

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Puertas-Florez, L.F. (2019). Ambigüedades en las construcciones de identidad entre comunidades negras de Miranda del Norte del Cauca. *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, 21(1), 83-101. DOI: 10.17151/rasv.2019.21.1.4

Ambigüedades en las construcciones de identidad entre comunidades negras de Miranda del Norte del Cauca*


LADY FÁTIMA PUERTAS FLOREZ**

Recibido: 6 de febrero de 2019

Aprobado: 3 de mayo de 2019

Artículo de Investigación

* Este artículo presenta parte de los resultados de investigación realizada en 2015 para la tesis de maestría en Antropología Social titulada: ¡Sé lo que significa ser negro! Identidade, memória e defesa territorial no Cauca colombiano. (Este artículo fue presentado inicialmente para la Convocatoria Dossier: Patrimonio Cultural de la revista)

** Magister en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis Brasil. E-mail: fatimapuertas@hotmail.com.  ORCID: 0000-0002-3235-5864. [Google Scholar](#)



Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar las contradicciones y ambigüedades en las formas de identificación resultantes de los procesos de creación de un Consejo Comunitario, entre las comunidades negras de Miranda en el norte del Cauca. Inicialmente, se explorará el referencial teórico, seguidamente y desde un acercamiento etnográfico se muestra la trayectoria histórica del grupo, su etapa del proceso organizativo y de construcción de memoria. Se argumenta que la Ley 70 de 1993 al institucionalizar formas organizativas, genera un proceso de homogeneización que va en una doble vía tanto en lo político como en lo cultural, limitando así el accionar de estos grupos sociales. Se finaliza con una breve reflexión sobre las identidades, en las que el sentimiento de ser negro y/o afro desafían las representaciones sobre la etnicidad negra contenidas en la Ley 70.

Palabras clave: identidades, memoria comunidades negras, proceso organizativo

Ambiguities in identity constructions among black communities of Miranda in the northern region of the Department of Cauca

Abstract:

The objective of this article is to show the contradictions and ambiguities in the forms of identification resulting from the processes of creation of a Community Council among the black communities of Miranda in the northern region of the Department of Cauca. Initially, the theoretical referential will be explored, and then, from an ethnographic approach, the historical development of the group, its stage in the organizational process and memory construction is shown. It is argued that Law 70 of 1993, when institutionalizing organizational forms, generates a process of homogenization that goes in a double way both politically and culturally, thus limiting the actions of these social groups. The article concludes with a brief reflection on identities, in which the feeling of being black and/or afro challenges the representations of black ethnicity contained in Law 70.

Key words: memory, identities, black communities, organizational process.

Introducción

Memoria y silencio como parte constitutiva de las identidades

“...¿Usted por qué no se va a hacer su investigación donde sí hay negros, organizados en lo de las luchas y todo eso, en el Pacífico o en Buenos Aires?”¹, fue lo que escuché de una mujer que vive en la zona urbana del municipio de Miranda Cauca en el norte del Cauca mientras realizaba investigación para mi tesis de maestría en el 2015. Ese donde “sí hay negros”, seguido de la localización geográfica, remitía a una idea dominante en la que lo negro y el sujeto de derecho, que este encarna, son asociados principalmente al Pacífico colombiano. Este enunciado conduce a pensar como en el actual contexto del paradigma pluriétnico y multicultural asumido por el Estado colombiano, a través de la Constitución Política de 1991, se ha legitimado un discurso homogéneo de lo afro, asociado a la mencionada región, minusvalorando otras trayectorias históricas, otras identidades negras y otros territorios.

Precisamente, en este artículo exploraré la manera de agenciar la memoria y de reconstruir la identidad entre un grupo de afrodescendientes que viven por fuera del Pacífico; se evidencia cómo este discurso sobre la etnicidad negra afrocolombiana encuentra cuestionamientos en lo local, generando tensiones y disputas en las representaciones y en las identificaciones con implicaciones directas sobre los procesos organizativos. El Estado colombiano reconoció y definió a las denominadas comunidades negras como:

El conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos. (Ley 70 de 1993)

Sin embargo, este reconocimiento, por sí solo no garantiza el goce de los derechos, especialmente los territoriales, pues la condición es que dichas comunidades estén “ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas

¹ Buenos Aires es uno de los municipios que conforma la región del norte del Cauca, junto a Suarez, Toribio, Caldone, Corinto, Caloto, Jambaló Santander de Quilichao, Puerto Tejada, Padilla, Villa Rica y Miranda. En Buenos Aires se desarrolla una importante resistencia y movilización social que se ha vuelto referente para las gentes de la comarca.

tradicionales de producción”² (Ley 70 de 1993). De esta manera, se legitima un nuevo discurso, el de la etnicidad negra, un derecho positivo, principalmente el reconocimiento de unos derechos territoriales, basado en las diferencias culturales.

Aunque la implementación de esta ley en el Pacífico ha configurado el mayor reconocimiento territorial a los grupos de afrodescendientes en las Américas (Pardo, 2016), la ley excluye de sus principales aspectos a la mayoría: “Los habitantes urbanos (70 % de la población negra es urbana), los que viven por fuera del Pacífico (73 % de la población negra vive por fuera del Pacífico)” (Hoffmann, 2002, p. 354). A pesar de estos limitantes jurídicos y geográficos, comunidades negras de otras regiones adelantan procesos organizativos con el objetivo de hacer valer derechos territoriales, ya que el artículo 01 de la Ley 70 de 1993 afirma que:

Esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país y que cumplan con los requisitos establecidos en esta ley. (Ley 70 de 1993)

Es precisamente en lugares como en el valle interandino del río Cauca, en el que gentes negras han sufrido históricamente la presión y arrebato de sus territorios por parte de terratenientes e ingenios azucareros, por tanto, esta normativa se torna fuente de esperanza y desemboca rápidamente en complejos procesos de reconstrucción de identidades, en los que el recurso a la memoria se torna fuente, no solo de legitimación (Hoffmann, 2000), sino también de tensiones y disputas sociales, puesto que, como afirma la politóloga Grueso (2010), estas se construyen desde “las realidades históricas donde se ha jugado un papel en la economía del país según las regiones y el momento histórico y desde las construcciones simbólicas de la cosmovisión afroamericana” (p. 5).

Estos procesos reivindicativos con base en la etnicidad implican una valorización del pasado histórico a través de la puesta en escena de la memoria oral y de la creación y/o renovación de un discurso que legitime la identidad étnica. Como explica Wade (2002), las identidades son construcciones que se establecen en contraste con un “otro” bien sea una nación, un grupo social o una persona, y estas se transforman en razón de esos contrastes. Según el autor, estas coexisten en diferentes escalas, son

² Tierras baldías: son los terrenos situados dentro de los límites del territorio nacional que pertenecen al Estado y que carecen de otro dueño, y los que, habiendo sido adjudicados con ese carácter, deban volver a dominio del estado (Ley 70 de 1993).

situacionales, relacionales, cobran significado según el contexto en el cual se reafirmen y se consolidan a través de actos repetitivos de representación.

Nuestra comprensión de la memoria parte de los presupuestos de Halbwacsh (1990), según los cuales los recuerdos individuales y colectivos se funden formando una comunidad afectiva y el tiempo es visto como una categoría que permite a los colectivos reflexionar sobre sus experiencias en el mundo. En el ámbito de los estudios sobre las negritudes colombianas tomo referencia de autores tales como Almario (2002), Hoffmann (2000) y Losonczy (1999), quienes argumentan que en el Pacífico colombiano la memoria colectiva de las negritudes se caracteriza por una amnesia colectiva con relación al África y la experiencia de la esclavitud. De este modo, la construcción de las identidades de los afrocolombianos se organizó alrededor de una memoria singular que oblitera estos referentes, pero se integra a otras formas narrativas míticas y rituales, constituyendo un régimen de memoria disperso y discontinuo (Losonczy, 1999).

No obstante, los cambios en el contexto político de los años 1990 en Colombia, específicamente la emergencia de la etnicidad negra, proceso resultante de la interacción entre el movimiento social negro originado en el río Atrato en los años 80 con discursos expertos, organizaciones estatales y étnico territoriales y con prácticas locales, generaron y pusieron en circulación el nuevo discurso de la etnicidad negra (Restrepo, 2013). En ese contexto de transformaciones aconteció una redefinición de las formas de identificación de las gentes negras a través de ejercicios que implican un retorno a la memoria colectiva, con la finalidad de reconstruir la historia, ahora con elementos agregados como son la referencia al África y la experiencia de la esclavitud. Así emerge lo que Losonczy (1999) denomina una “reafricanización de la historia y de la memoria negra” en una actividad que “tiende a fijar y a etnizar los límites identitarios, emblematizándolos en el registro de la historia culta” (p. 22).

De otra parte, ese discurso étnico se construye en un proceso social activo, situacional que se realiza desde las categorías del presente provocando paralelamente transformaciones y redefiniciones de las memorias y los olvidos (Restrepo, 2013). Al ser producido en espacios de la cotidianidad necesita del consenso entre las partes, sea de actores individuales y estrategias colectivas (Hoffmann, 2000), por lo que no está exento de conflictos, pues para reescribir el pasado se deben negociar los contenidos y las formas de transmisión de este, cuestiones que no son compartidas por todos, y que para el caso específico de este artículo, desemboca en problemas sociales que impiden el consenso entre las gentes y obstaculizan las acciones políticas presentes.

Por último, considero que si lo que se dice y lo que se calla son partes de un mismo proceso social, las memoria y su contraparte, es decir, los silencios y los olvidos, son elementos constitutivos de las identidades (Pollack, 1989), y en este sentido, toda mirada al pasado realizada desde los marcos del presente implican que esas nuevas identidades se edifiquen en constante negociación con el pasado reconstruido (Restrepo, 2013). Reconociendo la importancia de la reconstrucción de la historia local para los procesos organizativos de las comunidades negras, fui a realizar trabajo de campo armada con los presupuestos teóricos de un etnógrafo ingenuo y con la pretensión de buscar las narrativas construidas sobre su pasado histórico, para lo cual planeé realizar levantamientos de historia oral, conversatorios y entrevistas semi-estructuradas. Viví en Miranda entre febrero y junio de 2015, inicialmente me instalé en la zona urbana del municipio, donde acontecieron varios encuentros con los líderes comunitarios y desde ahí me desplazaba hacia las veredas.

Entre tanto, esas expectativas iniciales fueron modificándose porque la realidad era muy diferente a lo esperado, por un lado, en las conversaciones con los líderes comunitarios encontré que varios de ellos han asumido un discurso politizado en el que la identidad negra funciona como eje articulador de los discursos y las acciones, sus narrativas denunciaban la esclavitud y el despojo territorial a manos de terratenientes e ingenios azucareros. Y por otro lado, para otras personas no había positividad alguna en hablar sobre un origen africano, ni de la experiencia de la esclavitud y tampoco sobre el despojo reciente de sus tierras. En mis primeras visitas a las veredas lo que se resaltaba era un aparente fatalismo respecto a su situación territorial y afirmaron incluso (inicialmente) que ahí no existieron problemas de despojo, y ante mi insistencia la gente se quedaba callada. De esta manera, percibí que había un silenciamiento de la memoria entre las gentes, una actitud muy diferente a la perspectiva política trazada por los líderes comunitarios, lo que me llevó a repensar la construcción de la memoria como lugar de tensiones y disputas (Puertas, 2017).

Frente a esas dificultades iniciales, tuve que ir cambiando mi actitud interrogativa a la de una simple oyente de las historias que el grupo quiere hablar (Arruti, 2005). Me fui a vivir a la vereda de La Munda con el objetivo de reconstruir la historia local de la comunidad, comprendiendo la observación participativa como un ejercicio de intercambio de informaciones resultado de momentos sociales compartidos y especialmente un aprendizaje de las formas de comunicación del grupo (Mompó, 2014).

Comunidades negras del norte del Cauca: trayectorias históricas

Esta investigación se realizó con comunidades negras de la zona plana del municipio de Miranda en la región del norte del Cauca. Geográficamente se ubica al sur del valle del río Cauca, en el piedemonte de la cordillera Central y se extiende hasta la zona plana rural de oriente a occidente. Lo cerca al norte el río Desbaratado y al sur el río Güengüe, haciendo que sus tierras sean altamente productivas; de hecho, allí se localiza el Ingenio del Cauca. Al norte limita con el municipio de Florida (Valle), al sur con Padilla y Corinto (Cauca), al occidente con Puerto Tejada (Cauca) y al oriente en su zona alta montañosa con el departamento del Tolima.

En la zona plana rural del municipio hay ocho zonas veredales en las que sus habitantes se reconocen como comunidades negras. De estas, cinco conformaron el Consejo Comunitario de Negritudes de la zona Plana de Miranda³ (COMZOPLAN) en el año 2008⁴. La presencia de población afrodescendiente en la región se remonta al siglo XVI cuando fueron secuestrados de su natal África para proveer fuerza de trabajo esclavo en las haciendas de la antigua gobernación de Popayán.

De las veredas que conforman COMZOPLAN, Santa Ana tiene la formación administrativa territorial más antigua, fundada en 1793 como el Curato de los Frisoles. Era una extensa zona que abarcaba el actual municipio de Miranda, las haciendas García, El Aguacatal, Las Cañas y Bocas del Palo en lo que hoy es el municipio de Puerto Tejada. Lo que se pretendía con esta medida era aglutinar la población y fundar pueblos con mercado para promover la comercialización de la agricultura. De esta manera, se organizaba una nueva tributación la cual eximía la producción de las haciendas y la trasladaba para los mercados locales. Según el historiador Calvache (1999), en las haciendas circundantes se producían mieles y otros derivados de caña, cacao, maíz, arroz, frijol, algodón, productos lácteos, entre otros. De modo que, Santa Ana constituía el centro regional de la vida económica y social de este grande espacio, aunque dicha bonanza se derivaba del trabajo de los esclavos.

Dicho orden colonial cambiaría drásticamente durante el siglo XIX en la transición que va del periodo de la Independencia (1810) a la

³ Santa Ana, San Andrés, Tierradura, La Munda y El Cañón.

⁴ La Ley 70 de 1993, reconoce la propiedad colectiva de los territorios de las comunidades negras y la define como: El asentamiento histórico y ancestral de comunidades negras en tierras para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y sobre los cuales desarrollan en la actualidad sus prácticas tradicionales de producción (Parágrafo 6 del Artículo 2). Y, según el Artículo 5. para recibir en propiedad colectiva las tierras adjudicables, cada comunidad formará un Consejo Comunitario como forma de administración interna, cuyos requisitos determinará el reglamento que expida el Gobierno Nacional.

vida republicana. En ese contexto, las haciendas de Santa Ana fueron blanco de ataque de los grupos en disputa durante las diferentes guerras. De especial relevancia fue la Guerra de los Mil Días (1899-1903) en la que se formaron ejércitos rebeldes de base popular (negros y mestizos) que atacaban poblados y haciendas. Conflagración recordada en la memoria local como lo que llevó a la decadencia de Santa Ana. En respuesta, el hacendado Julio Fernández Medina, oriundo de este lugar, otorgó permiso a sus allegados para que construyeran sus casas en la hacienda El Espejuelo el 18 de abril de 1903, dando paso a la formación del actual municipio de Miranda (Calvache, 1999). Este movimiento según Almario (2013), buscaba la salida al puerto de Buenaventura a través del futuro Camino Moderno, pero representaba también la perpetuación en la vida republicana del poder colonial, el cual se basaba en el monopolio de la tierra, el control de la población y de la planificación urbana. Frente a estos cambios, los afrodescendientes consiguieron mantener cierta autonomía y continuaron buscando pequeños pedazos de tierra en los bordes de las haciendas para establecer sus rozas, especialmente después de la manumisión.

A diferencia de Santa Ana, las otras veredas no contaban con registros bibliográficos de su historia. El trabajo que se adelantó en La Munda, arrojó una riqueza de datos guardados en la memoria oral, pero solapados por un silencio conjunto sobre sus vivencias, por lo cual fue necesario una actitud muy pasiva y paciente, pues los datos se encuentran esparcidos de una manera sutil en el territorio, dado que en donde uno ve caña ellos recuerdan historias de las familias que ya no habitan esos lugares, de sus cosmovisiones, de los fundadores, de fantasmas que han quedado rondando, informaciones que fueron cooptándose como en un trabajo de pesca.

Según los relatos, el origen de la comunidad está ligada a la historia de las familias: Orejuela, Mina, Altamirano, Arsayus, Viafara, González y Cuenca. Inicialmente las tierras eran de los hermanos Ocoró, negros, hacían énfasis en afirmar, y ellos fueron vendiendo a esas familias que llegaban de Buenos Aires y Caloto, principalmente. La primera finca, la de los fundadores como es recordada, se llamaba Pénjamo, tenía 17 hectáreas y pertenecía a cinco familias.

Esa finca, se ubicaba en la parte baja del territorio y se recuerda como Mundabajo, la otra parte Mundacima, es el espacio donde se establecieron los matrimonios resultantes de ese primer grupo, la tierra se compró colectivamente y aún pertenece a sus descendientes. A ese tipo de adquisición territorial se le conoce con el nombre de comodato, en la que varias familias, pudiendo ser de un mismo tronco familiar o no, se reunían en un pacto de propiedad colectiva respaldado por la palabra de los

mayores. Esa relación contractual se basaba en un tipo de ética fundada en la palabra de la persona de mayor edad, normalmente un hombre y según cuentan era la principal forma que tenían para hacerse a sus tierras.

Comprar tierras en ese monopolio fue para ellos una verdadera conquista, por tanto, era precisamente entre los límites de las grandes haciendas, en los denominados indivisos, lo que se podía comprar, como el espacio donde se formó La Munda. En el territorio de La Munda también había fincas cuya propiedad pertenecía a familias de campesinos mestizos que eran llamados por los afros como finqueros. Con estos últimos había una relación social mediada por amistad y trabajo, los afros vivían de la producción en sus propias fincas y del trabajo en la fincas de los mestizos, lo que les permitía pagar la educación de los hijos, acceder a otros servicios, mantener un nivel de autonomía y seguir comprando tierras para ampliar sus bases productivas (Puertas, 2017).

Cada familia tenía su roza particular y no había divisiones entre las fincas, ellos dicen que, aunque la tierra siempre ha estado envolotada, cada quien sabía dónde comienza y termina su terruño. No solo se compartía la tierra, también el trabajo en cultivos, el cual una parte se destinaba para el sustento familiar y el restante para el mercado local. La comercialización también dependía de la organización colectiva, un grupo de mujeres, a las que se les denominaba *cacharreras*, alquilaban un camión que llevaba la cosecha hasta Cali a la galería Santa Helena, allí pasaban juntas toda la noche esperando a que se abriera el mercado los domingos.

Hasta la primera mitad del siglo XX estas fincas fueron primero cafeteras, cacaoteras y se mezclaban con otros cultivos como naranja, chirimoya y plátano, entre otros. No obstante, finalizando la década del sesenta acontecieron varios hechos que desencadenarían cambios en las relaciones de producción, y por esta vía en la estructura de tenencia de la tierra. Lo primero fue que uno de los finqueros alquiló tierras a una familia de japoneses, los cuales trajeron otros cultivos como soja, arroz y algodón. Se empezaron a alquilar tierras a porcentaje, por ejemplo de 100 sacos de grano cultivado una parte era para el dueño de la tierra y otra para el arrendatario. Esto cambió drásticamente las relaciones tejidas entre la misma comunidad y las formas de producción tradicional, pues ahora eran necesarias otras inversiones para el cuidado de los cultivos, lo que llevó a un progresivo endeudamiento y por esta vía a la expropiación.

Adicionalmente, el monocultivo de la caña de azúcar venía creciendo y demandando grandes extensiones de tierra. Según los relatos, los ingenios se valían de mayordomos, peones negros de la naciente agroindustria. Ellos llegaban haciendo cuentas aumentadas de lo que podría ganar un campesino si alquilaba la tierra a los ingenios. Contaba un mayor, que

quedaban asombrados de todo el dinero que era prometido. El contrato normalmente se hacía a 10 años y como las tierras no tenían escrituras⁵, los ingenios las tramitaban, pero el gasto lo asumían los campesinos, además el derrumbe de la finca, tractores, semillas, etc. por eso, lo que recibía el dueño de sus tierras por año era ínfimo, así comenzaba un proceso de endeudamiento con los ingenios, pues ahora carecían del sustento básico para la familia. También se confirmó una manipulación a través de documentos firmados a estas empresas que llevó progresivamente al despojo de la tierra (Puertas, 2017).

Otra cuestión que parece bastante relevante para la comunidad, en la comprensión de la pérdida de la tenencia de la tierra, es que los cambios en las relaciones de producción coincidían con la muerte de los mayores. Entre las explicaciones recurrentes, encontramos que como los mayores ya no estaban, los jóvenes iban teniendo otras expectativas y cogían otros caminos y, como la base de autoridad territorial estaba fundada en la palabra de los mayores, esto se sumaba a la incertidumbre que generaban todos esos cambios y fue minando la toma de decisiones colectivas. Finalmente, toda resistencia de los agricultores afros o mestizos al monocultivo fue insuficiente, pues sus cultivos fueron blanco de sabotaje ya fuera por aspersiones de agro tóxicos, especialmente los madurantes y, por los desbordamientos de los ríos, debido a la transformación que los ingenios realizaban sobre las superficies de las tierras y los diques.

Estas condiciones locales, por supuesto, no se explican por sí mismas, pues los grupos permanecen sujetos a condiciones estructurales que no pueden controlar. Para que el modelo capitalista de agroindustria cañera se consolidara como poder hegemónico en el norte del Cauca, y las comunidades negras pasaran de ser un grupo social con autonomía territorial y en crecimiento económico a proletarios pobres de la agroindustria, fue preciso la unión entre terratenientes de la región, grupos políticos tradicionales, grupos industriales y entidades bancarias que juntos impusieron su dominio sobre la economía campesina que se desarrollaba en la región desde principios del siglo XX (Almario, 2013). A nivel internacional también hubo una serie de factores determinantes propicios a la estabilización del mercado azucarero como fueron: la inyección de capital norteamericano a la agroindustria azucarera entre 1913 y 1928, la terminación del ferrocarril del Valle y del Océano Pacífico que

⁵ Muchas de las fincas no tenían escritura, pero también encontramos fincas escrituradas con varios dueños. Según me informaron, escriturar fue una necesidad que los campesinos tuvieron que realizar, precisamente para evitar el despojo a través de las demarcaciones que hacían las grandes haciendas desde la segunda década del siglo XX (Puertas, 2017).

marcó el inicio del circuito comercial hacia el exterior del país, y el bloqueo a Cuba, abriendo el mercado estadounidense. De la suma de lo anterior, resultó que el valle geográfico del río Cauca se constituyó en una de las principales áreas de expansión industrial y económica a costa del despojo y empobrecimiento de los campesinos negros, los cuales fueron desplazados hacia los centros urbanos cercanos (Cali) o en el norte del Cauca. Los pocos que se quedaron haciendo resistencia en sus poblados, quedaron confinados en pequeños espacios en medio de los cañaduzales (Vanegas y Rojas, 2012).

El proceso organizativo

La visión que aquí tomo sobre los procesos de resistencia de los afronortecaucanos es de larga duración, en este sentido, comparto la visión de que estos procesos se generan desde la segunda mitad del siglo XIX con la conquista de tierras en disputa contra los latifundistas de la región (Urrea y Hurtado, 2001). Es decir que sus formas organizativas han estado históricamente vinculadas a la lucha por la tierra entre ellos y las haciendas coloniales, las cuales se prolongan desde el siglo XVI hasta el XX, cuando las haciendas se transforman en plantación azucarera.

Durante la primera mitad del siglo XX se estaba formando en la región una economía campesina con una dirigencia política importante, en la que los líderes comunitarios se convirtieron en jefes políticos liberales que actuaban en defensa de los intereses de la población afrodescendiente. No obstante, la violencia política que se generalizó en Colombia a mediados del siglo XX aniquiló y desplazó a muchos de estos líderes, anulando su importancia política y abriendo brecha así al crecimiento de la gran propiedad agraria (Carabalí, 2007). En la década del 1970 florecen en la comarca diversas iniciativas populares y movimientos cívicos impulsados por sindicalistas, dirigentes cívicos, simpatizantes de izquierda, organizaciones universitarias y sectores de la iglesia que empezaron a promover conciencia ciudadana y a fortalecer la movilización social.

Según Hurtado (2001), a partir de 1980 la población del norte del Cauca se aglutinó en torno de las problemáticas comunes de sus municipios: despojo y pérdida de tenencia de la tierra, pérdida de su liderazgo político, proletarianización de la población y la conversión de la región en una zona industrial. Hacia 1984 se crea la Red de Organizaciones de Base cuyo objetivo era coordinar los movimientos y protestas que se originaban por separado, pero este proceso se obstaculizó debido a la irrupción de la burocracia política y a las injerencias económicas de los ingenios azucareros.

En 1991 el Estado colombiano reconoció la etnicidad de las comunidades negras y garantizó así unos derechos territoriales

principalmente para los afrocolombianos ubicados en el Pacífico, lo cual originó una gran desilusión para las gentes de la comarca nortecaucana, golpeando nuevamente sus procesos políticos. Al pasar los años surgieron otras iniciativas, esta vez articuladas en torno a la creación de los Consejos Comunitarios. Sin embargo, emergen desavenencias sociales cuando se intenta aplicar una normativa que llega como algo ajeno a sus formas de ocupación territorial históricas, y cuando surgen reinterpretaciones que del pasado histórico se hacen en lo individual y lo colectivo, y por ende, en redefiniciones de las identidades.

El proceso organizativo de los afros en Miranda se inició hacia el año 1999 bajo la Asociación de Comunidades Negras de la Zona Plana. Desde ese momento, informaron, se despertó una conciencia de la unidad territorial que ellos conforman, y lo étnico se tornó en un movilizador de los reclamos que se refrendaban ante la alcaldía municipal. No obstante, esta asociación se acabó por las injerencias de la politiquería. Otra vez, en el año 2007 nace el interés de aglutinar sus acciones colectivas, ahora creando el Consejo Comunitario, el cual se oficializa un año después cuando se superan las desavenencias con la alcaldía, puesto que varias veces desde la administración municipal se les ha considerado un obstáculo a los intereses entre esta y el Ingenio del Cauca, el cual representa la principal fuente de renta municipio (Puertas, 2017).

Las actividades del Consejo Comunitario se han centrado en la creación de un plan de desarrollo, la planificación de proyectos productivos —los cuales se ven truncados por la falta de tierras—, actividades censales, servir como el principal canal de diálogo entre las comunidades, instituciones y empresas privadas que quieren instalar fábricas en este espacio y, principalmente, lo que se intenta es trazar una ruta política que les permita ser reconocidos como un territorio de colectividad negra bajo el amparo de la Ley 70 de 1993.

En este sentido, se han hecho reuniones entre las comunidades para que se renuncie a los títulos individuales de propiedad de la tierra, los cuales son, en la mayoría de los casos, herencias familiares, para adjudicarlos a nombre del Consejo Comunitario. Esta estrategia ha generado gran polémica entre las gentes, puesto que conseguir la escrituración individual fue, y sigue siendo, una larga lucha que las generaciones de los mayores emprendieron desde la segunda mitad del siglo XX para evitar ser expropiados, obligados a vender, o para impedir que en el momento de arrendar a los ingenios azucareros -cuando empieza la sustitución de cultivos tradicionales- las diligencias de escrituración resultaran más costosas que sus propias tierras y terminaran perdiéndolas por embargos o hipotecas bancarias, como aconteció con muchos de sus antiguos vecinos.

También se ha intentado hacer compra de tierras a través del Incoder para articular proyectos productivos colectivos en los que resalta la creatividad. Sin embargo, estas ideas se quedan solo en eso, porque los precios de la tierra son regulados por los ingenios (Puertas, 2017).

A través de COMZOPLAN se piden auxilios a las empresas que circundan estas comunidades, solicitando mínimos recursos para financiar celebraciones como el día de los niños o para la *Semana de la Afrocolombianidad*, y para realizar torneos de fútbol, entre otros. Así mismo, esta es la entidad encargada de hacer el reconocimiento étnico a los jóvenes que buscan descuentos en instituciones universitarias y finalmente hacen mediación de conflictos entre colonos e ingenios azucareros.

Es evidente que el proceso organizativo enfrenta muchos obstáculos jurídicos para la concreción de la acción colectiva, que no están en los objetivos de este artículo. Lo que sí me interesa resaltar es que las acciones de reivindicación territorial de los afros que conforman COMZOPLAN, se ven frenadas en su dinámica a causa de la imposición de lógicas jurídicas y políticas externas; principalmente la creación de Consejos Comunitarios, lo cual genera confusiones entre las gentes, pues estos no encuentran correspondencia con sus formas históricas de apropiación de la tierra, además, que una lógica orientada hacia territorios colectivos desconoce que la legalización de los predios, a través de escrituras, fue una necesidad y estrategia adoptada para garantizar la permanencia en el territorio. Así, como lo explica el antropólogo Pardo (2002), la Ley 70 de 1993 institucionaliza procedimientos y pone en riesgo la intensidad de la proyección política y la radicalidad de los argumentos disgregando las dinámicas que ya están establecidas entre los actores locales.

En el norte del Cauca y específicamente en Miranda, la construcción del Consejo Comunitario llega como algo institucionalizado y tardío en relación con el proceso territorial del Pacífico, desafiando la lógica interpuesta por la Ley 70 de 1993, con la pretensión de recuperar el control sobre sus territorios ancestrales. La organización del Consejo genera unas tensiones sobre una realidad territorial, en la que además recae un discurso sobre la legalidad de la propiedad por parte de los ingenios. La aceptación formal de este discurso se explica por la impotencia frente al control hegemónico que hay sobre la tierra, algo que de lejos se ve muy contradictorio en el contexto del proceso político que adelantan. Pero esto, como se verá más adelante, adquiere mucha lógica cuando se entiende en relación al régimen de memoria y silencios, y los usos que del pasado han construido estas comunidades, lo cual les ha permitido sobrevivir y mantenerse como una colectividad étnica.

El sentido de lo perdido en la memoria colectiva

Cuando comienza a circular la Ley 70 de 1993 entre las gentes negras de la zona plana del municipio, sucedieron varias transformaciones tanto en lo individual como en lo colectivo, especialmente las re-interpretaciones de la historia y la memoria, implicando procesos de reorganización y relecturas de esos vestigios. En ese sentido, reconocer las marcas de un pasado, asumirlo y ponerlo en práctica no es asunto que toque a todas las personas por igual. Reconocer un origen africano y sentirse descendientes de esclavos puede en muchos casos generar un motivo por el cual luchar por unos derechos, pero en otros puede generar apatía y hasta rechazo, no porque se pretenda negar el lugar que se haya ocupado en la historia o porque sea una negación del origen, sino porque en muchos casos como ha explicado el autor polaco Pollack (1989), olvidar los infortunios colectivos se vuelve una estrategia para seguir viviendo con la vergüenza de lo experimentado, el silenciar se vuelve entonces un *modus vivendi*.

El trabajo etnográfico de esta investigación comenzó indagando sobre lo que la gente decía en ese momento particular en relación con el movimiento de recuperación territorial emprendido por el Consejo Comunitario. Lo primero fue entrevistar a los líderes y con ellos confirmé un fuerte discurso politizado en el que el peso de la historia juega un rol fundamental en la definición de sí. De modo que un líder expresaba:

Es que antes éramos mal llamados de negros y además yo fui descubriendo cosas. Vea voy a recomendarle unas lecturas de como yo fui comprendiendo lo que había pasado. Léi *El origen de la vida* de Oparin y también, *Educación y Lucha de Clases*. Ahí uno comprende muchas cosas. Por ejemplo en la Constitución dice que uno tiene derecho al nombre, y cuando te llaman negro te están negando tu derecho al nombre. En la antigüedad no habían negros ni indígenas, fueron seis siglos de esclavitud, en los que las personas a la fuerza de aceptaron o aceptaron ser llamados de negros. [...] Negro es sinónimo de animal esclavizado, lo que queremos es volver al sentido de persona. Afrodescendiente porque descendemos de África. (Oscar, entrevista personal, abril de 2015)

Sin embargo, esta misma persona en otros contextos, específicamente cuando trabajé en la historia de la formación territorial local, negaba el lazo con la esclavitud para su propia comunidad y expresaba con vehemencia que en esas tierras sus ancestros habían comenzado siendo libres. De igual modo, cuando conversaba con otras personas pertenecientes a la misma vereda del líder mencionado anteriormente, sobre el tema de la esclavitud,

decían que ahí no había historias, pero que en la vereda de Santa Ana sí, puesto que ahí estaban las ruinas de la hacienda Perodías. No obstante, con el avance de la investigación, era muy probable que la comunidad de La Munda estuviera asentada en ese espacio mucho antes de la abolición de la esclavitud.

De otra parte, durante la fase inicial de la investigación no se encontraban elementos que aludieran al movimiento territorial y tampoco referían dato alguno sobre sus derechos como afrodescendientes. Por el contrario, lo que se resaltaba era, paradójicamente, un discurso acerca de la legalidad que los ingenios azucareros poseen sobre aquellas tierras y en este camino, una negación de los conflictos territoriales. En la zona urbana circulaban ideas como que los negros vendieron las tierras porque eran perezosos y los ingenios serían un tipo de salvadores que le dan trabajo a la gente. Así mismo, en relación con el movimiento se percibía cierto fatalismo territorial, en el que los jóvenes reconocen que no deberían estar en esa situación de carencia de tierras para la subsistencia, pero no ven esperanza de cambio.

Otra cuestión importante y que direccionó el curso de la investigación fue una negativa inicial para contar su historia. En las primeras conversaciones había un silencio incómodo sobre su memoria colectiva, y a pesar de que el Consejo Comunitario lleva varios años de trabajo en los que se ha intentado reescribir la historia, no encontraba positividad alguna en hablar sobre el pasado de esclavitud ni sobre el proceso de expropiación territorial. No obstante, esos vacíos de memoria fueron siendo colmados de manera muy especial y esporádica, en un camino, en un chiste aparentemente desprovisto de sentido, en una charla sin motivo. Ese recelo inicial para relatar su historia, y que es referido entre la comunidad como la “ley del silencio”, coincidía con una preocupación expresada por algunos líderes del movimiento, según la cual, una de las dificultades en la articulación de la historia territorial consistía en los conocimientos o saberes que los mayores no les transmitieron a sus gentes (Puertas, 2017)

Una tarde mientras entrevistaba a dos líderes, afirmaron lo siguiente:

Es que aquí tuvimos un problema con nuestros ancestros. Es que ellos prefirieron confiarle la historia de nuestro territorio a la alta sociedad, a las familias de alcurnia y no a nosotros mismos. Ahora es que estamos viendo cómo hacer para articular esa historia con la de los jóvenes de hoy. (Don Fernando, entrevista personal, abril de 2015)

En otros momentos, esa preocupación emergió nuevamente, pero ligada a otras cuestiones. Por ejemplo, en conversaciones con los abanderados de la Junta de Acción Comunal (JAC)⁶ de una de las veredas, afirmaban que el principal problema para la organización del Consejo y para generar acciones de reivindicación territorial se relacionaba directamente con lo que ellos denominaban “una falta de historia”, y especialmente, la ausencia de los mayores, a causa de la garantía que pudiera ofrecer la palabra de los mayores sobre la historia, y especialmente sobre la forma de propiedad de las tierras. De este modo, la falta de los mayores y la llamada *ley del silencio*, se presentaron como elementos que dificultaban el reordenamiento de la historia y de la propia memoria bajo las condiciones políticas del presente.

Esos inconvenientes para lidiar con la historia entre comunidades negras, permiten reflexionar acerca de los usos del pasado, sobre las formas de agenciarlo y especialmente, sobre su papel en el contexto del multiculturalismo. En este caso particular, elementos de la historia erudita o referencial como la esclavitud y África, no se pueden tomar como un paliativo inmediato frente a las lagunas de la memoria colectiva (Arruti, 2005), aunque en otros contextos cotidianos como en una fiesta o en indagaciones con otros fines, estos elementos emerjan esporádicamente y bajo otra forma.

Entre las comunidades que conforman COMZOPLAN, la reescritura de la historia se hace en una dinámica conflictiva frente al acallamiento de esas experiencias históricas; las dificultades para traer el pasado al presente y construir narrativas puede ser comprendida como una estrategia de adaptabilidad social (Cervio, 2010) que permite lidiar con un pasado doloroso, puesto que la esclavitud no es simplemente un hecho amarrado al pasado sino un factor ligado a la condición presente. En este sentido, un miembro del consejo afirmaba que “cuando se pierde la tierra se vuelve a una esclavitud solapada” (Puertas, 2017, p. 126). Y, es precisamente ese enfoque sobre la utilidad de recordar los eventos traumáticos para una colectividad, lo que permite comprender la aceptación de ciertos discursos, la obliteración de esas experiencias dolorosas, no solo sobre la esclavitud sino sobre las pérdidas recientes de las tierras y la negación de los conflictos territoriales.

⁶ Las Juntas de Acción Comunal es una de las formas de organización social promovidas por el Estado colombiano a través de la Ley 19 de 1958. Estas se constituyeron como canales de diálogo entre el gobierno y los grupos sociales. En el caso que se está exponiendo se presentaron tensiones entre estas y el Consejo Comunitario (Puertas, 2017).

A modo de cierre: ambigüedades en las formas de identificación

Con la puesta en escena de la Ley 70 de 1993 y posteriormente con la creación del Consejo Comunitario, aconteció un proceso de reflexión de la historia por medio de ejercicios de reescritura y relectura de esos vestigios. Dicho proceso no toca a todas las personas con la misma intensidad, pues este movimiento hacia el pasado implica reconocer marcas que en el terreno de lo subjetivo puede carecer de utilidad o puede también provocar nuevas dinámicas como reconocer un nuevo sujeto de carácter étnico portador de derechos.

Entre estas comunidades se usaban varias formas de identificarse. Por ejemplo, un joven de una de las veredas afirmaba: “A mí me gusta que me digan “Mi negro”. “Afrodescendiente” no sé. Pienso que es más para documentos” (Puertas, 2017, p. 127). Mientras que otro le respondía que al que le gusta el denominativo *negro* es porque no conoce la historia y por eso él prefiere reconocerse afro. Una persona que estuvo en los procesos organizativos iniciales argumentaba:

Una cosa que yo no he podido aceptar es eso de afrodescendiente. Porque lo que eso hace es desarraigarnos, por eso yo sigo siendo negro. Ser afro es negarnos un lugar [...] porque al ser descendientes de otros que trajeron aquí nos deja sin la posibilidad de reclamar un lugar aquí en Colombia y tampoco podemos ir al África y reclamar nada. [...] Al contrario de los indígenas que sí pueden reclamar. En las reuniones de ellos dicen que esto era un único territorio hasta Buga. (Juan, entrevista personal, mayo de 2015)

Estos discursos resultan a primera vista contrastantes y contradictorios, pero cuando se analizan en relación con el régimen de memoria y acallamientos, remiten a reflexionar acerca de las articulaciones entre historia, las representaciones de lo negro y la reivindicación de derechos (Puertas, 2017). Y esas diferentes maneras de constituir identidades se sustentan en los contenidos de la memoria colectiva en los que van incluidos silencios, fracturas, zonas de sombras y vacíos que son encarados en los procesos políticos actuales.

En el caso de comunidades negras mirandeñas de la zona rural plana, las identidades se construyen en tensión con la memoria y la historia, y con la misma categoría de negro. La cual como explica el antropólogo Wade (1992) para América Latina carece de una audiencia claramente definida como negra y esto tiene repercusiones directas en la poca capacidad organizativa de los descendientes de africanos en América Latina.

La autora Cárdenas (2010), trata precisamente con la categoría de negritud para demostrar cómo esta ha sido construida históricamente en contextos culturales atravesados por relaciones de poder dicotómicas de exclusión/inclusión y visibilidad/invisibilidad que se perpetúan hasta la actualidad, llevando a un reconocimiento de la diferencia cultural, pero con una tentativa de homogeneizar a los individuos que se reconocen como negros.

Las representaciones sobre lo negro entre las comunidades de COMZOPLAN se construyen desde posicionamientos políticos renovados con la puesta en marcha de la Ley 70 de 1993 y desde las realidades histórico-culturales. En los encuentros que se dan entre estas perspectivas se construyen unas identidades en tensión frente al Estado, y esto se presenta como un obstáculo para concretar las acciones políticas. Pero estas situaciones conflictivas en torno a las identidades no son la regla. Al contrario, la mayoría de la gente se reconoce principalmente como “campesinos negros de la zona plana, una identidad que mezcla lo racial, lo cultural y la propiedad de sus tierras y en esta dirección con el proyecto político que construyeron como campesinos durante más de un siglo” (Puertas, 2017, p. 134). De este modo, se confirma que las identidades están lejos de constituirse por discursos homogéneos, pues lo que resalta es su dinamicidad y movilidad según el contexto político en el que se están refrendando. Lo importante aquí es que la negritud no tiene un solo significado, sino que esta se va modificando en razón de los contextos políticos. Tal vez por eso una mujer me explicaba que después de haber adquirido conciencia sobre la importancia de la cultura negra, ya no le importaba que la llamaran negra (Puertas, 2017).

Considero finalmente que, aunque la Ley 70 de 1993 constituye un hito importante en el reconocimiento a la diferencia cultural comunidades negras, genera un proceso de homogeneización de los procesos políticos y culturales, al institucionalizar procedimientos y adoptar un concepto de etnicidad que no encuentra repercusiones entre las comunidades negras que han vivido experiencias históricas diferentes al Pacífico.

Referencias

- Almario, O. (2002). Territorio, identidad, memoria colectiva y movimiento étnico de los grupos negros del Pacífico sur colombiano: Microhistoria y etnografía sobre el río Tapaje. *The Journal of Latin American Anthropology*, 198-229.
- Almario, O. (2013). La configuración moderna del Valle del Cauca, 18460-1940: espacio, poblamiento, poder y cultura (2ª Ed.), Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Arruti, J.M. (2005). *MOCAMBO: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo, Brasil: EDUSC, ANPOCS.

- Calvache, O. (1999). *Surgimiento y evolución del Municipio de Miranda: primer centenario 1899-1999*. Miranda, Colombia: Alcaldía del Municipio de Miranda.
- Carabalí, A. (2007). Los afronortecaucanos: de la autonomía a la miseria ¿un caso de doble reparación? En C. Mosquera. y L.C. Barcelos. (Eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 405-421). Bogotá, Colombia: CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Cárdenas, R. (2010). Trayectorias de negridad: disputas sobre las definiciones contingentes de los en América Latina. *Tabula Rasa*, (13), 147-189. Recuperado de <http://redalyc.org/articulo.oa?id:39617525007>.
- Cervio, A.L. (2010). Recuerdos, silencios y olvidos sobre “lo colectivo que supimos conseguir”. Memoria (s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y sociedad*, 2, 71-83.
- Grueso, L.R. (2010). El papel de la memoria en la reconstrucción del sujeto colectivo de derechos. El caso de las comunidades negras del Pacífico en Colombia. Bogotá, Colombia.
- Halbwachsh, M. (1990). *A Memória Coletiva*, São Paulo, Brasil: Editorial Revista dos tribunais Ltda.
- Hoffmann, O. (2000). La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano). En C. Genecco. y M. Zambrano. (Eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes* (pp. 97-120). Popayán, Colombia: ICAN- Universidad del Cauca.
- Hurtado, S.T. (2001). Política y movimiento social agrario en un contexto de transformación de comunidades negras semi rurales. [Informe final].
- Ley 70 de 1993 (27 de agosto), por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. *Diario Oficial n.º 41.013*. Recuperado de <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27-por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica>
- Losonczy, A.M. (1999). Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó. En J. Camacho. y E. Restrepo. (Eds.), *De montes, rios y ciudades: territórios e identidade de gente negra em Colombia* (pp.13-24). Bogotá, Colombia: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.
- Mompó, E. (2014). *Queremos ser Iyambae sin dueño: mujeres guaraníes por la autonomía indígena en Bolivia*. Valencia: España: Editorial, Germania, s.l.
- Pardo, M. (2002). Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*, 7(2), 60-85.
- Pardo, M. (2016). *Movimentos negros na região do pacífico colombiano: organizações, violência e território* (tesis doctoral). Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.
- Puertas, L. F. (2017). *¿Sé lo que significa ser negro! Identidade, memoria e defesa territorial no norte do Cauca* (tesis de maestría). Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Urrea, F. y Hurtado, T. (2001). La construcción de las etnicidades en la sociedad colombiana contemporánea: un caso ejemplar para una discusión sobre etnicidad y grupos raciales. Ponencia a ser presentada en la Conferencia sobre Interculturalidad y Política. Pontificia Universidad Católica de Perú, Departamento de Ciencias Sociales, Lima, Perú.
- Vanegas, G. y Rojas, A. (2012). *Poblaciones negras en el norte del Cauca, Contexto Político Organizativo*. Cali, Colombia: Observatorio de Territorios Étnicos. Proyecto de investigación y acompañamiento adscrito al Departamento de Desarrollo Rural y Regional de la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales de la Pontificia, Universidad Javeriana.
- Wade, P. (1992). El movimiento negro en Colombia. *América Negra*, (5), 173-192.
- Wade, P. (2002). Identidad. En Serge, M. Y Suaza M. y Pina, R. (Eds.), *Palabras para Desarmar*. (pp. 255-264). Bogotá, Colombia: ICANH.