad absoluta que se determina o realiza a sí misma sin deber nada a nadie” (1999, p.148). En consecuencia, afirma: “Entre los negros el caso es que la conciencia no llegó aún, ni la intuición de ninguna clase de objetividad, tal como, por ejemplo, Dios o la Ley, en la cual el hombre está en relación de su voluntad y tiene la intuición de su esencia... El negro es el hombre como bestia” (2001, p.63).

En este mismo sentido, la idea de raza en la obra de Kant, es analizada por el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze, para mostrar el proceso de construcción del sistema de diferencias basado en la superioridad europea:

Desde la geografía y teniendo en cuenta el color de la piel como evidencia “racial”, Kant clasificó a los humanos en blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos). Con respecto a los africanos, afirmaba que sus costumbres estaban basadas en impulsos naturales, carecen de “principios éticos” y no son propiamente humanos; no han desarrollado el “carácter”, no tienen auto-conciencia adecuada ni voluntad racional. Los americanos, los africanos, los hindúes son incapaces de madurez moral porque carecen del “talento”

que es un “don” de la naturaleza. (...) Los africanos, que están llenos de afecto y pasión, pueden ser “entrenados” como esclavos y sirvientes. El entrenamiento implica coerción física y castigo corporal: por eso Kant aconseja usar una caña de bambú partida en vez de un látigo en el castigo a los negros “porque la sangre necesita encontrar una salida de la gruesa piel del negro para evitar infectarse”, así sufrirán mucho dolor pero sin morir. El africano merece este tipo de “entrenamiento” porque es haragán y vago debido al clima (Eze, 2001, p. 225).

La conclusión sobre la perfección de lo humano es contundente en Kant:

En los países cálidos el ser humano madura antes de todas maneras, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios y los amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos (Eze, 2001, p. 231).

Sin embargo, hay en los argumentos una serie de elementos que amplían el juego de factores incluidos en la definición de las causas de las diferencias: conciencia, moralidad, carácter, tanto en Kant como en Hegel y que implican la inteligencia y la ‘educabilidad’ de los europeos, en relación con las otras tres razas. Como señala Castro-Gómez (2005), “corresponden a *diferencias en cuanto al carácter moral de los pueblos*, es decir, a diferencias internas marcadas por la capacidad que tienen esos grupos o individuos para superar el determinismo de la naturaleza” (p. 41).

En este mismo sentido, desde una perspectiva epistémica argumenta y refuerza Mignolo, la superioridad no es exclusivamente de una raza sobre otras, sino “*la superioridad de unas formas de conocer sobre otras*. Por esta razón, el discurso ilustrado de la elite criolla con su énfasis en la objetividad del conocimiento, no entra en contradicción sino que refuerza el imaginario étnico de la blancura...”, (citado en Castro-Gómez, 2005 p.59), como se puede observar en las representaciones sociales de nuestra historia; los mismos prejuicios de los europeos, se “reproducen” a través de los discursos “científicos” (*la colonialidad del saber*) de los ilustrados neogranadinos, con los cuales observan las formas de comportarse de estos pueblos, tal como se lee en las obras de Francisco José de Caldas (1966), particularmente en un artículo frecuentemente referenciado, titulado *Del influjo del clima sobre los seres organizados*:

El africano de la vecindad del ecuador, sano, bien proporcionado, vive desnudo bajo chozas miserables. Simple, sin talentos, solo se ocupa con los objetos de la naturaleza conseguidos sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Éstas, tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil, apacible, cubierto de árboles y cortado de ríos (...) Aquí, idólatras; allí, con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcorán, y algunas veces también del Evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia. Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al europeo el uso de su mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, he aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura. Unas veces mañoso, otras feliz, vence al tigre, al león y al elefante mismo (p. 87).

En el mismo texto, en una extensa nota al pie, Caldas indica que "...el carácter de todos los animales depende de las dimensiones y de la capacidad de su cráneo y de su cerebro. El hombre mismo está sujeto a esta ley general de la naturaleza" (De Caldas. 1966, p. 86, nota al pie). Luego, el tamaño, la forma y la capacidad craneana y el rostro, son la prueba de la inteligencia, el talento, el amor, la humanidad, la virtud, o el odio, la venganza, la barbarie, la estupidez y los vicios. "El [cráneo del] europeo tiene 85° y el del africano 70°. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano!" (p. 86). El clima explicaba esta diferencia, pero además, ofrecía condiciones para formar carácter y moralidad y así superar los determinismos de la naturaleza, como lo ha señalado Castro-Gómez en el caso de Kant.

Luego, una de las conclusiones más significativas de toda esta discusión es que si bien el esquema construido por los europeos en términos de órdenes socio-raciales está sustentado en "el color de la razón", en la superioridad del color de la piel, este orden de cosas contiene un conjunto de otros elementos de tipo moral, cognoscitivo o epistémico, y cultural, también relacionados con el control y explotación material de recursos, los cuales se construyen con base en procesos económicos y culturales, a través de la religión, el matrimonio y la familia católica; es decir, un conjunto de valores, que constituyen el cemento de ese orden y el mecanismo por el cual pasa de generación en generación, a lo largo de los siglos, hasta llegar a nuestros días, de forma tal vez más sutil, pero por lo mismo más difícil de identificar y de combatir. Estos prejuicios perviven en las representa-

ciones de las comunidades descendientes de africanos en Colombia, como se observará a lo largo de este libro.

3. La disrupción de la Identidad

Si bien se puede encontrar una extensa bibliografía sobre este tema, lo fundamental para la comprensión de este problema desde el punto de vista de su análisis, puede ser abordado desde la lectura de Hall (2005) quien sobre “la reciente disrupción de la identidad” sostiene que ha habido un cambio en la lógica con la cual se había pensado y hablado acerca de la identidad. Ha ocurrido un descentramiento o desplazamiento en el sentido fijo, “verdadero”, de la identidad tal como se había entendido. Estos descentramientos en la vida intelectual y el pensamiento de Occidente, están asociados con algunos nombres:

Primero, al de Marx, quien frente a la idea fija de la identidad, recuerda que hay condiciones de la identidad que el sujeto no puede modificar a voluntad. Los hombres y las mujeres hacen la historia, pero no bajo condiciones elegidas por ellos (...). La historia tiene que ser entendida como una continua relación dialéctica o dialógica entre lo que ya está constituido y lo que está haciendo el futuro. (...) Marx nos recuerda que estamos siempre inscritos e implicados en las prácticas y las estructuras de la vida de los demás (Hall, 2005, p. 88).

El segundo descentramiento está relacionado con Freud y el descubrimiento del inconsciente. Si Marx nos descentra el pasado, Freud lo hizo desde nuestro interior. La identidad está en sí misma anclada en lo desconocido e inmenso de nuestras vidas psíquicas (...) No podemos leer la psique *directamente* en lo social y lo cultural. (...) No es posible para el sí mismo reflexionar y conocer totalmente su propia identidad, pues está no sólo formado a través de la práctica de otras estructuras y discursos, sino también en una relación compleja con la vida inconsciente (Hall, 2005, p. 88).

El tercero, con Saussure y su modelo de la lengua y de la lingüística. Hall señala que el habla del discurso, la enunciación en sí misma, está inserta dentro de las relaciones de la lengua (...) No hay una expresión tan novedosa y tan creativa que no contenga los rastros de cómo se ha hablado esa lengua antes de que abriéramos nuestra boca. En parte, para decir algo nuevo hay que desplazar primero todas las viejas cosas que las palabras significan, hay que disputar un sistema entero de significados. Con Foucault, recuerda que no hay una verdad, sólo otro régimen de la verdad.

El cuarto descentramiento es precisamente el de la racionalidad occidental considerada como absoluta, desinteresada, objetiva, neutra, cien-

tífica, “una verdad manchada”, implicada en el juego duro de poder. Las grandes colectividades sociales que estabilizaban nuestra identidad (...) de clase, raza, género y nación han sido minadas profundamente en nuestra época por transformaciones sociales y políticas.

En consecuencia, lo que sustentan estos desplazamientos epistémicos es la afirmación de que *no hay identidad sin relación dialógica con el Otro*. El otro no está afuera sino dentro del uno mismo, de la identidad. La identidad es un proceso, la identidad se fisura; no es un punto fijo sino ambivalente. Es también la relación del Otro hacia el uno mismo (Hall, 2005, pp. 90-91). Hall (al igual que Wade) reconoce que uno de los aportes más importantes de los psicoanalistas como Lacan y de las feministas en términos de identidad sexual, es demostrar la importancia de la relación con el Otro.

La noción de que la masculinidad y la feminidad pueden mirarse mutuamente como réplicas perfectas, es insostenible (...). La identidad es un juego que debe ser desarrollado en oposición a la diferencia. Pero ahora tenemos que pensar la identidad en *relación* a la diferencia. Hay diferencias entre las maneras en las cuales los géneros son socialmente y psíquicamente construidos. Pero no hay fijeza en esas oposiciones. Es una oposición relacional. Es una relación de diferencia. Tenemos entonces la dificultad conceptual de tratar de pensar al mismo tiempo identidad y diferencia (Hall, 2005, p. 92).

A partir de los antes aludidos desplazamientos, ocurridos en el pensamiento de Occidente, “las nuevas identidades” y “las nuevas etnicidades”, basadas en *la diferencia*, proponen una reescritura de muchas historias que previamente resultaban ancladas en narrativas marginalizantes de la representación del otro/otra.

Conforme a estas nuevas narrativas, el *lugar de enunciación* o el *posicionamiento*, son fundamentales: Es preciso tomar posición en algún lugar en aras de decir cualquier cosa. La relación que las personas tienen hoy con su propio pasado es, por supuesto, parte del descubrimiento de su etnicidad. Esta no es una relación esencialista, es una relación, en alguna medida, políticamente construida en la narrativa, a través de la memoria. Es, según Hall “un acto de recuperación cultural”. Las nuevas etnicidades, no están encerradas en el pasado ni son capaces de olvidarse del pasado. No son del todo lo mismo, ni enteramente diferentes. Identidad y diferencia es una noción de una identidad, dice Hall (2005), que sabe de dónde vino, dónde es su casa, pero vive también en lo simbólico, sabe que no se puede ir a casa realmente otra vez (pp. 94-95).

En este mismo sentido en que Hall entiende la identidad, Restrepo (2004a) plantea su comprensión de la identidad étnica:

Las identidades étnicas son un proceso permanente en el cual pueden ser introducidas articulaciones novedosas y transformadas, o perdidas articulaciones precedentes. En estos procesos de articulación no hay garantías esencialistas (...) Las identidades étnicas emergen y se transforman en contraposición, yuxtaposición y correlación con otras identidades étnicas, así como con distintas modalidades de identidad cultural. Un individuo inscrito /adscrito en una identidad étnica particular puede investir, al mismo tiempo, otro tipo de identidades. Más aún, las identidades étnicas son discursivamente constituidas, aunque no son sólo discurso; se encuentran imbuidas en prácticas sociales y en prácticas discursivas. Las identidades étnicas son predicadas en las experiencias sociales que interpelan a sujetos y subjetividades étnicas particulares. Finalmente, las identidades étnicas se encuentran mediadas por relaciones de poder en las cuales identidades étnicas, sujetos y subjetividades específicas son definidas, avaladas, resistidas o visualizadas (pp. 63-64).

4. Estudios sobre mujeres: aproximación al estado del arte

4. 1. El género de la mirada

Una de las identidades involucradas en este ejercicio es la de *género* que, simultáneamente, implica diversas entradas y debates, no sólo en torno a las mujeres, sino fundamentalmente frente a *la diferencia* (sexual, cultural, ideológica, representacional y discursiva) en un contexto y momento histórico dados, entre hombres y mujeres. Así mismo, uno de los debates sobre la categoría “mujeres” –que reaparece más adelante en el debate en Norteamérica–, se desarrolla alrededor de los problemas del esencialismo en las discusiones sobre la constitución de identidades específicas. Al respecto, Mouffe (1999) propone replantear nuestras preguntas:

Si la categoría “mujer” no corresponde con ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe seguir siendo tratar de descubrirla. Las cuestiones centrales vienen a ser:

¿cómo se construye la categoría “mujer” como tal dentro de diferentes discursos?, ¿cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales?, y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea “mujer” enfrentada con otra entidad homogénea “varón”, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está constituida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que ser planteada en formas específicas y diferenciales. La pregunta de si las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o la de si tienen que afirmar su diferencia al costo de la igualdad, aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en cuestión (pp. 38-39).

Dicho de otra manera y frente a posturas esencialistas, Mouffe propone concebir al sujeto no como el lugar de una identidad preconstituida, esencial o universal sino como conjuntos de identidades parciales e inestables, no ancladas a ningún centro de subjetividad u objetivación que antecede a las identificaciones del sujeto mismo. La idea de sujetos o subjetividades preconstituidas hace referencia a definiciones a partir de categorías con pretensiones universales, como *la clase* en el marxismo, o *el sujeto racional cartesiano e ilustrado*. La otra visión, sería la de identidades constituidas a partir de definiciones desde la experiencia de grupos específicos: mujeres, indígenas, negros, homosexuales, unas y otros con una fuerte carga esencialista, si se las asume como fijas y universales, o si se las naturaliza. No obstante, como antes he señalado con Restrepo (2004a) y Spivak (2003), el uso estratégico del esencialismo es una postura política legítima y no está ligada necesariamente, a una idea esencial, inherente, del sujeto en cuestión.

Con respecto al debate en torno a la relación sexo/género, si bien se pueden seguir diversas trayectorias, intento subrayar aquí asuntos como las implicaciones de asignar al sexo biológico unas determinaciones inscritas en la “naturaleza” y en la fisiología humana, así como sobre el carácter limitado, dicotómico, de la variable sexo, y las elaboraciones a que dio lugar desde los años 70, en Norteamérica la categoría género.

Como categoría sociológica y antropológica, género (*gender*)¹⁶ recoge, sin embargo, una tradición que se inició con Simone de Beauvoir (*El segun-*

16. Una interesante selección de textos en inglés puede consultarse en *Gender, Key Concepts in Critical Theory* (1997), editado por Carol C. Gould, Humanity Books, USA.

do sexo, 1949) y su afirmación de que *la mujer no nace sino que se hace*. Pero fue Gayle Rubin (1975), quien introdujo la categoría *sexo-género* en la teoría y el debate feminista. No obstante, el uso y elaboraciones más recientes tienen en autoras contemporáneas como Joan Scott (1990, pp. 44-49) un importante reconocimiento académico.

Scott usa el género como *una categoría analítica y crítica*; sostiene que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” y “una forma primaria de relaciones significantes de poder”. El género tiene en la definición de Scott cuatro aspectos o dimensiones relacionadas entre sí en las cuales es particularmente útil: 1) la dimensión simbólica, 2) la dimensión conceptual normativa, 3) la que hace referencia a nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales y 4) la dimensión subjetiva del género (1990: 44-49).

La noción de *género* es introducida por las feministas académicas norteamericanas como categoría analítico-política y, luego, *reintroducida* en el discurso de los organismos internacionales, especialmente en los de cooperación, como *concepto técnico*, es decir, supuestamente neutro, a finales de los años 80 e inicios de los 90, época en que llega con fuerza a América Latina. La categoría género fue así vinculada a las estrategias globales de “desarrollo” para las mujeres del tercer mundo, (re)apropiada por el aparato discursivo de los organismos internacionales (económicos y políticos) del *establishment del desarrollo* y sus contrapartes del sur (Lamus, 2010). Sin embargo, crecen tanto las elaboraciones como los debates y las críticas con relación a su carácter normativo, su configuración binaria, el origen de *gender* en el lenguaje anglosajón y su colonización del discurso feminista en otros contextos donde la palabra no tiene el sentido que sólo tiene en inglés (De Lauretis; Viveros en Millán 2004), (Gargallo, 2004).

Así mismo se han formulado cuestionamientos a su aplicación “técnica”, en los procesos de planificación con perspectiva de género, uso que despolitiza y repolitiza su contenido, pretendiendo borrar las huellas de su filiación feminista (Lamus, 2010, p. 296). Tal vez uno de los más confusos sentidos que al uso de la categoría analítica género se ha otorgado es el de homologarlo al término mujer, sobre todo si se entiende que género es una categoría eminentemente relacional.

Género es, pues, como insiste Scott (2010) una categoría analítica, una herramienta crítica y política, un instrumento que muestra el carácter socialmente construido de ideas, creencias y representaciones acerca de los roles de hombre y mujer, en diferentes culturas. A juicio de Scott, *no hay mujeres diversas sino que el significado cultural de ser mujer va más allá, en los contextos y en la historia*. El cuerpo biológico no es el punto de partida, no es “la base biológica” sobre la que se construye la cultura, sino el punto de

llegada. La pregunta es, sostiene, “cómo aparecen las mujeres en la historia como producto cultural (...) La diferencia sexual es lo que se debe problematizar para mantener el género como herramienta crítica y política” (Videoconferencia desde Nueva York, Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, noviembre 17, 2010)¹⁷.

El uso de la categoría género así entendida provee de una visión *crítica* que hace visibles los orígenes socioculturales, históricos y, por tanto, *modificables*, de lo que entendemos como femenino y masculino –y, por supuesto, lo que puede estar más allá de esta dicotomía–. Así mismo, es una categoría relacional, que implica tanto al sujeto femenino, como al masculino, las valoraciones sociales que sobre sus roles se construyen, al igual que sus relaciones con el conjunto social más amplio.

En consecuencia, relaciones de género en sociedades patriarcales, son también relaciones de poder que hacen referencia a asimetrías, sometimientos, subordinaciones, brechas, desequilibrios entre hombres y mujeres. En este sentido, aplicar este análisis es asumir un enfoque o perspectiva de género, o sea, una visión crítica que permite hacer evidentes las subordinaciones construidas histórica, social y culturalmente, las cuales son interiorizadas mediante la socialización y asumidas como “naturales”. Así mismo, estas construcciones asignan lugares jerárquicamente diferenciados a hombres y a mujeres, al tiempo con una valoración, también diferenciada, asimétrica, de lo que son y de lo que hacen varones y mujeres, en detrimento de estas últimas.

Adicionalmente, en los sistemas jerárquicos de dominación, en ciertos grupos subordinados, coinciden varias discriminaciones sustentadas en otras características, además del sexo biológico, las cuales hacen más vulnerables a las mujeres que las sufren y más injustas sus condiciones de existencia. Estas son las discriminaciones por razones económicas (explotación, exclusión, pobreza), o por raza/etnia, orientación sexual, edad, generación, entre las más evidentes. En el presente trabajo la categoría analítica género da cuenta de diferencias socioculturales y políticas atribuibles a hombres y a mujeres y forma parte de las categorías propuestas para la identificación de su relación con otras como la raza/etnia y las condiciones socioeconómicas o de clase.

17. Ver en <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N1/art9.pdf>

4.2. Estudios de mujeres/feministas/de género

Las mujeres no habrían llegado a ser “objeto” de interés o de estudio para la historiografía y para las ciencias sociales en general, de no haber sido por la conmoción cultural que, desde finales del siglo XIX y luego desde mediados del siglo XX, han propiciado en el campo del activismo y la lucha por el reconocimiento de sus derechos, así como desde la academia, la investigación, la cultura y la escritura. En muy poco tiempo, las mujeres se dieron a la tarea de recuperar, descubrir, develar, unas historias que el androcentrismo dominante en el campo científico, como en tantos otros, había silenciado por siglos.

Así mismo, en trayectorias paralelas y en confrontación con las feministas “blancas”, se desarrolló también el pensamiento feminista negro norteamericano, cuyas voces habían sido ocultadas, negadas o borradas, históricamente, por efecto de la matriz de dominación patriarcal/moderno/colonial y los criterios homogeneizadores y universalistas imperantes en el denominado “feminismo blanco y burgués”¹⁸.

En Norteamérica, el quiebre epistémico central de una nueva comprensión del feminismo se inicia con los planteamientos del feminismo cultural norteamericano (también llamado de la diversidad) en rechazo al feminismo de los años 70, al que consideran monolítico, elitista y poco abierto a la pluralidad cultural, racial y sexual. Son protagonistas las mujeres negras, chicanas, lesbianas y los transexuales. Por otro lado, a las corrientes teóricas radicales, marxistas y socialistas, se unen ahora los aportes teóricos y los debates del posestructuralismo: feminismo postmoderno (Nicholson, 1992), postcolonial (Spivak, 2003).

Las denominadas “de la diferencia” cuestionan también el término mujer por universal y esencialista. Afirman que el feminismo ha prestado poca atención a la etnicidad, la clase, la raza; así mismo, que ha reducido su perspectiva de análisis a presupuestos heterosexuales, lo cual altera profundamente el *status* de género, complica la identidad, pluraliza y particulariza el significado de “mujer” (Alcoff, 1989; Fraser y Nicholson, 1990; Lugones y Spellman, 1988, en Dietz, 2005, p.190).

Esta crítica interna, desde el feminismo, va a abrir una aún más amplia y complicada trama de elaboraciones teóricas, políticas y estratégicas de lo que hasta entonces se reconocía como feminismo. La crítica se amplió también a la “heterosexualidad obligatoria” y más tarde a la “matriz heterosexual” del feminismo de la diferencia, cuestionando los conceptos de género y sexualidad dominantes. En esta misma óptica se orientaron

18. Ver detalles del debate en Lamus (2010, pp. 23-25).

los estudios poscoloniales y los del “tercer mundo”, que cuestionaron las prácticas de colonización y subalternidad del feminismo etno/euro/heterocéntrico (Dietz, 2005, pp. 191-192)¹⁹.

Es, sin embargo, el *Black Feminism* o pensamiento feminista negro, el que aquí destaco, una de cuyas figuras más emblemáticas es Ángela Davis, activista y académica afronorteamericana, quien desde los años setenta viene construyendo esta línea de pensamiento (Davis, 2005). Así mismo, Patricia Hill Collins representa quizá el esfuerzo teórico y sistemático más significativo en términos de los distintos debates arriba enunciados, desde una postura feminista negra. Collins (1991) publicó su primera obra titulada *Pensamiento Feminista Negro: El conocimiento, la conciencia y la política de emancipación (Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment)*; además de sistematizar el pensamiento político intelectual del *Black feminism* (Curiel, 2007, p. 95), es reconocida por sus aportes a la construcción de una “epistemología feminista afrocéntrica” o “punto de vista de las mujeres negras” en un esfuerzo por contrarrestar la “blancura” de la teoría feminista (Dietz, 2005, p.191).

Una de las conclusiones de su trabajo señala que las diversas opresiones y discriminaciones derivadas de la condición de raza, clase y género, *están interconectadas* (Collins y Andersen, 1992).

Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas (Collins, 1998, p. 278).

Otro de los aportes de Collins a la construcción de teoría y acción para el movimiento feminista negro es el rescate de las experiencias que escritoras, académicas, historiadoras, poetas, artistas han legado, desde el siglo XIX, a la construcción de un pensamiento/conciencia de mujeres negras. “Rescatar la tradición intelectual feminista negra implica mucho más que desarrollar análisis feministas negros utilizando criterios epistemológicos establecidos. *También implica desafiar las definiciones mismas de discurso intelectual*”²⁰ (1998, p. 271).

19. Una importante selección de textos se encuentra en Brah, Avtar *et al.*, (2004). Recuperado en http://www.traficantes.net/index.php/editorial/catalogo/coleccion_mapas/otras_inapropiables_feminismos_desde_las_fronteras

20. Énfasis propio.

La sombra que opaca la tradición intelectual de las mujeres negras no es ni accidental ni benigna (...) Mantener la invisibilidad de las mujeres negras y nuestras ideas, es la clave para la estructuración del patrón de relaciones de raza, de género y desigualdad de clase que domina toda la estructura social (Collins, 1998, p. 256).

Además de la crítica permanente a la imposición hegemónica de las élites blancas masculinas, Collins se une al coro de voces que señalan el racismo de las teorías feministas blancas: Aun hoy, las mujeres afronorteamericanas, latinas, indígenas y asiáticonorteamericanas critican al movimiento feminista y a sus académicas por ser racistas, así como por preocuparse por temas de clase media blanca, foco de muchas investigaciones en Estados Unidos (1998, p. 259).

Finalmente, frente a la exclusión provocada por la “matriz de dominación”, Collins propone una opción “afrocéntrica”, que parte de las experiencias propias de activistas e intelectuales, en una postura que denomina “afuera/desde adentro” que caracteriza una “cultura de resistencia” (1998, p. 267) y que sintetiza su exclusión histórica, pese a su inserción en la propia construcción de tal historia. “Antes de rechazar nuestra marginalidad, las intelectuales negras pueden recurrir a nuestra postura de afuera/desde adentro como una posición de fuerza para la construcción de coaliciones efectivas y el estímulo al diálogo” (p. 300).

4.3. Las voces del feminismo afrolatinoamericano

La producción escrita sobre/de mujeres negras o afrolatinoamericanas y del Caribe se relaciona con algunos factores como, por ejemplo, la concentración demográfica de esta población en cada país²¹. Desde este punto de vista, es importante la producción de intelectuales, activistas y funcionarias vinculadas a programas estatales relacionados con los intereses de los afrodescendientes (González y Hasenbalg, 1982; Barrios 2003; Matilde Ribeiro, 2008) del Brasil, país con la mayor concentración de población negra de Latinoamérica en virtud de su historia como colonia portuguesa y lugar de ingreso del mayor número de esclavizados a América. No obstante,

21. “La población negra y mestiza afrolatina y afrocaribeña alcanza a 150 millones de personas, lo que significa alrededor de 30% de la población regional, concentrada especialmente en Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%). Esto es clara evidencia de que la incidencia de la población afrolatina y afrocaribeña en el total poblacional de la región es muy alta—mucho más alta que la de los grupos indígenas—, cercana al 30% de dicho total”. En Hopenhayn y Bello (2001, p. 22).

organismos como la CEPAL, han planteado la pregunta de fondo, frente a la invisibilidad del “problema negro” en el continente latinoamericano y el Caribe en general, en contraste con la situación de la población indígena:

¿Por qué se ha prestado más atención, tanto política como académica, al “problema indígena” que a los problemas relacionados con la población afrolatina y afrocaribeña? En efecto, llama la atención la tenue presencia política o del acceso de esta población a instancias políticas, así como la falta de datos exhaustivos sobre su situación económica y la “invisibilización del problema negro” y de sus condiciones de discriminación padecida (González y Hasenbalg, 1982, p. 22).

Otro factor importante en la visibilidad de las mujeres negras organizadas ha sido el desarrollo de conferencias mundiales promovidas por Naciones Unidas, y la realización de conferencias regionales, preparatorias de las mundiales o de seguimiento de los planes de acción acordados en aquellas (Chile, 2005, Brasilia, 2006, 2008)²². En abril de 2009 tuvo lugar la reunión de seguimiento al programa de acción de Durban, convocada por Naciones Unidas (2006). Estas conferencias fortalecen en alguna medida las redes de organizaciones que se vienen construyendo desde los años 70, y que en los 80, ligadas a la dinámica promovida también por Naciones Unidas, alrededor de la agenda para las mujeres, van a plantear nuevas preguntas al feminismo latinoamericano. En el Segundo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en 1982, el racismo fue planteado como el gran ausente de los debates políticos, de manera colectiva y continental, aunque con timidez y cierta visión “identitaria y esencialista”, afirma Curiel (2007).

En Brasil y en América Latina, la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante, está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana que en Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades configurando aquello que Ángela William de-

22. Primera Conferencia Mundial para Combatir el Racismo y la Discriminación Racial, Ginebra 1978; Segunda, Ginebra, 1983; Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia 2001, Durban (Sudáfrica), del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001. Recuperado de <http://www.un.org/spanish/CMCR/backgrounder1.htm>.

fine como “la gran teoría del esperma en la formación nacional” a través de la cual, y siguiendo a Gilliam: 1) El papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional; 2) la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada; y 3) la violencia sexual contra las mujeres negras ha sido convertida en un romance (Gilliam, 1996, citada en Carneiro, 2005, p. 21)²³.

Sostiene también esta autora que se requiere una perspectiva feminista en la cual el género sea una variable teórica más que no debe ser separada de otros ejes de opresión. La articulación de los ejes de la matriz de dominación, síntesis de banderas de lucha que históricamente han sido levantadas por los movimientos negros y movimientos de mujeres del país, “ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas más representativas del conjunto de las mujeres brasileras, y por el otro lado, promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro” (Carneiro, 2005, p. 23).

Por su parte, y en desarrollo de los debates antes planteados con respecto a la construcción de los estados nacionales latinoamericanos y la matriz de dominación colonial, Ochy Curiel (2007), sostiene que:

La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo. Esta ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes. Uno de los aportes importantes de las feministas afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas ha sido evidenciar esta secuela del colonialismo, este mestizaje que supuso violencia y violaciones para las mujeres. Estos análisis han salido fundamentalmente de las mujeres racializadas en nuestro continente (p. 98).

En líneas generales, académicas y activistas coinciden en la necesidad de identificar en la raza y el racismo uno de los ejes claves de la teoría

23. Sueli Carneiro es brasileña, filósofa y directora del Instituto Geledes de la Mujer Negra de Sao Paulo, Brasil. Este artículo está basado en su presentación en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado por Lolapress en Durban, Sudáfrica, el 27 - 28 de agosto 2001. Traducción y edición del portugués al castellano por Lilian Abracinskas (pie de página original en la publicación citada).

y la práctica de una postura epistémica y política de mujeres negras/afrodescendientes; así mismo, coinciden en señalar la relación entre subordinaciones de raza, género y pobreza, “lo cual permite elaborar una perspectiva de la sedimentación macroestructural del racismo y la discriminación” (Ribeiro, 2008, pp.131-147). Tales luchas generan grandes desafíos dentro de las organizaciones negras y de mujeres. Sin embargo, a medida que se gana protagonismo, se profundizan las complejidades y las dificultades organizativas y teóricas (pp. 140).

Como lo he planteado al movimiento feminista/de mujeres de Colombia, enfrentar estas dificultades es, creo, el desafío más relevante para investigadoras y activistas: cómo construir articulaciones estratégicas pese a las diferencias teóricas y políticas.

Frente a los olvidos y generalizaciones/inclusiones de la teoría feminista, las reflexiones y los aportes del feminismo negro/afrolatinoamericano, plantean a quienes investigamos sobre movimientos y organizaciones, el desafío de indagar por las experiencias que en la vida de las mujeres producen las confluencias de subordinaciones por raza/etnia, clase y género, o dicho de otro modo, en un sentido más general, ¿cómo se estructuran las desigualdades de género y étnico/raciales en sociedades patriarcales y de clases, en contextos específicos? (Stolke, 2000, p. 27)²⁴. La tesis que comparto con estos y otros trabajos, sostiene que la pobreza y marginalidad de los afrolatinos tiene su origen en factores socioculturales y económicos de larga data histórica que constituyen fuente de exclusión y discriminación (Bello y Rangel, 2000) hasta el presente.

4.4. Los estudios sobre mujeres negras en Colombia

Como se puede observar en el recorrido hasta aquí seguido, buena parte de la bibliografía registrada subraya, en diversos sentidos y tiempos -para la población negra en general, no sólo mujeres-, una suerte de visibilidad invisible: borramiento, negación, presencia/ausencia, exclusión; un estar “afuera/desde adentro”, si seguimos a Patricia H. Collins. Así mismo, desde el punto de vista demográfico, se observa que la población afrolatinoamericana es de alta concentración en algunos países y regiones, sin embargo, al comparar con la población indígena –también en el caso colombiano–, los afrodescendientes ven debilitada su *presencia política*, aunque superen en número a la población originaria actual.

24. Sostiene Stolke que “el racismo y el sexismo son doctrinas vinculadas y constitutivas de la propia desigualdad de clases en la sociedad burguesa” (2000, p. 41).

La débil presencia política y su invisibilidad para la investigación en relación con los indígenas, ya había sido observada²⁵ con anterioridad a los debates que ambientara la Constitución Política de Colombia de 1991. Desde entonces la producción ha crecido significativamente²⁶, aunque reconozcamos, parafraseando a Melucci (2003, p.109) una cierta “miopía de lo visible”.

Otro bien distinto es, sin embargo, el caso de las mujeres negras y sus organizaciones, si la comparación se hace no por grupos étnicos, sino por género. Aunque en general ellas están *incluidas* en la reflexión previa, si de lo que se trata es de potenciar sus voces, es necesario escudriñar, no sólo en aquellos escenarios *tradicionales* de actuación de las mujeres negras (históricos o actuales) en los que comparten con los hombres condiciones de sujeción por raza, clase y género; también en otros, de cara a lo público, para preguntar por el *lugar que ocupan* ellas y sus demandas como mujeres; para indagar por espacios de construcción de identidad y autonomía; por su acción colectiva y organizativa y los conflictos que tales procesos genera en el interior del propio movimiento afrocolombiano.

Aquí el asunto de la *invisibilidad es contundente*. Si las mujeres en general fueron hasta muy recientemente *ignoradas por la historia* (Rowbotham, 1980) ¿qué podría esperarse de quienes esa historia registró por su condición de propiedad de otros? Sin embargo, como la identidad se construye en la diferencia, el mismo auge de las unas –las feministas “blancas”– lleva a la visibilidad de las otras (en confrontación y denuncia por las exclusiones de que son objeto por aquellas), definiendo así sus propias trayectorias. De igual manera, la presencia activa de mujeres en las organizaciones de hombres, a partir de la Constitución de 1991, potenciará diversos protagonismos individuales y colectivos de las mujeres negras/afrocolombianas.

25. Destaco, entre los pioneros de la antropología en Colombia, a Aquiles Escalante (1954, 1964, 1971, 1980); Nina S. de Friedemann (1974, 1984) y Jaime Archa (1986) quienes, además, trabajaron juntos (1986, 1992, 1993). Una buena referencia para esta bibliografía la ofrece Eduardo Restrepo (2004, 2008). Existe otra importante línea de trabajo historiográfico que no incluyo aquí.

26. De hecho, las nuevas condiciones políticas reconocidas y promovidas por la Constitución de 1991, dio lugar a tal difusión de escritos y publicaciones, que en adelante todo estado del arte/debate es parcial y especializado. A manera de ejemplo, véase en la Biblioteca (digital) Luis Ángel Arango dos tomos de colecciones de diversos autores y disciplinas: Colombia Pacífico, tomo II, con 37 capítulos y autores, (1993). Recuperado <http://www.lablaa.org/blaaavirtual/geografia/cpacifi2/indicecpacific2.htm>. Geografía Humana de Colombia. Los Afrodescendientes, con 15 artículos (1998, 2000). Recuperado <http://www.lablaa.org/blaaavirtual/geografia/afro/indice.htm>. Así mismo, el Ministerio de Cultura ha publicado un Atlas de las Culturas Afrocolombianas. Recuperado <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/channel.html>. La Universidad del Cauca, con la coordinación de Axel Rojas, publicó en mayo de 2008, Cátedra de Estudios Afrocolombianos, Aportes para Maestros. Una Historia del Pueblo Afrocolombiano, en “perspectiva pastoral”, Recuperado <http://axe-cali.tripod.com/cepac/hispafracol/1.htm>. Ver la bibliografía general de este trabajo.

En lo que sigue presento una sintética reseña de los estudios que tienen relación con el propósito de mi trabajo, sin desconocer que en otros ámbitos temáticos y temporales, existe una importante producción, como he referido con anterioridad. Destaco aquí, básicamente, una producción muy selecta que tiene la virtud de dar cuenta del estado del arte, desde una perspectiva disciplinar y académica, así como de aportar preguntas centrales para la investigación y el debate acerca de las mujeres negras, considerando, además, las articulaciones entre étnico-raciales y de género.

Para el caso de la “gente negra” en Colombia, Nina S. de Friedemann, llamó la atención, a finales del siglo XX, sobre “el proceso de ocultamiento que ha afectado a los grupos negros en el ámbito de las ciencias sociales”, (1995, pp.40-41) lo cual le llevó, además, a preguntarse por la situación de las *mujeres negras*. Friedemann revisó y destacó el trabajo sobre la familia de Virginia Gutiérrez (1968), quien estudió “el complejo cultural Negroideo Litoral Fluvio-Mínero”. Sin embargo, Friedemann introdujo la noción de “invisibilidad étnica” (1995, p. 40) para indicar la poca importancia brindada por las ciencias sociales a las mujeres negras; señaló además los problemas derivados de “estereotipias de vieja data en torno a la gente negra” (p. 41), presentes en los estudios de familia en Colombia.

En los análisis de las nuevas generaciones de investigadoras, el trabajo más exhaustivo, guiado por una búsqueda histórica y antropológica que, sin embargo, tiene sus límites como la misma autora plantea, es la reseña realizada por la antropóloga Juana Camacho Segura (2004). Indaga ella por las ausencias y presencias de las mujeres negras en la historia colombiana, en una revisión que atraviesa los siglos, desde la esclavitud hasta los procesos organizativos contemporáneos, pasando por aquellos escenarios donde se representa tradicionalmente a las mujeres en general y a las negras en particular: la familia y la socialización de prácticas culturales. También en espacios históricamente más subversivos, como en el mundo simbólico y el imaginario inquisitorial de brujería, hechicería, curandería (pp.168-169).

La historia de las mujeres negras en Colombia está inscrita en un contexto simultáneo de poder patriarcal, dominación colonial, violencia y fragmentación; atravesada por la lucha continua por la supervivencia y la liberación; marcada por los prejuicios existentes en las instituciones, las organizaciones y en la academia, alrededor de los temas de raza, etnicidad, mujer y género (Camacho, 2004, p.163). Es, así mismo, notoria la *ausencia* de reflexiones escritas acerca de sus identidades y experiencias; el carácter disperso, puntual, sucinto y fragmentario de las fuentes históricas, lo cual constituye una enorme limitación para documentar la pluralidad de sujetos y las múltiples historias de las mujeres negras (pp. 170-171).

Sin embargo, la veta más importante corresponde a trabajos sobre mujeres del Pacífico (Camacho, 2004, pp. 186-195). Aquí emergen los nombres de mujeres y las organizaciones que con los hombres o en forma autónoma, van a formar parte fundamental de los desarrollos y logros en materia de legalización de la propiedad colectiva de tierras, la defensa de la naturaleza y los recursos de la región, como parte de la agenda cultural y política de las comunidades negras del Pacífico sur. Y los avances de las mujeres en este escenario (Lozano, 1992; Motta, 1995; Rojas, 1996; Grueso, 2005, 2006).

Un tema central en este contexto, es el de la *identidad* negra. La literatura reseñada (Camacho, 2004, pp. 198-201) da cuenta de las álgidas polémicas que en las dos últimas décadas se han dado tanto en los círculos intelectuales y académicos, como en la heterogénea comunidad negra de Colombia, en las cuales afloran distintas posturas teóricas, ideológicas e intereses. Igual podría decirse en cuanto a debates e interpretaciones por parte del Estado, en términos de su propia comprensión y aplicación de estas discusiones al diseño y aplicación de normas y políticas. Insisto aquí en que los analistas han aportado -en muy buena medida- su trabajo interpretativo y activo, en la construcción/reconstrucción discursiva de las identidades negras en Colombia (Arocha, 1993, 1996; Escobar y Pedrosa, 1996; Wade, 1996, 2000; Restrepo, 2004, 2008). Por su parte, los activistas discuten, comparten, reformulan, combinan, cambian o *usan estratégicamente* tales construcciones. No hay, por supuesto, una postura “más científica” o “más verdadera” que otra y, finalmente, lo que esto expresa es la lucha por el control de las significaciones, batalla que caracteriza los debates contemporáneos en la academia, en la cultura y en la política, para citar aquí sólo los escenarios más cercanos a nuestro trabajo.

En cuanto a la(s) identidad(es) de las mujeres negras, desde los remotos tiempos de esclavitud y servidumbre hasta los actuales, ellas han sido representadas por otros y otras, como ha señalado Camacho (2004). En tales representaciones son elementos comunes el racismo, el sexismo, la discriminación, la subordinación, aún en el interior de las propias organizaciones, situación de la cual empiezan a dar cuenta también las activistas y académicas negras (Lozano, 1992; Motta, 1995; Rojas, 1996).

La segunda investigadora que incursiona por los debates de interés en esta búsqueda es Juliana Flórez (2004), cuyo trabajo profundiza en las tensiones internas del Proceso de Comunidades Negras²⁷ y la “implosión” que se produce cuando se confrontan las posiciones de las mujeres en

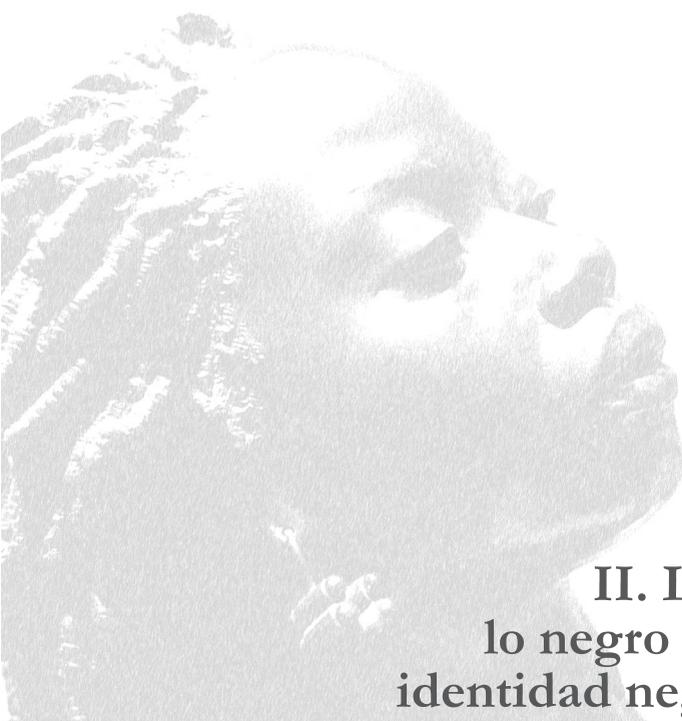
27. El trabajo de campo de Flórez se realiza en las organizaciones del PCN localizadas en la región sur del Pacífico colombiano. Este se convierte en fuente secundaria para el proyecto que sustenta esta publicación, cuyas fuentes primarias son las organizaciones del Caribe continental colombiano.

escenarios en los que los debates primordiales son raza/etnia y territorio. Una pregunta central, señala, en el debate contemporáneo se refiere al *lugar otorgado al género en las agendas políticas de los movimientos sociales que reivindican la identidad étnica*. Luego de una aguda mirada a la construcción de las relaciones de género en el PCN, en el que sigue sus avatares y ambivalencias, propone:

Es crucial reinventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas que cobra la opresión de género en contextos como los del Pacífico. Es fundamental también explorar otros ámbitos para analizar las relaciones de poder que atraviesan la identidad de género; especialmente, el estudio de la constitución de la subjetividad masculina... (p. 242).

Es efectivamente este trabajo (Flores, 2004) el que más se orienta en una reflexión similar a la que me propongo y que para encontrar fue preciso revisar muy cuidadosamente una abundante bibliografía, buscando con lupa lo que es poco visible y escaso, como las autoras aquí referenciadas han señalado. Adicionalmente a la relevancia de estos trabajos, hay que señalar quizá lo más sobresaliente: la producción de las activistas y académicas mujeres en el PCN (Grueso y Arroyo), así como la crítica interna (Lozano, 2008) a los enfoques “de género”, asumidos o utilizados en algunos discursos y prácticas de las organizaciones negras o afrocolombianas y del Estado. Sobre ellas volveré luego.

En diálogo con esta bibliografía construyo mi propia aproximación y aportes al debate, desde mi localización geopolítica en Bucaramanga, una ciudad con escasa presencia negra, también en la “periferia”, con relación a los circuitos privilegiados de circulación del conocimiento en Colombia. El trabajo se desarrolla en Cartagena, Palenque de San Basilio y Barranquilla y es el primero en su tipo.



II. La resignificación de lo negro y la construcción de identidad negra/afrocolombiana

1. Siglos de esclavitud, marginalidad e invisibilidad

La población nativa de las tierras de América y los migrantes forzados de África esclavizados por los conquistadores españoles, constituyen hoy parte fundamental de la geografía humana y la cultura latinoamericana y muy particularmente de la colombiana. Tras las condiciones actuales de vida de más de 4.000.000²⁸ mal contados afrodescendientes, sintomáticamente los más severamente afectados por problemas no sólo de discriminación racial, sino también de pobreza (carencias materiales e inmateriales), se ocultan siglos de lucha permanente por la construcción de una identidad cultural propia en las condiciones más adversas para cualquier núcleo humano, como recuerda Friedemann (1992):

A los pioneros africanos emigrantes forzados de un continente a otro, la conquista de América los convirtió en esclavos, y luego en bozales y ladinos, a medida que fueron desempeñándose en la sociedad dominante. Y cuando se tomaron la libertad por su propia mano, se les señaló como cimarrones o palenqueros. A aquel que finalmente compró su libertad o que fue manumitido, se le conoció como horro o liberto. Aun después de la abolición en el siglo XIX, a los descendientes de los africanos se les llamó “libres”, recalando su historia de esclavitud, dentro del proceso de identidad y de discriminación socio-racial en nacientes repúblicas como Colombia (p.26).

De este proceso de construcción identitaria es preciso subrayar dos elementos íntimamente ligados: primero, su inscripción en un sistema de dominación moderno colonial eurocéntrico, es decir, definido desde la concepción de la superioridad del conquistador blanco y, segundo, en consecuencia, la ausencia en la época –y mucho tiempo después– de una consideración de la condición humana de la población indígena aborígen y la afrodescendiente y, por tanto, con derechos.

A lo largo de estos siglos la identificación de esta población siguió sujeta a un conjunto de estereotipias y prejuicios que daban cuenta de los procesos de mestizaje y “blanqueamiento” que se producían, construyendo jerarquías socio-raciales en las cuales, negros e indios sólo tenían la opción de incorporarse al Estado-nación en construcción, es decir, al

28. El censo del 2005 del Departamento Nacional de Estadística (DANE) registra 4.311.757, que constituyen el 10.6% del total de población, considerando los datos de quienes se identificaron con esta pertenencia étnica al responder al censo. Ver DANE (2007).

proyecto moderno, civilizado, católico, capitalista, pues sus formas organizativas y culturales representaban un obstáculo para el “progreso” y el “desarrollo” (Escobar, 2000).

De diversas maneras estas colectividades fueron condenadas (Fanon, 2001) a la invisibilidad, a las márgenes de la sociedad urbano-industrial en proceso y a los estratos sociales subalternos, en condiciones materiales precarias de vida y de infravaloración de sus prácticas y cosmovisión, tanto por otros como por ellos mismos, frente a los “blancos”. La biopolítica del proyecto modernizador de la sociedad colombiana (como en general en América Latina) de los siglos XIX y XX se orientó hacia el mestizaje con el propósito de atenuar la presencia de “mezclas raciales indeseables”, como señalaba el expresidente conservador Laureano Gómez (1928). “El elemento negro constituye una tara. En los países de donde él ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad”.

Si bien las manifestaciones culturales de la población afrodescendiente en Colombia se han mantenido en alguna medida gracias al aislamiento y la marginación a que las sometió el proyecto del “progreso” y el “desarrollo”, en el escenario de la vida nacional los grupos negros permanecieron invisibles como categoría étnica. Algunos sectores iniciaron migraciones hacia las ciudades así como su incorporación a la vida cotidiana, utilizando los mecanismos de integración y ascenso social que la sociedad ofrecía. La educación fue uno de estos mecanismos, pero este no llevaba muy lejos, salvo excepcionales circunstancias. Adicionalmente, el sistema educativo era uno de los mecanismos ideológicos de *inclusión y blanqueamiento*. Avanzado el siglo XX, blanqueados y urbanizados, algunos grupos asumieron, en alguna medida, la idea de que la colombiana era una sociedad mestiza, homogénea, con un solo Dios y una sola lengua.

Por otro lado, si el camino de la política de derecha proponía el blanqueamiento, la de izquierda planteaba una alternativa afín con las nociones de progreso, la de la identidad de clase; es decir, era menester “superar” la identidad étnica y asumir la identidad de clase. Frente a estas dos opciones (modernización o revolución), buena parte de los grupos de ascendencia africana han preferido mantenerse por fuera de estos proyectos y mantener sus tradiciones, en la medida en que ello es posible, como en el caso de los pueblos afrodescendientes del Pacífico colombiano (Friedemann, 1992, p. 32) y del Caribe, como Palenque de San Basilio y otras comunidades de la región.

A finales de los años 70 surgieron en el país, a partir del primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, realizado en Cali con el respaldo de la UNESCO, grupos de reflexión y organizaciones de afrodescen-

dientes –como se estila decir hoy–, acerca de sus derechos culturales y sociales (Friedemann, 1992, p. 33). Con alguna incidencia en la población universitaria de las Costas desde el punto de vista político, se propició la lectura de textos, hoy casi olvidados como los de Fanon²⁹.

Se empezó a hablar de “negritudes”, con defensores del arte y la cultura de estas comunidades, como en el caso de Manuel, Juan y Delia Zapata Olivella³⁰.

En 1975 se realiza un Congreso Nacional de Negros en Bogotá. Surgen los grupos “Poblaciones Negras”, “Negritudes”, “Cultura Negra”; “Tabalá en Tunja”; “Panteras Negras”, “La Olla” y los “Musulmanes Negros” en Buenaventura; “Cimarrón” en Popayán; “Círculo de Estudios de la Población Negra Soweto” en Pereira. En 1976 se realizó el Congreso “Aportes del Negro a la Cultura Americana”; en 1977, en Cali, tuvo lugar el “Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas”. En 1982 los miembros del Círculo Soweto fundan el Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de la Población Negra, Asociación Nacional Cimarrón³¹, con personería jurídica de noviembre de 1987, la más antigua de las organizaciones existentes.

Paralelamente al desarrollo de estos movimientos sociales, se produjo la cooptación clientelista de algunos sectores por la política tradicional que “a partir del intercambio de favores por votos crean un estatus de “dirigencia política” para la región, absolutamente dependiente y sin capacidad de decisión” (Grueso, 2000, p. 11)³². Esta ha sido la historia más frecuente en las regiones de mayor presencia negra, sectores vinculados a la política tradicional, la cual en muchas ocasiones, no responden a las necesidades e intereses de la comunidad y menos de la población negra.

29. Fanon, Frantz, (Martinica, 20 de julio de 1925 – 6 de diciembre de 1961) *Piel negra, máscaras blancas* (1973). *Los condenados de la tierra*, arriba citado (primera edición de 1963).

30. Intelectuales, activistas y artistas colombianos afrodescendientes.

31. Cimarrón – Soweto, se orientó hacia el problema racial con el movimiento estudiantil y grupos de jóvenes, inspirados en la lucha por derechos civiles de los negros en Norteamérica. <http://www.movimientocimarron.org/content/historia>

32. En posteriores trabajos Libia Grueso, junto con Escobar y Rosero, narran las vicisitudes del movimiento, en los procesos pre y post constituyentes, con los sectores vinculados con la política tradicional y sus contradicciones con el PCN.

2. Colombia: Constitución Política de 1991 y procesos organizativos de “comunidades negras”

En opinión de investigadores, funcionarios de Gobierno y por supuesto, activistas, lo que ocurrió en el litoral Pacífico de Colombia durante los años 90, constituye un importante proceso de transformación política y cultural, mediante el cual “un nuevo régimen de la identidad emergió”:

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 hacía referencia a las “comunidades negras” o, aún más, a la “etnicidad 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 amplio contexto, *la identidad negra se convirtió en una poderosa fuerza entre los residentes de la región costera*³³(Escobar, 2006).

Los procesos previos a la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente para 1991, propiciaron una intensa movilización por parte de los diferentes sectores sociales y políticos. En Cali tuvo lugar en 1990 un Congreso Pre-constituyente de Comunidades Negras, que convocó activistas, ONG y organizaciones sociales negras de la Costa Norte, el Pacífico, Chocó y del Movimiento Cimarrón. De esa convocatoria surge la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras la cual se propone el fortalecimiento de las organizaciones de las comunidades, así como buscar representación en la Asamblea Constituyente.

Es en los procesos constitucionales de 1991 cuando los grupos organizados avanzan en sus procesos de reconocimiento y legitimación de identidades y derechos de la población negra de Colombia. Sin embargo, se evidenció un mejor desempeño y visibilidad por parte de las comuni-

33. Énfasis propio.

dades indígenas y su representación política, en tanto la “inclusión” de la población negra en “otras etnias” limitó las posibilidades de una mejor consideración de sus derechos en la nueva Carta³⁴:

Las diferencias de intereses económicos y territoriales entre indígenas y negros, así como una tendencia generalizada de la Asamblea de privilegiar a los indígenas por razones históricas y desconocer el carácter de grupo étnico de las comunidades afrocolombianas, impidieron que estos lograran un título expreso en la Carta. Con el concurso de los indígenas Rojas Birry, Muelas y Peña Chepe, de Orlando Fals Borda y de constituyentes liberales de la Costa Caribe, se introdujo el Artículo transitorio 55, el cual salvó a las comunidades afrodescendientes del país, de otra jornada de invisibilidad y exclusión al ordenar al Congreso expedir una ley, previos estudios adelantados por parte de una comisión especial que el Gobierno crearía para tal efecto, una ley que les reconocería a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habría de demarcar esta ley. Así mismo la aludida ley establecería mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades y para el fomento de su desarrollo económico y social. El parágrafo 1 del artículo 55 señala que lo allí dispuesto “podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento...”.

Finalmente, la Comisión Especial logra concertar el proyecto de lo que se convertiría en la Ley 70 de 1993 por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55, para las “comunidades negras”, sancionada el 27 de agosto en Quibdó. Obsérvese que conforme a la ley, la denominación de *comunidades negras*³⁵ es así, institucionalizada.

Luego de los procesos constitucionales, las organizaciones se vieron fortalecidas, a la vez que se generaron diversas actividades que contribuyeron en el “renacer” de grupos y articulaciones de organizaciones, así como a la vinculación de representantes de estos grupos a la contienda política institucional:

En 1993 se realizaron la III Asamblea Nacional de Comunidades Negras (Puerto Tejada, Octubre) y el II Encuentro del Movimiento Nacio-

34. Ver en Revista *América Negra* n.º 3 de 1992, pp. 213 a 228, “Los negros ante la constituyente y la Constitución de 1991”, propuestas presentadas a la Comisión preparatoria de Derechos Humanos. Incluye el articulado aprobado finalmente y el artículo transitorio 55. En esta misma publicación y en extenso, Jaime Arocha relata las vicisitudes de la propuesta de las organizaciones negras, los documentos presentados a los constituyentes y los textos finalmente aprobados.

35. 5. 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 (Art. 2, definiciones, Ley 70 de 1993).

nal por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras “Cimarrón” (Bogotá, diciembre), e impulsaron la Unión Nacional de Organizaciones Negras Afrocolombianas UNO-AFRO para integrar a un centenar de organizaciones. Estos eventos coincidieron en la necesidad de impulsar las luchas reivindicativas, la organización y la unidad, la recuperación de la memoria histórica y el patrimonio cultural, las prácticas tradicionales de las comunidades negras y el territorio. Ambos movimientos designaron candidatos por la jurisdicción nacional especial de comunidades negras para buscar escaños en la Cámara de Representantes y con una votación de opinión en Bogotá y las grandes ciudades logran elegir a Agustín Valencia (Palenque Afrocolombiano) y Zulia Mena (OBAPO), vinculados al trabajo popular en el Chocó.

Sin embargo, es importante subrayar que, en estos procesos, como en todo movimiento social contemporáneo, se presentan diferencias y conflictos en su interior debido a la diversidad de posturas e intereses en pugna, aun teniendo un objetivo común, como la defensa de los derechos étnicos, culturales y territoriales de las poblaciones negras localizadas en el Pacífico de Colombia.

Con la nueva Constitución Política, las organizaciones entraron a discutir el asunto de la participación electoral para la postulación de representantes suyos para el Congreso de la República. Sin embargo, es esta coyuntura la que propicia la división entre quienes se identificaban con “la construcción de un movimiento para la participación política en las instituciones establecidas [la política entendida en el sentido institucional] y los que creían en un movimiento social en el cual la participación electoral era sólo una de las posibilidades y no el elemento central” (Grueso, Escobar, Rosero, 2001, p.240), es decir, *lo político*, en el sentido que Mouffe (1999) otorga a estas orientaciones.

El resultado fue la separación definitiva de la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN) y los sectores cercanos a los partidos tradicionales. Los primeros se concentraron en la reglamentación del artículo transitorio 55 de la nueva Carta, en el fortalecimiento organizativo y la ampliación de su trabajo a las comunidades campesinas del Chocó. De esta dinámica surgió, en octubre de 1993, el Proceso de Comunidades Negras, una red compuesta de más de 120 organizaciones locales que asumieron la reglamentación de artículo transitorio 55 que se propone construir colectivamente mecanismos de participación en el movimiento mediante acuerdos mínimos, reduciendo la dispersión que dominaba anteriormente. La distancia con el sector orientado hacia la participación burocrática en el sistema político aumentó (Grueso, *et al.*, 2001, p.240).

Así, el Movimiento Cimarrón (1982) y el Proceso de Comunidades Negras, PCN (1993) constituyen los dos grandes núcleos de carácter nacional que reúnen además de decenas de pequeños grupos de diverso tipo en pueblos como Guapi (Cauca), Guachené (Valle), aglutina también a organizaciones en ciudades como Barranquilla, Cartagena, Bogotá, Medellín y Cali.

3. Proceso de Comunidades Negras del Pacífico Sur (1993)

El PCN está compuesto por *palenques regionales*, un comité coordinador y equipos técnicos en el orden nacional y, ocasionalmente, en el regional. *Los palenques de hoy son espacios de discusión*, toma de decisiones y evaluación de políticas, establecidos en regiones con un alto índice de población negra. Operan conjuntamente con la Asamblea Nacional de Comunidades Negras, con la cual conforman el Consejo Nacional de Palenques (Grueso *et alt.*, 2001, p. 240)³⁶. Parte de los logros en términos de cohesión e identidad se han ganado en el propio trabajo de negociación con el gobierno nacional y con los propios grupos de organizaciones negras, en defensa primero del artículo transitorio 55 y luego en la definición de contenidos de la Ley 70 de 1993³⁷ y su ulterior reglamentación.

En la Tercera Conferencia Nacional de Comunidades Negras (Puerto Tejada, septiembre de 1993), reconociendo la diversidad de sectores y organizaciones en el proceso, se propuso caracterizar su propia identidad como “un sector del movimiento social de las comunidades negras compuesto por personas y organizaciones con experiencia y metas diversas

36. Ver nota al pie 7 en el texto citado.

37. Entre otros muchos aspectos contenido en 68 artículos y 8 capítulos, la Ley 70 reconoce a la población negra como grupo étnico con derecho a su identidad, a su cultura y territorios, incluyendo los recursos naturales y el paisaje, en los lugares donde han habitado tradicionalmente; también establece mecanismos para la participación de las comunidades en los procesos de reglamentación y puesta en marcha de la ley, así como en procesos decisorios que les afecten, como la implementación de programas y políticas. Define, así mismo, un sistema especial para la elección de dos candidatos negros a la Cámara de Representantes. Comunidad Negra. Inicia con unas definiciones conceptuales entre las cuales se indica el de 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.

Reglamentarios Ley 70/93: Decreto 1332 de 1992, Decreto 2313 de 1993, Decreto 2374 de 1993, Decreto 1374 de 1994, Decreto 2314 de 1994, Decreto 1745 de 1995, Decreto 2248 de 1995, Decreto 2249 de 1995, Decreto 2344 de 1996, Decreto 1320 de 1998, Decreto 1627 de 1996 Decreto 1122 de 1998, Decreto 3050 de 2002, Decreto 1523 de 2003. Recuperado de http://www.vicepresidencia.gov.co/iniciativas/c_afrocolombiana/poblacion_mnormativo.asp

pero unidas en torno a un conjunto de principios y objetivos que nos diferencian de otros sectores del movimiento” (Grueso *et al.*, 2001, p. 243).

El objetivo del proceso presentado entonces fue “La consolidación de un movimiento social de comunidades negras para la reconstitución y afirmación de la identidad cultural” para alcanzar derechos culturales, sociales, económicos, políticos y territoriales y para la defensa de los recursos naturales y el medio ambiente” (Grueso *et al.*, 2001, p. 244). Un conjunto de principios (pp. 244-245) relacionados con su cosmovisión e identidad fueron asumidos por los participantes que marcaron las diferencias y las distancias con otros sectores:

La reafirmación de la identidad (el derecho a ser negros); el derecho al territorio (a un espacio donde ser); autonomía (el derecho al ejercicio del ser/identidad); construcción de una perspectiva de futuro autónoma del desarrollo económico y social, basada en la propia cultura, forma de producción y organización social tradicionales; declaración de solidaridad como parte de la lucha por los derechos de los pueblos negros en todo el mundo. En su sitio web³⁸ se declara que los esfuerzos del PCN están dirigidos hacia:

El fortalecimiento de los procesos organizativos autónomos de las Comunidades Negras y sus organizaciones; la defensa, desarrollo y fortalecimiento de la identidad cultural de las Comunidades Negras; el reconocimiento, ampliación e implementación del campo de derechos étnicos, culturales, territoriales, sociales, económicos y políticos de la comunidad negra colombiana como grupo étnico; las acciones de defensa del territorio y de los recursos naturales, manejo y resolución de conflictos; el impulso a procesos autogestionarios de comunidades y organizaciones y a la definición de políticas de desarrollo acordes con su identidad cultural y sus aspiraciones; la defensa de los derechos humanos de las comunidades negras en el marco del conflicto armado interno que vive el país, especialmente la prevención y protección de las comunidades y sus miembros contra el desplazamiento forzado interno, el emplazamiento, las masacres y asesinatos selectivos. El fortalecimiento de la participación de *las mujeres y jóvenes afrodescendientes, la visibilización de su situación y la definición de estrategias concretas para hacer frente a la situación de especial vulnerabilidad y desconocimiento de sus derechos*³⁹. Y, la lucha en contra el racismo y la discriminación racial a través de la difusión y el posicionamiento del tema, dando a conocer las iniciativas nacionales e internacionales de discusión, mediante la identificación de casos de racismo.

Obsérvese en esta declaración *la inclusión de la participación de las mujeres y jóvenes en el PCN*. Con posterioridad el PCN asumirá en su plan de desarrollo explícitamente las líneas de género y generación.

38. <http://www.renacientes.org/>

39. Énfasis propio.

3.1 La construcción de identidad colectiva en el PCN

En su discurso, el PCN rompe con la tradicional representación identitaria basada en el sometimiento a la dominación y afirma inflexiblemente que la invocación de un pasado común debe ir acompañada de la identificación paralela de lecciones para el presente y un proyecto para el futuro (Grueso *et alt.*, 2001, p.248). Rompe también con las ideas de integración, predominantes en los años 70, las cuales no habrían contribuido a mejorar la situación económica y social de la región.

El PCN, con un enfoque “étnico-cultural”, resalta la importancia de la reconstrucción y el ejercicio de *la diferencia cultural* como mecanismo para erradicar la desigualdad socioeconómica y política. Lo étnico-cultural construye la relación entre cultura nacional y cultura minoritaria y sus proyectos correspondientes, como algo problemático. Estos enfoques reflejan lecturas diferentes de la historia, las condiciones de vida, las expresiones culturales y sostienen una tensión permanente que moldea los procesos organizativos actuales. Según este enfoque, el movimiento debe construirse sobre la base de amplias exigencias de territorio, identidad, autonomía y derechos a su propia visión del desarrollo; de igual manera, también su visión de *lo negro*, más allá del color de la piel y de aspectos raciales de la identidad. Con Hall, argumentan que la construcción de identidad étnica es un asunto de negociaciones de doble vía (citado por Grueso *et alt.*, 2001, p.249).

Desde esta perspectiva, todos los elementos definidos como *principios* intervienen no sólo en la lucha por el reconocimiento de sus derechos, sino en la construcción de la identidad; territorio, prácticas culturales tradicionales, “sin ser intransigente ni esencializante, más bien estratégica”; ecología, cultura y clase, forman parte del tamizaje en el cual se cierne la identidad y la acción colectiva de las comunidades negras (Hall, 1990, citado en Grueso *et alt.*, 2001, p.250).

Como se puede observar, en la propuesta del PCN aparece, en coherencia con su apertura a la diferencia, la diferencia de género y generación y las condiciones particulares de mujeres y jóvenes en su agenda política. Enfatizo pues aquí, mi pregunta: *¿Qué lugar ocupa la identidad de género en el PCN?*

En alguna medida la respuesta usual de las organizaciones, subraya la presencia de varias mujeres líderes, muy visibles en ellas, lo cual da un buen ingreso al tema. Pero, como sabemos, la sola presencia de ellas no produce cuestionamientos y, menos aún, cambios en la estructura y en las prácticas; es preciso que, desde dentro del propio movimiento, aparezcan demandas o desacuerdos entre las miradas de unas y otros⁴⁰, no sólo con respecto a los procesos culturales en general, sino *al lugar político de la iden-*

40. Una “implosión” es necesaria. Ver, Flórez Juliana, (2004a).

idad como mujeres negras. También es importante que, desde fuera, desde las organizaciones de mujeres por fuera del PCN se formulen preguntas al respecto. Como bien lo señalan sus integrantes: “La organización de mujeres negras comienza a desbordar las formas del movimiento negro y a tomar su propia dinámica” (Grueso *et alt.*, 2001, p. 253). Adicionalmente, la presencia de la cooperación internacional y los discursos sobre “género y desarrollo” penetraron de muchas maneras las organizaciones y los programas con los cuales llegan a ellas y a las comunidades. Es, sin embargo, un espacio en pleno proceso de debate⁴¹.

3.2. La construcción social de la diferencia en el PCN: ¿raza/etnia vs. género?

En las reflexiones finales de un trabajo anterior (Lamus, 2010) subrayé cómo avanzados los años 80, no sólo estaba en marcha la *política cultural* y el *proyecto ético y político del feminismo en Colombia* sino que, metafóricamente hablando, *la mancha de aceite* avanzaba incontenible. No obstante, la lucha por el control interpretativo de los movimientos sociales contemporáneos y su agenda política, tiene lugar en un terreno minado de tensiones, amenazas y peligros, desde dentro del propio campo discursivo feminista, como desde fuera, desde discursos y prácticas paralelos, cuando no francamente hostiles y opuestos.

Así mismo, señalábamos cómo el movimiento feminista reconoce y contribuye a la promoción de un *movimiento amplio de mujeres* en el cual confluyen sectores rurales, urbanos-populares, comunidades indígenas y afrodescendientes, sindicales, excombatientes de las guerrillas, académicas, políticas, en fin, mujeres de todas las condiciones y procedencias posibles. Esta amplitud y heterogeneidad introdujo, además del feminismo, otros discursos y prácticas, maneras distintas de entender la condición de subordinación de las mujeres y el feminismo mismo y, por consiguiente, complicaciones para la definición de las estrategias requeridas para lograr unos propósitos (agenda política) que, en la práctica, aparecen cada vez más diferenciados y difusos.

En este contexto, identifiqué las tareas pendientes en los procesos organizativos del feminismo en sus distintas expresiones: la construcción de relaciones y articulaciones con aquellas cuya reivindicación central es contra la discriminación racial y étnica y de estas con las primeras.

41. Esta parte del documento fue escrita en 2009, y da cuenta de procesos en desarrollo de ese momento.

Así mismo llamaba la atención sobre algunos riesgos en los procesos de investigación y de acción política: es importante insistir en que, en los estudios empíricos sobre los movimientos sociales se establece una relación muy estrecha entre nuestras categorías de análisis y la acción política propiamente dicha. Ello demanda una cuidadosa atención por parte de analistas y activistas, puesto que si bien, desde la teoría, los debates son importantes y enriquecedores para ambos, en la acción política estratégica algunas posturas radicalizadas o esencializadas, pueden tener *efectos desarticuladores* de la acción colectiva, no sólo entre los feminismos, sino también entre quienes reivindican *cuestiones étnico/raciales*, por supuesto.

Sostuve finalmente en ese trabajo que, en el caso de los movimientos de mujeres, frente a las diferencias de clase, raza, etnia, orientación sexual y generación, cuando se enfatiza una de estas diferencias, esta elección puede ser interpretada como una negación de otras diferencias igualmente importantes y, en consecuencia, afectar las posibilidades de acciones estratégicas conjuntas. En este sentido, los debates teórico/políticos pueden tener efectos perversos sobre la acción y la movilización colectiva. Lo más frecuente es que las organizaciones de mujeres negras o afrocolombianas, perciban diversas formas de discriminación y exclusión por parte de las otras [“blancas”, mestizas, burguesas] y opten por *abrir rancho aparte*.

Frente a estas dificultades, he argumentado (Lamus, 2010) para el estudio de los movimientos sociales, que es necesario, metodológicamente hablando, que cada una de las categorías implicadas *sean abordadas independientemente*, al menos en principio, para que ninguna sea subordinada por otra en el trabajo de indagación empírica. El paso siguiente sería el necesario *diálogo intercultural*, entre las distintas experiencias investigadas. Este nuevo esfuerzo sobre las organizaciones de mujeres afrocolombianas transita en este sentido.

Desde el punto de vista de los movimientos de mujeres, entre los muchos debates existentes, cobra lugar central en el caso colombiano *la pregunta por el lugar que las organizaciones de mujeres negras tienen en la agenda política reivindicativa de los movimientos sociales* (Flórez, 2004). Particularmente, en el caso del PCN del Pacífico Sur, ha surgido la reflexión, tanto por la temprana participación de mujeres líderes del proceso, como por los cuestionamientos que permanentemente aparecen, desde dentro y desde fuera del movimiento mismo, como he señalado en esta reflexión.

Como agudamente plantea Flórez,

Se le cuestiona [al movimiento] el hecho de dar excesiva centralidad a la identidad étnica, relegando la de género. Se trata de

controversias tan polémicas como urgentes que ponen sobre la mesa preguntas sumamente interesantes: ¿de qué manera el vínculo entre la identidad étnica y la de género repercute sobre un movimiento indígena o afro? ¿Qué aspectos del feminismo fortalecerían a dichos movimientos y viceversa? ¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento étnico al feminismo, en tanto que teoría social crítica? Este tipo de preguntas cobran especial relevancia en el caso colombiano, en el que son imprescindibles las apuestas conjuntas por la paz (2004, p.220).

El PCN del Pacífico colombiano ha impactado el discurso de un importante grupo de académicos que desde décadas atrás han venido observando y animando con sus reflexiones y aportes, los (nuevos) movimientos sociales en América Latina⁴², dotando de renovado contenido conceptos como el de *políticas culturales*, (entendido como estrategias de apropiación de ciertas prácticas culturales según sus efectos políticos)⁴³. Sin embargo,

... la noción de poder de este concepto remite exclusivamente al conflicto entre actores que parten de distintos referentes culturales para construir su identidad, pero no considera el conflicto entre actores que comparten una misma identidad cultural. (...) Estos aspectos propios de las crisis de los movimientos, junto a sus logros, trazan su historia y, sin embargo, tienden a ser obviados en los análisis por considerarlos aspectos ‘negativos’ que no benefician al movimiento, ni al propio análisis (Flórez, p. 223).

Lo que está señalando Flórez es una doble debilidad, en las categorías de análisis y en las posturas o prioridades políticas de los movimientos. Así pues, habitualmente en los debates de los movimientos sociales donde las mujeres llegan a hacer las preguntas desde su particular perspectiva —y así ha ocurrido a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI—, los hombres clau-

42. Liderados por Arturo Escobar, en el caso del Pacífico se ha desarrollado un fuerte vínculo entre activistas e investigadores con el efecto de una significativa producción de trabajos de investigación que aporta nuevos conocimientos y prácticas, desde la experiencia de las organizaciones. Véase de este autor bibliografía citada en este trabajo.

43. El concepto de políticas culturales ha sido desarrollado por Arturo Escobar, Evelina Dagnino y Sonia Álvarez y hace referencia a un dispositivo conceptual que da cuenta de la puesta en marcha de acciones orientadas a cuestionar el orden social, económico y político dominante. Una política cultural determina los significados de las políticas sociales; es decir, desde dónde se define y quien tiene el poder de hacerlo. Ver Escobar, Arturo, *et alt.*, (2001).

suran la posibilidad de cuestionamiento a sus políticas de identidad, con diversas acusaciones frente a las “verdaderas” demandas al sistema. En este sentido, la propuesta de Flórez (2004, p.223) para el PCN del Pacífico en aquel momento fue:

... pensemos cómo operan las diferencias al interior del mismo. Esto es preguntarnos: ¿cómo se producen exclusiones en el seno del propio movimiento?; ¿de qué manera un colectivo corre el riesgo o no de reificar sus fronteras de inclusión/exclusión?; ¿cómo puede [el movimiento] generar diferencias productivas e inclusivas para articular acciones políticamente potentes?; o, por el contrario, ¿cómo puede generar exclusiones que inmovilizan?⁴⁴

Se trata de vincular la igualdad y la diferencia, el reconocimiento y la redistribución, dentro del mismo movimiento, asunto altamente conflictivo y *novedoso* por cuanto no transfiere los interrogantes hacia fuera, hacia quienes quieren dominar e imponer un punto de vista ajeno (generalmente hegemónico desde las relaciones de poder vigentes en la sociedad mayor), sino hacia el propio interior de los procesos étnico-culturales y políticos.

No se trata de seguir una agenda predefinida, sino comprender cómo los disensos en torno a este asunto suscitan ciertos efectos a partir de los cuales es posible imaginar futuros cambios, en las relaciones de género, y en el mismo movimiento; cómo su lucha no se agota en la defensa de lo negro por lo negro y da cabida a deseos vinculados a otros condicionantes históricos de su acción política (Flórez, 2004, p. 226).

Por otro lado, es importante anotar aquí que, en los procesos organizativos en el sur de Colombia, han intervenido diversos actores externos, gubernamentales, internacionales, nacionales, cada cual con sus discursos y prácticas y, por supuesto, los proyectos (interesados o no) que esperan desarrollar “en beneficio” de las comunidades locales y regionales. En este caso han sido importantes los aportes de entidades e instituciones que promueven el “desarrollo”, entre las cuales es frecuente encontrar posturas “de género” o feministas en investigadores, expertos, técnicos -hombres y mu-

44. Similares preguntas están formuladas desde dentro de los movimientos de mujeres con respecto a la relación género-etnicidad; es decir, por el lugar de las reivindicaciones de las mujeres indígenas y negras o afrocolombianas en el movimiento amplio de mujeres.

jeros-, quienes en alguna medida propician espacios de debate. No obstante, son significativas las voces de mujeres, algunas feministas, que critican las intervenciones desarrollistas que con el propósito de “modernizar”, producen efectos perversos con sus intervenciones, particularmente con respecto a la población femenina de la región. Volveré sobre el tema más adelante.

En el proceso de implementación de proyectos y propuestas, lo más relevante es cómo la *disputa simbólica* por el control de unos discursos y prácticas (unas comunidades, unos recursos, unas conciencias) va dando lugar a la apropiación y resignificación de un conjunto de categorías que, en principio, podía ser vistas como ajenas y hasta colonizadoras. Así mismo, va dando lugar a que otras voces se expresen y abran nuevos espacios para construcción de discursos e identidades en esta ocasión de mujeres negras, afrodescendientes, palenqueras y raizales⁴⁵.

En el marco de programas de desarrollo dirigidos a mujeres de las comunidades, el PCN realizó acciones de muy diversa índole: actividades productivas, desarrollo de líneas de crédito, fortalecimiento organizativo, recuperación de plantas medicinales y comestibles, entre otras. Aunque esas actividades no tenían como eje central la identidad de género, fueron aprovechadas –sobre todo por las activistas– para problematizar la división sexual del trabajo. También algunas de sus integrantes tenían estrechos vínculos con organizaciones feministas, pero en nombre propio y no del proceso. Durante esos años, y a pesar de la ambivalencia del movimiento respecto al género, esta dimensión del trabajo y debate fue cobrando más importancia ‘casa adentro’ (Flórez, 2004, pp. 228-235).

Una de las elaboraciones más cuestionadas desde las posturas feministas a las mujeres líderes en PCN, ha sido la noción de *complementariedad de roles entre hombres y mujeres* que construyen en la apropiación del territorio. Lo que Flórez subraya en su análisis es cómo en la vida cotidiana de las mujeres de las comunidades ribereñas del Pacífico, como en cualquier otro lugar de este país, las mujeres expresan

...las desigualdades y el sufrimiento producidos por las relaciones de género considerando que, aun cuando hay complementariedad de género en el espacio socio-productivo del territorio (construcción del territorio), no hay igualdad en el espacio político ni en el ámbito familiar. Desde mi punto de vista, esta importante apuesta de las activistas por reflexionar sobre las

45. Si se siguen las trayectorias de los usos de algunas denominaciones, se puede constatar como del inicial uso de negro/negra, a veces entre comillas, va dando paso a denominaciones que, en últimas, intentan “no dejar a nadie por fuera”, en un uso bastante nominal de la “inclusión”, pero que se generaliza sin cuestionar el sentido y la pertinencia del uso.

desigualdades de género al interior de las comunidades negras pasó desapercibida. Posiblemente, debido a que escogieron el desafortunado calificativo ‘complementario’, para designar la división de roles según el género (2004, p. 238).

Flórez constata que en las relaciones cotidianas algunas mujeres del PCN, expresan sus *incomodidades con la complementariedad*, por cuanto limita sus posibilidades de libertad, de soñar. Efectivamente, la complementariedad implica la división sexual del trabajo como la ha concebido históricamente el modelo económico patriarcal institucionalizado en la sociología y en la práctica social cotidiana. Es decir, la división de roles “femeninos” y “masculinos” naturalizados.

De esta manera, entre la ambigüedad, la disputa y la defensa por unos derechos al territorio, a la identidad étnica, en interacción o diálogo con otros escenarios y discursos, resultaba inevitable dar ingreso a un componente fundamental de identidad de las comunidades negras: las demandas de las mujeres y sus intereses estratégicos y prácticos. Adicionalmente habría que considerar las exigencias de la cooperación internacional de incorporar y transversalizar líneas de trabajo desde el género.

3.3. La construcción de discursos identitarios y de género desde las mujeres líderes del PCN

Las reivindicaciones del PCN son básicamente (Libia Grueso (2006)⁴⁶: El uso de la expresión *negro* desprovista de sentidos peyorativos o de desprecio; la construcción identitaria en términos de *pertenencia a un territorio* entendido en el sentido de paisaje, naturaleza, recursos, formas de vida y prácticas culturales de las comunidades; y el sentido histórico de su particular identidad, desde la experiencia colonial esclavista, el cimarronaje y las formas de organización en condición de libertad, en familia y comunidades. Por tanto, las relaciones de género que se derivan de tal proceso implican -según Libia Grueso-, en el sentido histórico, que éstas fueron impuestas por “el amo”, tanto a hombres como a mujeres, considerando tanto las relaciones económicas como la sexualidad:

... las relaciones de género entre negros y negras, no se construyen desde el esquema de relaciones de poder y sometimiento tipo patriarcal de la familias blancas occidentales, sino desde un

46. Síntesis propia.

ser negro-negra, sometidos por las condiciones históricas del esclavismo. Eso no quiere decir que las representaciones de masculinidad y feminidad que traían los grupos originales de identidad africana hubiesen desaparecido, por el contrario, estas se mantuvieron como parte de la resistencia cultural. Sin embargo, no eran éstas parte del ejercicio que estructuró y determinó la construcción de las relaciones de género y de familia en esas condiciones de esclavitud (Grueso, 2006, pp. 148-149).

Pienso, que si bien es interesante el argumento de cómo la imposición del esquema patriarcal ingresa por vía del valor-mercancía de la fuerza de trabajo esclava, más que por el modelo familiar de los europeos, es importante subrayar también que el patrón de dominación patriarcal, sobre todo en su versión colonial, incluye tanto las relaciones económicas como las intersubjetivas, luego no son estas últimas subsidiarias, epifenoménicas o derivadas de las primeras, sino parte integral e integrante del dispositivo de dominación. Sea por una vía o la otra, las vidas de negros y negras se construyen dentro del modelo patriarcal colonial.

Como he señalado antes, una de las cuestiones que se han hecho evidentes en los movimientos sociales contemporáneos en Colombia (como en otros lugares del mundo), es la dificultad de articulaciones entre estrategias, no sólo en el interior (PCN, por ejemplo), sino también y sobre todo, entre posturas de los movimientos frente a temas específicos, como el de género, por un lado, y el de raza/etnicidad, por el otro. En este sentido, desde las posturas “ético-políticas-críticas” se viene elaborando un discurso sobre el eurocentrismo de los movimientos sociales no étnicos (el del feminismo en particular) que, tal vez sin proponérselo, contribuye a aumentar las tensiones y a imposibilitar las articulaciones, como he señalado en el inicio de esta parte del trabajo. Así, es evidente el esfuerzo que hacen las líderes del PCN en encontrar argumentos para que el análisis “feminista”, no se filtre en sus elaboraciones, lo cual resulta no sólo válido, sino pertinente, en aras de la descolonización de discursos y prácticas; sin embargo, también es importante aceptar los desafíos que las ganancias en los aprendizajes y logros de los movimientos feministas puedan aportar a sus propias reflexiones, y viceversa.

Regresemos ahora al argumento de Libia Grueso en su ponencia: ella sostiene que el tipo de relaciones económicas imperantes a finales del siglo XIX y hasta mediados del XX, de carácter extractivo, en las cuales “el comprador impone el precio al recurso y no al trabajo”, van a marcar los roles de hombres y mujeres, ligados al territorio y el conocimiento que las comunidades tienen de éste:

La territorialidad en la comunidad negra del Pacífico sur se ha construido desde el uso y desde la ocupación. Es en este proceso de reconfiguración como sociedades desde lo negro –afrodescendientes–esclavizados en lucha por su libertad– donde los papeles complementarios de hombres y mujeres contribuyen a la formación del territorio y de los saberes: aquellos saberes asociados a la salud, a la crianza y a la socialización en manos de las mujeres; y los asociados a la recolección, a la cacería, al manejo del mar y del monte, a cargo de los hombres⁴⁷. Cada uno mantiene el conocimiento y por ello la autoridad confluyendo en las dinámicas sociales y productivas de las familias extensas, bases del sistema de poblamiento (Grueso, 2006, p. 153).

De acuerdo con la autora, este *proceso de complementariedad* implica la valoración del trabajo, el aporte cultural (sabiduría acerca de la agricultura, las plantas y la salud), los saberes y conocimientos culinarios de las mujeres para la sobrevivencia de la comunidad entonces y ahora. Y, seguramente, este reconocimiento, como el que las mujeres de organizaciones populares hacen de las labores domésticas y su extensión productiva (restaurantes comunitarios, por ejemplo), *es estratégicamente importante, y puede llegar a tener un sentido (bio)político muy potente*. Sin embargo, la pregunta que desde las teorías feministas se hacen a esta “complementariedad”, es sobre la *asimetría que instala en las relaciones entre hombres y mujeres, en el seno de una sociedad capitalista y androcéntrica*. Muy posiblemente en condiciones de escasez, los aportes de las mujeres sean más seguros que los de los hombres para la supervivencia alimentaria de la comunidad, pero esto no cambia las relaciones de poder y subordinación aquí anotadas, las asimetrías entre los espacios y los recursos de poder que unos y otras controlan, y las consecuentes limitaciones en el ejercicio de liderazgos y “empoderamientos” que vayan más allá de lo doméstico-privado y convierta las acciones colectivas de las mujeres en demandas políticas. Como señala Flórez,

...escogieron el desafortunado calificativo ‘complementario’, para designar la división de roles según el género. Por un lado, es desafortunado porque no considera que no puede haber complementariedad cuando hay una parte de lo supuestamente complementario que sufre y que sueña con otras posibilidades y siente que sus posibilidades de libertad están limitadas tal y como

47. Esta narrativa hace evocar la llamada primera gran división social del trabajo, según la hipótesis occidental de la comunidad primitiva.

sostienen las activistas del PCN al denunciar que no hay igualdad en el espacio político ni en el ámbito familiar (2004, p. 238).

La guerra también es machista

A propósito de un premio internacional recibido por Libia Grueso, la *Revista Futuros* le hizo una entrevista en el 2006, en la que destaca la situación más reciente del PCN, y el papel de las mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano.

Con respecto a la violencia que ha afectado de manera dramática a los territorios de las comunidades negras del Pacífico, observa cómo la Ley 70 de 1993 —y toda la movilización que su discusión generó—, se convirtió en un obstáculo para los intereses económicos que sobre la región existen y agudizó el conflicto en aquellos territorios. Como cuenta Grueso, esta violencia ha limitado el proceso organizativo. Muchos líderes han tenido que abandonar sus tierras y se han visto obligados a irse de las localidades. Hay muchos desplazados en Bogotá, líderes importantes del proceso. En las localidades los habitantes son tratados por los distintos actores armados, incluidas las fuerzas del Estado, como si fueran los principales sospechosos.

Las comunidades, por ese motivo, declararon en una Asamblea su posición de *no a la guerra en los territorios colectivos de las comunidades negras, no a los cultivos de uso ilícito y no a la presencia de actores armados dentro del territorio*. La situación se hizo tan crítica que todo esto obligó a buscar medidas de protección por fuera del ámbito nacional...

En el contexto de la confrontación armada en Colombia, las organizaciones sociales se han visto forzadas a replegarse, a abandonar sus lugares de origen y residencia y, en el mejor de los casos a cambiar de estrategia:

... ahora se es menos visible, menos agresivo a la hora de reclamar pero se sigue siendo firme en las demandas; digámoslo de otra manera, se es menos público, porque los enfrentamientos públicos les han costado la vida a muchas gentes. Se ha mermando mucho el protagonismo directo de las organizaciones afro.

La situación de las mujeres en este contexto de violencia contra las comunidades negras es grave, sus cuerpos son sometidos a mayores ul-

trajes y actos de degradación de los que se aplican a los cuerpos de los hombres; generalmente a ellos prefieren asesinarlos. No obstante, son uno u otro actos inaceptables.

... *aquí la guerra también es machista*; si bien hay asesinatos de mujeres líderes, es cierto que hay una persecución mayor y más visible para los líderes hombres; no ha sido la misma persecución para las mujeres que para los hombres. Cuando asesinan a las mujeres las violan, las mutilan y es horrible, pero comparativamente hay un número mayor de hombres asesinados y perseguidos que de mujeres, y no porque las mujeres trabajemos menos sino porque es parte de la visión machista, aunque las mujeres seamos claves en mantener la organización, *hemos sido menos notorias a la hora de las protestas y en el reclamo*⁴⁸.

Volviendo sobre el asunto de *la complementariedad*, es importante decir que el discurso de Libia Grueso es agudo desde el punto de vista del *análisis diferencial de género*⁴⁹, en el marco del conflicto armado y fuera de éste:

Se ve constantemente un machismo tremendo. *Indistintamente de la raza*, se ve en los cargos institucionales, en el reconocimiento, en la diferencia cuando habla un hombre a cuando lo hace una mujer, por eso digo que *hasta la guerra es machista* porque se oye más a las voces masculinas que a las femeninas. Se tiende a minimizar la protesta cuando se hace entre las mujeres, pero de todas maneras hemos hecho valer nuestros derechos. Aquí, incluso se dice que las mujeres somos más difíciles de manejar que los hombres, lo dicen porque ha habido mucha firmeza en el liderazgo de las mujeres.

No obstante, el telón de fondo de sus reivindicaciones y el de las organizaciones en las cuales participa como activista y académica, es la diferencia racial:

... de todas maneras la discriminación racial es un hecho contundente en la vida diaria e institucional (...). Existe discrimi-

48. Énfasis propio en todos los casos.

49. Técnicamente, las organizaciones feministas y las agencias de cooperación internacional, así como la academia feminista han posicionado el análisis diferencial de género como criterio fundamental para hacer visible, el impacto que tienen diversas situaciones, acciones u omisiones, en la vida de mujeres y hombres.

nación y prejuicios raciales a todos los niveles, desde el de más abajo hasta el de más arriba. Hemos tenido por ejemplo que echar mano a la discriminación positiva para que cuando se hagan estudios sobre nuestras propias organizaciones y comunidades, exigir que haya representantes afro en los equipos, porque si no tranquilamente nos montan gente mestiza que desconocen por completo el contexto cultural y social de la comunidad o que muchas veces no conocen siquiera la región donde habitan nuestras comunidades. ¡Y los contratan habiendo profesionales negros y profesionales mujeres negras capaces! (...) El reclamo no es porque seamos racistas hacia los otros sino porque se trata del derecho a decidir sobre nuestro propio futuro.

4. Procesos organizativos de mujeres en el Pacífico

En general, en esta región de Colombia los procesos organizativos son muy antiguos y muchos de ellos han estado acompañados por comunidades religiosas algunas de las cuales aún mantienen su trabajo en esta parte de la geopolítica colombiana⁵⁰. Y, en muchos de ellos han estado y participan hoy día, las mujeres. Sin embargo, en lo que a este trabajo concierne, y sin las pretensiones de ser exhaustiva, he de puntualizar algunos procesos en los que las mujeres toman un lugar destacado en tiempos recientes. Así planteado el asunto, la literatura existente registra que el proceso organizativo formal de las mujeres del Pacífico se inició en las cabeceras municipales hacia mediados de los años 80 (Rojas 1996, p. 210), proceso que se hace más notorio en la medida en que se posiciona una política global alrededor del “desarrollo”. Como he analizado en “La agenda global...” (Lamus 2008), en la década de los 80 en América Latina se desarrollaron programas y proyectos gubernamentales con el concurso de las agencias de cooperación internacional, orientados a “incorporar la mujer al desarrollo”.

El Pacífico colombiano fue objetivo temprano de estas intervenciones, particularmente por las riquezas naturales del territorio y los intereses estratégicos que para el capital nacional y transnacional, representan sus territorios. Proyectos como el

50. Territorio con presencia de diversos actores armados, legales e ilegales, así como de empresas extractivas que explotan las riquezas naturales y la fuerza de trabajo nativa, al tiempo que les despojan de sus posesiones ancestrales.

Plan Pacífico (antes PLADEICOP), para el desarrollo de la región desde 1993, dan cuenta de esta institucionalización del desarrollo (Lozano, 1996).

Si bien la llegada de recursos para el desarrollo y las intervenciones sociales mediante programas despertaban, y despiertan aún, muchas expectativas en poblaciones históricamente marginadas de procesos de urbanización y modernización, la experiencia ha demostrado que, en buena medida, estas intervenciones no sólo rompen procesos endógenos de larga duración construidos por las poblaciones locales, sino que estos procesos tienen ciclos muy cortos de “desarrollo” con algunos niveles de éxito y luego, sencillamente se extinguen.

4.1. “Mujer y desarrollo” en los programas y proyectos para la región

Una de las particularidades de los procesos organizativos en el Pacífico sur colombiano es la movilización que las organizaciones han logrado en defensa de proyectos propios de construcción de identidad colectiva, en relación con su particular historia y con el entorno natural y cultural⁵¹. Y en este proceso han estado siempre, de alguna manera y en alguna medida, las mujeres como constructoras de y productoras en las comunidades como sustento de la organización social y familiar.

Por ello, algunos esfuerzos y recursos se orientaron hacia la promoción de grupos en actividades productivas tradicionales y en cooperativas, en la óptica de “integrar a las mujeres al desarrollo”, sin cuestionar siquiera la estructura derivada de la división tradicional del trabajo por sexos-, e incrementado la carga de trabajo generalmente no remunerado, ni compensado, y menos aún, reconocido, de las mujeres.

Así ha sido documentado por Betty Ruth Lozano⁵² (1996), dando cuenta de programas estatales como el Plan de Desarrollo Integral para la

51. Como bien han resaltado los investigadores de la región, esta es muy heterogénea en términos de sus habitantes. Allí viven grupos indígenas, afrodescendientes, mestizos y miembros de las organizaciones cooperantes, algunos de ellos europeos, cada cual con su cultura e intereses, y por supuesto entre todos se disputan espacios, discursos y prácticas por el control de recursos y significaciones. Ver, Escobar y Pedrosa (1996, pp. 12 – 26).

52. Betty Ruth Lozano Lerma, Socióloga de la Universidad del Valle, Maestría en Filosofía de la misma Universidad. Candidata a Doctora en Estudios Culturales de la Universidad Simón Bolívar, Sede Quito. Docente de la Universidad del Pacífico – Buenaventura. Integrante del equipo de consultores del Programa de Combate al Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, Suiza. Cofundadora de la Fundación Akina Saji Zauda: Conexión de Mujeres Negras – Cali.

Región Pacífico colombiano (PLADEICOP), presentado en 1983, en el gobierno de Belisario Betancur, concretado mediante convenio entre UNICEF y el Departamento Nacional de Planeación, cuyo propósito era elevar el nivel de vida de la población y propiciar la integración física, económica y social del litoral con el resto del país. En 1988 aparece en el Plan el Proyecto de Desarrollo Integral de la Mujer del Litoral, con el cual se esperaba mejorar las condiciones de vida de las mujeres en cuatro años, mediante la capacitación de quinientas mujeres y la organización de 60 grupos productivos, los cuales recibirían crédito, con una cobertura de 25 localidades en cuatro departamentos (p.189).

Lo que quiero puntualizar aquí es, básicamente, que los procesos de organización de las mujeres en la región se producen mediante iniciativas estatales, *desde arriba*, sin tocar las relaciones asimétricas existentes entre hombres y mujeres. Sin embargo, va a ser precisamente mediante estos procesos que, discursos y debates, así como cuestionamientos -incluso por parte de funcionarias del programa-, van a aflorar las tensiones derivadas de posturas distintas alrededor de cómo “integrar las mujeres al desarrollo”, pero ante todo, cómo las propias participantes van a ir tomando conciencia, *en la práctica* (Rojas, 1996, pp. 205-219), de las implicaciones de sus formas de relacionarse con los hombres en el espacio doméstico, comunitario, laboral y político.

Cito en extenso el punto de vista crítico de Betty Ruth Lozano (1996):

Por una parte, la solución que se ofrece a las necesidades de las mujeres están enmarcadas dentro de *proyectos productivos de orden macroeconómico* destinados exclusivamente a las mujeres tales como cursos de artesanías, comercialización de alimentos, cultivo de hortalizas, modistería, cría y levante de pollos, panadería, en los cuales subyace la lógica de la incorporación de la mujer al desarrollo a través de la participación en el mercado. Las mujeres son organizadas por las instituciones según actividades productivas, brindándoles asistencia técnica, capacitación socioempresarial y crédito, para lo cual se cuenta *con un escaso presupuesto comparado con el que se invierte en los grandes proyectos de orden macroeconómico* (...) esto ha significado muchas veces un incremento de la doble jornada al no plantearse un cuestionamiento a la división sexual del trabajo ni a las condiciones rudimentarias en que se realiza el trabajo doméstico en el Pacífico (p. 192)⁵³.

53. Énfasis propio.

Por otro lado, a partir de sus observaciones, Lozano subraya que los funcionarios que participan en los programas creen que el énfasis en el concepto de género lleva a enfrentamientos de las mujeres con los hombres, pero también a que cuando alguno de los funcionarios propone trabajar alrededor de los derechos de las mujeres, surjan oposiciones incluso por parte de sectores de la comunidad, principalmente hombres, quienes sostienen: “El feminismo saca a la mujer de su realidad y la coloca en una posición contestataria, de género, en la cual lo único que hace es ganarse enemistades (...) de lo que se trata es de integrar los esfuerzos de todas las que quieren trabajar”. Lo que importa para estos funcionarios es que no se cuestione la situación de subordinación de la mujer, ni la tradicional división sexual del trabajo, como bien registra Lozano. Una actitud “contestataria”, “de género”, no es vista como construcción de autonomía, de identidad, de ciudadanía, sino como un problema o un obstáculo para el desarrollo de sus funciones.

La experiencia de Jeannette Rojas (1996)⁵⁴ en Guapi, dentro del PLADecOP y los grupos de mujeres, subraya los mismos elementos que Betty Ruth Lozano en términos de las consecuencias de pretender ignorar los conflictos que se derivan del tipo de relaciones existentes y que en el desarrollo de los proyectos emergen, *se hable o no de género o de división sexual del trabajo, o de derechos de las mujeres*. A su juicio, las intervenciones no sólo ignoran estas diferencias sino que borran de plano las prácticas culturales y formas de organización social locales. Son, en realidad, obstáculo para “la modernización” y el “desarrollo”.

Antes del proyecto, los hombres pescaban con sus equipos aquí en la orilla, o pescaban cerca; siempre volvían con la producción a la playa (...) la familia toda salía a esperarlos y todo el mundo sabía qué traía cada canoa, cada grupo. Se hacían cuentas entre todos, las mujeres ayudaban a repartir la producción entre los pescadores del grupo de acuerdo con la *lógica de las partes* utilizada en la región. Luego cada núcleo familiar se subía a la azotea de su casa y allí limpiaban el marisco, seleccionaban el pescado, se acordaba qué iba al cuarto frío, qué quedaba en casa y cuánto se destinaba para (...) realizar trueques (...) o vender al mercado de Guapi. Todo esto se había borrado de la vida comunitaria (Rojas, pp. 208-209)⁵⁵.

54. Feminista de larga trayectoria en el trabajo con las comunidades del Pacífico.

55. Resumen propio.

Con las nuevas herramientas y el cuarto frío, los hombres pasaban derecho para allá, y luego “se perdían” con el dinero producido y regresaban a casa, si acaso varios días después, borrachos y sin dinero. Algunas otras historias se cuentan alrededor del mismo proyecto, pero subrayemos el elemento que aquí interesa: se ignoran los procesos locales, se imponen los modelos globales y el anhelado “progreso”, si llega, es más lo que destruye que lo que construye. Como señala Rojas (1996).

Esta experiencia me demostró que no se trataba solamente de apoyar una iniciativa de las mujeres, así fuere rentable y manejada por ellas con autonomía. Era necesario pasar por el corazón y la cabeza relaciones y discusiones sobre las *relaciones culturales entre hombres y mujeres*⁵⁶ que maltratan la vida de las mujeres, así como el abordaje de los obstáculos estructurales que se tienen para fomentar pequeños negocios donde se mueven economías naturales y de mercado (pp. 208-209).

Jeannette Rojas (1996) coordinó el *Programa Mujeres negras del Pacífico*⁵⁷, cuyos propósitos se centraban en el fortalecimiento institucional de las organizaciones de las mujeres en lo administrativo, financiero y operativo; cualificar técnicamente para el mejoramiento de los procesos de producción y comercialización de sus negocios y, un componente que va a ser clave en muchos procesos con mujeres en la tradición feminista, potenciar y afirmar el desarrollo humano, la autoestima, valoración como mujeres y en este caso como mujeres negras tanto a nivel personal como organizativo (p. 216)⁵⁸. Lo que nos quiere mostrar en su experiencia es que

... es posible operativizar la perspectiva de género, asegurándonos de que se establezcan espacios en donde las mujeres participen con argumentos, proposiciones y criterios propios tanto en las decisiones que les afectan como en el manejo y control de los recursos, trascendiendo así el discurso conceptual y la enunciación de las políticas gubernamentales (...) respetar y asumir las diferencias no para discriminar y estigmatizar a la gente sino para reconocer que en el Pacífico la población nativa no sólo tiene carencias y necesidades, sino también valores propios, riquezas naturales y también desencuentros con-

56. Énfasis propio.

57. Cofinanciado por el Fondo Canadá Colombia, Fundación FES, 1992. El programa concluye cuando se agota la financiación.

58. Resumen propio.

fictivos entre diversas posturas políticas (...) el movimiento social de comunidades negras y diversas organizaciones de mujeres están empeñadas en un proyecto de vida diferente (...) cuyo eje es el reconocimiento y valoración de los derechos étnico-culturales y territoriales de las comunidades del Pacífico.

En 1992, en Guapi, en un encuentro de mujeres de la costa Pacífica, se creó la Red de Mujeres Negras del Pacífico, definida como un conjunto de grupos, que se unen para apoyarse mutuamente en la búsqueda de soluciones a las situaciones que afectan a la comunidad negra en general y en particular a las mujeres, identificando en esta situación su triple discriminación como mujeres, negras y pobres. “...Cada día tomamos mayor conciencia del valor y la trascendencia de nuestra participación en la toma de decisiones y construir una propuesta política de mujeres negras a través de iniciativas propias y el fortalecimiento de las organizaciones de mujeres negras” (Rojas, 1996, pp. 217-218)⁵⁹; (Lozano, 2008, p.8)⁶⁰.

Algunos de estos proyectos y esfuerzos organizativos finalizan cuando se agota la financiación, pero otros van tomando cuerpo y dando lugar a nuevas iniciativas. Algunas han sido y siguen siendo sólo locales y otras se abrieron a la construcción de redes de carácter nacional. Con el auge de los movimientos sociales de mujeres/feministas en el país en los años 90, la difusión de la perspectiva o enfoque de género por la vía de las instituciones del desarrollo y de las universidades, así como de las ONG y las agencias de cooperación, el campo de acción de las mujeres organizadas se fue ampliando y las identidades particulares, culturales y políticas, acentuándose en cada propuesta.⁶¹ No obstante, no es fácil sostener estas organizaciones [otras, tampoco], y en el mediano plazo se observa en muchas de ellas que sus procesos son frágiles en su concepción organizativa y política. De igual manera son frágiles y meramente formales, los vínculos que se logra establecer con otros movimientos de la región y que, finalmente, se extinguen.

59. Citando memorias del evento.

60. Citando Revista *Esteros*, año 5, n.º 9, Medellín, febrero de 1997, en ponencia de 2008. [No nos permite corroborar la existencia actual de esta red].

61. Ver al respecto Lamus, 2010; Gargallo, Francesca, 2004, Virginia Vargas, 2008; Chejter Silvia, 2007.

4.2. Fundación *Akina Saji Zauda*, Conexión de Mujeres Negras contra el racismo, Cali, 1996⁶²

Betty Ruth Lozano⁶³, es una de las fundadoras de esta organización de la cual explica su significado: *Akina* es conexión; *Saji* es mujer y *Zauda*, negra. La organización tiene unos principios coherentes con los del movimiento social negro, que tienen que ver con el derecho a ser y al territorio. Su lucha central es contra el racismo desde una postura, a mi juicio, feminista.

¿Qué significa, entonces, ser mujer negra en el contexto colombiano de inequidad de género, creciente pobreza, desplazamiento forzado, discriminación y racismo? La identidad de las mujeres negras colombianas está definida por el hecho de ser negras en una sociedad mestiza discriminadora, pobres en una sociedad de clases y mujeres en una sociedad patriarcal, en la cual cuentan de manera fundamental los rasgos de sus grupos étnicos particulares, reconociendo que las comunidades negras no son homogéneas sino que tienen especificidades, todo lo cual nos permite hablar de las mujeres negras *en plural*. Para las mujeres negras el género no es una categoría central, tampoco la clase, ni lo étnico/racial, somos mujeres negras empobrecidas históricamente, *así que la articulación de todas estas categorías, sin jerarquías, es fundamental para dar cuenta del sujeto mujer negra*.

Betty Ruth Lozano reivindica el ser *negro* o *negra*, sin el sentido peyorativo que en general se le atribuye al término. En tanto que la idea de “afro” o “afrocolombiano” le parece un eufemismo.

Declararse “mujer negra” es redimensionar un término que permite enfrentar el racismo, lo que no hace el término “afro” que se ha convertido en un eufemismo que hace creer a muchos que hemos avanzado grandes pasos porque ya no se nos llama negros sino afros, pero se nos sigue discriminando igual. Un buen número de la población colombiana ha asumido el término afro como lo políticamente correcto, un término que permite que no se sientan avergonzados de su racismo cuando lo pronuncian, por lo que no necesitan ponerlo en diminutivo

62. Betty Rodríguez (Directora Ejecutiva), Jackeline Crus (Tesorera), Martza Caicedo (Secretaria), María Guerrero (Fiscal), Luz Olivia Palacios (Vocal), Bibiana Peñaranda (Coordinadora General), Betty Ruth Lozano: Representante legal.

63. Entrevista realizada en Cartagena en 2005.

como con el término negro o negra. Es decir, cambiar negro por afro no ha generado el respeto y el reconocimiento a los cuales consideramos tenemos derecho, se ha cambiado una palabra pero el imaginario, la sensibilidad o “espiritualidad” de este mundo moderno ha seguido intacta.

Desde una postura crítica del racismo y de las representaciones que históricamente se han construido acerca de la identidad de las mujeres negras, argumenta que ciertos atributos son producto del prejuicio racial, que sólo existen en la mente de quienes así las conciben: “un cuerpo para el sexo, más cerca de la animalidad que de la razón. Un cuerpo que fue útero reproductor, fábrica de esclavos, objeto de uso y abuso para el placer de otros”. De tal manera, sostiene, que nacer *mujer negra* en la sociedad colombiana determina un futuro de negación de derechos, desvalorización y subordinación en una sociedad que no ha asumido los valores de la multiculturalidad reconocida en la Constitución (Lozano, 2008).

Así mismo plantea que la preocupación por la diversidad ha introducido algunas investigaciones sobre la relación mujer negra y recursos naturales que corre el riesgo de *convertir a las mujeres negras en las guardianas de la naturaleza* por excelencia, cargándolas con un nuevo esencialismo. También, critica las posiciones de agencias y agentes del desarrollo⁶⁴, entre ellos un buen número de mujeres feministas, de antropólogos y antropólogas, para quienes las mujeres negras son pobres, jefes de hogar, sometidas, atrasadas, analfabetas, portadoras de una sexualidad incontrolable que se expresa en numerosas preñeces, es decir, constituyen un sector vulnerable que necesita ser intervenido. Estos análisis carecen de una perspectiva histórica y se hacen desde los centros hegemónicos de poder, puntualiza Lozano. Es a través de los escritos de una de las fundadoras de *Conexión Mujeres Negras de Cali*, como accedemos al pensamiento de esta mujer, tal vez la más crítica y aguda analista de la propia situación, en su condición de socióloga y filósofa política, feminista e investigadora sobre la situación de las mujeres del Pacífico sur.

Los antecedentes de la organización tienen que ver con experiencias previas de sus fundadoras, como relató en la entrevista ya citada realizada

64. Para una discusión a fondo de la noción de Desarrollo, véase la obra de Arturo Escobar (2000), quien cuestiona las premisas epistemológicas y políticas de esta noción, así como el resultado de sus intervenciones. Para Escobar el Desarrollo es parte de un régimen de verdad y disciplinamiento que se expresa en prácticas y políticas sociales que construyen determinados discursos sobre la realidad de los pueblos pobres del mundo con el propósito de intervenirlos y así afianzar el dominio capitalista sobre ellos. Una de las ideas más originales de Escobar es su análisis del Desarrollo como discurso producido históricamente. [La cita es de Betty Ruth Lozano].

en Cartagena. Betty Ruth Lozano había trabajado en 1996 en la Dirección Nacional de Comunidades Negras como asesora de la Oficina de Comunidades Negras del Ministerio del Interior. Desde esa posición gestionó con la Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres, la realización en varias partes del país, de un taller de formación a formadoras en Planeación del desarrollo con perspectiva de género, en convenio de la GTZ con el gobierno colombiano.

La idea era realizar un taller específicamente para mujeres negras porque consideraba que las diferencias culturales lo ameritaban, “que pudiera trabajarse tomando en cuenta nuestras formas de apropiación del conocimiento, de nuestras propias lógicas”. La Dirección de Equidad para la Mujer dio algunos recursos, la Dirección Nacional de Comunidades Negras, Plan Pacífico, aportó otros y lograron hacer el taller.

Creo que hubo una rigidez muy blanca porque tenían que ser mujeres profesionales, con experiencia... eran unos criterios que no permitían una participación amplia de mujeres. Entonces, finalmente, fueron como 12 mujeres debido a que el nivel académico terminó siendo muy excluyente. El taller lo habíamos diseñado un equipo conformado por la delegada de la Dirección de Equidad para las Mujeres y dos asesoras externas muy feministas que son Jeannette Rojas, Magnolia y yo; intentamos darle una perspectiva étnica a lo que ya estaba armado como perspectiva de género. La única negra allí era yo pero Jeannette tiene una gran experiencia y sensibilidad hacia el Pacífico y ese tema lo maneja muy bien. Al año siguiente, decidimos que debíamos organizar alguna cosa como mujeres negras para empezar a fortalecer los grupos de mujeres negras de sectores populares, fortalecer espacios organizativos, aportar a la formación de estas mujeres.

Entonces organizamos la fundación; desde 1996 tenemos todo organizado legalmente. Somos siete mujeres profesionales. Estamos abiertas a mujeres populares y generalmente los grupos de mujeres se sienten parte de la fundación, no tanto a nivel individual sino como grupo; trabajamos con grupos de diversos barrios de Cali y ellas dicen que son de la fundación Akina.

La línea de trabajo fundamental de la organización es el combate al racismo porque este no es una ideología sino “una espiritualidad del capitalismo”, luego, combatir el racismo, es combatir las estructuras opresoras del capitalismo.

Para muchos grupos lo importante es buscar la inclusión, pero para nosotras no es suficiente. Pensamos que el racismo existirá mientras haya capitalismo porque necesita el racismo para discriminar, marginar, excluir y permitir la vida de unos y la muerte de otros; el racismo le permite al sistema decidir quién vive y quién muere. El sexismo es la otra cara del racismo, es el otro componente que necesita el sistema para mantenerse, es la otra manera en que discrimina; entonces ser mujer negra significa estar sometida a múltiples opresiones y si tienes otras condiciones de subvaloración en esta cultura pues significará muchas más.

La estrategia de trabajo de la Fundación *Akina* con mujeres populares de Cali, es generalmente mediante talleres de capacitación y formación; trabajan sobre género con una perspectiva étnica que permita definir qué significa ser mujer negra: “que frente a una mujer mestiza pobre, la negra está en peores condiciones por ser negra. Esta es una realidad que nos ha tocado enfrentar en la ciudad, pues si hay una oferta de empleo en un almacén para impulsadoras, por ejemplo, se le dice a las psicólogas que están en el proceso de selección que *no al personal negro*”; esto pasó con el Almacén Éxito cuando abrió sus puertas en Cali. Allí, *Akina* lideró una marcha contra este almacén el 21 de marzo de 2005, con carteles distribuidos por la ciudad que decían: “Con racismo no hay éxito”.

Conexión Mujeres Negras prefiere su trabajo de base en los barrios populares, con mujeres comunitarias, especialmente negras, aunque también han trabajado con mujeres mestizas integradas a los grupos, con mujeres en situación de desplazamiento y mujeres que viven otras violencias. “Con las feministas es difícil encontrarse en sectores populares, con ellas nos encontramos en la academia, en espacios de formación”, indica Lozano. Sobre su autodefinición como feministas sostienen:

Creo que si hubiera la necesidad lo diríamos sin vergüenza, pero me parece que *no hay necesidad de decir que somos feministas*; somos un grupo fundamentalmente de mujeres negras. A los programas de capacitación y formación llegan también mujeres que no son negras, no somos excluyentes de ninguna manera. Lo que sí es explícito es que somos mujeres negras y que luchamos contra el racismo y por la dignificación de las mujeres. Tampoco es sólo el género o el racismo, sino que es todo lo que en el contexto nos afecta.

Tienen clara su posición frente al Estado: “la relación con el Estado es una relación clientelista, en este país si uno no le ha puesto votos a determinado candidato político entonces no hay un derecho que uno pueda alegar y no estamos dispuestas a meternos en esa lógica del clientelismo y la corrupción, ni a admitirlo”. Generalmente gestionan recursos de la cooperación internacional, siempre escasos y competidos. Organizaciones de mujeres que apoyan el trabajo étnico, el trabajo con indígenas como Fondo Global para las Mujeres, o el Consejo Mundial de Iglesias protestantes de Europa que tiene un programa excelente contra el racismo. “También tuvimos apoyo de las mujeres del Poder Mundial de Oración (Europa y Norteamérica con su sede en Alemania); ellas van a sus iglesias un día determinado, allí celebran un culto y la ofrenda que recogen se destina a apoyar proyectos de mujeres en el Tercer Mundo”.

Con respecto al conflicto armado y los problemas del destierro de los pueblos de Pacífico, Betty Ruth Lozano observa cómo históricamente estas son comunidades que han vivido procesos similares: son “desterritorializados económicos” que por las condiciones inhumanas en que han tenido que vivir allí, se ven forzados a migrar. Luego, el impacto del conflicto y la lucha por el control de territorios y recursos, los obliga nuevamente a salir. Son estos procesos los que producen fragmentación en los grupos étnicos y familiares en el Pacífico.

Con respecto a las necesarias articulaciones con organizaciones de mujeres no negras, comparte la idea de que

Están cediendo a prevenciones de ambos lados, yo lo siento así en nuestra organización, sentimos que necesitamos a otras para poder juntar las manos y trabajar juntas. La diversidad está en todas partes, nunca vamos a ser iguales, ni a pensar igual, sabemos que no queremos más violencia contra las mujeres, no queremos más guerra, hay cosas que tenemos en común, le veo muchas posibilidades a una red de mujeres en el país.

Y en la práctica así ha sido, pues localmente Akina participa activamente tanto en los espacios académicos como en las actividades del movimiento de mujeres y feministas de la ciudad de Cali, muy activo por cierto. Algunos de estos son: la Escuela Política de Mujeres liderada por el Colectivo de Mujeres Pazíficas con el respaldo académico del Centro de Estudios de Género Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle; el Colectivo de Comunicaciones surgido del Diplomado “Mujer Comunicación y Paz” y con el respaldo académico de la Universidad Santiago de

Cali y la Fundación Mavi, con el propósito de hacer uso de los medios de comunicación de forma alternativa, contando historias desde la periferia. Así mismo la Minga por la Vida que es un espacio de convergencia de organizaciones afrocolombianas de Cali y algunos municipios cercanos. Han formado parte también de los procesos de formulación de la política pública para la equidad de género y la igualdad de oportunidades para las mujeres en Santiago de Cali, así como en espacios de formación en género para la incidencia política de las mujeres en Cali.

La postura de Lozano, y en general del grupo de integrantes de Aki-na, es no sólo muy crítica, sino también más clara frente a las incertidumbres que enfrentan las organizaciones en la acción política y las mujeres en ellas y en su vida cotidiana. Como también ella lo ha señalado, hay mucho trecho por recorrer, por investigar y por explorar, en términos de otras experiencias y de balances de logros y fracasos. En lo que sigue, y otorgando un lugar central a sus elaboraciones, entendidas como *una crítica interna*, es decir, desde dentro del movimiento y pensamiento de mujeres negras, dedico los párrafos que vienen a identificar los argumentos centrales de una crítica a los procesos que venimos analizando. Sin embargo, debo subrayar que esta crítica es válida y de hecho va a orientar, en alguna medida, nuestro propio juicio frente a las demás organizaciones reseñadas en este trabajo.

La crítica interna a los procesos de mujeres negras del Pacífico Sur

Si desde la crítica externa señalábamos con anterioridad el problema de la comprensión que el PCN tiene, y sus activistas mujeres defienden, frente a la *complementariedad*, desde la crítica interna —es decir, “desde dentro” del pensamiento/movimiento afrocolombiano— se enfatiza en la conceptualización que algunas organizaciones de mujeres proponen con respecto a *la diferencia*.

Cuando se habla de la situación subordinada de la mujer se mencionan situaciones externas a las comunidades como la discriminación en el empleo, en el acceso a servicios de salud, educación, participación política. [En el caso de la Red de Mujeres negras] No hay ninguna alusión a la subordinación de género al interior de las propias comunidades, se elude la confrontación al respecto, lo máximo que se dice es que la red tiene como uno de sus objetivos: “propiciar el respeto de las diferencias entre hombres y mujeres como grupos de población y

al interior de cada uno”. ¿Que significa respetar las diferencias entre hombres y mujeres sino dejar intacta la subordinación de género que desfavorece a las mujeres? (...) Se carece de una perspectiva crítica que en lugar de validar las diferencias las ponga en tela de juicio (Lozano, 2008).

La crítica es clara y directa, y tiene que ver también con el discurso de un sector del movimiento de comunidades negras que ha enfatizado *la diferencia* frente a otras perspectivas como el combate al racismo, según argumenta Lozano (2008), en un intento por evitar la tendencia reactiva y defensiva de la sociedad colombiana ante la acusación de racismo.

Es decir, no se puede pedir que las diferencias sean todas amparadas, protegidas, respetadas, validadas, porque hay unas que al hacer esto con ellas, no solo no se superaría la opresión sino que significaría su fortalecimiento al promover precisamente aquellas especificidades que le dan origen como sucede con la clase, la “raza” y el género. Lo que hay que hacer entonces es diferenciar; *cuando la diferencia es un artefacto de la opresión, debe ser eliminada*, hay diferencias que deberían ser universalizadas y unas terceras que sí merecen ser celebradas. Esta concepción matizada de la diferencia, dice Fraser, puede ayudar a identificar y defender únicamente aquellas versiones de la política de la diferencia que se integren coherentemente con la política de la redistribución. La tarea es integrar los ideales igualitarios del paradigma de la redistribución con aquellos que sean auténticamente emancipatorios en el paradigma del reconocimiento⁶⁵.

Sobre las experiencias organizativas del Pacífico, la autora reconoce que aunque los espacios organizativos se han multiplicado en las últimas dos décadas, “muy pocos articulan en verdad una perspectiva de género, más allá de lo meramente nominal y que se comprometa realmente con procesos emancipatorios para las mujeres negras” (2008, p. 10).

Recuerda Lozano cómo la participación de las mujeres negras fue decisiva y ampliamente reconocida en las movilizaciones hacia la búsqueda de una curul para un representante de la población negra en la Asamblea Nacional Constituyente, en el trabajo de *lobby* durante la Asamblea misma y después por la reglamentación del Artículo Transitorio 55 que dio ori-

65. Para una ampliación de esta propuesta y del debate Fraser – Young ver: Fraser (1997), Young (2000).

gen a la Ley 70, aunque nunca se pensaran en su posición y condición de mujeres negras. “Todas estaban unidas a las organizaciones mixtas con un solo propósito: los derechos como comunidad negra. Y, pregunta: ¿habrá valido la pena dejar a un lado los intereses específicos como mujeres negras, jugándose todo a la unidad del movimiento social de Comunidades Negras, una unidad de papel? Así mismo anota con respecto a la cooperación para el “desarrollo”:

Nadie parece cuestionarse la eficacia real de estos programas en términos de la superación de la condición subordinada social y de género de las mujeres negras. Simplemente se les asume con la esperanza de encontrar financiación para algún pequeño proyecto productivo. *Estos proyectos llegan de la mano de mujeres blancas feministas que tampoco los cuestionan. Más bien los promueven con mucha vehemencia.* En un ambiente tan generalizado de pobreza estas políticas de mujer son vistas, tanto por individuos como por organizaciones, como una posibilidad de financiación de sus proyectos. Y suele pasar que la disputa entre organizaciones por los recursos termina fragmentando más el débil proceso organizativo de las comunidades negras. Este es un valor agregado de estas políticas que no se si será del todo consciente para los agentes del desarrollo.

Las principales banderas de lucha de las organizaciones de mujeres negras, constituidas a lo largo de estas décadas han sido las señaladas por las entidades del desarrollo: autoestima, generación de ingresos, identidad étnica y de género, asistencia técnica, familia, salud, medicina tradicional. *Estos grupos u organizaciones, debido a su carácter institucionalizado, carecen de un proyecto político como mujeres negras.* El combate al racismo, por ejemplo, no aparece dentro de las agendas de estas organizaciones. Mucho menos encontramos cuestionamientos al orden social ni a procesos como la globalización y la economía neoliberal que acrecientan la feminización y la racialización de la pobreza.

Como quedó consignado con anterioridad, Lozano forma parte de un sector de mujeres urbanas organizadas en ONG que trabajan con mujeres urbanas de sectores populares de predominante presencia negra, en Cali, a partir de una postura “contra el racismo”, con el argumento de que éste profundiza las desigualdades sociales entre las mujeres y que las propuestas de las organizaciones de mujeres negras surgidas desde afuera/arriba, por

medio de programas de desarrollo, gubernamentales o no gubernamentales, se han limitado a la reivindicación de los *intereses prácticos de género*⁶⁶, es decir, los ligados a la reproducción social, sin que se trascienda a los intereses estratégicos de género, es decir, los que cuestionan la subordinación.

Se necesitan estudios de campo con las mujeres negras populares, campesinas, que nos permitan conocer cómo están ellas desde su lucha por la sobrevivencia produciendo también importantes transformaciones culturales que no alcanzan a ser captadas por las organizaciones surgidas de la intervención desarrollista y que ofrezcan una visión no victimizada de estas mujeres; que más bien reconozcan que en los procesos de resistencia se generan modos de vida alternativos que se constituyen, además de aportes a una nueva sociedad, en condición de posibilidad para el ejercicio de la autonomía y la autenticidad grupal e individual. Las mujeres negras colombianas estamos todavía en la búsqueda de nuestro camino de la autodeterminación política, caminamos lento pero caminamos hacia nuestra constitución como sujetos históricos que tienen derecho a autodeterminarse. Las mujeres negras nos empoderaremos cuando definamos nosotras mismas nuestra objetividad y subjetividad. Necesitamos reinterpretarlo todo.

De este modo, desde una perspectiva de género formulada por una académica negra analítica y crítica de los procesos organizativos en la región del Pacífico colombiano, así como de los procesos organizativos del movimiento afrocolombiano, encontramos una postura plausible y susceptible de ser utilizada, enriquecida y combinada con los aportes de la crítica externa.

66. Los *intereses prácticos de género* se formulan a partir de las condiciones materiales concretas en que viven las mujeres, como consecuencia de su ubicación en la división del trabajo. A diferencia de los *estratégicos*, los intereses prácticos se refieren a necesidades inmediatas, generalmente asociadas a las funciones culturalmente aceptadas como propias de la mujer-madre, como responsable del bienestar familiar y no entrañan cambios radicales tales como la emancipación de las mujeres o la igualdad entre los géneros (Molyneux, 2003).



III. Organizaciones y redes nacionales

1. Red Departamental de Mujeres Chocoanas (1992)

La Red Departamental de Mujeres Chocoanas⁶⁷ es una de las organizaciones más antiguas entre las del Pacífico que nace con una clara intención de reivindicar, prioritariamente, la postura de mujeres negras desde el género, en defensa de los derechos de las mujeres y su actuación en el espacio público/político. En este sentido coincide y participa en redes de organizaciones feministas/de mujeres con esta misma orientación; y forman parte del movimiento social de mujeres, en el cual se articula como conjunto de organizaciones perteneciente a la Red Nacional de Mujeres⁶⁸.

Entre sus fundadoras se destacan Nimia Teresa Vargas Cuestas, Teresa Marina Ochoa Palacios, Nervita Moreno, quienes llevan más de 20 años en el trabajo con mujeres y han hecho parte del equipo de trabajo en distintas posiciones. Rosmira Valencia Dávila⁶⁹, oriunda de Bojayá llega a Quibdó a estudiar Trabajo Social y se queda allí y funda con unas compañeras la Red Departamental. De los grupos juveniles pasó a las organizaciones étnicas; hizo parte del Movimiento Nacional Cimarrón, y trabajó con la Casa Nacional Afrocolombiana. Mientras estaba vinculada al Movimiento Nacional Cimarrón surgió la idea de la creación de la Red Departamental de Mujeres Chocoanas y pasó a formar parte de ella. Mantuvo durante unos 5 años la “doble militancia” (entre el movimiento étnico afrocolombiano y la Red de Mujeres Chocoanas), y ha seguido de cerca los procesos y la relación con el movimiento afrocolombiano, aunque ya no la militancia que concentró desde entonces, en la defensa de los derechos de las mujeres en general y de las mujeres negras en particular. En este sentido cree que,

... el movimiento étnico tenía entonces cierta barrera con el reconocimiento de trabajo con mujeres, con lo de género. En Cimarrón teníamos un frente de la mujer cimarrona, el movimiento Cimarrón reconoció hace mucho tiempo que era im-

67. Información recogida entre 2005-2007 mediante visita al municipio de Quibdó, entrevista colectiva a algunas integrantes de la Red, portafolio de la organización y presentación en reuniones de la Red Nacional de Mujeres en Bogotá en 2007.

68. La Red Nacional de Mujeres aglutina a un importante sector del movimiento social de mujeres en Colombia. Existe desde 1992, fecha en que surge como resultado de la participación del movimiento en los procesos pre y post constitucionales. Este espacio de debate y construcción de movimiento dio lugar al encuentro de mujeres/feministas, provenientes de todos los rincones de Colombia y a la formación de nuevos grupos con sus particulares reivindicaciones, entre los cuales se encuentra la Red Departamental de Mujeres Chocoanas que nace con la Red Nacional de Mujeres en 1992. Ver historia de esta última en Lamus (2010).

69. Rosmira Valencia centra sus respuestas en los intereses de esta entrevista, razón por la cual sigo en buena medida la lógica de la entrevista para estructurar este texto.

portante hacer ese trabajo con las mujeres negras, pero con otras organizaciones el trabajo estaba más fundamentado con lo del territorio, y se presentaban fricciones porque se proponía hablar sobre las mujeres. Esto era entendido como querer dividir, debilitar, el trabajo. Ese tipo de roces se presentaban con los miembros de la Casa Nacional Afrocolombiana que era un espacio que aglutinaba a varias organizaciones, entre ellas a Cimarrón.

Como se puede observar a lo largo de estas historias, se repiten los argumentos en contra de las posturas de las mujeres que abogan por organizaciones en defensa de sus derechos como mujeres. O lo que sería lo mismo, la disputa interna entre la prioridad de las reivindicaciones étnicas, en favor de “la unidad” y la inconveniencia de las demandas de género que “debilitan la unidad”, pero que favorecen el estatus subordinado de las mujeres frente a los varones de las propias organizaciones y comunidades.

Así las cosas, un grupo de mujeres tomó la decisión de crear su propia organización y articular sus demandas al conjunto de organizaciones del movimiento feminista del país. Aquí, como en las organizaciones mixtas frente a los asuntos específicos de las mujeres, en las organizaciones feministas también se presentan resistencias frente a “lo étnico”, como narra nuestra entrevistada:

...cuando recién se empieza el trabajo en la Red también había un poco de resistencia con el tema étnico y yo estaba en ese *sánduche* y fue muy duro posicionar el tema étnico en la Red, porque ésta surge alrededor de mujer, por un lado. Además, en el departamento del Chocó no toda la población es afrodecendiente e indígena, hay dos municipios en que la población es mestiza, el Carmen de Atrato y San José del Palmar. Cuando la Red inicia actividades había organizaciones de mujeres con una presencia buena dentro de la Red, del Carmen y de San José. Entonces no se sabía mucho cómo manejar el tema afrocolombiano sin que eso generara resistencia en las mestizas que estaban y posiblemente en las indígenas que podían entrar. Siempre hubo dificultad hasta que se entendió que era necesario el tema como tal por nuestra particularidad territorial, pues la mayoría somos afrocolombianas. Hoy es uno de nuestros ejes de trabajo, la identidad afrocolombiana como tal.

Una recurrente situación en varios de los relatos conocidos es la de la separación de las mujeres de algunas organizaciones mixtas por los particulares estilos patriarcales de sus líderes. “Tuve que retirarme de Cimarrón por el manejo del liderazgo, empecé a sentirme incómoda con la forma como se manejaba el poder, con la forma como se hacían determinadas cosas, formas muy patriarcales”. Rosmira Valencia se quedó en la Red Departamental de Mujeres Chocoanas, ha posicionado en esta el asunto de la identidad étnico-territorial y, de este modo, las organizaciones de la Red pueden articularse con el movimiento étnico. Sin embargo, el trabajo de la Red Departamental de Mujeres Chocoanas no es muy reconocido en el movimiento de comunidades negras. Se las reconoce y respeta pero “no nos sienten como una organización que ha liderado lo afro como tal. Sin embargo hoy, ellos sienten que es importante que la Red esté allí. Hemos venido haciendo un acercamiento en lo que se llama Foro Interétnico Solidaridad Chocó, eso nos ha permitido articularnos”, señala Rosmira Valencia.

La diferencia en la defensa del territorio desde el Movimiento de Comunidades Negras (como se detalló en el apartado dedicado al PCN) y la de las organizaciones de mujeres del Chocó, es que en éstas la reivindicación del territorio es más bien *simbólica*, pues no están en la lucha por la titulación que aquellos sostienen con base en la Ley 70. “Esta ley le da vida a la titulación colectiva que administra el Consejo Comunitario. Con estas organizaciones no hay contrapunteo pero no se nos reconoce el manejo del territorio porque nuestro trabajo está más en las reivindicaciones de género; para nosotras hay un territorio simbólico”⁷⁰.

La Red orienta sus acciones a consolidar el trabajo colectivo, hacia la construcción de la democracia real, el poder ser persona, ser mujer y trascender al espacio público. Así mismo, busca el reconocimiento local, regional y nacional; como siempre ocurre en estos procesos, el reconocimiento llega primero desde el nivel nacional y hasta del internacional, pero, es eso lo que ayuda a ganar el reconocimiento local y regional, como efectivamente ocurrió a partir de sus relaciones con la Red Nacional de Mujeres y la Dirección Nacional de Equidad para la Mujer⁷¹.

Aunque no resulta del todo viable, la Red ha procurado mantener relaciones con el Estado y con otras instituciones, siguiendo uno de sus principios que propone “implementar una cultura de trabajo interinstitucional”. Gobierno local, Concejos y Asambleas van progresivamente mostrando alguna apertura a las solicitudes de la Red, aunque los municipios no disponen de muchos recursos, se formulan y desarrollan propuestas y sobre todo, se construyen relaciones.

70. Entrevista

71. Actualmente Alta Consejería para la Equidad de la Mujer.

En Quibdó y en el Departamento del Chocó, la Iglesia Católica tiene una importante influencia y fortaleza organizativa. Sin embargo la Red cree que tienen una dinámica propia, que promueve sus propias organizaciones, las cuales han nacido de su seno y siguen sus orientaciones ideológicas.

Nosotras no obedecemos a su ideología; sin embargo, cuando hacemos las cosas procuramos informarle. Hoy, la Iglesia reconoce el trabajo nuestro; por ejemplo, la feria [que se realiza durante mi estancia en la ciudad] es promovida por la Iglesia, el que ellos nos hayan llamado como organización a participar es mucho. Allí en la feria hay tres o cuatro grupos que hacen parte de la Red, los otros hacen parte de la Iglesia.

El programa más importante de la Red es una escuela de formación en liderazgo y fortalecimiento de organizaciones de mujeres. De éste forma parte un subprograma que es una escuela política para formar mujeres que acceden a cargos de elección popular. Sin embargo, una de las cosas que se han preguntado es si el hecho de que las mujeres lleguen a los cargos de elección popular, al Concejo, en este caso, garantiza que se afecte la estructura política de estas instituciones e, incluso, que se den cambios en el mismo comportamiento político de la mujer. *La experiencia les ha mostrado que no hay tales cambios.* Como se ha anotado en innumerables análisis, la presencia de las mujeres *per se*, no cambia las prácticas ni las estructuras.

Este trabajo de construir una agenda de políticas públicas surge alrededor de esa reflexión sobre cómo fortalecer los mecanismos de las mujeres en la base para que esa interlocución con los gobiernos locales sea más eficaz y también cómo los procesos políticos que se generen de las mujeres no se queden en lo individual, porque las mujeres que participaban para acceder a los cargos muchas salían electas pero cuando llegaban allá se sentían desprotegidas y sin ninguna articulación con las organizaciones de base; el trabajo no era de impacto y muchas mujeres salieron aburridas y con esa desazón de no querer participar en un proceso político para acceder a esos cargos. Entonces, empezamos a trabajar en lo político organizacional más allá de lo político electoral, y si de este proceso sale una mujer que quiere de todas maneras participar en el Concejo, igual se le estaría apoyando.

La Red no sólo forma e impulsa la participación de otras mujeres, sino que entre las coordinadoras hay interés en entrar en procesos electorales, como es el caso de Rosmira quien ha aspirado a la Asamblea y a la Alcaldía de Bojayá: “pero nosotras la práctica no la tenemos”⁷². En su apertura permanente mantiene relaciones y articulaciones con: la Red Nacional de Mujeres, la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas, la Ruta Pacífica de Mujeres Chocó, el Foro Interétnico Solidaridad Chocó, la Mesa Departamental por el Derecho a la Educación y la Plataforma Nacional de Derechos Humanos democracia y desarrollo.

Así mismo se vinculan a las iniciativas que vienen impulsando las organizaciones a nivel internacional⁷³. En el orden nacional participa también en diversos foros y eventos, en los que sobresalen aquellos donde las organizaciones debaten posturas como el feminismo negro. Su trabajo les ha merecido reconocimientos internacionales como el otorgado por el Instituto Nacional Demócrata (NDI por su sigla en inglés), el Premio *Albright Grant*, destinado a grupos que defienden los derechos políticos y civiles de las mujeres⁷⁴.

2. El lugar de las mujeres en AFRODES, Asociación de Afrocolombianos Desplazados (1999)⁷⁵

La población negra que habita en el Pacífico colombiano identificado como lugar estratégico para macroproyectos de desarrollo, ha sido objeto de expulsión de sus territorios por diversas vías. En los tiempos más recientes, en el contexto del conflicto armado colombiano, son las principales víctimas del desplazamiento forzado. Cuatro de cada diez personas desplazadas pertenecen a estos grupos étnicos. El 33% de las personas internamente desplazadas en Colombia (83.650) pertenecen a comunidades afrocolombianas y el 5% del total nacional corresponde a personas de comunidades indígenas (12.649) (Henaó, 2004, p. 1).

La Comisión de seguimiento a la política pública sobre desplazamiento forzado (2009), en la II Encuesta Nacional de Verificación (10 de julio y el 10 de agosto de 2008), caracterizó las condiciones de vida y el grado de observancia de los derechos de la población desplazada, entre estos personas afrocolombianas desplazadas. Según la encuesta el 16,6% de ellos se

72. Entrevista.

73. Ver <http://www.territoriochocoano.com/secciones/cultura-y-gente/1641-mujeres-choconas-participaran-del-ii-encuentro-mundial-afro-en-cali.html>

74. Ver <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7701600>

75. Ver <http://www.afrodes.org/afrodes/Mision-Esp.html>

reconocen como afrocolombianos, de estos el 15,3% ha sufrido más de un desplazamiento; en el periodo 2003–2008, el 38,8% corresponde desplazamientos de aquellos afrocolombianos inscritos en el Registro Único de Población Desplazada y el 54,8% a los que no están inscritos; el principal motivo de desplazamiento de los afrodescendientes son las amenazas directas, seguidas por los asesinatos de familiares, las masacres, los combates, los asesinatos de vecinos o amigos y las amenazas indirectas. Un alto número de hogares tiene jefatura femenina. Según cálculos de Afrodes de 2007, la cifra de mujeres desplazadas en Colombia podría ascender a 500.000 (Afrodes, 2009).

Forzados a migrar y a organizarse para hacer frente al desarraigo y a la desprotección, han venido creando asociaciones de distinto tipo y grado de permanencia, algunas de las cuales hoy tienen relativa visibilidad y estructuración para efectos de demandar los recursos que el Estado ha ido reconociendo, obtenidos a punta de tomas, movilizaciones, recursos legales⁷⁶ y denuncias frente al problema creciente de la crisis humanitaria producto del desplazamiento de miles de familias colombianas del campo y lugares aislados y hasta marginales de la geografía colombiana, a las ciudades y a la capital del país, donde cada vez son más visibles los grupos de población negra proveniente del Pacífico colombiano y de otras regiones donde es mayoritaria su presencia.

Afrodes⁷⁷ fue creada en Asamblea General de agosto 1° de 1999, como respuesta organizativa al fenómeno del desplazamiento forzado de las comunidades afrocolombianas de sus territorios ancestrales por parte de los actores armados. Se propone luchar por la defensa de sus derechos, buscar mejores condiciones de vida en la transitoria condición de desplazamiento, pues su meta es el retorno a sus territorios colectivos, conforme a la Constitución, la Ley y el Decreto 1745 de 1995 (Becerra, 2004). Su sede se encuentra en Bogotá, y cuenta con representación regional en Quibdó, Cartagena, Tumaco, Cali y Buenaventura. También hace acompañamiento a otras regiones como Pasto, Sucre, Barranquilla, Bucaramanga, entre otras. Forman parte del Movimiento Nacional Afrocolombiano y participa en los organismos creados por la Ley 70 de 1993 para interlocu-

76. Desde enero 2004 la Corte Constitucional decidió fallar colectivamente más de 100 acciones de tutela (recurso de carácter individual), por considerar que había una brecha entre la ley y las demandas de las personas afectadas por el desplazamiento. La sentencia T 025 se convirtió así en el principal instrumento para demandar los derechos reconocidos desde 1997 por la Ley 387.

77. Inscrita en el Registro único nacional de la Dirección General de Asuntos para las Comunidades Negras y otras colectividades, del Ministerio del Interior mediante Resolución 021 de 12 de agosto de 1999. Entrevista a Luz Marina Becerra, Secretaria General de la Asociación. Bogotá, abril de 2008, Sede de Afrodes.

ción del gobierno con las comunidades afrocolombianas. Reconoce el PCN como parte de ese amplio movimiento nacional.

Desde sus propósitos como organización Afrodes busca erigirse en una organización que brinde orientación, apoyo, acompañamiento; asesoría, capacitación e interlocución, en defensa de los derechos e identidad cultural de los afrocolombianos, procurando alternativas de vida digna para sus afiliados. Así mismo, busca sensibilizar a la sociedad colombiana frente al desplazamiento de las comunidades negras y proponer al Estado políticas para el manejo y solución de este problema (Afrodes, 2006).

Afrodes y el proceso de género y generación

Diagnósticos realizados por Afrodes han determinado que la mayoría de sus afiliadas son mujeres cabeza de hogar, desempleadas, con un promedio de 5 a 6 hijos por familia, razón por la cual la organización se ha planteado la necesidad de dar respuestas específicas a las mujeres. Es así como la asociación cuenta desde 2001, con una joven mujer, de Condoto, Chocó, desplazada y radicada en Bogotá desde hace 12 años, de nombre Luz Marina Becerra, al frente del trabajo en defensa de las mujeres y sus familias. Desde su vinculación fue rápidamente reconocido su trabajo, por lo cual pasó a formar parte de su Junta Directiva⁷⁸.

Desde su posición como Secretaria General asumió la coordinación del trabajo de género como uno de sus principales compromisos dentro de la organización por cuanto “veía que para las mujeres era mucho más difícil la situación; la mayoría eran viudas, jefas de hogar, tratando de salir adelante con sus hijos, pasando dificultades, muchas cayendo en la prostitución, cosa que en nuestra región jamás se había visto”. Con el apoyo de algunas organizaciones no gubernamentales y, dentro de ellas, con el concurso de mujeres con formación académica y conocedoras del enfoque de género y relacionadas con las agencias de cooperación que apoyan esta línea de trabajo, “conformamos el Departamento de Género en Afrodes, desde donde las mujeres empezamos a construir la *agenda* a partir de nuestras propias necesidades e intereses; y así empezamos las actividades que creíamos conveniente hacer dentro de la organización”.

Luz Marina Becerra, como muchas otras mujeres, tiene que enfrentarse a los problemas de sobrevivencia en la ciudad con muy pocas herramientas (formación, experiencia, relaciones, redes de apoyo...), sin embargo, como ella afirma,

78. Entrevista realizada en Bogotá, en abril de 2008. Todas las referencias en adelante corresponden a esta entrevista.

...algunas veces, para uno defender sus derechos no necesita formación; las solas vivencias que tiene uno, la cotidianidad, lo que se vive a diario, le hace defender sus derechos y hablar desde lo que se vive. Fue así como yo empecé a defender a las mujeres dentro de la organización, desde lo que yo veía que vivían las mujeres diariamente, lo que me tocaba vivir a mí también.

Así fue como en 2002, Afrodes inicia un proceso de capacitación mediante talleres sobre la legislación que favorece a las comunidades negras, y derechos como población desplazada.

Pero la Ley 387 es muy general, no hay una política que cobije específicamente a las mujeres aunque es reconocido que *dentro de toda esta problemática de desplazamiento las más afectadas somos las mujeres y especialmente las mujeres afrocolombianas por la triple vulnerabilidad que vivimos porque no solamente somos mujeres desplazadas sino mujeres negras* y es como una marca que llevamos en la frente que nos limita en muchas cosas todavía por la discriminación que se vive en el país.

A lo largo de un año desarrollaron trabajo de capacitación, en el cual se elaboró una *agenda* (Becerra 2004, p.38), se realizaron algunas actividades y proyectos; socializaron la agenda en otras regiones con otras mujeres, para que la agenda “se convirtiera en una herramienta legítima de incidencia política para mejorar la situación de las mujeres afrocolombianas en situación de desplazamiento”.

En el 2006 hicimos un encuentro nacional en Bogotá pero también hicimos encuentros regionales. Esperábamos analizar la situación de los derechos humanos de las mujeres afrocolombianas en situación de desplazamiento, así como dar a conocer esa agenda y convalidarla en esos encuentros (...); además, se enriqueció *la agenda* desde las otras experiencias de mujeres que no hacían parte de este proceso. Es así como hemos venido trabajando con esa agenda, la idea es posicionarla en todas las instituciones del Estado que tienen que ver con la política del desplazamiento para que nuestras propuestas sean incluidas en cada uno de los planes de desarrollo, tanto nacionales como regionales y locales.

Los hombres sólo veían que éramos negros y nada más

Como era previsible, posicionar el tema es toda una tarea de convencimiento y claridad conceptual y política, que como indica nuestra entrevistada, no resulta fácil:

Al principio fue muy duro porque desde nuestras comunidades no se había tocado la parte de género como tal, nuestra relación ha sido más *a nivel general, de familia, no se ha visto la diferencia de hombre y de mujer*, entonces, cuando empezamos a tocar el tema de la mujer, de las especificidades a tener en cuenta, la importancia de que se incluyera el trabajo de género dentro de los ejes que se trabajan en la organización para que en cada uno de los proyectos que se desarrollen se tenga en cuenta la participación de la mujer, tanto en la ejecución como en el diseño, *se presentaron dificultades porque ellos no veían ninguna diferencia, sólo veían que éramos negros y nada más*, que la lucha era reivindicar los derechos como negros, pero sin hacer particularidades entre hombres y mujeres.

También con nuestros hogares fue difícil porque cuando las mujeres se daban cuenta de que tenían derechos y que *no debían dejarse maltratar de sus compañeros*, empezaron a entender y a luchar por esto en sus casas; hubo muchísimos problemas en sus hogares, inclusive algunos se rompieron, se separaron, en el caso mío pasó, en este momento soy madre, jefa de hogar, además de esto, las dificultades del desplazamiento en la ciudad, empecé a tener problemas con mi compañero y eso hizo que la relación se rompiera.

Con el tiempo y la fuerza que como mujeres tuvieron y el espacio que se ganaron; con la perseverancia y la constancia y el esfuerzo por plantear y dejarles bien claro el asunto “de género a ellos”, los hombres han entendido y vienen apoyando fuertemente el proceso. Es realmente una ganancia.

La transversalidad invisibiliza

Afrodes trabaja cuatro ejes: derechos humanos, identidad cultural, fortalecimiento organizativo, desarrollo económico y social y el eje de género. Esto significa que en todos los proyectos de Afrodes se incluye “el tema de género”. Sin embargo, una de sus luchas, en el interior de la organización es que el género *no sea un tema transversal*.

Creemos que la transversalidad invisibiliza *porque no se va a mencionar y no se va a tener en cuenta la especificidad*, en cambio si se plantea como un eje aparte, igual a los otros, entonces se le va a dar una connotación diferente. En el tema de salud, por ejemplo, si se toca transversal se está diciendo que la salud es para hombres y mujeres y de hecho la constitución plantea que los derechos son para todos mas no plantea las especificidades; entonces si mencionamos el tema de género transversal estamos diciendo lo mismo que la Constitución, que los derechos son para hombres y mujeres pero no se está mirando esa especificidad que hay; no es lo mismo la salud para el hombre que para la mujer, porque el hecho de parir deja unas secuelas en nosotras que se les tienen que dar un tratamiento especial, somos más propensas al cáncer de útero, el cáncer de seno, los miomas que se dan mucho especialmente en las mujeres negras, son situaciones que no se viven con los hombres, la planificación familiar que los hombres creen que es una responsabilidad de las mujeres, por eso es importante que se tomen los temas específicos, tanto para el hombre como para la mujer.

Las reivindicaciones de las mujeres en el Movimiento Nacional Afrocolombiano y en particular de las mujeres de Afrodes, se ha orientado a hacer incidencia política *cuestionando el carácter general de la Ley 70* y de otras normas y regulaciones que afectan a las mujeres y, en consecuencia, a proponer la incorporación de las particularidades de género.

Hay una inconformidad de parte de las mujeres porque en la Ley 70 no se visibiliza lo de género, no se plantean los derechos específicos de las mujeres afrocolombianas y en la actualidad, que se está haciendo la reglamentación de algunos capítulos, el movimiento de mujeres afrocolombianas viene incidiendo para que se incluya dentro de esa reglamentación. En este momento [2008] estamos haciendo un informe de derechos humanos de las mujeres afrocolombianas en situación de desplazamiento y una de las tareas que nos hemos planteado en ese informe es hacer un análisis de la Ley 70 para ver cómo hacemos recomendaciones para tratar de incluirlas dentro de esa ley y desde las mujeres afrodesplazadas.

Las tres discriminaciones: mujer, negra y desplazada

La situación de las mujeres en Afrodes es, a juicio de Luz Marina Becerra,

...bastante crítica, (...) todavía no ha habido un compromiso por parte del gobierno para atender la situación específica de las mujeres y mucho menos de las mujeres negras; culturalmente somos diferentes y el desplazamiento nos ha afectado muchísimo más como mujeres negras porque somos las que más nos desplazamos porque, desafortunadamente, vivimos en los territorios donde están los mayores intereses para la implementación de los mega proyectos; (...) debería haber una política para atender esta situación pero no la hay.

... al salir desplazadas no solamente dejamos los bienes materiales sino que dejamos toda una cultura porque, para sentirnos aceptados por las regiones a las que llegamos, nos toca dejar a un lado nuestra cultura y asumir la cultura de la ciudad para que no nos miren como 'bichos raros', eso es super difícil. Como mujer, la situación se da diferente porque somos las que llevamos la carga de la violencia sobre nuestros hombros, somos las que llegamos con nuestros hijos buscando la manera de sacarlos adelante; *como mujeres negras es mucho más crítico por la discriminación racial que se vive en el país*, aunque la Constitución Política reconozca que este es un país pluriétnico y multicultural, todavía la gente no acepta eso”.

... como mujer negra especialmente, a la hora de buscar empleo, por ejemplo, vemos un[a oferta de] empleo y muy entusiasmadas hacemos las hojas de vida pero cuando las vamos a entregar nos han dicho que ya no necesitan o que ya consiguieron y sabemos que el aviso sigue saliendo; a la hora de buscar arriendo, conseguimos, llamamos, nos dan toda la información por teléfono -inclusive a veces tratamos de cambiar la voz-, cuando llegamos a mirar el apartamento nos ven y nos dicen que no está en arriendo, no obstante el aviso continúa por mucho tiempo. Es una situación que uno vive y no se explica cómo en pleno siglo XXI por el sólo hecho de tener la piel diferente quieran hacerlo a uno a un lado, es una situación bastante crítica y muy dolorosa.

Así es como viven la experiencia del conflicto armado, salen de sus tierras porque lo único que quieren es salvar la vida; llegan a las diferentes ciudades y resulta que su drama no ha terminado porque se encuentran con otro tipo de violencia: *la violencia racial y social*; en adelante, ya no encuentran para dónde irse, y han de seguir enfrentando esa otra violencia “que, creo, es mucho más fuerte que la violencia armada que vivimos en nuestras regiones y se vive diariamente, en todos los espacios”.

Existe, además, otra forma de violencia, cotidiana, que se vive en las calles de la gran ciudad:

... nos miran como un objeto sexual, con morbo, muchas veces nos han tocado la cola o empiezan a decirnos frases muy morbosas. Yo soy víctima muy seguida de esa situación. A veces salgo a la calle y llego a mi casa y me siento muy mal... Nos miran así porque somos negras, a veces vemos una mestiza con un *short* en la calle y nadie le dice nada, pero nosotras no podemos hacerlo porque somos negras. Una vez veíamos a una indígena que tenía una toalla cruzada -esa es su manera de vestir-, pero si es una negra que usa una toalla cruzada, entonces “está desnuda en la calle”, y la miran como si acabara de salir del baño y seguramente van a buscar la forma de quitarle la toalla para mirarla ‘en bola’ (...); nos toca cambiar muchas cosas de nuestra forma de ser, para que no lo miren de esa manera morbosa”.

Pero, si algo le produce más dolor a Luz Marina es la discriminación y la burla de la que es objeto su pequeño hijo:

Una crítica que hemos venido haciendo, es acerca de la situación que viven nuestros niños en los colegios; algunos no están estudiando porque no han conseguido cupo y los que han conseguido cupo, *por la discriminación*, les ha tocado salirse porque no aguantan el peso de la violencia en estos planteles educativos, desde los profesores hasta los mismos compañeros de estudio.

Mi hijo me dice que antes le decían ‘negrito *cus cus*’ o ‘negrito choco-ramo’; o que a veces en la ruta quiere sentarse con alguna compañerita pero ella no quiere sentarse con él. ¿Por qué hacen eso, pregunta? Es una situación que para uno, como mamá, es muy dolorosa y es complejo pero lo podemos enfrentar mejor como adultos, pero los niños no saben enfrentar ese tipo de situaciones que no están acostumbrados a vivir en

sus regiones. Desde ahí estamos pidiendo al gobierno, a las diferentes instituciones que se implemente la cátedra de Estudios Afrocolombianos donde se dé a conocer en el colegio nuestra cultura y los aportes que hemos hecho a esta sociedad, que los niños y los profesores conozcan de eso y aprendan a convivir con nuestros niños”⁷⁹.

Relaciones con “las otras” del movimiento de mujeres

Las mujeres negras de las organizaciones de población desplazada han tenido acercamientos con otras organizaciones de mujeres, por ejemplo con la mesa Mujer y Conflicto Armado; sin embargo, las primeras creen que “a veces uno ve cosas que como que no van con lo que queremos. Todavía se ve mucha discriminación en el interior de los procesos de mujeres mestizas; aunque se está haciendo un trabajo de género, *hay discriminación de clase, de raza*.”

Esta discriminación, consciente o inconsciente, se percibe de varias maneras:

Aunque muchas veces uno hace parte, no se visibiliza la problemática de las mujeres afro como tal, mencionan algunas cosas pero muy leve. Por ejemplo, en reuniones de Amnistía Internacional, algunas ONG en sus informes de Colombia no incluyen información de las mujeres negras. En la mesa de Mujer y Conflicto Armado, que se visibiliza mucho la situación de las niñas, de las mujeres dentro y fuera del conflicto pero se enfocan más hacia la violencia sexual que viven las mujeres, las persecuciones, las amenazas, los asesinatos, pero no miran otro tipo de cosas que también vivimos las mujeres afro desplazadas por el conflicto, como la violencia social, la falta de empleo. Esta información debería visibilizarse porque si no, no se le va a dar solución.

Otro tipo de cosas, que he discutido en algunos espacios, es que la violencia sexual la miran sólo desde el punto de vista de que el hombre cogió a la mujer a la fuerza y abusó de ella, más no se mira la violencia sexual que viven las mujeres afro,

79. Sobre problemas, procesos y avances en la educación en Bogotá ver: Mena García, María Isabel (2006, 2009 y (2010). En: <http://dignificacionafro.blogspot.com/2010/07/proyecto-dignificacion-afro-en-colombia.html>

que por no tener un empleo *les toca negociar su cuerpo al mejor postor* para poder satisfacer sus necesidades básicas, para sacar adelante a sus hijos; una compañera me decía que eso era prostitución, pero yo digo que no es así, porque es una forma que algunas mujeres definieron para vivir, eligen esto para salir adelante con sus familias...

Si bien reconoce la entrevistada, hay casos de mujeres que optan por esta actividad sin necesidad,

... este no es el caso de las mujeres negras porque ellas no eligen, no está en ellas hacer eso, sino que en algún momento no tuvieron empleo, *somos las que menos formación académica tenemos, las que menos experiencia tenemos en esta ciudad, las que menos conocemos, las que somos negras, todo esto nos limita el acceso a un empleo digno, entonces caemos en este tipo de violencia sexual*. No estoy de acuerdo que se plantee como prostitución porque si se plantea así no se le va a buscar solución a esto, cuando se plantee como violencia sexual se le van a buscar las causas y se van a buscar formas de empleo, o puedan generar sus propios ingresos y no tengan que pasar por esta situación.

Afrodes es, en resumen, una organización que promueve y defiende los derechos de la población desplazada en general, pero que progresivamente, por fuerza de la necesidad, va dando ingreso a la *diferenciación por género y por generación*, en un proceso en que algunas mujeres han sido determinantes, tanto desde el interior de la organización de población en condiciones de desplazamiento, como desde fuera, por parte de organismos no gubernamentales y de cooperación, en los cuales cada vez es más clara y explícita la necesidad de establecer criterios de diferenciación por sexo, edad y otras características para que la política no ignore o niegue los *efectos diferenciales* de los problemas como los de violencia —entendida en sus múltiples expresiones—, implicados en el desplazamiento forzado.

En un intento de actualización de esta información, localicé a Luz Marina Becerra⁸⁰, quien abandonó el país por las continuas amenazas de que era objeto. Sin embargo, como es sabido por distintos medios, y como es común en este país, la organización sigue su trabajo, ha habido un impor-

80. Comunicación vía correo electrónico, Enero 23 de 2012
http://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/ngos/AFRODES_Colombia75.pdf

tante avance con el trabajo de mujeres, se han publicado varios informes sobre la situación de derechos humanos de las mujeres afrocolombianas desplazadas y un diagnóstico sobre las diferentes formas de violencias vividas por este grupo poblacional, así como el respectivo plan de incidencia para erradicar esas violencias⁸¹. Se transmite por el canal institucional un comercial sobre las violencias que viven las mujeres afrocolombianas, “ese fue trabajo que hicimos desde Afrodes con el apoyo del Programa integral contra violencias de genero”⁸²

3. La Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas “Kambirí” (2000)

Con el propósito de actualizar la información disponible, logré recientemente contacto directo con quienes son hoy sus coordinadoras y otras personas fundadoras que ya no están en el país, quienes muy motivadas contribuyeron colectivamente a hacer la reconstrucción de esta breve reseña de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí⁸³.

La fecha de constitución formal de la Red Kambirí es diciembre 10 del año 2000 durante una asamblea de mujeres afrocolombianas realizada en la ciudad de Ibagué durante los días 8, 9 y 10 de diciembre del año 2000. Esta asamblea fue convocada por el Movimiento Nacional Afrocolombiano Cimarrón, y financiada mediante gestión de Cimarrón Ibagué; el 10 de diciembre es el día de su creación porque los dos primeros días fueron de formación y reflexión y el tercer día se formalizó su creación⁸⁴.

Kambirí se crea como un espacio autónomo de las mujeres afrocolombianas, pese a la pertenencia de muchas de ellas a Cimarrón y a la convocatoria de esta organización para la asamblea. Sus fundadoras enfatizan en el carácter autónomo, “no como una organización de Cimarrón, sino con su apoyo incluso para poder avanzar en una etapa inicial, con relacionamientos de hermanos”. Fue así como se dio la primera Asamblea Nacional de la Red de Mujeres Afrocolombianas, en la ciudad de Ibagué,

81. Una evaluación de programas gubernamentales dirigidos a mujeres desplazadas sobre cumplimiento del Auto 092 (mujeres víctimas de violencia sexual en condición de desplazamiento), realizado por el Cohdes en 2009, señalaba que en el programa dirigido a las mujeres afrodescendientes, como en muchos otros, sólo dice que se tendrá en cuenta la condición étnica de éstas. En: http://www.codhes.org/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=125&Itemid=51

82. Ver <http://www.programacontraviolenciasdegenero.org/>

<http://www.afrodes.org/afrodes/Documentos.html>

http://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/ngos/AFRODES_Colombia75.pdf

83. Kambirí es un término africano que significa “permítame entrar a esta familia”. Ver <http://redmujerafro.tripod.com/id2.html>. Ver objetivos en: <http://redmujerafro.tripod.com/id3.html>

84. Betsy Mayelis Romaña Blandón, primera Directora Ejecutiva.

donde surge el primer Plan de Acción y el nombramiento de las 14 coordinadoras nacionales⁸⁵.

La idea de creación de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, surgió en una Asamblea del Movimiento Nacional Afrocolombiano Cimarrón realizada en la ciudad de Pereira durante los días 28, 29 y 30 de abril y 1 de mayo de 2000. El Presidente Nacional de Cimarrón, Juan de Dios Mosquera, expresó su frustración frente a fallidos procesos anteriores emprendidos por el Movimiento frente a la consolidación de una organización nacional de mujeres cimarronas, así como la importancia y la necesidad de concretar este propósito. Su preocupación fue compartida por quienes allí participaban; las directivas de Cimarrón del territorio nacional presentes en esta asamblea tomaron allí la decisión de realizar una Primera Asamblea de Mujeres Afrocolombianas para crear la organización propuesta, para lo cual, cada responsable gestionaría los recursos desde su localidad y en la primera ciudad donde se consiguieran éstos, allí se realizaría. Esta ciudad fue, finalmente, Ibagué.

En la Asamblea de Cimarrón en Pereira, se eligió a Betsy Mayelis Romaña Blandón como coordinadora general de dicho proceso, a fin de compartir con las otras compañeras documentos de reflexión y formación sobre género, equidad y procesos organizativos de las mujeres, los cuales servirían como insumo para el desarrollo del proceso de *creación de la Red*.

En la propuesta que organicé para presentar a las mujeres en esta Primera Asamblea no estuvo la de *crear* una Organización Nacional de Mujeres Cimarronas, sino la de *una red de mujeres afrocolombianas* de todos los colores, las organizaciones, las manifestaciones religiosas, las concepciones políticas y las inclinaciones sexuales *unidas por los lazos de la hermandad y por la herencia africana, unidas por la afrocolombianidad*. Una *red nacional* donde la palabra de todas y cada una fuera escuchada y respetada, una *red* donde pudiéramos *ser y estar* sin discriminaciones, sin rechazos y de manera libre y *sobre todo autónoma, una red nacional de mujeres afrocolombianas*. . . Eso fue lo que aprobaron las mujeres en Ibagué y que se encuentra ratificado en todos los documentos legales de la Red⁸⁶.

Durante los dos primeros años de existencia de la organización, se avanzó en inclusión, pero fue la segunda asamblea de diciembre de 2002 en Buenaventura, la que permitió a sus integrantes presentar una red reco-

85. Información suministrada por Aura Dalia Caicedo Valencia, por correo electrónico. Enero de 2012.

86. Betsy Mayelis Romaña Blandón, comunicación vía correo electrónico.

nocida legalmente y abierta a todas las mujeres afrocolombianas, proceso en el cual reconocen un papel fundamental a la *capacidad de trabajo* de quien es la “mamá grande”, como le llaman las mujeres de la costa caribe, a Aura Dalia Caicedo, su actual Directora Ejecutiva y coordinadora de Buenaventura. En la sección de este trabajo dedicado a las organizaciones de la región Caribe continental, volveré a hacer referencia a la Red Kambirí, y sus relaciones con el movimiento afrocaribe, así como con el de mujeres/feministas de esta región⁸⁷.

De acuerdo con información publicada en la página de internet del Ministerio de Cultura⁸⁸ las integrantes provienen de varias ciudades del país: Bogotá, Turbo (Antioquia), Buenaventura (Valle), Quibdó (Chocó), Tumaco (Cauca), Guapi (Cauca), Puerto Tejada (Valle), Medellín (Antioquia), Cali (Valle), Puerto Berrio (Antioquia), San Andrés Isla, Cartagena (Bolívar), Villa Rica (Cauca), Guachené (Cauca), Cartago (Valle), La Virginia (Risaralda), Novita (Chocó), Istmina (Chocó), Palmira (Valle), La Dorada (Caldas); Bello (Antioquia) y Mocoa (Putumayo).

Kambirí ha avanzado en estos años en hacer visibles los procesos organizativos en el territorio nacional, difundir y dar a conocer la normatividad vigente; promocionar los derechos humanos; contribuir en la reafirmación del compromiso étnico y de género; en la recuperación de la memoria oral; en capacidad de movilización de las mujeres, así como en fortalecimiento organizativo; participación en eventos nacionales e internacionales; formación y capacitación de las mujeres. Una actividad que no aparece aquí explícitamente y que merece ser resaltada es la capacidad de articulación de la Red con organizaciones que les integran a nivel regional, como la región Caribe y la de Antioquia, por ejemplo.

Algunas de las dificultades aludidas por la Red Kambirí están asociadas con problemas de difícil solución, por su carácter estructural, como los derivados de la pobreza y la falta de compromiso estatal con éstos y otros problemas de sus localidades. Así las cosas, situaciones de este tipo suelen incidir negativamente y desanimar a las mujeres, quienes también llegan a abandonar los procesos.

87. Actuales coordinadoras: Aura Dalia Caicedo, directora ejecutiva, coordina Buenaventura; Tomasa Medrano Ramos subdirectora ejecutiva, coordina Urabá; Cristina Lloreda Mena, tesorera, coordina Magdalena medio; Candelaria Sepúlveda Terán, secretaria, coordina Cartagena; Deyanira Valdés Martínez, (coordina Medellín); Nelly Mina, (coordina Bogotá); María Soledad Hinestroza, coordina La Virginia; Rosa Ruiz Echeverry, coordina Istmina; Mercedes Cuero, coordina Novita; Emiliana Bernard, coordina San Andrés Islas (Información suministrada por Deyanira Valdés Martínez, vía correo electrónico, enero 29 de 2012).

88. <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=28714>, consultado en enero 20/12 VI Asamblea, 2009, ver en: <http://asociacion-de-mujeres-afrodescendientes-graciela-chaines.masterimpresores.com/page.asp?id=10>

Entre los retos, subrayan los siguientes: Ampliar las convocatorias, generar espacios para la discusión y toma de conciencia, promover encuentros nacionales e internacionales, consolidar las escuelas de formación en liderazgo, exigir el cumplimiento de las leyes y normas; lograr mayor empoderamiento de las mujeres afrodecendientes, incidir en el diseño y cumplimiento de las políticas, crear mayor conciencia y compromiso en las mujeres y sus procesos, reafirmar la identidad étnica e histórica, convocar a los estados y organismos nacionales e internacionales.

Finalmente, una reflexión sobre la propia concepción del trabajo con y como mujeres, a partir de la pregunta ¿cómo entienden el género en Kambirí?, este fue el aporte de una de sus fundadoras:

Desde los inicios de Kambirí, tanto el género como el tema étnico hacen parte indivisible de lo que somos como seres humanos, pues cuando una mujer afrocolombiana se mira al espejo no ve sólo a una persona negra o a una mujer, *ella ve a una mujer negra* integrada como un todo; por lo anterior nuestros procesos de formación siempre trabajaron paralelamente el tema étnico y de género.

En este mismo sentido destacan los avances en el trabajo de incluir el género en los procesos afro y lo étnico en los procesos femeninos y mixtos en los cuales participaban con la intención de visibilizar y promover *los derechos de las mujeres afrocolombianas* como portadoras de estos dos componentes. “Se hizo necesario estar siempre vigilantes en uno y otro proceso para ser incluidas y hacer visibles nuestras particularidades”⁸⁹.

Para Kambirí y sus integrantes, como para muchas otras organizaciones, ser feministas o no, depende de la definición que demos al feminismo.

Si definimos el feminismo como aquel movimiento que defiende los derechos de las mujeres y lo femenino como complemento de lo masculino para lograr un mayor y mejor equilibrio de la existencia, de la vida, entonces *sí somos feministas*; si, por el contrario definimos el feminismo como una filosofía que intenta posicionar lo femenino por encima de lo masculino o para excluir o invisibilizar lo masculino, *entonces no seríamos feministas*.

La relación con el Movimiento de Mujeres colombianas ha sido cercana, participamos de iniciativas nacionales como la Ruta Pacífica de las Mujeres e Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz. En ciudades como Medellín al igual que desde la Coordinación de Puerto Berrío, por ejemplo, logramos incluso una relación de pares, de hermanas con fuertes lazos de solidaridad con algunas organizaciones de mujeres y mujeres no afro, un ejemplo de ellas es la Corpo-

89. Comunicación por correo electrónico con Betsy Mayelis Romaña Blandón, febrero 21 de 2012.

ración Vamos Mujer de Medellín a la cual desde el Comité Medellín valorábamos como a una hermana mayor.

De este modo, señalando sus diferencias, alcances, límites o especificidades en su manera de entender “el tema de género” para su desempeño en el escenario político, la Red Kambirí expone su punto de vista sobre la *complementariedad*, el cual hemos discutido con anterioridad y que marca una perspectiva muy frecuente en las organizaciones de mujeres negras/afro. Esta se articula consistentemente con su visión sobre las feministas y su relación con los varones; por último, reconocen una cercanía política y afectiva con organizaciones feministas y pacifistas.



**IV. Organizaciones de
mujeres afrodescendientes,
negras y palenqueras**

1. Cartagena de Indias y las cifras de la afrodiscriminación

Cartagena de Indias está ubicada frente al mar Caribe, en la costa norte colombiana. Fundada en 1533 por el español Pedro de Heredia, se constituyó en centro de operaciones para la navegación española, el comercio europeo con América y el tráfico de esclavos desde África. Se construyó allí, en el siglo XVI, un puerto fortificado para la defensa del centro fiscal y comercial que era la ciudad entonces. Hacia el siglo XX la ciudad se convirtió en importante lugar para la inversión en infraestructura de desarrollo industrial y el comercio exterior, así como para la creciente oferta de fuerza de trabajo alrededor de la actividad turística, la construcción de moderna infraestructura hotelera que circunda el mar, sector que junto con el centro histórico amurallado, conforman su cara amable y atractiva.

Así mismo, la ciudad experimentó un crecimiento acelerado y desordenado de asentamientos que fueron formando barrios en terrenos baldíos, en caños o ciénagas (Cabrales, 2000, pp. 183-184). Estos asentamientos dieron origen a barriadas habitadas por familias que, según la estratificación utilizada en Colombia, pertenecen a los niveles bajos (1, 2 y 3) de la estructura social, en una proporción del 80.6%⁹⁰. Fuera de la amurallada ciudad histórica y el sector turístico que circunda la playa (Localidad Histórica y del Caribe) está la Cartagena que emerge en un espacio ecológico degradado, en zonas bajas inundadas (Localidad de La Virgen y turística). El último censo (2005) encontró una población total en Cartagena de 892.545 habitantes (Aguilera y Meisel, 2009, p. 116). Es una ciudad turística, con indudable importancia histórica y cultural; sin embargo, es también una ciudad en la cual el 49% de sus habitantes manifiesta sentirse pobre⁹¹.

Es en este contexto de enorme desigualdad socioeconómica de la población cartagenera en general, en el cual es necesario ubicar otra de las características sobresalientes: su condición étnico-racial, dado que un importante porcentaje de su población, el 36.47% (Rodríguez *et al.*, 2009, p. 50) pertenece o se reconoce como afrodescendiente.

Un trabajo pionero de Gerson Javier Pérez V. e Irene Salazar Mejía (2009), muestra la coincidencia entre localización geoespacial, condiciones de precariedad y pertenencia étnico-racial. El estudio comprobó la

90. Plan de Ordenamiento Territorial de Cartagena, año 2000 citado por Cabrales, Carmen (2000). La cifra absoluta es de 630.590 habitantes en los tres estratos inferiores frente a un total de población de 782.205 a la fecha.

91. Encuesta de Percepción Ciudadana 2005, contratada por el proyecto "Cartagena Cómo Vamos" con la firma encuestadora Ipsos – Napoleón Franco y aplicada a mayores de edad, de todos los estratos y de las tres localidades de la ciudad. Citado en "Estimaciones de los indicadores de pobreza y desigualdad en Cartagena, 2002-2004", p. 5, documento electrónico.

existencia de una focalización espacial de la pobreza en sectores específicos de la ciudad⁹², tales como las laderas del Cerro de la Popa y los barrios aledaños a la Ciénaga de la Virgen. Otro estudio sobre desigualdades y discriminación racial en Colombia (Viáfara L., Urrea Giraldo y Correa F., 2009) combina distintos métodos para medir los problemas de pobreza, condiciones del mercado laboral, y características étnico-raciales y de género en 8 ciudades de alta concentración de afrocolombianos. Subrayo algunas cifras claves para nuestro propósito:

La población afro en Cartagena es mayoritariamente joven (de los 0 a los 24 años) (Viáfara L., *et alt.*, 2009, p. 165); es, por tanto, una población que demanda educación, oportunidades laborales y servicios. La medición de pobreza por necesidades básicas insatisfechas en población afrodescendiente es de 35.1%, lo que ubica a Cartagena en una posición media en el conjunto de las ciudades estudiadas; luego están San Andrés y Providencia, Buenaventura y Quibdó (p. 167). Por otro lado, en cuanto a disposición de servicios públicos, el estudio muestra el siguiente nivel de carencias de la población afrocolombiana en los hogares de Cartagena: sin energía eléctrica, 2.4%; sin alcantarillado, 36.4%; sin acueducto 17.8%; sin gas natural, 25.5%; sin teléfono fijo 62% (p. 168). Las cifras de analfabetismo muestran una tasa de 11.4% y 10.7% para hombres y mujeres, respectivamente. No obstante, se observan tasas altas de asistencia escolar de 7 a 11 años (91 y 94%, respectivamente) y de 12 a 18 (83 y 84%, respectivamente). El 6.5% de los hombres y el 7% de las mujeres tienen educación superior y de postgrado (Viáfara L., *et alt.*, 2009, pp. 182-184).

Los autores destacan que la mayor vulnerabilidad sociodemográfica para la población afrocolombiana tiene implicaciones importantes en sus condiciones de vida precarias; así mismo subrayan que los grupos de edad más jóvenes al tener hijos a temprana edad, reducen las posibilidades económicas en los hogares afrocolombianos. La mayor vulnerabilidad sociodemográfica y económica debe ser explicada tanto por las características del capital humano, como por las del mercado y sus preferencias (Viáfara L., *et alt.*, 2009, pp. 209-211). A su vez, la discriminación pasada contra los padres/madres afecta las posibilidades de los hijos para formar capacidades útiles (dotación básica) para un buen desempeño en el mercado laboral (Viáfara L., *et alt.*, 2009, pp. 211-212). Es decir, el análisis reconoce la existencia previa de condiciones para la reproducción y mantenimiento de la pobreza en esta población a través de varias generaciones.

92. Administrativamente Cartagena de Indias está organizada en tres localidades: 1. la De la Virgen y Turística, 2. la Industrial de la Bahía y 3. la Histórica y del Caribe Norte. La primera de estas localidades concentra la mayor cantidad de población en condiciones de pobreza, al igual que población afrodescendiente. Véase mapa en: http://www.cartagenacomovamos.org/images/cartagena_mapa_ucgu.jpg

En resumen, el estudio demuestra que *la condición étnico-racial y el género*, son factores neurálgicos en la explicación de las profundas desigualdades que enfrenta la población afrocolombiana. También sostiene que incluso los afrocolombianos con niveles semejantes de capital humano obtienen, de forma sistemática, peores resultados en el mercado laboral que los no afrocolombianos, lo cual afecta sus condiciones de vida. Esta situación de peores condiciones de vida no se explica sólo por los orígenes históricos, sino también por la discriminación étnico-racial en Colombia (Viáfara L., *et alt.*, 2009, p. 244).

2. Negras, palenqueras y afrocartageneras en el Movimiento de Mujeres de Cartagena

Luego de cerca de cuatro años de concluido el trabajo de reconstrucción de historias localizadas del movimiento de mujeres en Cartagena (Lamus, 2010) descubrí que se había fortalecido la organización feminista y el trabajo por la política pública, se había ampliado de manera significativa el número de organizaciones participantes y, que además, tienen espacio en él otras voces con sus demandas, las cuales son relevantes para los intereses de esta nueva etapa de trabajo. Me refiero *al lugar que en el movimiento de mujeres/feministas* tienen, desde 2007, las organizaciones de palenqueras, negras y afrocartageneras.

Es el PCN como movimiento nacional el que mayor presencia parece tener en Cartagena, al menos en la vía de ingreso que utilizo para llegar a las mujeres; está representado por el Palenque Regional y un conjunto de organizaciones de diverso carácter, como la Corporación “Jorge Artel”, el Cabildo de Integración Social Afrocaribeño “Gavilaneó”, la Corporación Festival de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque, la Red de Consejos Comunitarios, las asociaciones de jóvenes, de etnoeducadores y los grupos interesados en el medio ambiente, entre otros. De esta estructura orgánica forma parte una agrupación denominada Asociación de Mujeres Afrodescendientes del Caribe “Graciela – cha Inés”, la cual forma parte, también, del Comité Local de la Red de Mujeres Afrocolombianas, instancia que coordina en esta región del país a las organizaciones de mujeres pertenecientes a la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas “Kambirí.

Mientras las primeras agrupaciones son mixtas y diversas aunque todas constituidas por población afrodescendiente, las segundas son exclusivas de mujeres, con la particularidad de que, desde hace unos tres años, vienen haciendo un esfuerzo de articulación con el movimiento social de mujeres/feministas de Cartagena, que tiene un espacio colectivo denomi-

nado “La Mesa”⁹³ del Movimiento Social de Mujeres, en el cual confluyen, por el lado de las organizaciones afro/negras, el Comité Local de la Red de Mujeres Afrocolombianas “Kambiri”, constituido por la Asociación Santa Rita para la Educación y Promoción, Funsarep; la Asociación de Afrodescendientes Desplazados, Afrodes; la Corporación Escuela de Mujeres de Cartagena de Indias, (Cemci); Fundación Surcos, Palenque Libre, Secretariado de Pastoral Social de Cartagena, Fundación Hogar Juvenil y el Centro de Cultura Afrocaribe. Y, las organizaciones de mestizas, muchas de ellas identificadas con el feminismo, como la Red de Empoderamiento de Mujeres de Cartagena y Bolívar, que agrupa a muchas organizaciones de base de la ciudad y el Departamento, al tiempo que forma parte de las redes regionales y nacionales del movimiento feminista/de mujeres.

Manuela Arvilla Herrera⁹⁴ narra cómo, poco a poco, se ha abierto un espacio en el movimiento feminista a las afrodescendientes. En ello ha contribuido la cercanía con algunas de las participantes afro en las organizaciones quienes permanentemente están llamando la atención acerca de su invisibilidad en lo que el conjunto propone. Por su lado, Cemci como escuela de formación ha incluido un módulo acerca de la cuestión étnico-racial y, desde la Mesa del Movimiento Social, “estamos pendientes de que lo afro se incorpore porque tendemos a homogeneizar a las mujeres. Al principio yo no tenía la conciencia de lo afro, hoy ya me siento vinculada y comprometida con este proceso”, reconoce Manuela.

El efecto en el movimiento feminista de esta relación con las mujeres afrodescendientes y palenqueras ha permitido “hacer mucho más visible esta diferencia entre las mismas mujeres; ver más allá de lo que creemos. Nos permite tener una mayor sensibilidad y abrirnos más a las diferencias sociales, a las diferencias étnicas y a ese conjunto de derechos humanos que a veces se vuelve invisible”, subraya Manuela. Eso no implica la ausencia de conflictos, por el contrario: “Sí se da el conflicto y ¡bárbaro!; cuando miramos la construcción de la política pública de Cartagena, cada vez que se hacía una lectura de alguna propuesta, las mujeres afro decían que *abí no se veían* y las otras decían que cómo era posible si estaban todas las mujeres; (...) así empezamos a mirarnos distintas”, afirma.

93. “En febrero del año 2007 conformamos la Mesa del Movimiento Social de Mujeres de Cartagena y Bolívar, con el propósito de articular nuestros conocimientos, experiencias y saberes en torno a la defensa de los derechos humanos de las mujeres y visibilizar nuestras apuestas políticas en espacios de decisión del orden distrital y departamental. Documento de archivo suministrado por Manuela Arvilla, (s.f). Aquí se registran 18 organizaciones entre redes, asociaciones, colectivos, algunas de orden nacional como la Ruta Pacífica de las Mujeres.

94. Feminista, mestiza, integrante de la Red de Empoderamiento de Mujeres de Cartagena y Bolívar. Pertenece a Corporación Escuela de Mujeres Cartagena de Indias, Cemci. Entrevistada en Cartagena, agosto 5 de 2009.

Pese al debate y la representación de las afrocartageneras en estas discusiones, en la política pública para la mujer, “*no aparecen*”, a juicio de Manuela Arvilla. “Por ejemplo, en el tema de la participación la política dice: promover la participación de mujeres en... y menciona todos los espacios menos el Consejo Comunitario de Mujeres, que es una instancia propia de la Ley 70 de 1993; no se tuvo en cuenta y es propio de lo afro”. El Comité Local se ha propuesto estudiar la forma de incluirlas en las acciones políticas.

2.1. La Coordinación del Comité Local de la Red de Mujeres Afrocolombianas “Kambiri”

El Comité Local de la Red de Mujeres Afrocolombianas es una instancia que coordina en esta región del país a las organizaciones de mujeres pertenecientes a Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas “Kambiri”. Aunque se esperaría de ella una cobertura regional, las circunstancias sólo permiten un trabajo en Cartagena; por esto la denominación de comité local.

Candelaria Sepúlveda⁹⁵ está al frente desde 2004 en representación de una organización mixta, la Asociación Santa Rita para la Educación y Promoción, Funsarep, a la cual está vinculada desde hace más de 20 años⁹⁶. En la actualidad, las áreas de trabajo son: Género y desarrollo; Organización social para la participación ciudadana y desarrollo y Comunicación para el desarrollo. Adelantan procesos formativos, organizativos, de incidencia y posicionamiento social y establecen alianzas en los órdenes barrial, local, nacional e internacional con procesos sociales afines. Desarrollan su trabajo en 15 barrios localizados entre el Cerro de La Popa y el caño de Juan Angola, aquellos donde coinciden todos los factores adversos para la vida en esta ciudad.

La coordinación regional estuvo primero en Barranquilla, en cabeza de María Victoria Herrera, de la Asociación de Comunidades Negras “Ángela Davis”. A partir de 2004, la coordinación pasó a Cartagena. Las organizaciones más fuertes en el trabajo con mujeres organizadas son Funsarep y Graciela - *cha* Inés. La actual coordinadora reconoce que “fue

95. Activista feminista vinculada a procesos en la región. La información aquí contenida se basa fundamentalmente en la información por ella suministrada, en entrevista, por documentos y por la página web, <http://www.funsarep.org.co/>

96. Funsarep hunde sus raíces en la Teología de la Liberación y en la Educación Popular. Se ha ido enriqueciendo a través de nuevos enfoques, metodologías y perspectivas como el desarrollo a escala humana, la ciudadanía plena y activa, la perspectiva de género, la interculturalidad, entre otros. Su labor está encaminada hacia el fortalecimiento de las identidades, el ejercicio pleno de la ciudadanía y la vivencia de los derechos humanos. En el momento de esta entrevista tienen un director pero también las mujeres han dirigido la organización. Tiene un equipo de ocho personas, de las cuales cinco son mujeres, en su mayoría personas del sector en el cual trabajan.

en este proceso [con Funsarep] en el cual descubrí esta identidad afro como parte de esas múltiples identidades que porto como mujer y en la cual aprendí a valorar el ser afrocolombiana”.

2.2 La Asociación de mujeres afrodescendientes y del Caribe “Graciela - cha Inés”

La Asociación de Mujeres Afrodescendientes del Caribe “Graciela - cha Inés”⁹⁷, dentro del movimiento nacional afrocolombiano se identifica con el PCN, como explica Jacqueline Cervantes:

Nos reunimos bajo las directrices del PCN a nivel nacional y bajo los principios de libertad, identidad y derecho a un territorio, los cuales nos permiten consolidar una visión de trabajo colectiva. Además, como mujeres trabajadoras del movimiento de mujeres, reivindicamos la perspectiva de género, tema que nos ha preocupado mucho; creemos que si trabajamos sólo lo de mujeres, descuidamos mucho esto que también debe consolidarse en los jóvenes, los niños, sobre todo en el caso de lo masculino, entonces estamos trabajando con una propuesta conjunta.

Desde el inicio de nuestra conversación Jacqueline centró el tema de discusión y análisis. Luego, durante el viaje a San Basilio, tuvimos ocasión de volver sobre el asunto del “género”. Como en la mayoría de los casos, las mujeres se acercan, con muchas dudas, al debate sobre género y, desafortunadamente, en la práctica de las organizaciones de mujeres pareciera que “el problema de género” fuese sólo asunto de mujeres. Y si a ello adicionamos el que las posturas más típicamente feministas dirigen, preferencial si no exclusivamente, su trabajo a las mujeres, la confusión es evidente. Se puede concluir, erróneamente, que género es igual a mujer. Si al entendimiento limitado y limitante de la categoría género le añadimos la desconfianza que despiertan (¿despertamos?) las feministas, los resultados de algunos acercamientos pueden ser negativos. No obstante, la inteligencia de estas mujeres frente a esos discursos permite que cuestionen y, como en este caso, se reafirmen en que el asunto es también de educación de los niños y jóvenes y, en general, de los hombres.

97. Entrevista realizada en la sede del PCN en Cartagena, el 6 de agosto de 2009 a Jacqueline Cervantes Obeso, Rutsely Simarra Obeso, Tatiana Pérez Cassiani, Ana María Cassiani y Teresa Cassiani.

La organización tiene antecedentes en los años 80, comenta Teresa Cassiani, tal vez la de más experiencia en el grupo. El trabajo, entonces como hoy, estaba dirigido a las vendedoras de frutas en Cartagena. Ese trabajo es el que ha retomado “Graciela - *cha* Inés”, a partir de 2002, con las experiencias previas, los aportes de sus nuevas integrantes, y el nuevo contexto que ofrecen para la población afrodescendiente la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993. Sobre el origen del nombre de la organización, nos cuenta Rutzely Simarra⁹⁸:

[El nombre] “Graciela - *cha* Inés”, lo tomamos de dos grandes e importantes mujeres de la cultura palenquera. Graciela es una tamborera, es la más representativa *cantaora del lumbalú*⁹⁹, hace parte de las “Alegres Ambulancias”¹⁰⁰, un grupo de *bullerengue*¹⁰¹ *palenquero* muy representativo que ha mostrado su folclor en muchas partes del mundo, hace como 4 años estuvieron en Francia y en muchos eventos de Colombia. Entonces Graciela [Salgado] se consagra con el tambor y con la cultura del Palenque y por eso quisimos hacerla mucho más visible a través de nuestro nombre. *Cha* (tía) Inés es una ancianita que tiene mucho bagaje sobre la cultura palenquera, ya está bastante mayor y es una de esas insignias que guardan toda esa historia que ha hecho importante para la comunidad de San Basilio.

El proyecto de la organización “Graciela *cha* Inés” se desarrolla en función de aportar a la construcción y consolidación del movimiento afrocolombiano *con una nueva perspectiva integradora* que recoja a todos los participantes y a la gente que esté sensibilizada frente a él, puntualiza Rutzely:

Estamos apostándole al *desarrollo integral con perspectiva de género*; también a tratar de consolidar *nuestros referentes culturales y nuestra historia como mujeres*. A trabajar sobre la equidad, la igualdad y la participación política en los escenarios públicos, con las

98. Maestría en Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, coautora del libro *Lengua ri palenge, jende suto ta chitá, Léxico de la lengua palenquera*, Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella, Cartagena.

99. El lumbalú es una ceremonia de carácter fúnebre y ritual que se realiza con ocasión de un velorio en San Basilio de Palenque. Ver: <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/article-85706.html>

100. Ver <http://palenquedesanbasilio.masterimpresores.com/servicios/gestor/page.asp?id=34>.

101. Ver Enrique Luis Muñoz Vélez, “El bullerengue: ritmo y canto a la vida”, en: <http://www.cidap.org.ec/aplicaciones/publicaciones/archivos/EI%20Bullerengue.pdf>

Video en: <http://www.videoemo.com/yvideo.php?baile-de-bullerengue-escuela-de-danzas-batatata-san-basilio-de-palenke-cartagena-colombia=&i=NmlRVk4tcWuRpS21LbDg>

instancias de participación política, para que ganemos también representación y visibilidad en el entorno. Por eso nos hemos articulado con otras organizaciones tanto de mujeres como mixtas. Estamos buscando [como movimiento afro] *ser autónomos pero en términos colectivos*.

Estamos reivindicando, desde el nombre de “Graciela - *cha* Inés”, una visión de mujeres afro que han construido historia pero que no son conscientes de esa historia y de su importancia...

De manera acertada Tatiana subraya:

El trabajo no es solamente en la costa Caribe, sino en todas partes de Colombia; es un trabajo en construcción y apenas se está reconociendo dentro de los mismos movimientos de organizaciones de comunidades negras y muchas veces son resistentes a esta propuesta que las mujeres negras estamos tratando de dar y completar.

Las actividades actuales de la organización se centran en dos frentes: el de las mujeres vendedoras y peinadoras de las playas de Cartagena, Bocagrande y La Boquilla, y las mujeres de familias desplazadas por el conflicto armado en el Departamento de Bolívar. El trabajo consiste, básicamente, en el fortalecimiento organizativo, la promoción de formas de asociación de las primeras que les permita responder a un proceso que algunos medios han denominado de “privatización” de las playas de Cartagena, y que consiste, por un lado, en entregar en “concesión” a las cadenas de hoteles extensiones considerables de playa —constitucionalmente definidas como propiedad estatal—, espacio que estas empresas entran a controlar, lo cual implica la restricción para el ingreso de vendedores, incluidas las palenqueras. Por otro lado, las mismas intenciones de cuidar el espacio de la playa para los turistas por la Alcaldía, ha llevado a formalizar, en este como en otros casos, muchas actividades que, en el futuro, para poder seguir desarrollándolas, deberán constituir asociaciones, cooperativas y similares. Esto representará orden y control así como seguridad —al menos eso se esperaría—, pero al tiempo obliga a las vendedoras de frutas y dulces y a las peinadoras, a invertir algunos recursos, de por sí muy escasos, en estos procesos y, eventualmente, a pagar algunos impuestos al municipio.

Al respecto explica Rutsely:

Las mujeres de las playas de Cartagena han sido muy afectadas precisamente porque se está desarrollando una ciudad turística; entonces, se les ha vulnerado su derecho al trabajo, su derecho al respeto, porque dicen que ellas atracan o agreden a los turistas... Ellas son madres cabezas de hogar, son estudiantes, son mujeres que tienen que salir a buscar su sustento para mitigar un poco una realidad que conmueve, pues viven en condiciones de extrema pobreza. Son maltratadas por los dueños de hoteles, los turistas y la policía, muchas veces. También algunas de ellas, en la medida en que las agreden tienen reacciones bruscas y, a veces, hay brotes de protesta.

Lo que intenta hacer el “Graciela - *cha* Inés” con los grupos de mujeres de las playas, es consolidar una propuesta de organización que les dé acceso a estos escenarios públicos, dentro de las condiciones formales del trabajo en las playas, respetando también su derecho a compartir el espacio público, precisamente porque ellas, las palenqueras con su atuendo –hoy “modernizado” y folclorizado–, son la imagen con la cual se venden al visitante extranjero, la ciudad y sus playas; son ellas “las que aparecen en las revistas, en los aeropuertos, mostrando imágenes de Cartagena, son ellas un ícono de Colombia y es una contradicción que sean vulneradas y maltratadas”, señala categóricamente Rutsely. El propósito central es el de crear pequeñas empresas cooperativas entre las vendedoras.

Además del trabajo organizativo con las mujeres de la playa -alrededor de 80 vendedoras-, el “Graciela - *cha* Inés” trabaja con un grupo de mujeres afectadas por la violencia y el desplazamiento forzado -un grupo de La Pista, Municipio de María la Baja y un grupo en Palenque-. También con jóvenes, hombres y mujeres, de La Loma. Como he mostrado en el apartado estadístico de este escrito, La Loma es uno de los sectores deprimidos de Cartagena localizado en la falda del Cerro de la Popa. Entre los problemas que Ana María Cassiani¹⁰² destaca con respecto a los jóvenes, está su ausencia de reconocimiento como afrodescendientes; otros son:

La drogadicción, los embarazos en adolescentes; hay problemas de pandillas y los jóvenes en su tiempo de ocio se la pasan jugando, escuchando ‘picó’¹⁰³. Entonces, la idea de trabajar con ellos es que identifiquen sus problemas y a través de la capacitación, que ellos vayan tratando de buscar solución (...). Trabajamos

102. Ingeniera de alimentos y madre comunitaria.

103. Equipos de sonido con parlantes de gran tamaño, usuales en los barrios populares de las ciudades de la costa Caribe.

en la parte de identidad, que tanto los niños y los jóvenes se reconozcan como gente que pertenece a una comunidad negra. Trabajamos la parte cultural, hacemos talleres de identidad.

La Asociación tiene en el barrio una casa alquilada que sirve para las reuniones; también hay en La Loma una cancha pequeña en la que desarrollan actividades culturales y deportivas. La financiación se obtiene de aportes de algunas compañeras de la Asociación y a través de proyectos.

Retomamos el asunto de la *construcción de identidad*, ahora centrado en la organización. Rutsely intenta seguir, a grandes pasos, procesos de varias décadas:

Inicialmente, las percepciones en torno a las perspectivas de la comunidad afro se echaron en una sola bolsa y no hubo diferenciación para distinguir a las mujeres afro y a las indígenas, [según esta percepción] somos todas mujeres y estamos reivindicando nuestros derechos, nuestras luchas. Pero cuando empezamos a mirar la historia del movimiento feminista, esta particularidad [su particularidad étnico-racial] no la encontramos tan explícita (...). *Estamos en la tarea de construirla, incluso en nuestros movimientos*. Hace unos 20 años, si bien es cierto que se discutía el tema, no se establecía el rumbo de toda la perspectiva de género en el interior de los movimientos afro. En los últimos 10 años ya viene la reflexión, estamos consolidando algunas cosas interesantes *pero estamos en el camino. Estamos muy incipientes*, no tenemos literatura que nos dé cuenta de eso, todavía nos falta.

Teresa Cassiani Herrera es la voz de la experiencia: “soy palenquera, estoy en el Proceso de Comunidades Negras *al frente* con este grupo de mujeres y otras de la Asociación de Mujeres Afrodescendientes y del Caribe [Kambirí]”. Su trabajo se orienta “a todo lo que tiene que ver con género y mujeres. Además soy docente etnoeducativa, la primera docente de historia afro y de la cátedra de estudios afrocolombianos”¹⁰⁴. Teresa cuenta que fue en la institución educativa de San Basilio donde por primera vez se trabajó la cátedra afrocolombiana en la costa Caribe; ella trabajó como docente en esta institución hasta el año 2007, cuando pasó a hacer

104. La Ley 70 de 1993 en su artículo 39 establece la obligatoriedad de incluir en los diferentes niveles educativos la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Existen dos publicaciones con esta identificación, una del Ministerio de Educación de 2005 que contiene los lineamientos oficiales de la cátedra. Véase en: <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/article-73287.html>. La segunda es: Rojas, Axel (comp.) (2008).

la misma labor de construcción y defensa de su cultura en Cartagena. Con respecto a *otras identidades*, recuerda:

Hay una diferencia con las feministas... Los primeros aportes que tomamos nosotras como mujeres sobre género, como teoría de construcción moderna y todo eso, el Movimiento Social Afrocolombiano lo obtuvo del feminismo, hasta tal punto que los primeros años, en la década de los 80, en el 83 - 84, en nuestra organización, que era una organización mixta, había unas compañeras feministas y nos influenciaron mucho... Fue *bacano*, nos llenaron de muchos elementos. En torno a eso dimos la discusión con los compañeros y todo, pero entonces la verdadera construcción *de género desde lo afro* no la hicimos. Nosotras sentimos, y lo hemos discutido muchas veces, que todavía hay cierta resistencia del movimiento feminista, de algunos sectores, al tema de mujeres afro como tal.

Reconoce, entonces, que su proceso ha tenido la influencia del feminismo local, pero que está pendiente “*ver el género desde lo afro*”¹⁰⁵; aunque se han hecho intentos desde el PCN, existen resistencias “de compañeros y compañeras también”, comenta Teresa.

Teresa coincide con lo que explicaba Manuela Arvilla en el inicio de este apartado. Las organizaciones de mujeres afro están participando en el movimiento de mujeres de Cartagena donde han tenido recientemente *un lugar*; sin embargo, las tensiones por las reivindicaciones específicas, ya no de género sino las étnico/raciales/culturales, no son fácilmente reconocidas en la agenda política del movimiento amplio. Así lo expresa ella:

A pesar de que tuvimos una compañera en el diagnóstico [para la formulación de la política pública], unas compañeras del movimiento feministas, que son del Movimiento Social de Mujeres, plantearon que el discurso estaba *muy negrito*, muy dirigido hacia las mujeres negras, entonces lo recortaron hasta tal punto que, bueno... ahí está el resultado. Toda esa situación es la que nos tiene hasta tal punto que, en una reunión dijeron que las comunidades negras iban a sacar sus propias políticas para el Departamento de Bolívar. Entonces, cosas como esas son realmente absurdas en un movimiento social de mujeres.

105. Esta idea nos va a llevar en el 2011 a profundizar y contribuir en este esfuerzo mediante un proyecto titulado “Construir el género desde lo afro”: Una propuesta de doble cambio cultural de las organizaciones de mujeres del Caribe colombiano”.

Como en otros casos, los procesos de conquista de espacios en las instituciones del Estado pueden ser variables en cuanto a ganarlos y perderlos sin mayores consecuencias en términos de poder o de avance en las reivindicaciones. En las instancias de gobierno en Cartagena, las organizaciones afro han tenido -y tendrán- posiciones como en la Secretaría de Educación, en el Programa de Etnoeducación y, seguramente han trabajado responsablemente desde éstas; sin embargo, con mucha frecuencia los nombramientos o designaciones responden a intereses políticos clientelistas. En el momento en que escribimos estas líneas, la Alcaldía de Cartagena estaba en cabeza de una mujer, Judith Pinedo, conocida también como “María Mulata”, quien si bien ofreció atender las demandas de las organizaciones afro, son pocos los logros que éstas le reconocen. Teresa y Tatiana lo resumen así:

Tenemos mucha amistad con ella [la Alcaldesa] porque desde los 90 nos está apoyando, pero no ha sido muy favorable porque está como del lado del uno y del otro. Ni siquiera hemos podido tener una cita.

Realmente, a pesar de que han hecho algunas actividades para nosotros son como pañitos de agua, no hay una voluntad política de parte de la alcaldía de trabajar. Hay más interés de algunas ONG y, a nivel nacional, como que están dando más importancia a los trabajos que se están llevando con población afro. No hay una propuesta real para acabar con toda esta problemática [de pobreza, discriminación y exclusión] en Cartagena. La población afro se está quejando de que otras políticas públicas se han aprobado y que dan muchas vueltas para aprobar la política pública afro. No hay suficiente voluntad política para trabajar el tema afro con seriedad.

Desde otro ángulo de análisis, indudablemente los vínculos que tejen las personas en el trabajo organizativo y de capacitación, termina propiciando el intercambio de saberes y de discursos. Esto es lo que ocurre en algunos casos, antes de que se conformen “articulaciones” más formales, como el Comité local, por ejemplo. Estas cercanías permiten observar desde afuera, con la perspectiva de género, algunas de las “diferencias” que no se logran conciliar y que por supuesto son motivo de conflicto, particularmente con los varones. En el Movimiento afro también existe una resistencia al discurso y a las prácticas de género de las feministas. Por ejemplo, en el Cabildo de Integración Social Afrocaribeño “Gavilaneo”,

el cual agrupa a todas las organizaciones que trabajan en la defensa y promoción de la cultura y los derechos afro, expresa “una resistencia fuerte por parte de los varones. Ellos dicen que sí pero a la hora de actuar no tienen presente ese reconocimiento de derechos y de perspectiva de género”, sostienen las mujeres del Comité local.

Un tema en el que es difícil construir consensos, tiene que ver con la percepción de sus cuerpos. En general podríamos sospechar que entre las que han tenido una trayectoria más urbana, hay más apertura al debate de género, hasta el punto de plantearse el cuestionamiento al uso que “la tradición” y “la cultura” hace o da al cuerpo de hombres y mujeres, pero en particular el de las mujeres. No obstante, una apertura también estética del cuerpo es arte y no necesariamente uso erótico-pornográfico de este. El problema se constituye cuando en el imaginario cotidiano y general predomina la idea de que las mujeres negras son buenas en el baile y en lo erótico-reproductivo. Ese es el estereotipo que se construye con la exacerbación del cuerpo negro, femenino o masculino. Si bien este trabajo no pretende avanzar en este sentido, el explorar otros ámbitos de desempeño de las mujeres no implica un desprecio por las cualidades estéticas y sensuales de los cuerpos humanos en general.

2.3. Fundación Palenque Libre

Rusmery Erazo Reyes¹⁰⁶, coordina la Fundación Palenque libre, es profesional del área social con especialización en pedagogía, es docente etnoeducativa y ha trabajado en formación de jóvenes, hombres y mujeres, en proyectos regionales y nacionales. En el año 2003 se desempeñó en el Distrito de Cartagena como Coordinadora de Asuntos Étnicos; allí trabajó con todas las organizaciones afrocolombianas del Distrito de Cartagena. Luego, a raíz del concurso etnoeducativo se presentó para una de las plazas y desde el 2007 es docente etnoeducativa.

Palenque Libre nace entre el año 2002 – 2003 en sintonía con las reivindicaciones de los afrocolombianos. Desde 1992 inician los procesos organizativos frente a la discriminación de que son objeto en el Caribe colombiano. “La Ley 70 nos da unos espacios de participación y, jurídicamente, las organizaciones empiezan a legalizarse para darle respuesta a esto y tratar de ocupar los espacios de participación gubernamentales y a

106. Rusmery Erazo Reyes, coordinadora de la Fundación Palenque Libre, entrevista realizada en 2009 Cartagena.

nivel organizativo”, señala Rusmery. Palenque Libre es una organización mixta, se caracteriza por la interdisciplinariedad, hay abogados, psicólogos, odontólogos, docentes y cada uno, desde su perfil, empieza a dinamizar la organización.

Orgánicamente, Palenque Libre no forma parte ni tienen cercanía con PCN. Tienen relación con los Representantes a la Cámara por las comunidades negras. “Tenemos contacto con muchas organizaciones a nivel nacional porque hacemos parte de varias redes pero no estamos inmersos en ninguna de esas grandes organizaciones; hemos venido trabajando como Palenque Libre, haciendo alianzas con otras organizaciones de la región”, como “El consorcio de los palenques”, en el que junto con la Asociación de Comunidades Negras “Ángela Davis” de Barranquilla, Afroguajira, Raíces del Magdalena, Club Social Afrocaribeño de Cartagena y una organización de Valledupar, trabajan alrededor del tema de la justicia afro: “cómo, a través de los mecanismos alternativos de justicia ancestral, empezamos a resolver los conflictos que hay en el interior de las comunidades. Esto lo trabajamos con organizaciones mixtas, de mujeres, de hombres y de jóvenes”, indica Rusmery.

Desde su experiencia, Rusmery explica cómo se desarrolla el currículo escolar. En el sistema educativo colombiano, el currículo parte de un proyecto educativo institucional que tiene, además, un plan de estudios transversal en el cual se incluyen elementos etnoeducativos, desde las diferentes áreas.

Por ejemplo, yo estoy trabajando lengua castellana y estamos viendo los dialectos, la lengua; luego trabajamos con la comunidad, con los abuelos, su forma de hablar, la forma lingüística, los mitos, las leyendas, los cuentos, los refranes, entre otros; entonces nos trasladamos a la comunidad para recoger todos esos mitos que hablan del origen de Bayunca, que es un corregimiento de Cartagena, donde se encuentra la institución educativa.

Desde ciencias sociales, la historia de los americanos, los afro. Desde ciencias naturales, la medicina ancestral o tradicional; desde religión, la religiosidad africana, toda la parte religiosa mágica y cómo se da en la comunidad. Trabajamos los elementos conceptuales y miramos cómo se da en la comunidad. En matemáticas se ha hecho un mínimo pero se ha tratado de incluir un poco lo de las medidas tradicionales, ahora hay

un“swing” con las matemáticas desde *la champeta*¹⁰⁷ para trabajar los ángulos y todas esas figuras.

El corregimiento Bayunca, donde está la institución etnoeducativa en la cual trabaja Rusmery Herazo, fue fundado por indios, por el Indio Bayú, cuenta la comunidad. Hoy, sin embargo, sólo hay un 10% de personas indígenas y el resto son afrocolombianas.

Si miramos el fenotipo es nuestra gente. Y si hablamos del legado ancestral la música, las artesanías, ahí se encuentran (...); desde la Cátedra de Estudios Afrocolombianos estamos trabajándole a eso, pero hay un sector mínimo que está en contra porque dicen que no son afrocolombianos y que la educación no debe ser focalizada como etnoeducativa.

Rusmery hizo parte de la Comisión Nacional de Cultura del Ministerio de Cultura. De allí coadyuva en la dinámica regional, mediante la formulación de propuestas para las políticas culturales que se trazan en Colombia. Con la Ministra de ese momento y la Directora de Etnocultura del Ministerio se reúnen, presentan las propuestas del Plan Decenal de Cultura a los representantes, quienes llevan éstas a sus regiones. Una vez discutidas con las organizaciones y con las sugerencias recogidas, las propuestas son llevadas nuevamente al Ministerio para su implementación en todo el país.

Una de las líneas de trabajo de la organización con las mujeres afrodescendientes es la de *género e identidad* y las masculinidades con los hombres.

107. La música denominada champeta tiene su origen en Cartagena, a partir de influencias previas de música y ritmos provenientes de África (*soukous, highlife, mbquanga, juju*) y del Caribe anglo y franco parlantes (*calipso, reague*), influencias que llegaban en discos LP, hacia finales de los años 60, traídos por los marineros y viajeros. La fusión de estos y otros ritmos dio origen, entre otros, a la música champeta, pero también a formas de bailar de aquellos ritmos como la que denominaron terapia. Si bien pueden haber varias explicaciones acerca del origen de la champeta, uno de sus exponentes, perteneciente al Palenque de San Basilio y a los procesos organizativos desde su infancia, es Viviano Torres, quien luego de formar parte como bailarín del grupo de música tradicional Batata, pero teniendo particular gusto por los ritmos contemporáneos, se dedicó a estudiar música y crea un grupo musical el cual logró agrupar a los primeros cantantes de este género, la champeta, considerándose el creador del género que fusiona sonidos y sonos del Caribe y del África. De este modo organizó, en 1985, el grupo musical *Ane Swing*, el cual tuvo éxito internacional a finales de la década de los 80, llegando a estar en los Top 40 de los Estados Unidos. Viviano Torres, a la fecha, mantiene su grupo *Ane Swing*, su música sigue vigente y es apreciado y reconocido por sus aportes a la cultura y la música afrocaribeña. Así mismo, su imagen y su música han sido utilizadas en campañas educativas contra el racismo y el machismo.

Estos temas los iniciamos, con más visibilidad, hace como 6 años en un convenio que tuvimos con Cemci. Presentaron este proyecto a una agencia canadiense, en ese momento yo tuve la posibilidad de participar como multiplicadora de este proyecto capacitando a jóvenes y mujeres. Desde allí logramos cambiar la mirada tanto de mujeres como hombres en torno a que género era sólo hablar de mujeres mirándolo como una construcción de identidad. A partir de allí nuestros jóvenes lograron cambiar la postura del machismo arraigado que tenemos en la costa.

En estas actividades de formación desde Cemci, participó un joven graduado de la Maestría en Género de la Universidad Nacional en Cartagena, quien desde su postura masculina, contribuyó a movilizar las conciencias de hombres y mujeres, algunos elementos de la cultura machista que traemos desde la infancia. En general estas actividades logran sensibilizar a los participantes y si se hacen luego réplicas de éstas, se afianzan un poco más los asuntos en discusión.

Producto de este trabajo ha sido un cambio de actitud en los integrantes de Palenque Libre, sobre todo en su junta directiva la cual empezó a poner en práctica lo aprendido: “se incluyeron mujeres, igual sucedió con la junta directiva del Club Social Afrocaribeño”. Así mismo, siguieron indagando y profundizando en conocimientos de historia, de derechos, de conquistas como el voto y el acceso a la educación, como mujeres, “y dijimos que ya era hora de no seguir invisibilizadas”.

La institución se denomina Palenque Libre, es evidente que tienen una propuesta de construcción identitaria desde lo étnico-racial y el género, pero dadas las diferencias que se encuentran en los discursos de las organizaciones en Cartagena, pregunto: ¿Rusmery, eres negra, palenquera o afrodescendiente?

Yo no nací en Palenque, pero soy tan palenquera como las que nacieron allá. Mis padres nacieron en Palenque pero se vinieron muy jóvenes y se casaron acá en Cartagena (...); en las fechas especiales íbamos al pueblo y en vacaciones íbamos donde mis tíos, entonces nunca me desprendí. Hablando con mi esposo y otras personas intercambiamos frases muy cortas en lengua palenquera; tenemos una virtud muy grande y es que quienes no nacimos allá, en un 80%, entendemos perfectamente la lengua. Entonces *soy palenquera y afrocolombiana*.

La mayoría de la población cartagenera y del departamento de Bolívar es descendiente de palenqueros, es decir de grupos evadidos de la esclavitud a que fueron sometidos sus antepasados o de esclavos propiamente tales. Pese al intenso mestizaje o “blanqueamiento”, es notoria su presencia en la ciudad y en la región¹⁰⁸, pero también la discriminación que padecen cotidianamente.

Nos afecta mucho la discriminación. Las mujeres estamos estigmatizadas por ser mujeres, por ser afro y por ser de bajos recursos. Cuando hay concursos los primeros son los hombres, nos toca luchar con ellos (...); la Ley de cuotas dice que debe ser el 30% mujeres pero ¿cuántas deben ser afro? Tenemos dos mujeres afro en el gabinete distrital pero ¿qué tanto inciden?, ¿qué tanto los otros las escuchan?, ¿qué tanto hacen? ...y están ahí porque es una mujer la alcaldesa y es una mujer que se ha compenetrado mucho con la problemática afro, pero ¿qué ha pasado con los otros gobernantes?

Muy erradamente nos miran a las negras como sexualmente muy buenas pero en lo otro, no. Y desde todos estos procesos estamos tratando de sacar nuestra identidad no solamente de género sino de etnia. *Sacar a la luz pública las identidades que nos permitan demostrar que podemos aportar al desarrollo de Cartagena y de Colombia, al progreso del mundo.*

Por último Rusmery, ante la pregunta de si se reconoce, además, feminista, afirma sin dudar: “Sí”. Trabaja sin dificultad con mujeres de todos los grupos y condiciones. Tiene ciertos reparos con las que llama “radicales”, las que no permiten el trabajo con la participación de los hombres. “Pienso que debemos conjugar acciones y trabajar juntos”, concluye.

108. Del total de población de Cartagena de 854.801, un 33.14%, según el censo del Dane y 35.63%, según la encuesta continua de hogares, son afrodescendientes. Cfr. Aguilera Díaz, María y Meisel Roca, Adolfo. (2009, p. 53). Por departamento, otros datos indican que el 11.5% son afrodescendientes. Véase, Rodríguez Cesar, *et alt.*, (2009, p. 50).

2.4. Fundación Centro de Cultura Afrocaribe

María Matilde Jiménez Duarte¹⁰⁹ es una joven mestiza, psicóloga, vinculada a la Fundación Centro de Cultura Afrocaribe desde hace tres años. Ella nos explica que ésta es una organización que trabaja con tres grupos: niños, jóvenes y adultos. Es una organización mixta aunque la mayor población de beneficiarios son mujeres.

La Fundación Centro de Cultura Afrocaribe es una ONG sin ánimo de lucro, creada por los sacerdotes jesuitas, la cual funciona desde hace 20 años en la falda de La Popa, en la localidad 2 de la ciudad de Cartagena. El trabajo tiene una cobertura en 22 barrios, en los cuales existe una problemática complicada en la que la pobreza, la violencia, los servicios deficientes, la falta de trabajo y baja escolaridad, son el común denominador. Estos barrios están localizados en zonas, además, erosionadas y la presión de los asentamientos humanos ha incrementado los problemas ambientales en las faldas de La Popa (Pérez *et al.*, 2009, p.9-49).

El fundador de esta organización fue el padre Efrén Aldana, conocido aquí como el padre Pacho, un sacerdote jesuita. “Dentro de la metodología de trabajo está la trascendencia del ser como tal, no lo desconocemos porque sabemos que hay un Dios vivo, pero hay libertad de culto. Esta es una obra de la Compañía de Jesús”, subraya la psicóloga con quien conversamos en el Claustro de San Pedro Claver, donde se encuentra la sede administrativa de Afrocaribe. Este proyecto nace con una orientación explícita hacia la población afrocartagenera y propende porque mantengan su cultura, sus costumbres, “que no se pierda esa esencia y la reivindicación de los derechos y la terminación de la esclavitud y de la exclusión porque Cartagena, no es un secreto, es una ciudad elitista, aunque es asentamiento de comunidades negras, hay discriminación por el color de la piel”, afirma María Matilde.

La fundación tiene entre sus beneficiarios, adultos y jóvenes, a 280 familias, y aproximadamente 150 niños. De las 280 familias cerca del 90% son mujeres. Explica María Matilde:

Son grupos expuestos a toda clase de violencia: física, verbal, por abandono. Estamos trabajando en eso. Nuestra población viene en un proceso de formación, trabajábamos por módulos con miras a fortalecer sus vínculos afectivos en la familia, que la gente reconozca la importancia y las responsabilidades de cada miembro.

109. María Matilde Jiménez, Fundación Centro de Cultura Afrocaribe, Parroquia San Pedro Claver, Cartagena.

Llama la atención descubrir que aún dentro de una organización religiosa, también están trabajando alrededor del tema *género*: “Ahora, en el proyecto que se está ejecutando sí se está planteando desde *la perspectiva de género*”, cuenta María Matilde. Así mismo, mantienen relaciones con “El Gavilano” que, como se ha mencionado, es un espacio de diálogo y encuentro en el cual confluyen la mayoría de las organizaciones afro de la ciudad. También se relacionan con las instancias departamentales a través de la Pastoral Afrocolombiana¹¹⁰. El de la Fundación Afrocaribe es un trabajo pastoral abierto a diversos enfoques, como el de género, y a la interculturalidad.

2.5. Asociación de Afrodescendientes Desplazados, Afrodes, en Cartagena

Luz Nery Ramírez¹¹¹ nació en Apartadó, Antioquia, pero su familia es del Chocó. Tiene 24 años. Desde el inicio de su relato aparece el drama de su vida:

He tenido cinco desplazamientos, en cada desplazamiento he perdido un ser querido, en el último perdí a mi mamá, el 16 de enero de 2006. Llegué a Cartagena porque mi compañero era de aquí. Hace tres meses lo mataron. Tengo dos hijos, el mayor cumplió ocho años y el último tiene tres años.

Ella ha perdido a tíos, tías y primos, a su mamá y los dos maridos. Ha tenido que ir de Apartadó a distintos pueblos del Chocó, y luego a Medellín; de ahí a Tarazá y Guarne (Antioquia). “De ahí me vine para Cartagena”. Aquí está hace tres años, con sus hijos y sus suegros:

Cuando llegamos a Cartagena un señor conocido me trajo a declarar mi situación de desplazada y las condiciones eran pésimas para declarar, teníamos que amanecer en la calle, nos atendían supermal, mi niño menor tenía dos meses de nacido y teníamos que amanecer..., solamente atendían a 8 o 10 personas y siempre había más de 50 haciendo fila. Al ver eso me dio mucha ira y empecé a reunir las personas en mi barrio, Olaya Herrera, las

110. Centro de Pastoral Afrocolombiana, Cepac. La Pastoral afrocolombiana se concretiza en el CEPAC, Centro de Pastoral Afrocolombiana. El objetivo de esta pastoral es apoyar el fortalecimiento de la identidad y el proceso organizativo a nivel nacional, también unificar criterios entre los agentes de pastoral afro y no afro que acompañan al pueblo. <http://www.afrocolombianidad.info/historia/pastoral-afrocolombiana.html>

111. Vicepresidenta de Afrodes-Bolívar. Entrevista realizada en Cartagena, Agosto, 2009. En 2011 Luz Nery debió salir de Cartagena por serias amenazas contra su vida.

mujeres en situación de desplazamiento que habían declarado y a las que no les habían aceptado la declaración, empezamos a organizarnos y a capacitarnos con el Servicio Nacional de Aprendizaje, Sena, y algunas me fueron viendo como líder.

Es la necesidad, la rabia convertida en fuerza que surge desde adentro, la lucha por la sobrevivencia, la que convierte a jóvenes como esta, en *líder de una organización*. Cree ella que, en cierto modo, aprendió de los abuelos, pero no porque fuesen luchadores en estos procesos, sino en otros:

Mis abuelos y mis tíos siempre han *liderado grupos de baile, de música*. En mi caso, me gustaba hacer grupos de danzas, entonces como que ya traía *el trabajar con las personas* y así fue como fuimos organizando esto y en ese mismo año, 2006, en diciembre, vinieron los encargados de la Junta Directiva de Afrodes Nacional, hicieron una asamblea y a mí me invitaron. Yo empecé a invitar a otras personas y fueron como 200 mujeres; nos dijeron que era para reestructurar la junta directiva de Cartagena y como la mayoría de las personas me conocía, entonces votaron por mí y quedé como Vicepresidenta en la organización. Estoy desde el 2006.

Ella tiene claro que aprendió de sus abuelos una condición humana muy valiosa, la capacidad de trabajar con la gente por propósitos comunes. Esa cualidad, en un entorno agresivo y desafiante, desarrolla potencialidades como las del liderazgo en las mujeres. Corrige mi pregunta cuando indago por sus *funciones* como vicepresidenta: “más bien *como líder*, reúno el personal, asisto a los eventos, llevo las informaciones, todo lo que aprendo lo voy replicando con mujeres y hombres”. Ha asistido a cursos de capacitación y formación en derechos humanos, en emprendimiento empresarial...

Pero *más que todo en los derechos* que tenemos como desplazados, cómo hacer un derecho de petición. Entonces agrupé por sectores, busqué un líder por sector para que recogiera todas las inquietudes y problemas de cada sector, lo sistematicé y lo presenté a Acción Social¹¹². Mañana tenemos una reunión donde les van a tomar los datos para las ayudas humanitarias porque el sistema lo cambiaron porque están estafando a la población, cobran 10 mil o 20 mil pesos por presentar una tutela y después,

112. Instancia gubernamental nacional responsable.

de lo poquito que le llegue a la persona, el abogado pide el 20% o 30%, eso se ha dado porque en Acción Social no escuchan a las personas y por eso los abogados se están aprovechando.

Los asentamientos corresponden a sectores de Cartagena de esos que no conocen los turistas ni los propios colombianos del interior, como Olaya, Pozón y otros que se encuentran en condiciones deplorables:

En mi caso yo vivo *arrimada*; hay otras personas que además de ser desplazadas son damnificadas por el invierno y les dieron unas casitas por Flor del Campo pero son casitas de paloma y se están rajando, no cabe toda la familia. La situación no es nada favorable. En Majagua y El Limón, las casas son de barro, no tienen servicio de agua, no hay acueducto, la energía eléctrica no está legalizada, los niños viven enfermos porque el agua es de un pozo.

Los problemas de la población desplazada en Cartagena y Bolívar como en el resto del país, son dramáticos; podríamos afirmar que en ella se juntan todos aquellos rasgos por los cuales hoy es discriminada o estigmatiza a la gente en Colombia: son pobres, desplazados y afrodescendientes, población vulnerable, según la taxonomía técnica. Los procesos organizativos, las intervenciones estatales o de organizaciones no gubernamentales, contribuyen, en ese contexto, a la construcción de discursos, a la apropiación de saberes por parte de algunas personas destacadas del conjunto que acceden al conocimiento de normas, leyes, instrumentos de defensa de sus frágiles derechos, y, de modo colectivo, construyen discursos e identidades. Así emergen temas como derechos humanos, equidad de género, violencia contra las mujeres, entre los más populares hoy. También aprenden y manejan con buen nivel de información, la legislación correspondiente, así como el uso de recursos como la acción de tutela. Una particularidad tiene este colectivo, según Luz Nery: “aquí en Bolívar hay muchos afros pero nosotros somos afrodesplazados”.

3. San Basilio de Palenque: una política cultural e histórica de resistencia

La historia del cimarronaje y de los palenques en esta región de Colombia se inicia en Cartagena en el siglo XV. Se llamaba cimarrones a los hombres y mujeres africanos que escapaban de sus captores y se refugiaban en el monte, donde luego iban formando palenques —especie de empalizadas— en que vivían, se protegían y, con el tiempo, dieron origen a una forma de vida en libertad desde el siglo XVI, siempre asediados por las autoridades locales, con las cuales sostuvieron innumerables batallas a lo largo de los siglos. Serán, por tanto, los palenques, lugares de resistencia y de lucha por conservar la vida, la libertad y lo que podía sobrevivir de sus formas culturales de África en tierras de América.

En la actualidad, San Basilio de Palenque es el último poblado sobreviviente de los innumerables palenques existentes en estas y en otras regiones de Colombia a lo largo de los siglos (Navarrete, 2008). Es un corregimiento del Municipio de Mahates, Bolívar, a unos 60 kms. de Cartagena de Indias, en la costa Caribe colombiana. San Basilio de Palenque simboliza la resistencia que sus antepasados opusieron a la violencia colonial y a la esclavitud a que fueron sometidos. Representa también hoy la resistencia a las condiciones de pobreza, exclusión y marginalidad en que continúan viviendo como consecuencia de aquella historia. Es una comunidad de cerca de 3.000 personas con residencia permanente, que puede llegar a unos 10.000 cuando se trata de las festividades o vacaciones, fechas en las cuales la familia palenquera regresa a casa.

La historia de los procesos organizativos en Palenque se inicia en los años 80. Sus protagonistas son jóvenes oriundos de Palenque, en ese momento en Cartagena, como estudiantes de bachillerato. Por alguna razón anclada en la memoria atávica de su propia vivencia, estos jóvenes, hombres y mujeres, manifiestan inquietudes muy particulares frente a su historia. La búsqueda de sus raíces, el sentido de la historia propia para la construcción de identidad y de futuro, los conduce por un proceso que va tomando forma y consolidándose a lo largo de cerca de tres décadas.

A estos mismos grupos les ha sido atribuido, por parte del historiador palenquero Alfonso Cassiani (2002), la emergencia del Movimiento Social de Comunidades Renacientes¹¹³ de la costa Caribe colombiana:

113. Restrepo señala que “la categoría de renacientes indica la idea fundamental de un mundo en perpetuo discurrir, un proceso recurrente e inagotable de surgimiento de las nuevas generaciones [...] categoría que trasciende a los seres humanos por cuanto también en las plantas y en los animales se reconocen renacientes”. Cassiani (2002, p. 577), cita a Restrepo (1996. pp. 9-10).

El movimiento de comunidades renacientes de la costa Caribe surge a principios de la década de 1980 como resultado de la manifestación de un grupo de jóvenes que pertenecían en ese entonces a grupos culturales, juveniles, estudiantiles, organizaciones de izquierda y grupos religiosos, así como de algunos que tenían relación de tipo electoral con candidatos del Partido Liberal. Estos jóvenes, en su gran mayoría estudiantes universitarios y de secundaria en la ciudad de Barranquilla, venidos de distintos lugares de la costa Caribe (en especial de Cartagena y Palenque), tenían la experiencia de trabajo comunitario en barrios de Comunidades Renacientes y en el Palenque, en el marco de actividades culturales y académicas (p. 577).

De este modo, desde los tempranos años ochenta, se ha venido construyendo un discurso étnico de corte regional basado en la valoración positiva de la diferencia asumida como un derecho, y en la búsqueda de la equidad socioeconómica, un discurso político, social y cultural, referido a lo africano y al Palenque de San Basilio como su símbolo. El discurso parte de lo “negro”¹¹⁴ y define las características fenotípicas de una población que históricamente ha sido objeto de explotación, discriminación y exclusión. Y va dirigido, en sus actividades, a las personas con tales características, ubicadas en los lugares donde habitualmente desarrollan sus tareas cotidianas: la vereda, el corregimiento, el colegio, la universidad, las playas, el barrio, los hogares (Cassiani, 2002, p. 580). Las reivindicaciones se articulan a una reflexión acerca de una pertenencia ancestral a tierras lejanas de África y, en consecuencia, a un conjunto de demandas de reconocimiento y valoración positiva de la historia y la cultura propias. Por ello, muy pronto surgió, como parte del proceso, del discurso, la necesidad de una *educación* que contribuyera a la construcción de una identidad que cumpla con ese propósito. Así mismo, formaba parte de los objetivos propuestos, obtener el reconocimiento de los aportes hechos a la construcción de la nación y al país en general.

Esta y otras generaciones de jóvenes, siguen hoy al frente de los procesos organizativos, etnoeducativos, políticos y culturales, de San Basilio y de la región Caribe. Ellos han hecho enormes esfuerzos no sólo por

114. La discusión y argumentación a favor o en contra de la denominación “comunidades negras”, pese a haber quedado así recogida en la Constitución y en la legislación reglamentaria posterior del artículo transitorio 55, es interminable y los desacuerdos mayúsculos. Sin embargo, y aunque mucha gente no esté de acuerdo e incluso crean que es seguir usando el lenguaje colonial, es frecuente encontrar unos procesos importantes de resignificación positiva de “lo negro” sin eufemismos, con un discurso hoy autorreconocido como étnico, anclado en la reivindicación y defensa del derecho a la diferencia (Ver PCN).

recuperar sino por fortalecer su riqueza cultural, lo cual condujo al reconocimiento de San Basilio de Palenque como *Obra Maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad 2005* por la Unesco. Parte de este esfuerzo ha estado orientado a la recuperación de una de las lenguas criollas que existen en Colombia, y el mecanismo fundamental para su preservación y revitalización ha sido una política cultural pensada, diseñada y construida por los propios nativos de palenque, quienes llevan cerca de tres décadas¹¹⁵ trabajando porque su historia y su cultura no desaparezcan. En este empeño ha sido parte importante lo que hoy reconocemos como *etnoeducación*, pero que en Palenque se inició antes de que el Estado la institucionalizara como una política y sin conocer esta denominación. Los agentes directos de este trabajo han sido los educadores, en su mayoría mujeres, con un profundo compromiso con su historia, su lengua, sus costumbres y prácticas sociales y culturales. También algunos maestros que sin ser de Palenque, han tomado como propio, el proyecto global de vida de Palenque.

Lengua ri palenge y proyecto etnoeducativo

En San Basilio de Palenque sobrevive una de las dos lenguas criollas existentes en la actualidad en Colombia: el criollo palenquero. La otra es el criollo que se habla en las islas de San Andrés y Providencia, producto de la colonización inglesa. Una de las pioneras de los estudios antropológicos en Palenque, Nina S. de Friedemann (1975) habían recogido, de los propios nativos, la preocupación por la desaparición de la lengua palenquera, la cual estaría presente en sus trabajos y el de otros investigadores en la década siguiente (En Friedemann y Patiño, 1983):

[Mi pueblo está perdiendo su lengua
la lengua de aquí nosotros la estamos perdiendo; por gusto,
hombre,
porque dizque es muy maluca; dicen ellos que la lengua
dizque es muy maluca.
Sucede que hoy, aquí en nuestro pueblo, el noventa y cinco
por ciento
de la gente de aquí ya no sabe hablar la lengua de aquí.
Porque ellos quieren hablar castellano, lo mismo que todo el
pueblo de
Colombia (...)
Y nuestro pueblo no quiere hablar la lengua de aquí,
yo no sé por qué

115. Ver Guerrero, 1998.

Porque dizque es maluca. ¿Maluca por qué?
 Porque la gente (que) se ríe de ellos cuando ellos hablan su
 lengua allá en Cartagena, allá en Turbaco, fuera de aquí de
 Palenque, porque la gente dizque se ríe de ellos.
 Yo les digo que la gente que se ríe de ellos porque ellos hablan
 su lengua es más bruta que ellos
 ¡es más bruta que ellos!
 Cuando un pueblo pierde, olvida su lengua, ese pueblo está
 vencido. Ese pueblo está acabado] ¹¹⁶

*Pueblo mí ta pelé lengua ané
 lengua de akí suto ta pelendo ele; po gutto, ombé,
 pogké'ik'e inu maluko; díse ané ke lengua ik'é mu maluko.
 Susede ke agué akí pueblo suto, noventisinko po sientó
 dí ma jende de akí sé jablá lengua dí akí ma nu.
 Pogke ané á kelé jablá katayano lo memo ke to ma pueblo í
 Kolombia.
 Isi é á pueblo ané, to ané á se jablá lengua ané, ayá
 í pueblo suto kelé jablá lengua de akí nu; í sabe
 pa ké nu.
 Pogke ik'é mu maluka. ¿Maluka pogké?
 Pogke ma jende ke á sé arí ané kuando ané ta jablá
 lengua ané á Katájena, ayá a Tubbaco, juera de akí
 dí palenge, pogke ma jende íke á sé arí ané.
 I á sé jablá ané ke ma jende lo ke ta arí ané
 pogke ané ta jablá lengua ané, é ma bruto ke ané
 jé ma bruto ke ané!
 Kuando pueblo pelé, obbirá lengua ané ese pueblo á ta
 bensio. ¡Ese pueblo á ta akabao!*

En los años 80 en Cartagena, en el barrio Nariño, lugar de asentamiento de personas provenientes de Palenque, surgió una iniciativa que consistió en un programa de alfabetización a cargo de jóvenes palenqueros, hombres y mujeres, entre 16 y 18 años que cursaban el bachillerato. Además, las actividades las desarrollaban también en Palenque, con la escuela y la comunidad, con los mayores recuperando la historia oral. En la alfabetización empezaron a trabajar la lengua, su importancia para su historia e identidad, los rituales religiosos, las danzas, los bailes. “En pe-

116. Pedro Salgado, *Mi pueblo está perdiendo su lengua*.

río de vacaciones se iban a Palenque y hacían una serie de actividades que tenían que ver con el patrimonio cultural”. (Cunin, 2003).

Una de aquellas jóvenes que se iniciara con la alfabetización en el reconocimiento de su “propia realidad” es Teresa Cassiani, quien fuera docente del Instituto Técnico Agropecuario “Benkos Biohó”, institución en la cual dirigió en 1992 el primer proyecto etnoeducativo basado en la tradición e historia de Palenque y la memoria colectiva de los abuelos palenqueros. Más recientemente, junto con Dorina Hernández Palomino¹¹⁷ —quien fuera la primera maestra de lengua palenquera en la Institución Educativa de San Basilio— y otros educadores, presentaron el proyecto “La etnoeducación como camino de salvaguarda del patrimonio cultural palenquero”, con el cual ganaron el Premio en Gestión Cultural 2006 del Ministerio de Cultura. Este proyecto es la continuación del proceso que mantienen, no sin dificultades, desde la década de los 80: reconstruir y fortalecer la historia, la cultura, la lengua, la organización social, las prácticas medicinales, rituales de vida y muerte, la música, la danza, junto con las estrategias pedagógicas requeridas para incorporar toda esta riqueza cultural en la formación de las nuevas generaciones de Palenque.

Con el acompañamiento de las mujeres de “Graciela - *cha* Inés” llegué al Instituto “Benkos Biohó” de San Basilio de Palenque, con el propósito de indagar acerca del proyecto etnoeducativo y su desarrollo. Otra integrante de la Asociación Graciela - *cha* Inés, Moraima Simarra Hernández, nos permitió conversar en un receso en su clase. Ella es Licenciada en Ciencias Naturales y Educación Ambiental, es también etnoeducadora, plaza a la que se accede por concurso. Trabaja con niños y niñas de cuarto grado de primaria (en el momento de la entrevista); además es madre de dos hijos adolescentes, hace parte del Consejo Comunitario *Macancamaná*, la máxima autoridad de Palenque, del cual es la consejera de vivienda; es instructora en las Escuela de Danzas y Músicas Tradicionales Batata y cantante del grupo.

Moraima Simarra nos recibió en un salón de clases del “Benkos Biohó” con un saludo en lengua palenquera. Cuenta ella que para 1993 habían desarrollado el proyecto institucional etnoeducativo hasta quinto de primaria. A partir de 2007 se continuó con sexto y hasta undécimo, es decir, la secundaria completa. Sobre la organización del currículo, comenta:

Aquí se ve únicamente *historia afroamericana*. Está en proyecto la etnomatemática; ya no va a ser castellano sino arte..., allí

117. Dorina Hernández es una de las más antiguas integrantes de los procesos organizativos de Palenque, se ha desempeñado en cargos del Estado, como Ministerio de Cultura y en la Dirección de Cultura Étnica de Bolívar.

entra lo artístico, la lengua, la educación física; en *cosmovisión y religiosidad* entra sociales, historia afro y religiosidad palenquera. Vemos la lengua palenquera desde preescolar hasta undécimo.

...la tarea de la etnoeducación es mantener las raíces, la cultura palenquera, porque siempre para conocer lo de afuera debe conocer lo suyo y Palenque, teniendo una lengua propia, no podemos enseñar solamente castellano e inglés (...), con la globalización se estaba perdiendo un poco [la lengua palenquera], pero gracias a que nosotros nos pusimos al frente con el proceso de comunidades negras, se está recuperando...

Un elemento, este sí *absolutamente exógeno* que ha ingresado junto con la revaloración de *lo propio*, de las tradiciones del palenque, y con alguna visibilidad, al menos en los discursos de algunas de las maestras, de los varones del Consejo Comunitario, y de las mujeres en las organizaciones de Cartagena y Palenque, es el asunto de la *igualdad/equidad de género*. En Palenque, como en Cartagena y en general en la región Caribe, dicen las propias mujeres, existe el dominio masculino en la vida cotidiana y en los escasos espacios públicos en los que ellas participan, pero *las cosas empiezan a cambiar*, subrayan ellas también.

En San Basilio “existe el machismo, pero aquí lo tratamos las mujeres que estamos al frente de lo de género”, afirma Moraima Simarra, quien cree que un buen indicador del cambio es que los hombres, sus compañeros por ejemplo en el Consejo Comunitario, utilizan en su discurso las expresiones “nosotros y nosotras”; es decir, “manejamos el discurso de la igualdad, la igualdad de género”, subraya la etnoeducadora. Y, con respecto al currículo, puntualiza: “En el currículo, lo de género, lo estamos trabajando”.

Por otro lado, así como las instituciones educativas fortalecieron los procesos de identidad y valoración del patrimonio palenquero y, en general, afrodescendiente, organizaciones sociales y personas oriundas del lugar o descendientes de palenqueros, desde diversos frentes, trabajan para preservar la lengua. Rutsely Simarra, integrante de la organización de mujeres “Graciela - cha Inés”, participa en un grupo de investigación llamado *Montú*, cuyo propósito es la recuperación de la lengua. Fruto de ello es *Lengua ri palenge* o *Léxico de la lengua palenquera*, (Simarra *et al.*, 2008).

Así, con el diseño y la implementación de un currículo escolar basado en la enseñanza de la historia, la lengua y la cultura palenquera que se

inició oficialmente en 1988¹¹⁸, la formación de maestros y maestras etnoeducadores, el trabajo de investigación participativa y comunitaria¹¹⁹ y el re-descubrimiento de una inmensa riqueza cultural, niños, niñas y jóvenes han pasado a valorar positivamente aquello de lo que habían llegado a avergonzarse: su lengua, la que hoy aprenden junto con el español y el inglés.

Sin embargo, la tarea de alfabetización de adultos no ha terminado. En el 2011 desarrollaron un proyecto desde el Instituto Benkos Biohó, a partir de un nuevo material pedagógico producido con este propósito. El libro *Son Ri Tambó*, “Son de Tambores”, a juicio de los palenqueros es el salvavidas de su lengua y cultura, porque les brinda las herramientas para que todos los palenqueros y colombianos aprendan a leer y escribir en palenquero y poder garantizar que esta lengua no muera¹²⁰.

Alegría, alegría: sabores de Palenque

Las palenqueras vendedoras de dulces son una evocación para quienes vivimos nuestra infancia en Barranquilla. En la puerta de la casa todas las tardes, esperábamos oír sus voces graves anunciando: “alegría, alegría, con coco y anís”. Con el tiempo, las fuimos encontrando en las calles de Caracas, en las frías avenidas de Quito y Bogotá, así como en otras ciudades del interior de Colombia. Hoy en Cartagena, como quedó dicho, son un ícono frecuentemente utilizado en campañas publicitarias¹²¹ institucionales para promocionar la imagen de la ciudad y del país en el exterior. Pero, en la vida real, la producción y venta de dulces, como toda actividad informal, es hoy complicada, competida, poco rentable y hasta perseguida por las autoridades. Cada vez resulta más controlada y regulada por la policía, sobre todo en Cartagena, por tratarse de una ciudad eminentemente turística, pretendiendo velar por la seguridad y el orden público en las playas.

Como respuesta a necesidades sentidas en San Basilio de Palenque surgió la Asociación productora de bienes agropecuarios orgánicos, dul-

118. Existen diferencias en las fechas suministradas por participantes de los procesos, sin embargo, algunos coinciden en 1988 fecha que es consistente con la información suministrada por Moraima Simarra.

119. Guerrero, Clara Inés, (1998) Tesis doctoral, España.

120. En su elaboración, dirigida por Aurora Carrillo, participó Alfonso Cassiani quien coordinó el equipo Palenquero que trabajó en el desarrollo de la investigación y elaboración del texto junto con Rutsely Simarra, Justo Valdés, Rodrigo Miranda, Bernardino Pérez, Luis Simarra, Sebastián Reyes, Solmery Cásseres y los 20 docentes que dictan las clases en su comunidad. Ver en: http://www.transformemos.com/2011/contenidos.php?Id_contenido=22 (enero 26/12)

121. El titular de El Tiempo, en los 50 años de BID, en Medellín, dice: “Con movimientos de cadera, las palenqueras de San Basilio llevan frutas a los visitantes del BID”. 29 marzo. 2009. Recuperado en http://www.eltiempo.com/bid/con-movimientos-de-cadera-las-palenqueras-de-san-basilio-llevan-frutas-a-los-visitantes-del-bid_4911148-1

ces tradicionales y servicios etnoturísticos del Palenque, *Asopraduse*, una iniciativa propia que agremia las tres fuerzas productivas del Palenque. La organización campesina se ocupa de lo agropecuario, el etnoturismo está a cargo de los jóvenes (mujeres y hombres), y la producción y venta de dulces, es tarea de las mujeres. Así nace *Asopraduse*, en el año 2007, con personería jurídica del 15 de enero de 2008.

En cuanto a las vendedoras de dulces, son muchos los proyectos que tienen, pero ante todo la pregunta que se plantean es cómo producir y vender sus dulces, sin ausentarse de sus casas por largos periodos. Este es uno de los dilemas que vive permanentemente la mujer palenquera, que aprende desde niña el oficio de la madre y va cada vez más lejos con sus productos, ya que ella produce y distribuye al mismo tiempo. Sin embargo, siendo una de las fuentes más seguras de ingresos en las familias de Palenque, no faltan las recriminaciones tácitas o explícitas “por no estar en casa pendientes de los hijos e hijas, y apoyando a la escuela en la formación”. Tradicionalmente la familia extensa ha dado el apoyo del caso y parecía haber funcionado bien hasta hace algunos años. No obstante, cada vez son más las influencias externas y los problemas provenientes de un contexto, la mayoría de las veces, de riesgos para los hijos e hijas. Adicionalmente, los mayores han ido perdiendo el tradicional respeto y por tanto el control sobre los jóvenes.

Ana Benilda Cáceres Obeso¹²² es una mujer palenquera que participa del proyecto de *Asopraduse*. “Hago cocadas, alegrías, enyucados, dulces sueltos, que son muy famosos”. Y los hace desde que tenía 12 años. “Aprendí viendo a mi mamá”. Tiene tres hijos, “el mayor tiene 20, el segundo 14 y la niña 9 años. El papá se fue a Caracas y no vino más”. Ana Benilda distribuye sus dulces “en varias ciudades: Caracas, Montería, Cartagena, Garzón (Huila), Sincelejo, en donde uno vea el núcleo de venta”.

A Caracas se fue Ana Benilda la primera vez,

...sin papeles; entré por la frontera de Maicao, pusieron mucho problema pero como las cocadas producen una emoción en todas partes donde uno las muestra, entonces hay policías que ponen problema pero hay otros que no. Iba con dos compañeras más, con sus cocadas, con platón y todo. Llevamos poquitas hechas pero allá mismo las fabricamos y salimos a promocionarlas. Nos va bien pero todo se queda acá, no hay cómo presionar a los hijos para que vayan a la escuela y esa es

122. Entrevista realizada en Agosto de 2009, en San Basilio de Palenque.

la idea de Asopraduse, no tener que salir de acá. Otras compañeras van a Cúcuta, a Bucaramanga, a Ecuador.

Es difícil recoger todos los frentes de acción de los procesos organizativos de San Basilio de Palenque, pero dados los ejes centrales de este trabajo, he puntualizado aquí lo que pretendo identificar como una política cultural¹²³ e histórica si entendemos este concepto como dispositivo que da cuenta de la puesta en marcha de acciones orientadas no sólo a cuestionar el significado de la historia contada por otros, sino a todo el sistema económico, social y simbólico que define a los palenqueros y afrodescendientes en general de una determinada manera que niega, subordina, discrimina y explota. Cuanto mejor cuando esta política es construida desde el interior del propio pueblo palenquero el cual confiere a su historia, su lengua y sus prácticas una valoración positiva y pone a circular esta política en un escenario difícil y, en ocasiones, adverso. El lugar de las mujeres en este proceso ha sido así, subrayado, sin desconocer la amplia participación de toda la comunidad en este proyecto.

4. Organización de Comunidades Negras “Ángela Davis”, Barranquilla (1986)

María Victoria Herrera Villegas nacida en Barranquilla, de padre y madre palenqueros, es una de las fundadoras de la Organización “Ángela Davis” que tiene más de 20 años de existencia en Barranquilla. Orgullosamente cuenta de su actual condición de estudiante de la Universidad del Atlántico donde cursa quinto semestre de Licenciatura en Humanidades y Lengua Castellana, asunto que había postergado por su trabajo social comunitario y por las ocupaciones familiares. Con dos hijos profesionales, se refiere a ellos y a su compañero y esposo como sus cómplices, su apoyo en este trabajo. La participación en el activismo y el trabajo social desde la organización, “me quita mucho tiempo para compartir con ellos [familia] pero los he involucrado, hacen parte de la organización “Ángela Davis”.

Inicié en el movimiento de Negritudes del Atlántico en el año 1982. Fue la primera experiencia organizativa que hubo en el Atlántico, se llamó Grupo de Negritudes del Atlántico del que hacían parte hombres y mujeres que nos preguntábamos cuál era nuestra historia, cuál era nuestro rol en el Atlántico, cómo

123. Ver Escobar, Arturo, *et alt.*, (2001).

estábamos organizados y empezamos a reunirnos de una manera informal. Empezamos a tener relación con organizaciones nacionales como Cimarrón (...) y el compañero Juan de Dios Mosquera que viajaba a Barranquilla y formamos parte del Movimiento Nacional Cimarrón de esa época. Soy hija cimarrona, en ese espacio me formé, aprendí todo lo que en mi vida no había aprendido sobre mi historia, mi cultura, mi ciudad. Aprendí a no avergonzarme de ser negra.

De los recuerdos de su infancia en los colegios de Barranquilla evoca la burla y la discriminación de que eran objeto las niñas negras que, efectivamente, eran muy pocas:

Una profesora me decía *Blancanieves*, nunca me decía por el nombre... Cuando llegué al bachillerato y empezamos a estudiar historia y geografía y a ver todo el continente africano, nuestros antepasados, yo no quería estar en esa clase porque me daba mucha vergüenza. Mi mamá era muy católica y apostólica y el primer colegio que vio para mi bachillerato fue La Sagrada Familia y allí fui rechazada por ser negra.

María Victoria se preguntaba por qué en los libros de texto se insistía tanto en “las descripciones físicas y todo el mundo se burlaba porque [los africanos] eran de labios gruesos, nariz chata, ¡horribles! y los españoles eran los bonitos. Ella pensaba que algo bueno tenía que haber en todas esas historias. La oportunidad de encontrar algunas respuestas se concretó al vincularse a Cimarrón. Se reunían semanalmente, los jueves por las tardes, a estudiar sobre los orígenes.

En ese momento, ya con 20 años, empecé a sentirme orgullosa de ser negra, a poderle decir a todo el mundo que también veníamos de casta, que no fuimos cualquier persona secuestrada que nos trajeron aquí, había reyes, príncipes, que éramos muy importantes en ese continente y había mujeres muy lindas también. Empecé a valorar eso y a inculcarlas a mis hijos desde los dos años, que eran importantes, que eran palenqueros, descendientes de los africanos, todo para que ella [la hija] no sintiera lo que yo sentí.

Su hija hoy es una mujer plenamente identificada y orgullosa de su estirpe, luchadora y defensora de los derechos de las mujeres jóvenes. El hijo de

María Victoria se dedicó a la danza, es un buen bailarín de las danzas negras. Los padres de ella y su marido llegaron a Barranquilla hace muchos años procedentes de Palenque, su tierra de origen. Parece que los palenqueros eran apreciados como trabajadores en esa época. “De hecho hoy muchos son pensionados de Phillips de Colombia. Mi papá ayudó a entrar como a 10 más a trabajar allí. Aquí se casó con mi mamá y formó su hogar”.

“Nosotros pasamos del Movimiento Cimarrón a formar un grupo en el que éramos familia: hermanos, primos, cuñados (...) y pensamos en formar una organización para desligarnos del Movimiento Cimarrón; entonces empezamos a trabajar con mujeres vendedoras de dulces y cocadas...”. En un primer momento se denominaron Organización de mujeres vendedoras de Palenque y, tres años después, quisieron darle un nombre que fuera más simbólico y representativo de su causa. Alguien propuso el nombre de una mujer y surgió el de *Ángela Davis*, cuya historia de lucha sostenida en Estados Unidos resultaba muy adecuada para el propósito de su grupo y así lo llamaron: Organización Social de Comunidades Negras “Ángela Davis”¹²⁴. Hacia 1986 se formalizó la organización.

Desde entonces el objetivo de la organización ha sido “trabajar por el desarrollo económico y cultural de la comunidad negra, por el empoderamiento de las mujeres porque nuestros hombres habían sido empoderados hacía rato”. Ángela Davis, en la ciudad y en el departamento, es una organización reconocida por la seriedad y permanencia de su trabajo “y por esa gana que le ha metido la gente”.

“Ángela Davis” nace como una organización mixta pero con un porcentaje mayor de mujeres, casi un 90%, y se mantiene así. La junta directiva la hemos conformado siempre mixta pero las mujeres hemos ocupado allí los puestos que siempre han tenido los hombres, porque somos bastantes. Los hombres son muy solidarios y trabajan en la dinámica de las reivindicaciones de las mujeres porque saben que tenemos muchas desventajas, mucha inequidad entre hombres y mujeres.

Sin embargo, reconoce que en la vida cotidiana la cuestión no es tan fácil:

Para dedicarme 100% a esto, me tocó duro; mi esposo, al principio, quería que la comida estuviera caliente; me decía que me la pasaba en la calle y no aportaba dinero, que todo el día dedicándome a las mujeres y que eso no me dejaba nada. Pero

124. Ver <http://organizacionsocialangeladavis.com/index.html>

tuve mucho apoyo de mis hijos y cuando él empezó a venir a reuniones y vio lo que se hacía cambió. Pero fue duro con él, los hombres nuestros son machistas.

María Victoria Herrera tuvo acercamientos con otras organizaciones de mujeres mestizas las cuales hacen parte del Movimiento social de mujeres/feministas, cuyo discurso central es el género. Estos intercambios de actividades y discursos propició el acceso a un lenguaje incluyente y no sexista que por esta vía llega a la organización *Ángela Davis*: “al principio me decían que nos demorábamos más pero empezaron a darse cuenta que era necesario. Decimos el hombre y la mujer, nosotros y nosotras, el y la, los y las. Mi esposo lo cogió en serio, en el trabajo lo hacía también”. Desde hace seis años el discurso de género forma parte del de la organización.

La Organización de Comunidades Negras *Ángela Davis* mantiene sus vínculos con Cimarrón, se reconocen como hijas suyas. Con el PCN, al cual identifican con Carlos Rosero, mantienen relaciones, se apoyan en muchas actividades. También hacen parte de la Red Nacional de Mujeres Negras Kambirí, “esta red es hija cimarrona, fue creada por un grupo de mujeres que hacían parte de Cimarrón”. María Victoria hace parte del consejo local para la política pública de la mujer en representación de las mujeres negras. Este consejo fue creado por un Acuerdo del Concejo Distrital de la ciudad. Su función es crear y definir la política pública para las mujeres en general. La participación de María Victoria aporta en tanto da lugar, en esta discusión y en la política misma, a las necesidades de las afrodescendientes en la ciudad.

También forman parte de la Red de Mujeres del Caribe y de la Red Departamental de Mujeres, espacios en los cuales interactúan y hacen visibles sus problemas particulares, procurando que,

ellas también lo hagan para poder trabajar juntas porque sabemos que solas no podemos; tenemos que construir entre todos; quitar esa inequidad que existe para las mujeres mestizas, indígenas y negras en este país, unas mucho más que otras, como nosotras; (...) las mujeres negras tenemos una triple discriminación: por ser mujeres, negras y pobres.

Además del trabajo con vendedoras, tienen actividades en el área de generación de ingresos, de proyectos productivos porque la mayoría de esas mujeres son cabeza de familia, madres solteras; esto se refuerza con la formación étnica y de género porque ellas, “a pesar que generan y aportan al hogar, siempre el que toma las decisiones es el hombre; esto ha mejorado, hoy en día tanto la niña como el niño tienen que lavar los

platos, siento que se ha cambiado mucho. Más de 50 mujeres reciben hoy esta formación”. Las jornadas de formación se realizan “todos los jueves a las 6:30 p.m., ellas no venden ese día para asistir a la capacitación, dicen que es compartir, que es un relax, que les hace falta cuando no vienen”. La mayoría de estas mujeres son palenqueras; otras nacidas en Barranquilla. “Por el problema del desempleo y las malas ventas” muchas de ellas emigran a otras ciudades del país, incluso fuera del país, algunas se van para Venezuela pero vuelven y están pendientes de la capacitación.

La organización *Ángela Davis* también trabaja con los jóvenes en formación étnica, de género, derechos humanos, así como la discusión sobre la ley de juventud. Con ellos las reuniones son los sábados a partir de las 3 p.m. Con los niños y las niñas el trabajo es de tipo lúdico, recreativo y “tenemos programas de talento humano”, indica María Victoria y añade:

... nuestras mujeres no tienen tiempo para sacarlos a una recreación, entonces programamos días específicos y los llevamos a un parque de diversiones, hacemos tardes recreativas en las que también participan las madres; ellas hacen los dulces y las meriendas que van a comer durante la jornada, así logramos hacer una integración familiar.

La presencia de personas provenientes del Palenque en Barranquilla, data de finales del siglo XIX e inicios del XX, época de llegada de migrantes atraídos por el auge comercial, portuario e industrial de la capital del Atlántico (Camargo, 2004). Si bien el blanqueamiento y la mezcla han sido característicos a lo largo de la historia de la ciudad, se conservan núcleos de población que no se mezcla. Buen ejemplo de ello es la población palenquera. En Barranquilla, sin embargo, sobresale la población mestiza que muestra en la piel el color de sus ancestros. Aunque podríamos decir desde fuera que en Barranquilla se convive hoy día con los descendientes de palenqueros sin agresiones, ellos son los que mejor expresan los problemas de discriminación que aún sienten, como explica María Victoria:

Siempre he dicho que en Barranquilla hay una discriminación solapada pero que nos toca cuando vemos las diferentes instituciones de la ciudad y no vemos una cara negra a pesar de que nuestras mujeres y hombres están capacitados para desempeñar esos cargos también, cuando sólo utilizan a las mujeres y los hombres negros *como un objeto para mostrar*, como a la mujer palenquera, pero no se reconoce el aporte que da desde su quehacer, desde su gastronomía, eso no se ve y, hoy por hoy, a pesar de que nuestros hi-

jos e hijas están formándose profesionalmente las oportunidades laborales son escasas y no por su preparación - sabemos que el mercado laboral está difícil- pero creo que es por todo ese racismo solapado que hay en la ciudad.

Tal vez por la misma concentración de la población en algunos barrios¹²⁵, no existe sino un solo colegio etnoeducativo en el barrio Nueva Colombia uno de los de mayor concentración afrodescendiente. “En los colegios se está tratando de implementar la etnoeducación pero no ha sido fácil, muy pocos están adoptando eso y de pronto celebran el día de la afrocolombianidad y luego se olvidan, no es algo que esté como cátedra, institucionalizado”.

Es realmente admirable la dedicación y el compromiso con que trabaja la organización, cada uno de sus integrantes, participantes y beneficiarios. Para empezar y siguiendo principios de la administración de empresas, se organizan por gerencias, gerencia general, de producción, de talento humano, de política, de mujer, de afroeducación y la de control y evaluación. De estas seis gerencias dependen programas y al frente de cada una se encuentra una persona, hombre o mujer, que posee la formación profesional y empírica que demanda el cargo.

Sus integrantes insisten mucho en el proceso de formación que significa pertenecer a “Ángela Davis”. Además de su profesionalización mediante becas que concede la Universidad del Atlántico, con la cual mantienen convenios, y prácticas por medio de las cuales el Icetex condona deudas a estudiantes ya graduados,

La organización juega un papel importante en la formación de nosotros como mujeres y hombres negros. Hacer parte de Ángela Davis te da la posibilidad de formarte en lo que ni la universidad, ni la casa, ni el colegio te dan; hoy en día nuestras mujeres se acepten y valoren lo que hacen y lo que son.

125. Durante mucho tiempo la población proveniente de Palenque se asentó en el Barrio Abajo. A lo largo de los años se fueron desplazando hacia otros barrios de la ciudad, pero particularmente hacia barrios tales como El Bosque, El Valle, San Felipe, Las Nieves, Nueva Colombia (Moraima Camargo, 2004, pp. 4-5). Todos estos barrios tienen una característica común, son hoy barrios populares que en su momento, hacia los años 50 aproximadamente, los más antiguos, fueron barrios de invasión, contruidos con desechos y sin servicios públicos –aún hoy tienen problemas de servicios públicos algunos de ellos–; pero, efectivamente, no son barrios de predominio palenquero; su principal característica es que son barrios de población pobre, entre los cuales hay también procedentes o descendientes de palenqueros. También, aclara la autora, en la actualidad la presencia negra mayoritaria en las comunas 2 y 4 del Distrito de Barranquilla, no corresponde sólo a migrantes del Palenque o sus descendientes. También vienen de distintas regiones del país (p. 6).

Como todas las organizaciones de esta naturaleza, se sostiene con proyectos, aportes de los estudiantes en prácticas, oferta de servicios educativos y otros como los de preparación de alimentos y atención en eventos, “los gerentes sostenemos esto con nuestro trabajo cuando no hay proyectos, cada quien aporta un porcentaje de lo que gana para pagar la sede [el alquiler de la casa] y los servicios. Es un trabajo voluntario y de donaciones personales”, cuenta María Victoria con satisfacción.

5. La Red de Mujeres AfroCaribes, Rema (2010)

Rema es quizás la más reciente iniciativa de agrupación de organizaciones de la región Caribe colombiana. Se inició en mayo de 2010 con el fin de dar respuesta a inquietudes y necesidades organizativas de mujeres afrodescendientes que participan de la Red de Mujeres del Caribe¹²⁶ cuyo horizonte de trabajo no tiene como prioritarios los problemas y las reivindicaciones étnico-políticas. Rema fue creada por Aprovefa¹²⁷ con financiación de la Aecid, como un proyecto cuya primera fase se inició en los departamentos de Atlántico y Bolívar y, en su segunda fase, continuó en los departamentos de Sucre, municipio de Tolú, y en el Cesar, en El Paso¹²⁸.

De este modo, el propósito central de la Red Rema es la creación y el fortalecimiento de organizaciones de mujeres negras del Caribe colombiano, con incidencia inicialmente en los departamentos de Atlántico, Bolívar, Cesar y Sucre con proyección a los restantes departamentos. Este fortalecimiento organizativo implica profundizar en el conocimiento de su propia historia, así como en el de sus derechos, como sustento para adelantar procesos de interlocución con las instituciones del Estado y tomar parte activa en la defensa de sus intereses a partir del autoreconocimiento como población afrodescendiente.

Su lema es claro y explícito: “hacia el empoderamiento político y social de las mujeres afroCaribe”¹²⁹, y en tal sentido la Red se ha propuesto:

126. Ver sobre esta red en Lamus, 2010, pp. 146, 159-1161, 168, 183-190.

127. Aprovefa, Asociación para la Promoción de la Familia, es una organización que desarrolla programas de formación, organización y articulación de redes sociales desde la perspectiva de los derechos humanos y el género. Trabaja a partir de la familia para contribuir a que ésta genere procesos de ciudadanía tanto en el ámbito privado como en el público. Crea redes de familias que dinamizan una cultura de participación comunitaria, social, ciudadana y política e incide en la toma de decisiones de sus autoridades, respecto a proyectos sociales, económicos, ambientales y culturales. Ver en Lamus Canavate, Doris (2010) p. 157.

128. La coordinadora del proyecto es Flor María Pedroso Rangel, y Audes Jiménez González es la asesora política. Existe también una coordinación regional colegiada integrada por María Victoria Herrera Villegas, Juana Palencia Tara, Belkys Ruiz Cabarcas, Sandra Pérez y Mayerlin Pereira.

129. Ver blog en: <http://remareddemujeresafrocaribes.blogspot.com/p/est-visibilizacion-org-afro.html>

Contribuir al fortalecimiento organizativo desde un enfoque de género, derechos humanos y étnicos, a través de procesos de formación, organización, construcción de alianzas, incidencia en políticas públicas, comunicación para el desarrollo y apoyo a procesos productivos sostenibles.

Rema espera, a diez años, articular a todas las organizaciones de mujeres afro del Caribe colombiano, y a través de este proceso, visibilizar los aportes del feminismo negro a la construcción del territorio e incidir en todos los espacios: desde lo local hasta lo mundial. Espera, así mismo, contribuir desde allí a la transformación de las condiciones de inequidad e injusticia en las que viven las comunidades con alta presencia de población afro, negra, palenquera y raizal. Es también una meta del grupo promover la inserción de un porcentaje de sus integrantes en diversos cargos públicos, del ejecutivo y legislativo regionales.

Entre las actividades y áreas temáticas hacia las cuales apunta el trabajo de Rema, se encuentran los procesos de formación con enfoque diferencial en derechos humanos; desarrollo e incidencia en políticas públicas; comunicación para el desarrollo; mujeres y desarrollo; normatividad para población afrodescendiente, negra, palenquera y raizal emprendimiento empresarial; feminismo negro y transformación de conflicto.

De este modo Rema apoya la formulación, implementación y seguimiento a políticas públicas afirmativas para población afrodescendiente, negra, palenquera y raizal; la elaboración de proyectos productivos sostenibles desde una perspectiva de género, e implementa procesos comunicativos y de fortalecimiento que permitan mejorar la autoimagen y visibilizar las organizaciones. Así mismo, Rema promueve el desarrollo personal de sus integrantes a través de técnicas de autocuidado y de atención psicosocial.

La organización enuncia un conjunto de valores que sustentan su proyecto, entre los cuales se destacan, el respeto, la responsabilidad y el amor; honestidad, humildad, lealtad y solidaridad; empuje y dignidad; equidad de género e igualdad; pertenencia y respeto a la cultura afrocaribe; compromiso, transparencia y tolerancia. En año y medio ha logrado capacitar 260 mujeres afro de los departamentos de Atlántico y Bolívar en temas políticos, económicos y sociales trabajados bajo el enfoque de género y etnia, propiciando al tiempo el fortalecimiento de la identidad como mujeres afrodescendientes.

Han participado en los muy recientes eventos académicos en los cuales se ha indiciado una reflexión acerca del feminismo negro norteamericano. Como ya es tradición en el Caribe, las organizaciones como Rema, participan también en los foros y congresos sobre regionalización. De igual manera en las mesas de trabajo para la construcción del plan de desarrollo afrocolombiano; en los procesos de elección de representantes de asuntos étnicos de las alcaldías de sus municipios; en la elaboración del presupuesto participa-

tivo y en las elecciones de consejos comunitarios de tales municipios, entre otros. Con un claro sentido de la participación ciudadana, crearon el Frente Común de Veedurías del Sur del Atlántico, que nace a partir del desastre de la ola invernal en el sur del departamento, en el 2011.

Rema está integrada por mujeres muy creativas y expresivas, y la música es parte del legado que ellas llevan consigo. Estas cualidades se han materializado en la producción de una canción que con los ritmos de la región y sus instrumentos musicales, crearon e interpretan, titulada *Vamos con Rema*¹³⁰, obra que recoge sus deseos como organización de mujeres afro del Caribe colombiano. Han participado también con documentos, en la elaboración del plan nacional para comunidades afro, negras, palenqueras y raizales¹³¹. Otra actividad permanente es la divulgación de sus acciones en medios de comunicación regionales.

El 30 de noviembre de 2011 se llevó a cabo en Barranquilla el I Encuentro Regional de Organizaciones de Mujeres afro, negras, palenqueras y raizales del Caribe colombiano, organizado por Aprodefa, Aprodic y Funsarep, estas dos últimas de Cartagena, con el auspicio de Aecid, cuya programación contó con la asistencia de representantes de organizaciones no sólo de las ya articuladas a Rema, sino de otras como las del departamento de la Guajira, por ejemplo.

En el panel central tuvimos un lugar, junto con Mónica Durán y Audes Jiménez Gómez, y las exposiciones apuntaron hacia las prácticas y discursos de las organizaciones del Caribe en un recuento histórico que mostró las interacciones del movimiento social de mujeres/feministas de la región con los de mujeres negras/afro, las cuales tienen una trayectoria en sus ciudades.

Sobre los procesos en Cartagena y Palenque en el panel, aporté una visión panorámica del trabajo realizado en estos años, la cual se recoge en extenso en este libro. Por su parte Audes Jiménez aportó reflexiones que han elaborado teóricas y activistas colombianas como Betty Ruth Lozano, así como algunos referentes sobre el feminismo negro norteamericano.

Inician, de esta manera, un proceso de articulación entre organizaciones que reivindican su condición étnica y de género, pero que además aspira a propiciar una reflexión crítica sobre una visión propia de un feminismo negro que muy recientemente se viene agitando en Colombia.

130. <http://remareddemujeresafrocaribes.blogspot.com/p/videos.html>

131. <http://remareddemujeresafrocaribes.blogspot.com/p/aportes-al-proyecto-plan-de-desarrollo.html>



Reflexiones finales

Del dispositivo analítico

Han existido en la historia de la humanidad diversas estrategias de poder y dominación (Weber, 1977). Aun reconociendo lo complejo de la verificación empírica, documental o arqueológica, existen múltiples evidencias que dan cuenta de imperios construidos sobre la condición de sujeción de determinados grupos humanos. De hecho, el proyecto de la democracia moderna es un intento de limitar los excesos del poder sobre grupos y culturas aunque impregnado del sentido de superioridad de Occidente. Este reconocimiento no pretende llegar a conclusiones tales como que “esta es la naturaleza humana”, o que “así ha sido siempre” y que los cambios obedecen a unos mecanismos de evolución de alguna clase, biológica o cultural. Quiere, más bien, reconocer la existencia de relaciones de poder y dominación a través de los cuales se han construido sociedad y cultura en diversos tiempos y lugares. Dicho de otro modo, las sociedades humanas se estructuraron a lo largo de la historia mediante la construcción del significado de la diferencia y del poder, atribuyendo a ciertos rasgos biológicos o pseudobiológicos, los criterios de clasificación y jerarquización social que han dado forma al orden mundial existente¹³². En este sentido, raza y etnicidad, como clase y género, forman parte de sistemas de dominación a los cuales confieren significado simbólico (Rex y Mason, Prefacio e Introducción, 1986, citado por Stolcke, 2000, p. 36).

Desde este punto de vista es posible sostener que las razas como condición de argumentación del racismo (Hering, 2010, p. 55) han sido, y son hoy, un fenómeno con dramáticas consecuencias para los sectores afectados por éste. Y podríamos adicionar algunas otras ideas: existen diversas formas de ser racista y expresar el racismo; no son racistas sólo los pueblos que presumen de blancura e inteligencia superior, y tampoco sólo los europeos; existen formas de racismo entre tribus o grupos que comparten alguna cultura mayor y se intentan someter/resistir entre sí por alguna otra razón, religiosa (por ejemplo Tutsis y Hutus, en Ruanda). Existen así mismo, pueblos que han construido sociedad y cultura con una rígida jerarquía de castas, en la que el sometimiento de aquellos considerados inferiores es difícil cuando no imposible de modificar. Pero, indudablemente, el “racismo blanco” sigue siendo hoy uno de los más generalizados y exacerbados recientemente con la globalización y las migraciones consecuentes.

Sin embargo, lo que quiero subrayar es que *el racismo es una forma más de dominación y de sometimiento de unos pueblos por otros, no necesariamente por*

132. Lo que no hemos conocido en la práctica es una sociedad equitativa, justa, respetuosa de la diferencia, esta sigue siendo quizás la más sentida de las utopías.

razones de diferencia de color de piel y de cultura. Podríamos revisar muchas culturas y seguramente encontraríamos en su seno sometimientos de diverso tipo: explotación económica, discriminación racial, servidumbre personal y sexual, entre otras muchas, así como diversos grupos afectados por ellos. Son estas las formas como el orden existente estructura y reproduce las desigualdades sociales.

Dicho de otro modo, estas relaciones de dominación/sometimiento constituyen un abigarrado sistema de prácticas que entretujan diversas modalidades y expresiones de tales relaciones¹³³, razón por la cual es difícil analizar tales relaciones en sociedades o grupos específicos, prescindiendo de la complejidad. Por ello, analizar categorías como género, etnia, raza, clase y otras es, analíticamente hablando, una elección teórica, metodológica y política con la cual quien investiga pretende hacer visibles unas determinadas relaciones, sin desconocer que existen muchas otras. En la teoría/discurso, enunciar las múltiples subordinaciones y superposición de ellas en los cuerpos y en las vidas de las mujeres, es políticamente correcto; pero, en trabajos de indagación empírica es preciso seleccionar y delimitar algunas de estas relaciones, aquellas que son posibles, por diversas razones, abordar y procesar. Además, porque las organizaciones que logramos ubicar en nuestra búsqueda se construyen en la movilización social y lo hacen definiendo una identidad colectiva a partir de los discursos a los cuales apuntan con sus reivindicaciones políticas. No hay organización y movilización colectiva sin procesos de identificación de *un sí mismo y un nosotros*, frente a o en contra de otros/otras. Ni hay selección *a priori*, en abstracto, de nuestros procesos, objeto de investigación.

Reconocer estos planos del análisis, el teórico-conceptual, el de construcción de identidades en confrontación con otros/otras y la puesta en escena de un discurso que moviliza su apuesta, por un lado, y el del analista, por el otro, debería dar lugar a un proceso que en mi caso no pretende imponer o defender una perspectiva, ni encontrar en los discursos y prácticas de las organizaciones la realización de la teoría expuesta o utilizada como argumentación de fondo en este texto. Que las personas en las organizaciones, líderes o base social, conozcan o no estos debates no es el punto de análisis, tampoco lo es el pretender que den cuenta de ellos. La intención de este trabajo es, más bien, analizar cómo ciertos discursos que la academia y las agencias de cooperación ponen a circular, pueden o no llegar a tomar sentidos en la vida de las organizaciones y quienes las integran. O, lo que es mejor, cómo esos discursos, conceptos, categorías

133. Como etnicidad, género, generación, clase, nación, modalidades estas de inscripción/problematización de la diferencia/mismidad (Restrepo, 2004a).

son instrumentalizados, apropiados, resignificados –al igual que las normas y otros dispositivos discursivos – en la acción política/reivindicativa de aquellas. Si a partir de lo aquí recogido, de mis reflexiones, las organizaciones encuentran aportes, soportes y nuevos cuestionamientos para fortalecer sus proyectos, bienvenido sea.

Como sostenía Hall, no hay una expresión tan novedosa y tan creativa que no contenga los rastros de cómo se ha hablado esa lengua antes de que abriéramos nuestra boca. En parte, argumenta, para decir algo nuevo hay que desplazar primero todas las viejas cosas que las palabras significan, hay que disputar un sistema entero de significados. Así, más allá de que agrupaciones sociales o políticas comprendan el sentido académico de ciertas categorías, es aquí más relevante atender a la relación de aquellos contextos históricos/discursivos con los cuales ciertos proyectos construyen su horizonte de sentido (“comunidades negras”, “afrodescendientes”), y el peso que ello toma frente a las propuestas que ciertos conceptos académicos o técnicos ofrecen (etnia, género, feminismo, identidad, racismo).

En el mismo sentido en que he reconocido la existencia de relaciones de poder/dominación a través de los cuales se han construido sociedad y cultura en diversos tiempos y lugares, debo enfatizar aquí una de esas subordinaciones, *la de género*, que si bien no es sino una de las formas posibles de sometimiento, afecta a la mitad de la humanidad desde que tenemos memoria. Pero, he de recordar también que quien está sujeto en una posición subalterna la tiene siempre en relación con otros y otras; así mismo, él o ella pueden ser, a su vez, dominantes frente a otros y otras. Es decir, estas posiciones no son exclusivas de las mujeres, son móviles e intercambiables. Sin embargo, el *ser mujer* ha sido históricamente naturalizado y fijado en posiciones subalternas en las cuales va a jugar de modo decisivo, además de su ser mujer (condición de género), su situación socioeconómica (de clase), su origen étnico-racial (pertenencia cultural), para señalar sólo los ejes más evidentes en términos de identidad y posición que aquí interesan¹³⁴. Atendiendo a esta comprensión del problema objeto de análisis, la perspectiva que he construido y asumido, me posibilita una lectura consistente con el propósito del trabajo, otorgando igual valor a las identidades que las mujeres construyen (género y etnia/raza) en los respectivos contextos.

134. La pregunta de fondo es ¿cómo articular ejes identitarios como género, raza/etnia, clase, sexualidad, generación? Alguna literatura identifica estos esfuerzos como “interseccionalidad”. Véase un buen resumen sobre el particular en Viveros, M. (s/f). La sexualización de la raza... en: http://ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARA_VIVEROS.pdf

El contexto

A partir de la década de los años 90, un conjunto de situaciones del contexto colombiano diseñaron el escenario ideal para el desarrollo de intensas y agitadas movilizaciones. El país se enfrentaba a una profunda crisis política derivada de la así llamada entonces por los analistas, *violencia política*, la cual se había incrementado de tal manera que se buscaban alternativas y para lo cual las organizaciones sociales fueron convocadas con miras a concretar un proyecto de Reforma Constitucional, luego de varios intentos fallidos. Finalmente, en 1990 se logró convocar la Asamblea Nacional constituyente, lo que abrió el espacio para una etapa inusual en la vida política de este país.

Diversos sectores sociales, culturales, políticos, religiosos, entre otros, iniciaron, avanzaron o fortalecieron procesos organizativos y desarrollaron una importante movilización colectiva alrededor de propuestas a incluir en la nueva Carta Constitucional. Sectores nunca antes vistos en el escenario público, al menos con tanta visibilidad como entonces, tuvieron *su lugar* en los debates, foros, encuentros, talleres y eventos. Destacaron en este escenario los movimientos indígenas, los negros o afrocolombianos y los de mujeres/feministas.

En el Pacífico, la agitación fue de este tenor:

... 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 amplio contexto, la identidad negra se convirtió en una poderosa fuerza entre los residentes de la región costera (Escobar, 2006).

Tal movilización la suscitaba la expectativa de elevar a rango constitucional el reconocimiento de derechos negados por siglos a los “grupos étnicos”, (como quedó en el texto constitucional, pero con mucho desacuerdo por parte del movimiento negro y de algunos de sus asesores). El artículo transitorio 55 sentó las bases para la elaboración de una ley

que con la participación de los interesados, desarrollara los elementos jurídicos que darían origen al nuevo orden constitucional colombiano en relación con poblaciones antes invisibles en la idea de un estado nacional homogéneo, pero discriminatorio y excluyente de sus “minorías étnicas”. Así se redactó el texto de la ley 70 de 1993, conocida como Ley de comunidades negras.

En el contexto colombiano que da lugar a estos procesos, también habría que mencionar los cambios introducidos en el orden global por las políticas neoliberales y, en el caso del Pacífico colombiano, la presencia de macroproyectos y nuevas formas de acumulación de capital que han amenazado el territorio y la vida de sus habitantes por siglos. De este modo, la diversidad biológica y las riquezas naturales de la región se tornaron de gran interés para su explotación y vinculación del país a la economía mundial. Es en este contexto en el que es necesario situar y comprender el desarrollo de los movimientos de comunidades negras o afrocolombianas, alrededor de reivindicaciones sobre el territorio, la identidad, los derechos culturales, la diferencia, la conservación de la biodiversidad, y el reconocimiento de su ser negro/negra, como elementos políticos de una representación del sí mismos, a contrapelo con las construcciones hasta entonces impuestas desde fuera, desde alteridades hegemónicas¹³⁵. Es este momento el que enmarca una transformación en las relaciones de las comunidades negras con el Estado y con el resto de la sociedad colombiana. Y es en este proceso en el cual se inserta la historia reciente, muy reciente, de las mujeres negras como parte de y en ocasiones por fuera de tales procesos, en iniciativas autónomas.

El lugar de las mujeres en el Pacífico

Por el tipo de proyecto político y cultural que emerge en el contexto pre y post constitucional y las reivindicaciones que en éste se plantean, el lugar de las mujeres y de las organizaciones de éstas es, en un primer momento, el de miembros o integrantes de las “comunidades negras”, cuidadoras de la naturaleza, proveedora de importantes recursos para sus familias y como lo han asumido incluso algunas de sus líderes, *en un papel complementario, en relación con los hombres*. A lo largo de dos década, la discusión, el cuestionamiento por parte de las propias mujeres de las comunidades

135. También con la claridad de que éste, el asunto de la construcción de identidades colectivas, no es un debate clausurado; más bien y conforme a las reflexiones teóricas aquí revisadas, sino un proceso conflictivo, abierto, ambiguo. Debo subrayar que estos procesos son eminentemente políticos, en el sentido en que Laclau y Mouffe entienden “lo político”.

y por parte de otros interlocutores, mujeres algunas, hombres otros, los cuales reconocen los importantes procesos de transformación vividos en las comunidades del Pacífico Sur, y como ellos han contribuido a que, progresivamente, el PCN avance en la comprensión de la particularidad del ser mujer y mujer negra. Son, pues, las mujeres y más aún, sus líderes, quienes han ganado mayor claridad en estos procesos. No obstante, la comprensión de la *complementariedad* es un pilar fuerte en la autoidentificación de organizaciones, grupos y personas afrodescendientes en las regiones estudiadas.

El movimiento amplio afrocolombiano tiene dos sectores bien diferenciados, el PCN y Cimarrón, en ambos (independientemente de qué tan proclives hayan sido sus líderes varones a la participación femenina y en qué condiciones), hubo en ambos una “implosión” (Flórez), un emerger en su propio seno de otras identidades en tensión con la identidad étnica propuesta en ellos, el proyecto político y la identidad “de género” de sus mujeres, tanto entre sus activistas e intelectuales como en sus bases. En mis pesquisas para este trabajo seguí huellas importantes de este proceso en el PCN en el Pacífico y luego en el Caribe. Pero por la ruta de las mujeres y sus organizaciones llegué al punto en el que unas y otras, las del PCN o las “cimarronas” crean su “cuarto propio”. Emergen pues las voces de las mujeres, en algunos casos muy ligadas a las voces de sus líderes varones en defensa del proyecto étnico y sin romper con ellos (el proyecto y los líderes), pero elaborando en el proceso su propia mirada, como mujeres negras, del camino a seguir, o con una declaración de autonomía, como mujeres negras/afro, manteniendo sus vínculos de hermandad con el movimiento afrocolombiano. Y lo que se puede observar en el tiempo es un progresivo proceso de construcción *de identidades de género*, en el que incorporan discursos sobre derechos de las mujeres, una lucha por ganar visibilidad en escenarios públicos y políticos, una agenda compartida con organizaciones feministas/de mujeres en temas como violencia contra las mujeres y la construcción de una política pública que incorpore también los intereses de tipo étnico, entre los más destacados.

Por otro lado, en estos procesos es preciso diferenciar organizaciones producto o creación de políticas o programas de gobierno, lo que he denominado procesos “desde arriba”, de aquellas otras que emergen dentro del movimiento afrocolombiano, o autónomamente, como organizaciones de mujeres, independientemente del Estado y de las del movimiento afro. En las primeras, a partir de la información analizada, la presencia de proyectos del Estado, ONG y de gobiernos locales, propician la simultaneidad de discursos que se disputan la “atención” de las mujeres.

Así mismo, propician la circulación de discursos como el de *género y desarrollo*, así como distintas posiciones frente a éste por parte de los agentes del desarrollo locales o internacionales. Esta situación también introduce nuevos componentes en los debates ya existentes acerca del territorio, la biodiversidad, y las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades. No es muy claro si, a largo plazo se capitaliza de alguna manera algo de estas intervenciones por parte de las mujeres. Lo que si es evidente es que las organizaciones que se forman con tales intervenciones no sólo son frágiles, sino que no contribuyen a “empoderar” o a formar liderazgos entre sus integrantes y en ocasiones los proyectos que se suponen de “desarrollo” no pasan de ser sólo estrategias de sobrevivencia con muy poca probabilidad de duración en el tiempo.

Tal vez con un poco más de conciencia sobre sus particulares necesidades e intereses como mujeres, emergen progresivamente los primeros intentos de organización de mujeres autónomas, independientes del Estado o del movimiento étnico-territorial. Sin embargo, en ellos se trata de liderar unos procesos (políticos) de construcción de identidad como mujeres negras o afrocolombianas, lo que no es tarea fácil, pero, además, sus integrantes deben desarrollar capacidades importantes de gestión de recursos, para sostenerse y mantener los procesos. Generalmente se ven sometidas a los ciclos de los proyectos y, efectivamente, lo más complicado es obtener recursos para el fortalecimiento institucional y el trabajo de formación de las participantes. Esta fragilidad es una amenaza permanente sobre las organizaciones y sus redes. Desde la perspectiva de lo que he llamado *la crítica interna*, se observa, además, ausencia de claridad política y conceptual, que si bien es parte del desafío que enfrentan las incipientes organizaciones, también es importante observar que, progresivamente pueden ir ganando en claridad política y en mejor desempeño institucional. Creo que la historia de permanencia de algunas redes y organizaciones regionales o locales, van en esa dirección, como se muestra en la mayoría de los casos aquí recogidos y analizados.

Cabe destacar las experiencias, en el Chocó, de un grupo de mujeres que crean, de manera independiente de los movimientos afrocolombianos o de comunidades negras, pero en relación con los movimientos de mujeres y las redes que se forman en la década de los años 90 (Lamus, 2010), la Red Departamental de Mujeres Chocoanas, cuya existencia sostenida y activa se ha ganado con una propuesta “de género”, en defensa de los derechos “de las mujeres como mujeres”, en primerísimo lugar, pero como mujeres negras, es decir, con una defensa de una identidad de género y etnia. Así mismo, la experiencia de Akina, Conexión Mujeres

Negras de Cali, cuyo proyecto parte de una crítica radical al racismo y al capitalismo, a la vez que dedican su trabajo de formación a las mujeres de barrios populares en Cali. Aunque es una ONG que seguramente vive las vicisitudes de estas organizaciones, tiene también una postura autocrítica a sus congéneres negras y sus enfoques, así como a las organizaciones feministas que pretenden promover los asuntos de “género”, sin cuestionar las implicaciones racistas de muchas de sus posturas. Su lectura, “desde adentro” ha contribuido en este recorrido a reforzar mi personal mirada como “externa”.

El lugar de las mujeres afrocartageneras y palenqueras

Traslademos de escenario esta argumentación. Sin desconocer que los problemas de pobreza y marginalidad son comunes tanto al Pacífico como al Caribe, parte del trabajo de indagación aquí seguido se inserta, inevitablemente, en un contexto que evidencia estos problemas en la población afrodescendiente. Por supuesto, muchas de las conclusiones que de ello se puedan derivar de los datos empíricos, son perfectamente válidas para una y otra región.

Diversos estudios han apuntalado la hipótesis de que la pobreza y marginalidad de la población afrodescendiente tiene su origen en factores socioculturales y económicos de larga data que constituyen fuente de exclusión y discriminación hasta el presente. Subrayan, además, que no se trata de una relación casual, sino histórica. Haber nacido negro/negra, tiene tras de sí una carga que no sólo se lleva en la piel, representa socialmente una desventaja que reduce las probabilidades y por ende las capacidades para competir de igual a igual en el mercado laboral desde antes de haber ingresado a él, en el sistema educativo.

En Cartagena y en los municipios y corregimientos recorridos, identifiqué la formación de unos núcleos de asociaciones de mujeres que defienden, además de su condición étnico-cultural, su identidad de género, al igual que sus derechos laborales, económicos y políticos. Participan también de las demandas del movimiento afrocolombiano regional y del movimiento social de mujeres de la costa Caribe.

Estas organizaciones están presentes en los lugares donde la pobreza y la exclusión social privan desde muy jóvenes a hombres y mujeres del acceso a derechos básicos para su preparación como seres activos y productivos. Allí, con muy pocos recursos, trabajan con tenacidad y compromiso por sus comunidades; demandan, además, en las instancias de gobierno, el

reconocimiento y atención que les corresponde en condiciones de igualdad, con algunos instrumentos que proporciona la legislación, pero con muy poca eficacia en su aplicación. En realidad no hacen falta más recomendaciones de política o más leyes, lo que sí hace falta son decisiones y capacidad de respuesta del aparato judicial y gubernamental responsables; pero, ante todo, hace falta compromiso y respeto por los derechos de la gente, no importa su color de piel.

Fue muy valioso en esta búsqueda en la costa Caribe, *descubrir el lugar de las organizaciones de mujeres negras, palenquera y afrocartageneras tienen en el movimiento amplio de mujeres/feministas de la región y de la ciudad*. Es decir, su presencia activa y la de sus demandas o debates en la agenda del movimiento. Estos acercamientos han contribuido a enriquecer sus debates y proyectos, al tiempo que propician el cuestionamiento de posturas, a veces no del todo conscientes, abiertamente discriminatorias o negadoras de las diferencias culturales, por parte de “las otras”. En estos acercamientos se han producido aprendizajes recíprocos, intercambio de saberes, de experiencias, de cosmovisiones y, eventualmente, las organizaciones crean y fortalecen articulaciones con propuestas conjuntas. En este sentido reconocen (en muchos casos con sentido crítico), categorías y discursos provenientes del feminismo, y avanzan poco a poco en una idea clave: “ver el género desde lo afro”.

Estos discursos los han aprendido en su relación no sólo con las feministas, sino también con la cooperación internacionales y las ONG contrapartes. Lo destacado de esta relación es que la incorporación del discurso de género en este caso, pasa por un proceso conflictivo, de oposición y cuestionamiento con quienes lo agencian, porque las afrocartageneras y palenqueras interpretan “el género” como una categoría binaria que implica tanto a hombres como a mujeres (lo cual es correcto) y, en consecuencia, se distancian de las posturas feministas “radicales” que piensan que el trabajo de género se desarrolla fundamentalmente con mujeres. Esta concepción del género desde lo afro del cual ellas hablan es un asunto a profundizar en un futuro próximo.

Sobre los mismos procesos de construcción de identidad de género se observó que, en el conjunto de las organizaciones (en las cuales hay una importante diversidad de orígenes, enfoques y postura, incluida una de orientación religiosa), tal discurso ha *colonizado ampliamente las intervenciones, los programas y las actividades de las organizaciones*. En todas ellas, con mayor o menor desarrollo, se han “aclimatado” (Appadurai, 2001) unas posturas con las cuales “manejan el discurso de la igualdad de género”; conforme a esta idea, el uso diferenciado de palabras en femenino o mas-

culino es lo que podríamos llamar la evidencia de estos cambios, sin entrar a cuestionar su profundidad.

Esta evidencia, por superficial que parezca, tiene implicaciones como el cuestionamiento de prácticas machistas e intentar modificar éstas, asunto de compleja dificultad que demanda procesos sostenidos en el tiempo; en ello están empeñadas las organizaciones¹³⁶. Estos procesos son más viables en contextos urbanos, más abiertos a múltiples interacciones, pero más complicados en entornos con altas carencias en términos de calidad de vida, como en los que generalmente desarrollan sus acciones.

También aporta indicios acerca de esta incorporación de discursos sobre igualdad de género en las prácticas cotidianas, el reconocimiento que las mujeres vienen ganando en órganos consultivos y de decisión en los cuales han entrado a tomar parte (consejos comunitarios, juntas directivas, por ejemplo). Sin embargo, es bien sabido que tanto en éstos como en espacios similares de más alto nivel (cargos de elección, designación y representación del gobierno), estas posiciones no garantizan cambios en las estructuras materiales y simbólicas de estirpe patriarcal. Sin embargo, la presencia física de las mujeres introduce un quiebre en la concepción del espacio público como sólo propio de varones, sobre todo en los grupos afrodescendientes en los cuales las prácticas tradicionales, su concepción de la complementariedad en la división de roles de hombres y mujeres hace más difícil el ingreso de ellas en estos escenarios. Sin duda, el trabajo articulado con el movimiento social de mujeres/feministas y sus campañas contra el machismo y la violencia de género refuerzan sus logros en este sentido. Reconociendo que existen conflictos de intereses entre unas y otras organizaciones, es positiva la relación y son esas tensiones y su discusión, las que dinamizan los procesos.

Debo destacar mi descubrimiento del proceso llevado a cabo desde hace cerca de tres décadas por las comunidades de San Basilio y en particular por mujeres de las organizaciones que se desempeñan como etnoeducadoras, cuyo trabajo tiene una significativa incidencia en la preservación de la cultura y la lengua palenquera.

También se destacan los procesos organizativos alrededor de la producción de dulces por las mujeres que, generación tras generación, han aprendido los “secretos” de su fabricación, las cuales se han ocupado también de su distribución y venta lejos de Palenque. No obstante, estos proyectos son aún incipientes y pareciera que por más que la comunidad y las mismas mujeres quieran permanecer en sus hogares, cerca de sus hijos e

136. Un buen ejemplo: “El machismo mata”, <http://www.cercapaz.org/publicaciones.shtml?apc=c--1--&x=706>

hijas, cumpliendo el papel que su cultura espera de ella, la necesidad las lleva a otras tierras de donde en ocasiones no regresan.

La organización de Barranquilla ha construido por mucho más tiempo un lugar en la ciudad para ellas y las vendedoras de dulces (provenientes de Palenque, o de padres palenqueros), sin embargo su trabajo reviste las mismas características de las de sus afines en Cartagena, tal vez más dispersas por las dimensiones mismas de la ciudad. La conclusión más cierta es que mantener su tipo de actividad y con ello sus tradiciones y cultura significa también mantener sus condiciones de marginalidad y discriminación. Educarse, ingresar a otros espacios laborales y sociales significaría en alguna medida integrarse a la sociedad mestiza y, eventualmente, abandonar sus reivindicaciones “propias”. La otra posibilidad es insistir en que la sociedad cambie y se oriente hacia la interculturalidad y la valoración positiva de la diferencia cultural.

Para terminar, y retomando el lugar desde el cual invoco estos debates, debo subrayar que en Colombia, como en otros países de América Latina, sobre la piel de negros y negras se construyó un estigma asociado con una historia de varios siglos de exclusión. Y, por supuesto, ser llamado negro o negra, así sea “con cariño”, es parte de la carga histórica que acompaña a estas comunidades. Durante los debates en el seno de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 las comunidades afrocolombianas, así como los pueblos indígenas, fueron definidos como “grupos étnicos”¹³⁷. Con posterioridad, con la Ley 70 de 1993, que desarrolló el artículo transitorio 55 de la Constitución Nacional, a partir de su propia movilización y trabajo de redacción, fueron definidas como “comunidades negras”. En los discursos de los antropólogos, especialistas e intelectuales —algunos afrodescendientes también—, unos tantos se reafirmaron en el *ser negro/negra*, junto con la valoración de su historia y su cultura, además de asumir una lucha que contemporáneamente toma vigencia. Se autoidentificaron como *comunidades negras*, reafirmando con ello un sentido colectivo que tiene más significación para unas regiones que para otras, para unos grupos que para otros, pero valorando el ser negro/negra, sin eufemismos. También tomó relevancia la defensa de *lo étnico*, para referirse a prácticas y valores culturales propios, para lo cual se indagan, redescubren y toman vigencia en el uso cotidiano elementos culturales tan importantes como la lengua palenquera incorporada hoy en la educación formal e informal de San Basilio de Palenque, por ejemplo.

137. Ver Revista *América Negra* n.º 3 de 1992, pp. 213 a 228, “Los negros ante la constituyente y la Constitución de 1991”, propuestas presentadas a la Comisión preparatoria de Derechos Humanos, citada.

Otros sectores del movimiento afrocolombiano se apropiaron de conceptos como el de *afrodescendientes* (a partir de consensos logrados en una reunión post Durban), *afro* para simplificar o afrocartagenera para especificar. Pero las diferencias siguen apareciendo y cada cual aspira a ser nombrado: ser raizal, ser palenquera, ser afrodescendiente, en vez de negra o negro, tiene importancia para muchas personas. Inclusive, ser de origen palenquero es como ser más genuinamente negro/a; lo que se quiere reafirmar es el fenotipo, el color de la piel, contra toda (sin)razón “blanca”. Frecuentemente se recurre al *uso estratégico* de alguna de las denominaciones, asumiendo un cierto esencialismo que están lejos de reconocer, pero que usan por conveniencia, por razones estratégicas, necesarias para posicionar un discurso o una agenda o ambos. También aparecen en sus discursos conceptos no sólo foráneos, sino bastante distantes, a mi juicio, de su propia cosmovisión; sin embargo, si de transformaciones interculturales se trata, proponer “construir el género desde lo afro”, como lo plantean algunas organizaciones de mujeres del Caribe colombiano, puede ser una interesante experiencia.

No obstante, y acaso inspirados en Fanon (1973), hay serios reparos a la *epidermización* de las reivindicaciones de los afrodescendientes en Colombia, asunto que deja abierto el debate no sólo en el propio seno del movimiento afrocolombiano, sino entre quienes estudiamos y acompañamos estos procesos.

Bibliografía

Afrodes, (2006). Memorias, 1er. Encuentro Nacional de Mujeres afrocolombianas en situación de Desplazamiento, (pp. 5-7). Bogotá: INES, ACNUR, UNIFEM, USAID, FUPAD, OIM.

Aguilera Díaz, María y Meisel Roca, Adolfo, (2009). *Tres siglos de historia demográfica de Cartagena de Indias*. Cartagena: Colección Economía Regional, Banco de la República.

Arocha, Jaime, (1993). Sentipensamiento, cacharreo y convivencia en el Baudó, Departamento del Chocó. En *Señales Abiertas*, (4), 98-110.

_____ (1996). Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica. En Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa. *Pacífico ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, (pp. 316-328) Bogotá: Ecofondo, CEREC.

Barbero, Alicia. (2009). Informe sobre el avance del cumplimiento del Auto 092. Protección mujeres víctimas de violencia sexual en situación de desplazamiento (programas y presunciones) Bogotá: CODHES. Recuperado de http://www.codhes.org/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=125&Itemid=51

Bello, Álvaro & Rangel, Marta, (2000). *Etnicidad, "Raza" y Equidad en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Cepal.

Becerra Panesso, Luz Marina, (2004). *Memorias del Proyecto Fortalecimiento de la gestión de las mujeres, de género y generacional de la Asociación de Afrocolombianos desplazados*. Bogotá: Afrodes.

Brah, Avtar; Anzaldúa, Gloria. *et al.*, (2004). *Otras inapropiables (feminismos desde las fronteras)*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Cabrales, Carmen, (2000). Los barrios populares en Cartagena de Indias. En Calvo Haroldo y Meisel Adolfo, (Editores), *Cartagena de Indias en el siglo XX*. (pp. 181-209) Santafé de Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, seccional Caribe, Banco de la República.

Camargo, Moraima, (2004). Palenqueros en Barranquilla: Construyendo identidad y memoria urbana. En *Memorias 1. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Barranquilla: Universidad del Norte. Recuperado de <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/159/43>

Camacho Segura, Juana, (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En Pardo Mauricio, Mosquera Claudia & Ramírez María Clemencia (eds.), *Panorámica afrocolombiana, Estudios sociales en el Pacífico* (pp. 167-210). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, Universidad Nacional de Colombia.

Carneiro, Sueli, (2005). Ennegrecer el feminismo, en *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*. Paris- México: *Nouvelles Questions Feministas*. 24 (2).

Cassiani, Alfonso, (2002). Las comunidades renacientes de la costa Caribe continental: construcción identitaria de las comunidades renacientes en el Caribe continental colombiano. En Mosquera Claudia, Pardo Mauricio y Hoffmann Odile (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, (pp. 573-592) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

Castro-Gómez, Santiago, (2005). *La Hybris del Punto Cero*, Bogotá: Instituto Pensar-Universidad Javeriana.

Chejter, Silvia, (2007). *Feminismos latinoamericanos. Tensiones, cambios y rupturas*. Madrid: ACSUR – Las Segovias.

Collins, Patricia Hill, (1998). La política del pensamiento feminista negro. En Navarro, Marysa y Stimpson, Catherine, (comp.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ & Andersen, Margaret, (1992). *Race, Class, and Gender. An Anthology*. Belmont: California Wadsworth Publishing Co.

Cunnin, Elisabeth, (2003). *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*, Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes- Observatorio del Caribe Colombiano.

Curiel, Ochy, (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y a la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres. En Femenias, María Luisa. (comp.). *Perfiles del Feminismo, Vol. III*. Buenos Aires: Catálogos.

DANE, (2007). *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*. Recuperado de: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf

Davis, Ángela Y., (2005). *Mujeres Raza y Clase*. España: Akal.

De Lauretis, Teresa, (2004). La tecnología del género. En Millán Carmen & Estrada Ángela María (eds.). *Penar (en) género*. (pp. 202-234). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

De Caldas, Francisco José (1966). Del influjo del clima sobre los seres organizados. En *Obras Completas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Dietz, Mary G., (2005). Las discusiones actuales de la teoría feminista. En *Debate Feminista*. 32 (16), 179-224.

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp.41-54). Buenos Aires: Clacso. Recuperado en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

_____, (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate actual contemporáneo*, (pp. 57-70). Buenos Aire: Signo.

_____, (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema mundo y los límites de la modernidad. En Castro-Gómez S. *et alt.*, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. (pp.147-161). Bogotá: CEJA.

Escobar Arturo & Pedroza Álvaro, (eds.), (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

Escobar Arturo, (2000). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá: Norma.

_____, (2001). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: ICANH/Taurus.

_____, (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación modernidad/colonialidadLatinoamericano. *Tabula Rasa*. (1), 51-86.

_____, (2009). Modernidad, identidad y la política de la teoría. Ponencia presentada en mayo de 2006 en evento organizado por el Instituto de Estudios Iberoamericanos.

Recuperado en: https://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/4501/1/anales_9-10_escobar.pdf

Eze, Emmanuel Chukwudi, (2001). El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant. En Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate actual contemporáneo*, (pp. 201-251). Buenos Aire: Signo.

Fanon, Frantz, (2001) (3ª ed. española). *Los Condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Flórez-Flórez, Juliana, (2004). Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las Referencias relaciones de género. En Restrepo, Eduardo (Ed.) *Conflicto e (in) visibilidad Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. (pp. 219-246). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____, (2004a). Una aproximación a la dimensión del disenso de los movimientos sociales: la implosión de la identidad étnica en la red “Proceso de Comunidades Negras” de Colombia. *Colección Monografías*, N° 12. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FACES, Universidad Central de Venezuela.

Fraser, Nancy, (1997). *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Universidad de los Andes / Siglo del Hombre.

Friedemann, Nina S. de, (1992). Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad. En *Revista América Negra* (3) 39-54.

_____, (1995). Las mujeres negras en la historia de Colombia. En *Las mujeres en la historia de Colombia*. Tomo 2. (pp. 32-77). Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social, Presidencia de la República, Editorial Norma.

_____ & Patiño Roselli, Carlos, (1983) *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

_____ & Cross, Richard (1979) *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Gargallo, Francesca. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*, Bogotá: Desde Abajo.

Gayle, Rubin. (1986). Tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Revista Nueva Antropología*. VIII (30). 95-145. Recuperado en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/30/cnt/cnt7.pdf>

Gómez, Laureano. (1928). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Minerva.

Gonzáles, Lèlia & Hasenbalg, Carlos. (1982). *Lugar do Negro*. Río de Janeiro: Marco Zero.

Grueso Libia, Rosero Carlos & Escobar Arturo. (2001). El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa Pacífica de Colombia. En Escobar, Arturo. *Política cultural & Cultura Política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales Latinoamericanos* (pp. 235-260). Bogotá: Aguilar, Altea, Tauros, Alfaguarra, ICANH.

Grueso, Libia, (2000). *El proceso de Comunidades negras en el Pacífico Sur*, Tesis de Maestría, Universidad Javeriana.

Grueso, Libia. (2005). Representaciones y relaciones en la construcción del proyecto político y cultural del Proceso de Comunidades Negras en el contexto del conflicto armado en la región del Pacífico Sur colombiano. En Daniel Mato (coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. (pp. 53-70). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

_____, (2006). Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en Comunidades negras del Pacífico colombiano. *Revista Comentario Internacional*. (7), 145-165.

_____, (2003). Territorios de Vida, Alegría y Libertad. Una opción cultural frente al conflicto en los territorios del Pacífico Colombiano. *Revista Asuntos Indígenas* 4. Recuperado de: http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/AI_4_03.pdf

Guerrero, Clara Inés, (1998) *Palenque de San Basilio: una propuesta de interpretación histórica* (Tesis doctoral). Universidad de Alcalá de Henares, Departamento de Historia II. Alcalá de Henares, España.

Hall, Stuart, (2005). Ethnicity: identity and difference. *Radical America* (23) 9-20. (Traducción de Eduardo Restrepo). En *Revista Sigma*, Universidad Nacional de Colombia.

Hering, Max, (2010) Raza, variable histórica. En Leal Claudia *et al.*, *Historias de raza y nación en América Latina* (pp.31-62). Bogotá: Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia) Departamentos de Antropología e Historia Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO).

_____, (2010a). Colores de Piel. Una revisión histórica de larga duración. En Mosquera, Claudia *et. alt.* *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. (pp. 113-160). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hernández, Dorina. *La etnoeducación como camino de salvaguarda del patrimonio cultural palenquero* (Versión electrónica cedida por la autora, marzo 2010).

Hopenhayn, Martín & Bello, Álvaro. (2001). Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. En *Serie Políticas Sociales* (47), Santiago de Chile: Cepal.

Lagarde, Marcela (1990). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lamus Canavate, Doris. (2008). La Agenda Global de las Naciones Unidas para “la mujer”. *Revista Polis* (20). Recuperado de <http://www.revistapolis.cl/20/art13.htm>

_____. (2010). *De la Subversión a la Inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia: 1975-2005*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

_____, (2011) Relatos de vida de mujeres palenqueras en organizaciones del Caribe colombiano. En *Hijas del Muntu, biografías críticas de mujeres afrodescendientes de América Latina*. (pp.229-244). Bogotá: Panamericana.

_____, (2011) Relatos de vida de mujeres negras/afrodescendientes en contextos de pobreza y violencia. En *Otras Palabras, Mujeres, historias y memorias* n.º 19, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Leal Claudia *et al.* (2010). *Historias de raza y nación en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia), Departamentos de Antropología e Historia Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO).

Lerner, Gerda, (1990). *La creación del patriarcado*, Barcelona: Crítica.

Lozano, Betty Ruth. (1992). Una crítica a la sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra. *Revista Pasos* (42), 11-21.

_____. (1996). Mujer y desarrollo. En Escobar Arturo & Pedroza, (eds.) *¿Pacífico: desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 176-204). Bogotá: Cerec.

_____, (2008). *Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia*, (ponencia). Santiago de Cali.

Molyneux, Maxine (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina*. Madrid: Cátedra.

Motta, Nancy. (1995). *Enfoque de género en el litoral Pacífico colombiano: nueva estrategia para el desarrollo*. Cali: Universidad del Valle.

Melucci, Alberto, (2003). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México: Centro de Estudios Sociológicos / El Colegio de México. (Segunda reimpresión).

Meisel, Adolfo (editor), (2009). *La economía y el capital humano de Cartagena de Indias*. Cartagena: Banco de la República.

Mena García, María Isabel (coord.), (2010). *Si no hay racismo no hay cátedra*. Bogotá: Proyecto Dignificación de los y las afrodescendientes - Alcaldía Mayor de Bogotá.

_____, (2006) *Las ilustraciones afrocolombianas en los textos escolares de ciencias sociales*. Tesis de Maestría, Universidad Distrital.

_____, (2009) La ilustración de las personas afrocolombianas en los textos escolares para enseñar historia. En *Revista Historia Caribe*. (15), 105 – 122.

Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal.

Millán Carmen & Estrada Ángela María (eds.), (2004). *Penar (en) género*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia *et alt.* (edits.) (2009). *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

_____, (2010). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Universidad del Valle, Universidad Nacional de Colombia.

Mouffe, Chantal. (1999). *El retorno de lo político*, Buenos Aires: Paidós.

Navarrete P., María Cristina (2008). *San Basilio de Palenque: memoria y tradición*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

Nicholson, Linda J. (comp.), (1992) *Feminismo/posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria.

Pérez, Gerson Javier y Salazar Mejía, Irene (2009). La pobreza en Cartagena: un análisis por barrios. En Meisel, Adolfo. *La economía y el capital humano de Cartagena de Indias* Colombia: Colección de Economía regional. Banco de la República (pp.9-50). Recuperado de: www.banrep.gov.co/documentos/publicaciones/regional/documentos/DTSER-94.pdf

Proyecto Cartagena ¿Cómo Vamos? *Estimaciones de los indicadores de pobreza y desigualdad en Cartagena 2002 – 2004* (2006). Cartagena de Indias. Recuperado de: <http://www.cartagenacomovamos.org/documentos.php>

Quijano, Aníbal, (2000). La colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf>

Restrepo, Eduardo (1996). *Renacientes del Guandal. Grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga, Proyecto Biopacífico*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____, (2004). Hacia los estudios de las Colombias negras. En Pardo Mauricio, *et alt.* (edits.). *Panorámica afrocolombiana, Estudios sociales en el Pacífico*. pp. 127-166. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, Universidad Nacional de Colombia.

_____, (2004a). *Teorías contemporáneas de la etnicidad, Stuart Hall y Michel Foucault*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

_____, (2008). *Afrodescendientes en Colombia: Compilación Bibliográfica*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. Universidad Javeriana.

Rex & Mason (1986). *Theories of Race and Ethnic Relations*. New York: Cambridge University Press.

Ribeiro, Matilde, (2008). Las mujeres negras en la lucha por sus derechos. *Revista Nueva Sociedad*. (218),123-147.

Rojas, Axel, y Castillo Elizabeth, (2005). *Educación a los otros: Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Colombia: Edit. Universidad del Cauca.

_____, (comp.) (2008). *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para maestros*. Colombia: Universidad del Cauca.

Rojas Jeannette, (1996). Las mujeres en movimiento: crónicas de otras miradas. En Escobar y Pedroza. *¿Pacífico: desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. (pp. 205-219). Bogotá: Cerec.

Rowbotham, Sheyla, (1980). *La mujer ignorada por la historia*, Madrid: Debate.

Rodríguez Garavito, César, *et alt.* (2009). *Raza y derechos humanos en Colombia. Informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro de Investigaciones Sociojurídicas, CIJUS.

Scott, Joan. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En James Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género*. (pp. 23-56). Valencia: Alfons el Magnanim.

_____, (2010) Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis? *Manzana de la Discordia*, 6 (1) 95-101. Recuperado en <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N1/art9.pdf>

Simarra Obeso, Rutzsely *et alt.* (comp.), (2008). *Lengua ri palenge jende suto ta chitiá. Léxico de la lengua palenquera*. Cartagena, Colombia: Instituto Manuel Zapata Olivella, Programa de Etnoeducación de Bolívar- Secretaría de Educación y Cultura, Institución Educativa Benkos Bioho de San Basilio de Palenque, Ministerio de Cultura.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (2003) ¿Puede hablar el subalterno? En *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 297-364.

Stolcke, Verena, (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*. (14) 26 – 60.

Van Dijk, Teun, (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.

Vargas, Virginia (2008). *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, Universidad de San Marcos, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Viáfara López, Carlos Augusto, Urrea-Giraldo, Fernando y Correa Fonnegra Juan Byron. (2009). Desigualdades sociodemográficas y socioeconómicas, mercado laboral y discriminación étnico-racial en Colombia: análisis estadístico como sustento de acciones afirmativas a favor de la población afrocolombiana. En Rodríguez Garavito, César *et alt.*, *Raza y derechos humanos en Colombia. Informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro de Investigaciones Sociojurías, CIJUS.

Viveros, Mara (2004). El concepto de 'género' y sus avatares: interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias. En Carmen Millán y Ángela María Estrada (eds.), *Pensar (en) género* (pp. 171-178). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Viveros, M. (s/f). *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: http://ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARA_VIVEROS.pdf

_____, (2007). Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes. *La Manzana de la Discordia*, (4), 25-36.

Wade, Peter, (2000). *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Abya Yala.

_____, (1996) Identidad y etnicidad. En Escobar, Arturo & Pedroza, Álvaro, (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

Weber, Max (1977). *Economía y Sociedad*, Tomo II, Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Entrevistas

- Moraima Simarra Hernández, etnoeducadora del Instituto Benkos Bioho, integrante de la Asociación Graciela - cha Inés, San Basilio de Palenque, 2009.
- Betty Ruth Lozano, cofundadora de la Fundación Akina Saji Zauda, Cali. Entrevistada en Cartagena, 2006.
- Luz Marina Becerra, Secretaria General de Afrodes, Bogotá, 2008.
- Manuela Arvilla Herrera, integrante Corporación Escuela de Mujeres Cartagena de Indias, Cemci y de la Red de Empoderamiento de Mujeres de Cartagena y Bolívar. Cartagena, 2009.
- Rusmery Erazo Reyes, coordinadora Fundación Palenque Libre, Cartagena, 2009.
- Luz Nery Ramírez Vicepresidenta de Afrodes-Bolívar, Cartagena, 2009.
- Ana Benilda Cáceres Obeso, Asopraduse, San Basilio de Palenque, 2009.
- María Matilde Jiménez, Fundación Centro de Cultura Afrocaribe, Parroquia San Pedro Claver, Cartagena.
- María Victoria Herrera Villegas, Asociación de Comunidades Negras “Ángela Davis”, Barranquilla, 2009.

Entrevista colectiva

- Nimia Teresa Vargas Cuestas. Teresa Marina Ochoa Palacios, Nervita Moreno Rosmira Valencia. Red Departamental de Mujeres Chocoanas Quibdó, 2005. Documentación, Bogotá, 2007.
- Jacqueline Cervantes Obeso, Rutsely Simarra Obeso, Tatiana Pérez Cassiani, Ana María Cassiani y Teresa Cassiani. Asociación de Mujeres afrodescendientes y del Caribe Graciela - cha Inés, Cartagena 2009.