



DOI: 10.29112/RUAE.v4.n2.6

# Del litigio al campo: antropología para la transformación social. Una experiencia de antropología litigante en el sur de Acandí (Caribe Occidental)

FROM LITIGATION TO THE FIELD: ANTHROPOLOGY FOR SOCIAL TRANSFORMATION. AN EXPERIENCE ON LITIGATING ANTHROPOLOGY IN SOUTHERN ACANDI

DA LITIGAÇÃO AO CAMPO: ANTROPOLOGIA PARA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL. UMA EXPERIENCIA DE ANTROPOLOGIA LITIGANTE NO SUL DE ACANDI.

103

**Laura Posada**

Doctora en Derecho, Colombia. Maestranda en Programa de Posgrados de la FHCE, Montevideo, Opción Antropología. Lpc900623@gmail.com  
ORCID 0000-0002-9856663

Recibido: 03/06/19. Aceptado: 10/09/19.

## RESUMEN

Este artículo presenta algunos avances de investigación en torno a la identificación de las prácticas de gobernanza territorial que las comunidades negras del sur de Acandí (Caribe occidental), han desarrollado en un contexto de conflicto armado interno. Especialmente, se centra en abordar el proceso de construcción de la pregunta de investigación a partir de la co-labor entre la investigadora y el Consejo Comunitario de Comunidades Negras de la Cuenca del Río Tolo y Zona Costera Sur -COCOMASUR (Colombia); resaltando además algunos contrastes identificados entre las categorías de análisis y los primeros hallazgos en el campo.

**Palabras clave:** Antropología litigante; derechos étnico-territoriales; comunidades negras; frontera, mediación comunitaria.

## ABSTRACT

This article presents some research progress regarding the identification of territorial governance practices developed by black communities in a context of internal armed conflict in Colombia. Especially, it focuses on addressing the process of building the research question based on the co-work between the researcher and the communitarian organization, the Consejo Comunitario de Comunidades Negras de la Cuenca del río Tolo y Zona costera Sur- COCOMASUR (Colombian Caribbean), highlighting also the contrasts between the categories of analysis and the initial findings in the fieldwork.

**Keywords:** Litigating anthropology; ethnic-territorial rights; black communities; frontier, community mediation.

## RESUMO

Este artigo apresenta alguns avanços na pesquisa sobre a identificação de práticas de governança territorial que as comunidades negras têm desenvolvido num contexto de conflito armado interno na Colombia. Principalmente, o texto se concentra no abordagem do processo de construção da questão de pesquisa com base no co-trabalho entre a pesquisadora e a organização comunitária, o Conselho Comunitário de Comunidades Negras da Bacia do Rio Tolo e Zona Costera Sur-COCOMASUR (Caribe colombiano), destacando também os contrastes entre as categorias de análise e os resultados iniciais do trabalho de campo.

**Palavras chaves:** Antropologia contenciosa; direitos étnico-territoriais; comunidades negras; fronteira, mediação comunitária.

## 104 Introducción

Este artículo se enmarca en una experiencia de investigación que tiene curso actualmente en el desarrollo de la maestría en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Región de la Cuenca del Plata de la Universidad de la República (Uruguay). Si bien su origen se remite a los resultados del curso *Abordajes para comprender los espacios de fronteras políticas y la movilidad humana transfronteriza*, busca ampliar la discusión para poner en evidencia cuestiones relativas al ejercicio de la producción del conocimiento antropológico, a partir de la práctica disciplinar que Rita Segato (2018) ha denominado antropología por demanda o litigante.

De este modo, el artículo ahondará en el proceso de construcción de la pregunta de investigación a partir de la co-labor entre la autora y el Consejo Comunitario de Comunidades Negras de la Cuenca del Río Tolo y Zona Costera Sur -COCOMASUR (Colombia), siendo posible caracterizar la problemática identificada. En este sentido, en un primer momento se presentan los aspectos más generales de contexto espacial, socio-político y cultural que permiten encuadrar el caso y el problema identificado como parte del objeto de estudio: las prácticas de gobernanza territorial de las comunidades negras en contextos de conflicto armado. Luego, se indaga sobre la experiencia de definición de un problema de investigación desde la antropología por demanda o litigante (Segato, 2018), presentando de manera concreta el inicio y devenir de esta investigación.

A su vez, en un segundo momento el texto presenta algunas aproximaciones teóricas e insumos que, desde las primeras etapas de la inmersión en el campo, permiten hacer evidentes las cuestiones relativas a esta práctica disciplinar y al enfoque adoptado desde las antropologías del mundo (Lins Ribeiro y Escobar, 2009).

En relación con las aproximaciones teóricas, se presentan en primer lugar algunas líneas que recuperan la dimensión histórico-política del concepto Estado-Nación (Anderson, 1993), así como los postulados de Orvar Löfgren (1991) en torno a los conceptos de identidad nacional, cultura nacional y nacionalización de la cultura, con miras a proponer una descripción y análisis crítico del marco normativo institucional que da pie al ejercicio de las prácticas de gobernanza territorial y resolución de conflictos en el territorio de COCOMASUR. A partir de este marco teórico, se encuadra un breve acercamiento a la Constitución Política Colombiana de 1991 (en el marco de las constituciones multiculturales en América Latina) y al marco regulatorio del ejercicio de los derechos étnico-territoriales en este país. Estas ideas se contrastan, además, con los postulados de Eduardo Restrepo sobre la etnización de la negritud y la categoría analítica del Estado como identificador (Brubaker y Cooper, 2005).

Finalmente, a partir de la categoría de *imaginación* desarrollada por Arjun Appadurai, donde aquella se consolida como el motor de la acción colectiva, se analiza brevemente el uso estratégico que COCOMASUR ha realizado de elementos como la ocupación ancestral del territorio, la gobernanza territorial o la idea de conservación ambiental, partiendo de los primeros avances en el campo de esta investigación.

## **El contexto del caso y la definición del problema desde la antropología litigante**

La definición de un problema de interés, en el caso de esta investigación, pasa por la identificación de las prácticas de gobernanza territorial que las comunidades negras del sur de Acandí (Colombia), han desarrollado en un contexto de conflicto armado interno. Específicamente, el interés se centra en los elementos constitutivos de las dinámicas de resolución de conflictos que ancestralmente han utilizado las comunidades negras que hoy conforman COCOMASUR. También, por identificar las tensiones existentes entre el ejercicio de este poder componedor (avalado normativamente) y las manifestaciones de la soberanía del Estado-Nación en el territorio ocupado ancestralmente por COCOMASUR. Bajo este escenario, resalta la figura del mediador comunitario como una válvula de escape para la gestión interna y externa de las tensiones presentes en el ejercicio de los derechos territoriales por parte de las comunidades negras; se enmarca entonces la mediación comunitaria como una herramienta de resistencia colectiva a partir de la sostenibilidad de la unidad territorial.

Para comprender cómo fue definido el problema de interés desde el enfoque de la antropología litigante o por demanda (Segato, 2018), se presentarán a continuación los aspectos más generales del contexto espacial, socio-político y cultural que harán posible evidenciar cómo gran parte de las tensiones existentes en el ejercicio de los derechos de COCOMASUR, pasan por los conflictos territoriales vinculados con el proceso de reconocimiento jurídico de su territorio por parte del Estado-Nación Colombiano.

### **1. El Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Tolo y Zona Costera Sur - COCOMASUR**

Las comunidades negras que conforman COCOMASUR han ocupado ancestralmente la zona sur de lo que hoy se conoce como el municipio de Acandí, Chocó, Caribe colombiano. En relación con los antecedentes de ocupación en la zona, puede rastrearse la presencia de negros esclavizados que buscaron refugio en la región del Darién, desde

al menos la primera mitad del siglo XVII (González, 2012). Igualmente en lo que hoy se conoce como el departamento del Chocó, fue común la venta de esclavos durante el siglo XVIII, resaltando la entrada a la región de negros africanos Mina, Congo, Chalá, Carabalí, Setré, Arara, Chamba, Mandinga, Guaji, Bomba, Bozal, Fandi, Lucumí, Ocarra, Acha, Guambu, Nongo, Dori, Bambara, Culango, Cosai y Coto (Osorio, 2006:61). En el mismo sentido, resaltó COCOMASUR (2002) en su documento de solicitud de titulación colectiva que,

De acuerdo con datos recogidos de fuentes históricas y antropológicas, los primeros esclavizados que llegaron a Acandí posiblemente provenían de los pueblos del África subsahariana que pertenecían a distintas tradiciones lingüísticas y culturales cuyas más representativas fueron las civilizaciones de los pueblos congo-angola pertenecientes al grupo lingüístico bantu, los pueblos fanti-achanti.

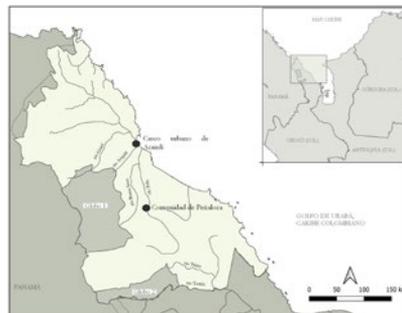
A su vez, como fue reconocido por el Estado colombiano, los negros esclavizados que se asentaron en los ríos de la cuenca del Pacífico, continuaron “las tradiciones agrícolas, pecuarias y mineras heredadas de sus ancestros”, para luego fundar “sus poblados y caseríos en forma lineal a lo largo de los ríos”, estableciendo una “ocupación ancestral e histórica sobre el territorio con sus prácticas tradicionales de producción, que les han permitido desarrollar su propio proyectos de vida e identidad cultural (INCODER, 2005)”.

Específicamente el territorio de COCOMASUR se encuentra en límites por el occidente con la Serranía del Darién (frontera Panameña), con el mar Caribe por el oriente, con el río Guatí y el territorio colectivo del Consejo Comunitario de la cuenca del río Seco, el Cedro y Juancho por el norte, y el río Tanela por el sur. (Ver imagen 2).

106



1.

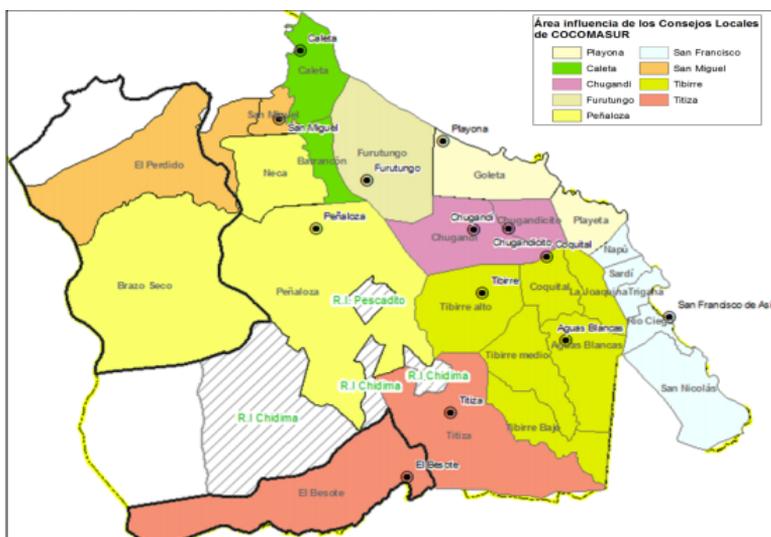


2.

**Imagen 1.** Ubicación de Colombia en Sudamérica y Acandí en Colombia. **Imagen 2.** Detalle del territorio delimitado de COCOMASUR en Acandí. Ambas son elaboraciones propias.

Como será desarrollado en el segundo apartado de este artículo, como parte del constitucionalismo pluralista, Colombia cuenta con una amplia gama de reconocimientos de derechos a las comunidades étnicas. Entre estos, para el caso de las comunidades negras, se resalta la propiedad colectiva de sus territorios, la autonomía y el ejercicio de la gobernanza de las tierras de comunidades negras a través de la figura de Consejo Comunitario. Bajo ese marco, en la actualidad COCOMASUR se conforma

por 26 comunidades organizadas en nueve consejos locales (ver imagen 2). Éstas a su vez se agrupan en un Consejo Mayor, cuya junta directiva es delegada para efectos de la administración del territorio por parte de la Asamblea General, en su calidad de máxima autoridad del Consejo Comunitario conforme a la Ley 70 de 1993. Conforme a su más reciente censo, el territorio estaría habitado por 2.173 personas, que a su vez conforman 480 familias pertenecientes al Consejo Comunitario.



**Imagen 3.** Consejos locales que conforman COCOMASUR. Tomado de: Mercy Corps et al. (2011).

Como es conocido ampliamente, Colombia cuenta con el conflicto armado interno de más larga duración en la región, estimando según cifras oficiales que a nivel nacional 8'874.110 personas han sido reconocidas como víctimas (UARIV, 2019). El municipio de Acandí no se encuentra fuera de las dinámicas del conflicto armado, por el contrario su ubicación estratégica en zona de frontera con Panamá ha incrementado las afectaciones a la población civil.

Como bien relata la Defensoría del Pueblo de Colombia (2016), las comunidades negras de COCOMASUR consolidaron su proceso organizativo como Consejo Comunitario para el año 2002, como respuesta a dinámicas de violencia que trajeron consigo desplazamiento forzado de carácter masivo y prolongado, abandono y despojo de tierras, a raíz de las cuales hoy permanecen 9 comunidades en situación de abandono. En palabras de la Defensoría del Pueblo “el objetivo de la conformación del Consejo fue agrupar a familias víctimas de desplazamiento y lograr a través de la titulación de las tierras revertir la dinámica del despojo y comenzar a reconstruir redes comunitarias destruidas por el conflicto armado” (Defensoría del Pueblo, 2016:25).

Como parte de esa estrategia de resistencia territorial, en el año 2002 COCOMASUR solicitó al Instituto Colombia de Desarrollo Rural -INCODER el reconocimiento jurídico del territorio ancestral que habían ocupado ancestralmente, a partir de su titulación colectiva que les reconocería el ejercicio de la autonomía y el gobierno propio en su territorio. Éste abarca cerca de 40.000 hectáreas en zonas de diversos ecosistemas,



## **2. Identificando un problema de interés desde la antropología litigante o por demanda**

Es en el marco de la lucha por el reconocimiento de su territorio que conozco a COCOMASUR en el año 2016. A partir de un proceso por la restitución de sus derechos territoriales pude conocer a profundidad los pormenores del caso, pero especialmente comenzamos a construir una relación de confianza constituida a partir del compromiso más allá de los roles formales.

Un tiempo después cuando llegó el momento de las despedidas, tras mi decisión de cursar una maestría en Ciencias Humanas (que implicaría a su vez una experiencia migratoria a Uruguay), fue posible compartir un café de ‘hasta pronto’ con algunos integrantes de COCOMASUR. En aquel momento, identificamos en conjunto la posibilidad de continuar fortaleciendo el compromiso por el reconocimiento de sus derechos territoriales, ahora desde la distancia pero incorporando nuevas herramientas que desde las ciencias humanas aportaran a la lucha de las comunidades negras del sur de Acandí. Así, más allá de las herramientas jurídicas que hasta el momento había podido poner a disposición del proceso, se elevó en aquel momento una demanda o al menos una primera validación de la utilidad que podría tener una investigación antropológica en el contexto de reivindicación de derechos de COCOMASUR.

De esta manera, al acercarme a las ciencias humanas desde un enfoque dispuesto a la acción y al cambio social, encontré en las palabras de Lins Ribero y Escobar (2009) la respuesta a la pregunta sobre el ‘para qué’ de las prácticas antropológicas. Según los autores, se parte de la “necesidad de producir conocimiento aplicable a las necesidades humanas más apremiantes del momento relevantes a situaciones políticas, hasta el más amplio propósito de conocimiento para la transformación social radical (2009:48)”. Además, en el desarrollo de mi práctica como estudiante de maestría encontré también que esta alternativa para la producción de conocimiento socio-antropológico se encuadra en lo que Rita Segato (2018) denominaría antropología por demanda; la cual revela “a partir de una disponibilidad del antropólogo para ser interpelado por comunidades y pueblos que le colocan su ‘demanda’ y permiten, de esa forma, que su ‘ciencia’ obtenga un lugar y una razón en el camino del presente” (Segato, 2018:11). Es además una antropología litigante, en el sentido de prestar la caja de herramientas y el oficio de etnógrafo a las preguntas de los proyectos de los pueblos y comunidades.

Partiendo de esas premisas emprendí desde Uruguay el primer viaje al territorio de COCOMASUR, ahora con una consigna adicional desde la investigación en ciencias humanas. Llegar a Acandí en el mes de julio es respirar el olor del carambolo y el mango maduro, aromas que evocan cercanía y ruralidad. A su vez, llegar por primera vez a Peñaloza<sup>2</sup> fue conocer un poblado que más que un conjunto de viviendas, parece una gran casa que alberga parte del corazón de COCOMASUR. Las puertas abiertas, el centro con su parque, escuela y el hoy abandonado forzosamente centro de salud, me recuerdan a una casa de patio al medio, donde cada vivienda con sus puertas abiertas representa un cuarto más. Más adelante, fue posible reiterar en el campo que así como Peñaloza representa una gran casa, sus habitantes se conforman como una familia extensa. Un fragmento de mi diario de campo permite relatar

---

2. Peñaloza es uno de los principales centros poblados del territorio de COCOMASUR. Se erige a su vez como uno de los nueve consejos locales que le conforman. Allí habitan gran parte de las y los referentes comunitarios con los cuales construí una relación de confianza.

aquello, a partir de la narración de un día de llegada a Peñaloza. En aquel momento registré como

“a la par que entramos los saludos no se hicieron esperar, así como también un grupo de niños y niñas que se acercaron gritando ‘tía, tía’; las mujeres juegan bingo en la casa comunitaria. Cuando el auto estaciona, de inmediato tenemos un equipo de más de 8 niños y niñas dispuestos a ayudar bajando alguna parte del equipaje. La casa se toma por los niños y las niñas, en la sala se encuentran los instrumentos del proyecto de COCOMASUR ‘mi casa ambiental y cultural’. En escena aparece un ‘wasá’ (es un cilindro en madera, con semillas en su interior), dos bombos y dos tambores alargados. La fiesta de tambores no se hace esperar y los niños y niñas arman un carnaval de sonidos en casa (Diario de, marzo de 2019).”

Retomando la identificación del problema de interés desde la antropología litigante, fue en aquella primera instancia en el campo (julio de 2018) donde identificamos la ‘demanda’ de la comunidad, donde definimos algunas preguntas en torno al proyecto colectivo de reivindicación territorial que lleva adelante COCOMASUR. De esta forma, luego de brindar un taller sobre derechos étnico-territoriales, actividad que el Consejo Comunitario ofreció a diferentes autoridades locales como una estrategia de protección territorial, a partir de la formación y el fortalecimiento del diálogo, nos dispusimos a la tarea de encuadrar esta experiencia de investigación en el devenir comunitario.

110 El primer asunto que hizo evidente este encuentro fue la capacidad que tiene la etnografía de retar y poner a prueba los encuadres teóricos (Peirano, 1992). Así, luego de retomar algunas discusiones sostenidas de tiempo atrás sobre el proceso de reivindicación territorial, el asunto de la gobernanza del territorio y específicamente las dinámicas de resolución de conflictos que ancestralmente han utilizado las comunidades negras que hoy conforman COCOMASUR, tomó un papel estelar. La pregunta sobre las formas, estrategias y métodos utilizados en lo que el Consejo Comunitario denominaría ‘mediación comunitaria’, se encuadra a su vez en el interés que tiene COCOMASUR de potenciar roles de gobernanza en cada consejo local, como herramienta para aliviar tensiones por la tierra y los territorios en la región del Darién. A su vez, lo anterior toma especial relevancia en el contexto de conflictividad armada que continúa enfrentando Colombia, donde siguen vigentes las disputas por la implementación de mega-proyectos, la vulneración a los derechos humanos y las renovadas dinámicas del despojo de tierras y territorios.

## **Primeras aproximaciones teóricas en torno al problema de interés**

### ***1. El poder componedor es reconocido por el estado***

*Conceptualizando las categorías de Estado-Nación, identidad y cultura nacional*

Anderson (1993:23) entiende a la nación en tanto que “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” es decir, una entidad en la que sus integrantes la conciben como provista de “compañerismo profundo y horizontal”, un sentido propio de comunión, dejando al margen las desigualdades que le son inherentes, sintiendo que tienen cosas en común aunque no tengan muy claro de qué cosas se trata. Es imaginada como limitada porque por definición tiene fronteras finitas más allá de las cuales hay otras naciones. Es imaginada como símbolo o garante de soberanía en

tanto representación del Estado, sin que tenga que darse una reflexión acerca de las implicaciones de carácter político que conlleva esa relación (*Ibid.*).

Esa aparente irracionalidad (en el sentido de que no se trata de una adhesión absolutamente consciente del contrato social que implica) está enraizada en los sistemas culturales que precedieron a la idea de nación. Aunque Anderson (1993) centra su discusión particularmente en la forma como se erigió en Europa la nación desde la comunidad religiosa y el reino dinástico, tomando tiempo después elementos de significación del Estado colonial, lo que resulta relevante para el problema de interés de esta investigación es el énfasis en las condiciones históricas que llevaron a la formación de esa comunidad política, cuáles fueron sus efectos para algunos grupos de población precisamente en la creación de fronteras transnacionales, y cómo se han situado (o fueron entendidos) estos grupos durante diferentes etapas de ese proceso, en esas oscilaciones entre la exclusión, la asimilación y la integración.

En clave de cultura nacional, Stuart Hall (2010) centra su discusión en los efectos que la globalización puede tener en las denominadas ‘culturas nacionales’, entendiéndolo que estas se constituyen hoy en día en importantes fuentes de la identidad cultural, esto es, “son formadas y transformadas dentro de y en relación con la representación” (Hall, 2010:380). En ese orden de ideas, la nación se constituye en un sistema de representación cultural, puesto que produce significados que organizan las acciones e influyen en la concepción de nosotros y de los otros. Yendo más allá del planteamiento de Benedict Anderson, Hall afirma que no solo se trata de una entidad política; de hecho, su poder para generar sentido de pertenencia (o identidad de grupo) y de lealtad radica en que la nación es una comunidad simbólica. Viéndolo así, como una forma de llenar de contenido a la idea de nación, alrededor de la construcción de una cultura nacional rondan tres conceptos en tanto que definida como una comunidad imaginada que ofrece a sus portadores una fuerte manera de identificación con ella: las memorias del pasado (un legado compartido), el deseo de vivir juntos, y la perpetuación del patrimonio recibido (Hall, 2010).

Desde esa perspectiva, quedan pocas dudas de que la formación de culturas nacionales sirvieron al capital y a la modernidad en la construcción del Estado-nación moderno y que esto se logró en cierto momento por su configuración en representaciones que buscaban ser unificadas, homogéneas y coherentes, a pesar de cuán distintos pudieran ser sus integrantes. Hall lo resume así: “para ponerlo en crudo, por muy diferentes que sean sus miembros en términos de clase, género o raza, una cultura nacional busca unificarlos dentro de una identidad cultural, para representarlos a todos como pertenecientes a la misma gran familia nacional” (Hall, 2010: 384).

En la construcción del dispositivo discursivo que representa la diferencia como unidad hay una constante pugna por la imposición de unas representaciones y la resistencia de otras. En ese sentido, la cultura nacional no queda anclada a un punto de lealtad e identificación simbólica, puesto que también resulta ser una estructura de poder cultural. Las identidades nacionales imponen asociaciones de valor de acuerdo a los roles de un orden social deseado, sirviendo a los intereses de quienes dominan en las relaciones de poder en estructuras atravesadas por diferencias de género, etnicidad, raza, clase (*Ibid.*).

Aunque sea representada como unificada, una identidad nacional está lejos de caducar las diferencias culturales de los grupos de población que quedan cubiertos bajo su techo. Eso sí, para contrarrestar esa adversidad suele darse cabida a lo diverso y a lo diferente en la construcción de la identidad nacional, matizando las contradicciones

frente a otras fuentes de identificación cultural y haciendo más fácilmente asimilables las diferencias en las relaciones de poder (*Ibid.*).

Por su parte, Löfgren (1991) enfatiza en la problematización de los conceptos identidad nacional y cultura, entendidos como arenas de confrontación entre diferentes intereses que están en un constante hacer y re-hacer. Resalta que, aunque identidad nacional y cultura nacional son usados a menudo como conceptos intercambiables, es necesario diferenciarlos. Se reserva entonces el término *cultura nacional* para aquello que se comparte colectivamente (collective sharing), con existencia a nivel nacional o en un espacio cultural nacional. En relación con la *identidad nacional*, retomando a Harbsmeier (1986), señala que ésta siempre es definida en contraste o complemento con la idea de otra nación; depende totalmente de la imaginaria o real aprobación de esa identidad como un “national otherness by others (Harbsmeier 1986:52, citado por Löfgren 1991:11)”.

A la luz del constitucionalismo pluralista (concepto que será desarrollado más adelante), resulta pertinente retomar la advertencia de Löfgren (1991) cuando señala que hay que prestar atención a las formas en las cuales la identidad nacional, en un proceso gradual, viene a subordinar otras lealtades (regionales, étnicas, basadas en la clase o el género); y en esta línea, especialmente se pregunta cómo es que la identidad nacional a menudo trabaja tan bien como un símbolo de inclusión.

En relación con la nacionalización de la cultura, se torna relevante retomar dos procesos referenciados por el precitado autor en relación con cuál cultura es nacionalizada. En primer lugar, uno relacionado con las formas por las cuales elementos culturales son transformados en símbolos o retórica nacional que declara simbolizar la esencia de la nación. Otro que tiene que ver con cómo los flujos culturales son contenidos, organizados y transformados en límites nacionales. Como será detallado a continuación, el avance hacia el constitucionalismo pluralista es un ejemplo claro de los procesos detallados por Löfgren (1991) en el marco de la nacionalización de la cultura, especialmente a la luz de entender la protección de la diversidad étnica y cultural como un elemento constitutivo de la esencia de la nación colombiana.

### *El constitucionalismo pluralista*

El reconocimiento legal que adquieren los derechos étnico-territoriales en Colombia debe ser entendido en el marco del constitucionalismo pluralista. Éste es presentado por Raquel Yrigoyen (2011) como una ruptura del paradigma del constitucionalismo liberal monista<sup>3</sup>, conforme al cual se configuraron los estados liberales del siglo XIX, promoviendo proyectos neocoloniales de sujeción para las comunidades étnicas. A su vez, el constitucionalismo pluralista ha sido categorizado en al menos tres ciclos: uno inicial comprendido entre 1982 - 1988, denominado constitucionalismo multicultural; luego, el constitucionalismo pluricultural (1989 -2005) y, finalmente, el llamado constitucionalismo plurinacional entre 2006 y 2009 (Yrigoyen, 2011: p.140).

El caso colombiano se circunscribe en el segundo ciclo, enmarcado en reformas constitucionales que afirman el derecho (individual y colectivo) a la identidad y la diversidad cultural, ya introducido en el primer ciclo, y desarrollan además los conceptos de ‘nación multiétnica/multicultural’ y de ‘Estado pluricultural’, calificando la

---

3. Identifica Yrigoyen (2011:139) el monismo jurídico como “la existencia de un único sistema jurídico dentro de un Estado y una ley general para todos los ciudadanos.”

naturaleza de la población y avanzando hacia una redefinición del carácter del Estado (Yrigoyen, 2011: p.140).”

Con base en la anterior consideración, la protección de la diversidad étnica fue consagrada en la Constitución Política colombiana de 1991 como un fin en sí mismo, al ser reconocido el carácter plural de la nación colombiana. De manera coetánea, se encuentra la ratificación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como la incorporación en el texto de la Constitución Política de artículos que promovieron la adecuación del marco normativo interno para garantizar los derechos de las comunidades étnicas. Ejemplo de ello fue el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia, el cual buscó reconocer el derecho a la propiedad colectiva de las comunidades negras, que han ocupado tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico.

En desarrollo del precitado artículo fue promulgada la Ley 70 de 1993, buscando, además del reconocimiento de la propiedad colectiva ya mencionado, “establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico (Ley 70, 1993)”. Además, a partir de esta ley se definieron categorías clave, tales como *comunidades negras, ocupación colectiva y prácticas tradicionales de producción*.

Definió también la Ley 70 de 1993 la creación de un procedimiento específico para garantizar la propiedad colectiva de aquellas zonas ocupadas por las comunidades negras, conforme a sus prácticas tradicionales de producción. Ahora bien, este reconocimiento jurídico-estatal implicó a su vez la definición institucional de una forma de organización comunitaria de cara a la recepción de la propiedad colectiva de las tierras ocupadas ancestralmente. Esta figura es la de *Consejo Comunitario*, entendido como el mecanismo de administración interno de las comunidades negras solicitantes o titulares de propiedad colectiva.

Un proceso similar que se vincula con las políticas del multiculturalismo puede evidenciarse, por ejemplo, en el caso de Brasil y las comunidades afrobrasileñas denominadas ‘quilombolas’. “Los quilombos surgieron en la época colonial, y eran territorios de refugio de los esclavos escapados de las haciendas. Como ámbitos “liberados”, fueron espacios post traumáticos a partir de los cuales los afrobrasileños buscaron reconstituir formas autónomas de gobierno y organización social, opuestas al esclavismo lusitano (Antón et al., 2009:77)”. Ahora bien, el reconocimiento de los quilombos como formas organizativas de comunidades negras, derivado de las disposiciones de la Constitución de 1988 y reglamentado en 2003, encuentra en su noción moderna una guía en el auto-reconocimiento. Así, “más que una continuidad histórica y una marcada contrastividad cultural, sería el componente político-organizativo el que ordena las condiciones para la reproducción social y cultural del grupo (Rodríguez, 2012).”

Retomando a Brubaker y Cooper (2001), se evidencia aquí el legítimo poder simbólico detentado por el Estado a partir de la potestad de nombrar, identificar y categorizar las cosas, personas y situaciones. El Estado entonces aparece como “un poderoso ‘identificador’, no porque pueda crear ‘identidades’ (...), sino porque tiene el material y los recursos simbólicos para imponer las categorías, los esquemas clasificatorios, y los modos de conteos e informes sociales (...) a los que los actores-no estatales deben remitirse (Brubaker y Cooper, 2001:p 45)”. Se evidencia así la denominación de Consejo Comunitario como el ejercicio del Estado desde la detentación del poder simbólico, categorizando a partir de la creación de conceptos que hagan posible la interlocución.

A su vez las expresiones del constitucionalismo pluralista desarrolladas en profundidad desde el marco normativo colombiano, hicieron evidente la creación de fórmulas que representan pluralismo jurídico; es decir, rompieron con la idea monista según la cual “sólo es ‘derecho’ el sistema de normas producido por órganos soberanos del Estado (los poderes legislativo, judicial y ejecutivo)” (Yrigoyen, 2001: p 142). Para ejemplificar, en el caso de las comunidades negras el Decreto 1745 de 1995 (que reglamenta la Ley 70 de 1993) estableció en su artículo 11 como una de las funciones de la junta directiva del *Consejo Comunitario* “hacer de amigables componedores en los conflictos internos, ejercer funciones de conciliación en equidad y aplicar los métodos de control social propios de su tradición cultural” (Decreto 1745, 1995).

Ahora bien, dichos planteamientos pueden también comprenderse a la luz de la teoría crítica sobre etnicidad y multiculturalismo. Al hablar de etnización retomo el concepto que Eduardo Restrepo usó al estudiar la construcción de identidades étnicas de grupos culturalmente diferenciados en el Pacífico colombiano, en el contexto del multiculturalismo y la formulación de políticas públicas. Como etnización se refiere al “proceso en el cual unas poblaciones son constituidas y se constituyen como grupo étnico”, con la formación de un sujeto político y de unas identificaciones en nombre de la existencia de ese carácter diferencial (Restrepo, 2013: 19 y ss.; Restrepo, 2011:40 p). Esa formulación aparentemente simple adquiere complejidad cuando su examen se enfoca en lo que la categoría de grupo étnico involucra en cuanto a los criterios utilizados para definirla, las disputas entre actores para configurarla, los contextos concretos en los que aparece, y especialmente las prácticas que se derivan para los sujetos que de alguna manera son constituidos por ese proceso. En particular, sobre el reconocimiento de las comunidades negras como grupo étnico mediante lo que denomina la “marcación y oterización”, que se remonta por lo menos a mediados de la década de 1980, Restrepo explica que:

por etnización no se entiende únicamente el proceso que involucra las acciones o planes explícitos de las diferentes entidades estatales y organizaciones no gubernamentales para las ‘comunidades negras’ (...) en tanto grupo étnico. La etnización tampoco se agota en lo que las organizaciones étnico-territoriales y sus activistas hacen o enuncian en cuanto tales, ni en lo que los académicos elaboran sobre las ‘comunidades negras’ como grupo étnico. Las apropiaciones locales, con sus diversas interpretaciones, interrelaciones y rechazos, hacen parte también de la etnización de la negritud. Así pues, la etnización implica una serie de disputas entre los diferentes actores que son parcialmente constituidos y sus posiciones, definidas en tal proceso. Estas disputas buscan intervenir en las relaciones de poder existentes, apelando a la especificidad de una población o poblaciones definidas en este proceso con base en una comunidad étnica. Antes que una articulación consensuada y homogénea, la idea de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico ha sido el objeto de múltiples disputas (Restrepo, 2011: 43p).

Retomando de nuevo los planteamientos de Hall (2010: 388) sobre el asunto, toda vez en este artículo se ponen de presente algunas tensiones que experimenta un grupo cultural en un contexto fronterizo, no se puede dejar de lado que tanto las identidades nacionales como otras particulares están siendo reforzadas por la resistencia a la fase actual de la globalización en la que una de sus características principales es la comprensión espacio-temporal. Esto adquiere relevancia cuando se tiene en cuenta que el tiempo y el espacio son “coordenadas básicas” de los sistemas de representación, incluyendo obviamente aquellos en los que está implicada la construcción de identidades. En otras palabras, cualquier cambio que experimenten los sistemas de representación en

cuanto a la formulación de las relaciones espacio-temporales produce efectos en las formas en que las identidades son ubicadas en narrativas históricas y son localizadas, entendiéndose por esto último como su referencia al lugar (Hall, 2010). Y es que uno de los efectos de la modernidad es la separación cada vez más amplia entre el espacio y el lugar, el primero dinámico y flexible mientras el segundo es fijo, concreto, delimitado, sirviendo como custodio de las “raíces culturales” (*Ibid.*). ¿Cómo se inscriben las formas nacionales de la identidad cultural cuando ésta ha procurado integrar a los grupos que reconoce como étnicamente diferenciados por políticas y prácticas enmarcadas en el multiculturalismo?; y particularmente, ¿cómo sucede en los límites territoriales del Estado-nación cuando simultáneamente sucede un refuerzo de la identidad nacional y de su contraparte étnica? Son preguntas que giran alrededor del problema de interés y están presentes en la investigación.

## 2. La imaginación y la comunidad de sentimiento

A partir del cuestionamiento sobre el carácter desbordado de la modernidad, Arjun Appadurai plantea la existencia de un quiebre general con el pasado, cuestión que adopta los medios de comunicación y los movimientos migratorios como principales ángulos para la problematización del cambio. A partir de ese escenario, plantea el concepto de “trabajo de la imaginación” como un elemento constitutivo de la subjetividad moderna. En palabras de autor, el trabajo de la imaginación “es un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el que los individuos y los grupos buscan anexas al global a sus propias prácticas de lo moderno” (Appadurai, 2001:8).

En el escenario del mundo post-electrónico, la imaginación juega un papel nuevo frente al cual Appadurai plantea al menos tres distinciones que resaltar. La primera de ellas, el desprendimiento de la imaginación como parte del área expresiva, del trabajo mental cotidiano de las personas comunes y corrientes. A partir de esta capacidad común de imaginar y en el marco de los flujos migratorios, Appadurai retoma los conceptos de lealtad y partida de Albert Hirschman, para proponer las categorías de diáspora de la esperanza (sueño de la migración), diáspora del terror (migración forzada) y diáspora de la desesperación (migración en busca de trabajo por situaciones intolerables). Se introduce entonces la imaginación como memoria o deseo. Una segunda distinción apela a la diferenciación entre imaginación y fantasía, ésta última asociada al ámbito privado y en divorcio con la acción, mientras que la primera se relaciona con la proyección, el preludeo de algún tipo de expresión. Cuando la imaginación se enmarca en el ámbito colectivo, Appadurai (2001) la entiende como combustible de la acción, en la medida que produce ideas. Finalmente, la última distinción hace referencia al carácter individual y colectivo de la imaginación, entendida como propiedad del colectivo y no solo como una facultad individual.

En la misma línea, retomando el papel de la imprenta en la construcción de comunidades imaginadas (Anderson, 1983), se introduce el concepto de *comunidad de sentimiento* entendida como “un grupo que empieza a sentir e imaginar cosas en forma conjunta, como grupo” (Appadurai, 2000:11).

Ahora bien, aterrizando las categorías planteadas por Appadurai es posible identificar el caso de COCOMASUR con la diáspora del terror, en clave de desplazamiento forzado. Sin embargo, se torna aquí necesario vincular el poder la imaginación, como motor de la acción y el deseo, a la hora de entender los procesos de retorno y reivindicación territorial que motivaron la conformación del Consejo Comunitario, en clave

de comunidad de sentimiento, y especialmente la solicitud de reconocimiento jurídico del territorio de ocupación ancestral que se hace al Estado Colombiano en el año 2002.

Así, el poder de la acción colectiva promovido por la imaginación implicó para COCOMASUR la utilización estratégica de la nacionalización de la cultural a partir del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como un eje “integrador” de la identidad nacional colombiana. A partir de las cesiones que esto implica, las comunidades negras de COCOMASUR se apropiaron de las herramientas que trajo consigo la categorización e identificación (Brubaker y Cooper, 2001) que de éstos y sus territorios realizó el Estado Colombiano a partir de la Constitución Política de 1991. Haciendo suya la categoría propiedad colectiva, las comunidades negras han emprendido un proceso de lucha por el reconocimiento del espacio donde ancestralmente han ejercido sus usos y costumbres. Igualmente, conforme la lucha por este reconocimiento avanza y ante las barreras suscitadas, ya mencionadas en el primer apartado de este artículo, la *imaginación* de COCOMASUR ha guiado su accionar colectivo hacia el aprovechamiento y gestión del territorio a partir de la conservación ambiental.

A modo de conclusión, pero a su vez de apertura de líneas de cuestionamientos que seguirán confrontándose en el campo, es posible mencionar al menos tres estrategias de protección territorial que COCOMASUR ha desempeñado a partir de la expedición de la Resolución 1502 de 2005. En primer lugar el Proyecto Corredor de Conservación Chocó-Darién<sup>4</sup>, conocido como la primera iniciativa en el mundo en generar créditos de carbono por proteger el bosque en territorio colectivo de comunidades negras. En segundo lugar, la incidencia para la declaratoria del Santuario de Fauna Acandí, Playón y Playona<sup>5</sup>, generando la inclusión en el Sistema Nacional de Parques Naturales de Colombia de una porción considerable de su territorio de ocupación ancestral no delimitado por la Resolución 1502; encontrando así estrategias de protección desde el componente ambiental que aportan a la disminución de los riesgos por despojo y avance de la ganadería extensiva. Finalmente, y en la misma línea estratégica anterior, la incidencia para la creación del Distrito Regional de Manejo Integrado La Playona y Loma La Caleta como categoría de protección que hace posible al mismo tiempo garantizar la conservación de las áreas de interés, restaurar aquellas que se encuentran degradadas y realizar un uso sostenible de los recursos por parte de las comunidades<sup>6</sup>.

116

## Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). «Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo» Traducción de Eduardo Suárez. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antón, J. y otros (2009). «Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos» CEPAL: serie Población y desarrollo N°87. Santiago de Chile. Disponible en: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7227/S0900315\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7227/S0900315_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Consultado el 1 de septiembre de 2019].
- Appadurai, A. (2001). «Aquí y ahora» En A. Appadurai. La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Trilce: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Brubaker, Roger y Cooper, Frederick: (2001). «Más allá de ‘identidad’» Apuntes de investigación del CECYP, N° 7.

---

4. Ampliar información en: <http://www.cocomasur.org/darien.html>

5. Ampliar información en: <http://www.cocomasur.org/sf.html>

6. Ampliar información en: <http://www.cocomasur.org/drmi2.html>

- COCOMASUR. (2002). Solicitud de titulación colectiva de las tierras de comunidades negras. Acandí.
- Constitución Política de Colombia. (1991). Publicada en la Gaceta Constitucional No. 116 de 20 de julio de 1991.
- COCOMASUR (2018). Portal en internet del Consejo Comunitario. [www.cocomasur.org](http://www.cocomasur.org)
- Decreto 1745. Diario oficial de la República de Colombia N° 42.049, Bogotá, D.C, 13 de octubre de 1995.
- Defensoría del Pueblo: (2016). Informe de Riesgo n° 005-16 A.I. 29 de enero de 2016. Defensoría delegada para la Prevención de Riesgos de Violaciones de Derechos Humanos y DIH. SISTEMA DE ALERTAS TEMPRANAS – SAT
- González, L. (2012). «El Darién. Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica» Parte II. Primera edición. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.
- Hall, S. (2010). «La cuestión de la identidad cultural» En: Restrepo, E., Walsh, C. y Vich, V. (Ed.). Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales (pp.363-404). Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Instituto de Estudios Peruanos, Envión Editores.
- Haesbaert, Rogerio. (2013) «El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad» México: Siglo XXI.
- INCODER. (2005). Resolución número 1502. Bogotá.
- Ley 70. Diario oficial de la República de Colombia N°41.013, Bogotá, D.C, 31 de agosto de 1993.
- Lins Ribeiro, G. y A. Escobar. (2009). «Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder» En: Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (Ed.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Traducción de Carlos Andrés Barragán y Eduardo Restrepo. The Werner Gren International, CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana, Envión, p. 25-56.
- Löfgren, O. (1991). «The Nationalization of Culture» *Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology*, 19(1):101-116.
- Mercy Corps *et al.* (2011). «Recorriendo y reconociendo el territorio colectivo de las comunidades negras del Darién Chocoano: COCOMABOCAS, COCOMAUNGUÍA y COCOMASUR» Acandí.
- Osorio, J. (2006). «Pueblos itinerantes de urabá. La historia de las exclusiones. Retrato» Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía.
- Peirano, M. (1992) «A favor da etnografía» [pdf]. Brasilia: Série Antropologia, 130. Disponible en: Série antropologica <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie130empdf.pdf>> [Consultado el 5 de junio de 2019]
- PNUD: 2011. Colombia rural. «Razones para la esperanza» Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011. Bogotá: INDH PNUD.
- Restrepo, E. (2011). «Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato» *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 47(2), 37-68.
- Restrepo, E. (2013). «Etnización de la negridad. La invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia» Popayán: editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, L. (2012). «Disputas sobre las definiciones contingentes de las resistencias negras en la ciudad. El caso del Quilombo de Pedra do sal» XII Coloquio de Geocrítica, 7, 8, 9, 10 y 11 de mayo de 2012, Bogotá: Universidad Nacional.
- Segato, R. (2018). «La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda» -2a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.
- UARIV, 2019. Red Nacional de Información. Disponible en línea en: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>

Yrigoyen, R (2011). «El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización» En: Rodríguez Garavito, C. (coord.). (2011). El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

**Nota:**

El material de la investigación se encuentra en proceso en el Programa de Maestrías de la Facultad de Humanidades.

El texto es de autoría de quien figura como autora.