

Axel Alejandro Rojas Martínez

***Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva
de la gente negra de tierradentro.***

Editorial Universidad del Cauca, Serie Estudios Sociales, Colección Culturas y Educación. Convenio de Cooperación Académica, Científica y Cultural entre la Universidad del Cauca y el Proyecto Cxhab-Wala, Programa Tierradentro, Popayán, 2004. Pp. 144.

Franz Flórez

Universidad Jorge Tadeo Lozano (Colombia)
rolandofuya@hotmail.com

A mediados de la década de 1990 ocurrió un deslizamiento de tierra en la zona de Tierradentro (Cauca), que modificó el paisaje y se llevó la vida de un millar de personas. El proceso de reconstrucción que siguió a la tragedia, en la vertiente oriental de la Cordillera Central, en el Departamento del Cauca, al sur de Colombia, permitió conocer algunas de las consecuencias de la euforia multicultural (o de la diversidad cultural como un bien en sí mismo) de finales del siglo XX. Dados esos antecedentes, se partió del supuesto de que era condición de un resurgimiento de la gente de la zona de Tierradentro, tomar en cuenta la diversidad cultural expresada en su mayor parte por indígenas paeces y en una menor proporción de campesinos mestizos y, por lo que vemos ahora con este texto, de grupos negros. Interesarse por la diversidad, que antes hubiera sido un hecho anecdótico o loable, resultaba perfectamente normal en el contexto de la Constitución Política de Colombia firmada en 1991, que tiene como una de sus fuentes de legitimidad el respeto y apoyo a la diversidad cultural, entendida, en este caso, como diversidad étnica.

En el tiempo anterior a esa Constitución, se nos enseñó que el destino tenía cara de blanco, o cuando menos de mestizo, dado que esa era la conclusión a la que había llegado el pasado reciente y así había de seguir: fusión de españoles, indios y negros. Pero al destacar la diferencia (con neologismos como multicultural o pluriétnico) y no la integración (una bandera, un himno, un idioma, una o ninguna religión, entre otros.), se comenzaron a valorar

esas diferencias de tipo cultural, especialmente cuando de asignar recursos o terrenos se trata, puesto que con base en esa diferencia simbólica (cultural) se otorgaban o reconocían unos u otros bienes de tipo material.

Con el objetivo de fomentar la «autogestión» y «propiciar espacios de diálogo intercultural», se buscó «visibilizar» la historia de los diferentes pobladores de la zona. En ese marco es que Axel Rojas, sociólogo e investigador en etnoeducación, trata de «dar algunos elementos constitutivos de la memoria colectiva de la población negra del municipio de Páez», además de «tratar de reconocer las formas concretas en que la memoria se expresa y los significados que puede tener una lectura del pasado desde las circunstancias del presente».

Axel Rojas se tuvo que confrontar a un tejido de relaciones sociales e institucionales «postesencialistas», propiciadas por la euforia pluralista. Por un lado, el uso por parte de los «sujetos de estudio» y los que los objetivan como sujetos, de términos que suenan bien dentro de la retórica multicultural pero algo huecos en la realidad cotidiana y local de los negros de Tierradentro: ¿Son afrodescendientes, afrocaucanos, o son negros? El investigador se decide por este último término, previa aclaración de algunas connotaciones. Pero al volver la vista atrás, sigue el mismo complice: no tuvieron ancestros esclavos, sino esclavizados, o en condición de esclavización.

Estas sutilezas semánticas obedecen al hecho de que el autor comparte la idea posestructuralista de que el problema no es que sea un lugar común estudiar la memoria colectiva de la gente negra en el litoral Pacífico colombiano o, con algo menos de énfasis, en la Costa Caribe; pero no en Tierradentro. El problema ha sido reducir la diferencia cultural a la etnicidad, y la idea de etnicidad a la de grupo indígena. Y la de «grupo indígena» a la versión de la cultura como un conjunto de invariantes aislados en el espacio y ajenos al paso del tiempo.

Por otra parte, el autor advierte que además de los retos metodológicos, la investigación se constituyó sobre una tensión de tipo político. La tensión que cruza el trabajo tuvo que ver con el imperativo de contribuir a «democratizar la memoria» a la vez que comprender en términos académicos la naturaleza y características de la misma. Sobre esto se hacen algunos comentarios más adelante.

Se enuncian estos retos en el primer capítulo (titulado desde una noción lineal del tiempo: «Las preguntas del presente dan forma al recuerdo colectivo»), dado que allí es donde se da cuenta de los diferentes discursos que tratan de atribuir un significado estable a las relaciones entre los grupos y el Estado, mediadas por supuestos modernos sobre la definición culturalista de tales grupos. Para usar la jerga en boga.

Dicho de otro modo, es en ese capítulo que el autor trata de hacer un mapa de los intereses de los grupos involucrados en el juego de la democracia y la asignación de recursos para el «desarrollo de las comunidades». Y de los intereses del investigador que narra ese trance. Es así como encontramos que la noción de presente, típicamente occidental y moderna, se usa como crisol en el que se ubica tanto el llamado multiculturalismo como lo que llamaríamos, para seguirle el verso al texto, la «condición de visibilización de la otredad afro dentro de la mismidad de lo étnico-indígena». Entonces, al tiempo que se habla de «promoción de condiciones de equidad» (pg. 35), se dice que tal frase debe ser «llenada de sentido», lo que requiere de un «diálogo intercultural que todavía está por darse».

Lo que no queda claro es entre quiénes, de qué y en qué condiciones sería posible dicho diálogo. Porque es claro que entre quienes patrocinaron el estudio y los «sujetos-objeto» del estudio, no hubo tal diálogo, porque se parte del supuesto de que lo étnico se basa en la noción atomista y naturalizada de los tiempos colonialistas preindustriales: grupo exótico (en relación con los europeos burgueses) que vive en zona aislada (no regulada por instituciones europeas como el mercado o el gobierno). En esa medida, los donantes o el gobierno calculan y distribuyen recursos basados en el supuesto de que las identidades culturales está definidas por una serie de rasgos objetivos y cuantificables (o sea rasgos estables y combinados de una forma permanente). Una salida es acoger la noción más a la mano que asimila a la gente negra de la zona con todos los demás de su «especie», y nos encontramos con la expresión «afrodescendientes de Tierradentro», en la presentación del texto.

Y resulta que ellos no son «afro» sólo en relación con los demás «afro» (con más melanina en la piel, con antepasados esclavizados, con formas de trabajo adaptadas a la explotación minera), sino también en relación con los vecinos de toda la vida: los paeces. Y eso ha llevado a que el autor del texto llegue a la conclusión de que no se da cuenta de una esencialista y autónoma «memoria colectiva de la gente negra» sino de una «memoria del contacto». El problema es que ese diálogo no se dio en función de resolver el problema de delimitar

territorios o asignar recursos, y en esa medida tal «contacto» es visto de una nueva manera a la luz del privilegio dado a los vecinos por su autenticidad auténtica, el mantenimiento de su diferencia «natural»: ser indígenas. Los negros tienen que demostrar que no son indígenas (no obstante el compartir ciertos «rasgos culturales») pero tampoco mestizos sino «afro», para que se les aplique una normatividad genérica. Pero el investigador da cuenta de que no es un ejemplo más de «afrodescendencia». Y de este último diálogo es del que da cuenta, en cierta forma, el investigador.

Porque el texto intercala parte de esos diálogos del «trabajo de campo etnográfico» que tuvo el investigador con los subalternos, sujetos de estudio, y no recuerdo qué otros empaques que tratan de atenuar el monólogo en que se convierte todo texto escrito, con autor, presentación de un tercero y conclusiones a las que se remiten los funcionarios públicos y ONG's para asignar recursos y sacar rasgos de «alteridad étnica».

El autor nos habla de las banderas militantes desde las que intenta contextualizar las relaciones de poder (ese fetiche de las ciencias humanistas): la historia oficial vs. las historias subalternas, la hegemonía de la primera y la invisibilización de las segundas, la normalización que supone educarse en una serie de fechas y conmemoraciones nacionales y la resistencia que supone revivir y reinventar la memoria en un territorio y con una gente específica, entre otros. Y de vez en cuando nos introduce en la manera como se crea y negocia la diferencia entre negros y paeces en contextos de trabajo, fiestas y otros ritos colectivos.

Pero lo que queda un poco por fuera de estos intercambios es que «la memoria colectiva» se crea en una carambola a seis bandas. No es sólo entre negros y paeces que se da el diálogo y el contacto, sino entre negros (los de Tierradentro y los otros), paeces (y otros indígenas con los que se diferencian o agrupan), instituciones nacionales (policía, guerrilla, narcos, paras), el mercado (bienes de consumo y para la venta) y funcionarios del estado. Y no sabemos bien si el investigador fue sujeto subjetivado en relación con los discursos de estas últimas instituciones o de todas las anteriores, si bien al parecer habría deseado ser subjetivado sólo por los subalternos, los que resisten; en otras palabras, los otros.

Este texto da entonces una idea sobre cómo pensar la constitución de memorias interétnicas. Falta, como el mismo autor alerta en diferentes apartados, profundizar en particularidades de esa memoria en concreto (el surgimiento y

naturaleza de la autoridad entre la gente negra de Tierradentro, por ejemplo); y hacerle el seguimiento a las buenas intenciones y resultados concretos de fragmentar la convivencia desde nociones como multiculturalidad, y el hecho de asignar recursos desde los supuestos de identidades y memorias autónomas. Y eventualmente, hará falta incluir estos estudios en una memoria de cómo trataban los investigadores influenciados por el «transmetaneopostesencialismo» de la antropología metahegemónica, de fomentar diálogos que una vez vertidos al papel tendrían a ser monólogos de la memoria del investigador. Esta reseña tal vez contribuye a mostrar lo tergiversada que puede resultar esa memoria cuando se torna colectiva.