

Quindío Negro

Redes territoriales y repertorio de acción del movimiento social afroquindiano

Juan David Latorre Zapata

Trabajo de grado para optar al título de Antropólogo

Asesoras:

Natalia Quintero Toro

Doctora en Antropología Social

Olga Elena Jaramillo Gómez

Doctora en Estudios Ambientales y Rurales

Universidad de Antioquía

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Departamento de Antropología

Medellín

2020



Figura 1. Altos de Monserrate. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2020)

Índice General

Agradecimientos	9
Abstract	12
Keywords	12
Resumen.....	13
Palabras clave.....	13
Introducción	14
Una colcha de retazos	14
El punto de partida	14
Sobre el territorio	16
La ruta metodológica	19
Sobre los movimientos sociales	24
Propuesta del texto	30
Retratos, oficios y cotidianidades del Quindío Negro	33
Capítulo 1.....	45
Tenemos territorio pero no tierra	45
Genograma localizado de la Familia Mosquera Valencia	62
El poblamiento y asentamiento	64
Sentido de lugar: la red territorial	73
Perfil biográfico de Leivy Farith Olaya	81
Capítulo 2.....	88
Organizaciones y movimiento social afroquindiano.....	88
Formalismo organizativo	90
Luchas barriales	93

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano	
Consolidación y expansión del movimiento social afroquindiano	95
La consultiva departamental	102
Redes de solidaridad	105
AfroQuimbaya en la voz de María Fernanda Cortez	111
Capítulo 3.....	118
Repertorios: la lucha en movimiento	118
Los objetivos.....	119
Los repertorios	120
Tierra, vivienda y dignidad	125
Autogestionar, recrear y reinventar.....	130
Saberes propios y etnoeducación	134
Capítulo 4.....	145
Reflexiones finales.....	145
Territorios e identidades	149
Nuevos retos.....	155
Bibliografía	161

Lista de figuras

Figura 1. Altos de Monserrate. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2020)	2
Figura 2. Vanessa Cortez con su hija. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2018) 20	
Figura 3. Pescado con patacón. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)	21
Figura 4 .La familia Mosquera Valencia. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019).....	23
Figura 5. Nacidas y criadas. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020)	34
Figura 6 .Niño en su barrio. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020).....	35
Figura 7. Infancia de Ciudad Alegría. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019) 36	
Figura 8. Sin título. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019).....	37
Figura 9. Diana y Carolina. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)	37
Figura 10. Las frutas de doña Albania. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2018).....	38
Figura 11 .También cafeteros. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019).....	39
Figura 12.Jaime prepara la huerta. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)	40
Figura 13. Sin título. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019).....	41

Figura 14. Sin título. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)	42
Figura 15. Ilario jugando. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019).....	42
Figura 16. Don Jimmy. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)	43
Figura 17. Generaciones. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020)	44
Figura 18. Doña Emperatriz. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2018).....	57
Figura 19. Línea de tiempo taller de trayectorias de vida. elaboración propia	58
Figura 20. Norfa Gómez, timbiquireña. Foto tomada por: Anthony Padilla.....	59
Figura 21. Línea del tiempo Norfa Gomez. Elaboración propia	60
Figura 22. Genograma localizado de la familia Mosquera Valencia. Elaboración propia....	62
Figura 23. Ciudad Alegría primera etapa. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)..	65
Figura 24. La matrona. Foto tomada por: Lagar Alfonso (2018).....	67
Figura 25 Fajardo. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)	70
Figura 26. El cultivo de Ciudad Alegría. Foto tomada por Sebastián Rodríguez (2019)	72
Figura 27. Andrés, Camila y Jaider. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019).....	74
Figura 28. Nuevo Amanecer. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)	79
Figura 29. Ñata en la ventana. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019).....	85
Figura 30. Secretaria Departamental de Familia, 2019	92

Figura 31. La junta. Foto tomada por: Juan David Latorre (2020)	94
Figura 32. Convite en La Primavera. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)	108
Figura 33 Secretario Kipara. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)	109
Figura 34. María Fernanda Cortez. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2018)..	111
Figura 35, Juan David conversando con María Fernanda y Claudia, lideresas negras. Fotografía tomada por Largar Alfonso (2018)	117
Figura 36. El repertorio de papel. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)	123
Figura 37. Tierra. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019).....	127
Figura 38. Altos de Monserrate. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2020).....	130
Figura 39. Las frutas de doña Albania. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2018)	133
Figura 40. Niño en su barrio. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020)	153
Figura 41. Dos generaciones de lucha: Doña Isaura y María Fernanda. Fotografía tomada por Largar Alfonso (2018).....	158

*A la incansable lucha de las poblaciones
negras y afrocolombianas por la
reivindicación de sus derechos étnico-
territoriales en el Quindío*

Agradecimientos

Esta investigación etnográfica es un recorrido por los caminos de AfroQuimbaya, los cuales me han conducido por los diferentes nodos territoriales, las organizaciones de base y los liderazgos.

Por esto, quiero dar mis sinceros agradecimientos a las mujeres que llevan las banderas de AfroQuimbaya, su presidenta Maria Fernanda Cortez, Vanessa Cortez, Zeneida Góngora, Maria Terea y Zoraida Bonilla, Emperatriz Pinillos, Leidy Arias, Elvira Domínguez, Norfa Gómez; también a la matrona Isaura Rosa Castañeda de Mosquera y a su familia que ha dejado un legado en Quimbaya. El camino me condujo al barrio Ciudad Alegría en Montenegro donde fui recibido con cordialidad, mucho afecto y buena comida por la familia Mosquera Valencia, allí mismo pasé mis noches en la casa de Lorena Gamboa a quien le debo muchos aprendizajes, obviamente debo reconocer mi admiración y respeto por Claudia Copete, presidenta del consejo comunitario y a sus compañeros y compañeras de lucha, entre ellas mi amiga Leivy F. Olaya, conocida como Ñata. A toda la comunidad de Ciudad Alegría mis agradecimientos.

La ruta etnográfica me llevó a Córdoba donde conocí a Jhon Jairo Fajardo “Roscochón” y a la Familia Marín Balanta quienes lideran el proceso de titulación colectiva de tierras desde el Consejo Comunitario La Primavera del Quindío. Don Jaime Marín me presentó con Jimmy Ramos, de esta forma conocí el proceso de lucha de la Asociación de Afrodescendientes de La Tebaida, a ellos les debo una profunda admiración, especialmente a la Familia Potes que nos recibió en su hogar durante las actividades.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Entre los vaivenes del camino conocí a Gustavo Santana, un líder que me acompañó en momentos clave del proceso, sus palabras y reflexiones iluminaron buena parte del proceso de académico como un proceso político emancipador. Gustavo me presentó al consultivo de alto nivel Bernardo Córdoba, emblema del movimiento social afroquindiano. De igual forma, conocí a la profesora Fernanda Mora, con quien comparto reflexiones, a ella mi sincera admiración. Gracias a Fernanda y a Gustavo conocí parte del colectivo estudiantil de la Universidad del Quindío Benkunafru, ejemplo de lucha y organización.

Gracias a Gustavo llegué a Altos de Monserrate en Armenia. A la comunidad de Monserrate mi admiración por liderar la construcción de territorios para la vida, a sus familias mis agradecimientos por siempre recibirme con cordialidad, especialmente a Maria, la Coste, Aura, a la familia de mi comadre Tatiana y a mi ahijado Ángel David. También, extendiendo mi fraternal abrazo al líder Justino Saa y a Oneida Terán, quienes siempre me atendieron con viche y buena comida.

En este mismo camino conocí a los líderes Carlos Mena, Freddy Palacios y Elacio Agualimpia, quienes me abrieron buena parte del panorama sobre la movilización en Armenia. Quien me permitió una mirada global del movimiento y me brindó su permanente apoyo fue el líder Andrés Garcés, un hombre de compromiso y lucha histórica, además con una inmensa solidaridad por su comunidad. Este apoyo también se debe al asesoramiento y disposición que tuvo Iván Alberto Vergara, vicepresidente de Cimarrón Colombia, para su organización solo me quedan palabras de admiración por abrir el camino organizativo del Movimiento Social Afrocolombiano.

Estos caminos en red se articulan y también me llevan a otros espacios del

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano pensamiento y del sentimiento. Por eso, quiero dar mis agradecimientos a mis amigos de la Universidad de Antioquia Alejandro Arias, Valeria Niño, Edgardo Giraldo, Diana Elisa Arango y Mariana Villegas J., quienes me acompañaron en las reflexiones etnográficas y con sus afectos. Estos caminos me conectaron con Ramiro Delgado, mi maestro y amigo, gracias a él empecé a conocer los contornos de la lucha negras y afrocolombiana, además comprendí la dimensión política y sentipensante de la investigación acción etnográfica. En estos mismos caminos académicos también conocí a la profesora Irene Piedrahita, que me motivó a comenzar esta investigación y me presentó a Natalia Quiceno, mi asesora y paciente lectora, sus orientaciones y reflexiones me dieron las bases para pensar críticamente este proceso, sin lugar a dudas sus enseñanzas me han forjado académicamente. Este proceso no sería posible sin los aportes, comentarios y ánimos que me dio Olga Elena Jaramillo como co-asesora.

También, quiero agradecer a mis amigos de la Universidad Nacional y de Medellín por apoyarme en este proceso y darme los ánimos para seguir con ambas responsabilidades académicas, a mi querido Miguel Ramírez, a Diana Ramírez, Isabela Madrid, Valentina Londoño y, en general, al grupo de la caseta; también a mi revisora de forma Paula Bedoya y a mis compañeros de viajes Salomón Romero, Valentina Arias y Remberto Argel.

Retornando al Quindío, quiero agradecer a mis amigos y amigas por su compañía, comprensión y afecto mientras realicé este proceso, a Valentina Castro, Ximena Ramírez, Stefany Henao, Sebastián Carvajal, Gloria Hurtado, Manuela G., Daniela Giraldo, Andrés Hernández, Anthony Padilla y, particularmente, a Sebastián Rodríguez por ser mi compañero en campo y llevar su mirada etnográfica a los territorios del Quindío Negro.

Por último, estos caminos me llevan a casa, el lugar donde impulsaron esta

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano
investigación, pusieron su confianza en mí y soportaron tantos movimientos en rumbos
diferentes. Por tanto, quiero agradecer a mis padres, a mi hermano, a mi abuelo y mis
abuelas, a mis tíos y primos que siempre estuvieron al tanto de mi proceso formativo. Al
igual que a mi prima Estefanía como coequipera en campo.
Son tantas las experiencias, lugares y personas que pueden quedar por fuera de estas palabras,
pero sus recuerdos y afectos viajan conmigo en mi memoria.

Abstract

The department of Quindío has historically been thought as a white and mixed race department, this is due to a process of racialization of the territory since the colony that has had the effect of making the black and Afro-Colombian presences in the department invisible. Therefore, this ethnographic proposal aims to stage Afro-American struggles, from the memory and voice of their actors, starting from the recognition of territorial networks and their own knowledge as necessary preconditions for the configuration of contextualized repertoires of action. In addition, this research aims to understand the emergence of the Afro-Colombian Social Movement in Afro-Andean spaces, considering its little development in national anthropology.

Keywords: Social movement, black people and afrocolombians, repertoires of action, territorial networks, Quindío

Resumen

El departamento del Quindío históricamente ha sido pensado como un departamento blanco-mestizo, esto se debe a un proceso de racialización del territorio desde la colonia que ha tenido como efecto la invisibilización de las presencias negras y afrocolombianas en el departamento. Por lo tanto, esta propuesta etnográfica pretende poner en escena las luchas afroquindianas, desde la memoria y la voz de sus actores, partiendo del reconocimiento de las redes territoriales y de sus saberes propios como precondiciones necesarias para la configuración de unos repertorios de acción contextualizados. Además, esta investigación pretende comprender la emergencia del Movimiento Social Afrocolombiano en espacios afroandinos, considerando su poco desarrollo en la antropología nacional.

Palabras clave: movimientos sociales, poblaciones negras y afrocolombianas, repertorios de acción, redes territoriales, Quindío

Introducción

Una colcha de retazos

Este gran apartado es un compendio de textos cortos escritos durante el desarrollo de la investigación etnográfica, por lo que representan un grupo heterogéneo de fragmentos que permiten al lector tener un panorama general sobre el proceso que tuvo como resultado este relato etnográfico basado en las luchas organizativas y cotidianas de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan en el departamento del Quindío, Colombia.

El punto de partida

Este relato etnográfico es solo un fragmento de la experiencia que he tenido al andar con María Fernanda Cortez por el camino de las luchas sociales de nuestro departamento.

Digo nuestro porque, aunque María Fernanda haya nacido en Tumaco, Nariño, se siente tan quindiana como aquellos que crecimos en esta tierra. Fue justamente en Quimbaya, un día del 2014 que no logro recordar, cuando conocí a esta gran mujer que ha liderado desde diferentes orillas la reivindicación de los derechos étnico-territoriales de las mujeres negras y afrocolombianas que viven en el Quindío.

Desde ese encuentro seguimos en contacto durante más de un año, donde tuvimos reuniones en las casas de familias negras y afrocolombianas que sentían interés por contar sus historias y también luchar por sus derechos que no eran reconocidos institucionalmente. Estos sentires tomaron forma organizativa cuando el 15 de enero de 2016 coordinamos una reunión con un delegado de la Alcaldía Municipal y

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

conformamos oficialmente el colectivo AfroQuimbaya.

Para el 2018 el colectivo se había convertido en Asociación y ya contaba con una red de aliados en todo el departamento. Justamente a comienzos de ese año María Fernanda me delegó para llevar los estatutos de la Asociación a la oficina de poblaciones de la Gobernación del Quindío, allí conversé con Gustavo Santana, quién era el enlace para la población afrocolombiana, y posteriormente me llevó a la oficina de la Consultiva Departamental de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras donde tuve la oportunidad de conocer al consultivo de alto nivel Bernardo Córdoba.

Estando en ese lugar, Bernardo me contó que realizaba un doctorado en una universidad española, luego resaltó la necesidad de pensar en términos académicos diferentes aspectos de la vida de las poblaciones negras y afrocolombianas en el Quindío, argumentando que existe muy poco material bibliográfico que ponga en escena estos relatos y, finalmente, me invitó a que realizara mi tesis de grado con dichas poblaciones. Esa inquietud quedó sembrada y con el paso del tiempo decidí seguir su recomendación.

De esta forma, nace una investigación etnográfica que cuenta en pocas palabras aspectos globales de los territorios, los relatos, las experiencias y las prácticas que he conocido mientras camino al lado de María Fernanda Cortez y, en términos generales, de AfroQuimbaya. Básicamente, esta obra es un recorrido académico que cuenta algunos detalles de la vida de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan en el Quindío, especialmente de las formas de lucha que despliegan para reivindicar sus tradiciones y sus territorios existenciales, en otras palabras, exigir el cumplimiento de sus derechos étnico- territoriales y construir desde sus saberes y prácticas una vida digna.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Ahora bien, para entender el marco general en el que se inscriben estas luchas organizativas y cotidianas es importante comprender el territorio donde se localizan, para posteriormente ubicarse en la configuración y práctica del movimiento social afroquindiano.

Sobre el territorio

El departamento del Quindío tiene una extensión de 1845 km², se encuentra ubicado en la zona centro-occidental de Colombia y pertenece a la región Andina. Sus fronteras políticas y geográficas están marcadas por los límites que tiene al norte con el departamento de Risaralda, al occidente con el Valle del Cauca y al oriente con el departamento del Tolima. Es un departamento que se extiende a lo largo de la gran ladera de la cordillera central, por lo que tiene municipios cordilleranos y otros que logran asentarse en el amplio valle del río Cauca. Hasta 1966 el actual territorio quindiano había estado bajo la jurisdicción de Caldas, este año el Congreso de la República reconoce la separación administrativa y política del departamento, posteriormente sucede lo mismo con Risaralda. De esta forma aparecieron oficialmente los departamentos de Risaralda, Caldas y Quindío.

El poblamiento de esta zona del país se dio en sucesivas olas migratorias de diferentes parentelas del territorio nacional. Sin embargo, se suele reconocer que la población migrante fue principalmente de Antioquia, en ese sentido se habla de “la colonización antioqueña” como el proceso sistemático de poblamiento dirigido, en unos casos, y espontáneo, en otros, en esas tierras andinas. Sobre este punto existen múltiples discusiones, pero se llega al acuerdo de que la mayor influencia cultural de la zona corresponde a elementos característicos de Antioquia (Gobernación del Quindío, 2007; Viveros, 2001).

El Quindío se caracterizó por la “bonanza cafetera” de la primera mitad del siglo XX, fenómeno que implicó múltiples transformaciones en la región, entre ellas la gran migración de personas que buscaban mejores condiciones de vida trabajando en las haciendas cafeteras como jornaleros (recolectores de café y otras labores agropecuarias). No existe registro de los orígenes étnicos de las personas que llegaron en este proceso migratorio en los documentos oficiales sobre la historia de la región, solo unas cuantas menciones de las poblaciones indígenas Emberá Chamí asentadas en sus resguardos; pero se sabe, por los relatos de las matronas negras de Quimbaya, que los primeros negros llegaron al Quindío provenientes del Chocó y norte del Valle del Cauca, donde se presentaban matrimonios y alianzas entre migrantes chocoanos y vallecaucanos que viajaban al Eje Cafetero con sus familias y se establecían en las zonas rurales o en los barrios de poblamiento informal.

Estos vacíos en el registro histórico del departamento dan cuenta de un proceso sistemático de marginalización, producido fundamentalmente por un andinocentrismo (Arocha & Moreno, 2007) que ha marcado la historia del país, básicamente porque, como lo reconoce Viveros (2001), “[...] en Colombia se habla de la raza en forma locativa y las identidades raciales son ampliamente regionalizadas (p. 41)”. De esta manera, la región Andina se ha pensado como una serie de territorios habitados por poblaciones blanco- mestizas¹¹, donde se presupone que las dinámicas culturales y las personas son herencia antioqueña.

¹ “[...] la capital del Quindío -uno de los departamentos más prósperos de la zona cafetera del país-, está habitada fundamentalmente por descendientes de los antioqueños, grupo que se autodefine por su reducida presencia negra (Viveros, 2001, p. 41)”.

[...] en gran parte de los quindianos, existe un fuerte sentimiento de identidad cultural paisa, construido en torno a una singular forma de hablar, a tradiciones culinarias, pero también a una particularidad étnica y racial y, más precisamente, a una ideología de pureza racial, entendida como ausencia de mezclas de indígenas y negros. (Viveros, 2001, p. 47)

Ahora bien, la presencia de poblaciones negras en la región se remonta hasta finales del siglo XVIII debido a las luchas de resistencia que los africanos esclavizados tuvieron por la explotación que vivían en las grandes plantaciones de caña de azúcar y en las minas coloniales. Según Nina S. de Friedemann (1993), en 1785 es fundado el palenque de El Cerrito, hoy Valle del Cuaca, y 14 años después nacen los palenques de Cartago (Valle del Cauca) y El Otún, lo que actualmente corresponde al departamento de Risaralda. Dando cuenta de una presencia histórica regional no reconocida a profundidad en los relatos histórico del Quindío.

Por otra parte, volviendo la mirada al panorama demográfico y migratorio contemporáneo, la Universidad del Quindío (2013) reconoce que “[...] el departamento del Quindío se ha convertido en escenario de re-territorialización dentro de las dinámicas de poblamiento afrodescendiente desde otros departamentos a lo largo de su historia (p. 8)”. Este hecho se marcará aún más a partir de la década de 1980 cuando los conflictos entre los diferentes grupos armados ilegales y legales desplazaron a cientos de familias del Pacífico colombiano; esta migración se dio hacia el interior del país, por lo que el Quindío se convirtió en receptor de estas poblaciones, fundamentalmente migrantes de Buenaventura, Cali, la costa norte del Cauca, Tumaco (Nariño) y también de municipios chocoanos (Universidad del Quindío, 2013).

Después de tener claridad sobre algunas razones que explican la presencia de familias de gente negra y afrocolombianas en el departamento del Quindío, cabe aclarar, que la población negras y afrocolombiana corresponden con un total de 12.844 personas autorreconocidas en el Censo Nacional de 2005 (Gobernación del Quindío, 2015), aunque los líderes de la Consultiva Departamental de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras estiman que de un total de 509.640 habitantes² del Quindío, aproximadamente 18.000 corresponden a las poblaciones negras y afrocolombianas.

La ruta metodológica

Esta investigación se centró en comprender la emergencia y configuración del movimiento social afroquindiano, partiendo del papel que juega la red territorial en la construcción de unos repertorios localizados, es decir, que responden a las condiciones contextuales donde surge el movimiento social.

El movimiento social se estudió principalmente desde las organizaciones que destacan dentro de sus objetivos la defensa de los derechos étnico-territoriales de las poblaciones negras y afrocolombianas. Sin embargo, por tratarse de más de 30 organizaciones identificadas en el departamento abordé únicamente una por municipio. De esta forma, las organizaciones con las cuales tuve interlocución durante mi trabajo de campo fueron el Consejo Comunitario La Primavera del Quindío de Córdoba, el Consejo Comunitario Nuevo Amanecer en Montenegro, la Asociación de Afrodescendientes de La Tebaida, la Asociación AfroQuimbaya de Quimbaya y para la ciudad de Armenia opté por dos vías diferentes, por un lado, el barrio Altos de

² Tomado de <https://www.cronicadelquindio.com/noticia-completa-titulo-segun-el-dane-quindio-cuenta-con-509640-habitantes-cronica-del-quindio-nota-131492>

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Monserate y, por el otro, la trayectoria biográfica de Freddy Palacios, Andrés Garcés, Gustavo Santana, Carlos Mena y Justino Saa destacados líderes de la ciudad. Aunque en el desarrollo del trabajo de campo permitió adaptar las técnicas y los instrumentos dependiendo de las condiciones propias de cada una de las organizaciones, en términos generales recurrí a talleres de trayectorias, grupos focales, entrevistas semiestructuradas con enfoque biográfico y observación participante.

Los talleres de trayectoria se enfocaron en dos líneas, por un lado, tuvo una fase individual que se centró en conocer la historia de vida de las personas que hacían parte de los colectivos, desde su nacimiento hasta el momento en que llegaron a las organizaciones; por otro lado, el taller abordó la trayectoria misma de la organización, de este modo todos los interlocutores explicaron lo que año tras año ocurrió en su colectivo, allí se resaltaron los repertorios de acción y de protesta con mayor claridad.



Figura 1. Vanessa Cortez con su hija. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2018)

Esta estrategia metodológica permite conectar las experiencias individuales y colectivas de las personas que participan de procesos organizativos a través de líneas del tiempo que sirven como instrumento de recolección de la información.

Como hacer un ejercicio biográfico implica activar la memoria, cada taller contó con acompañamiento musical y comidas que permitieron estimular los recuerdos. Las pistas musicales y la comida fueron seleccionadas previamente con algunos miembros de las organizaciones que ayudaron a hacer del taller una experiencia dinámica y donde primó la conversación.

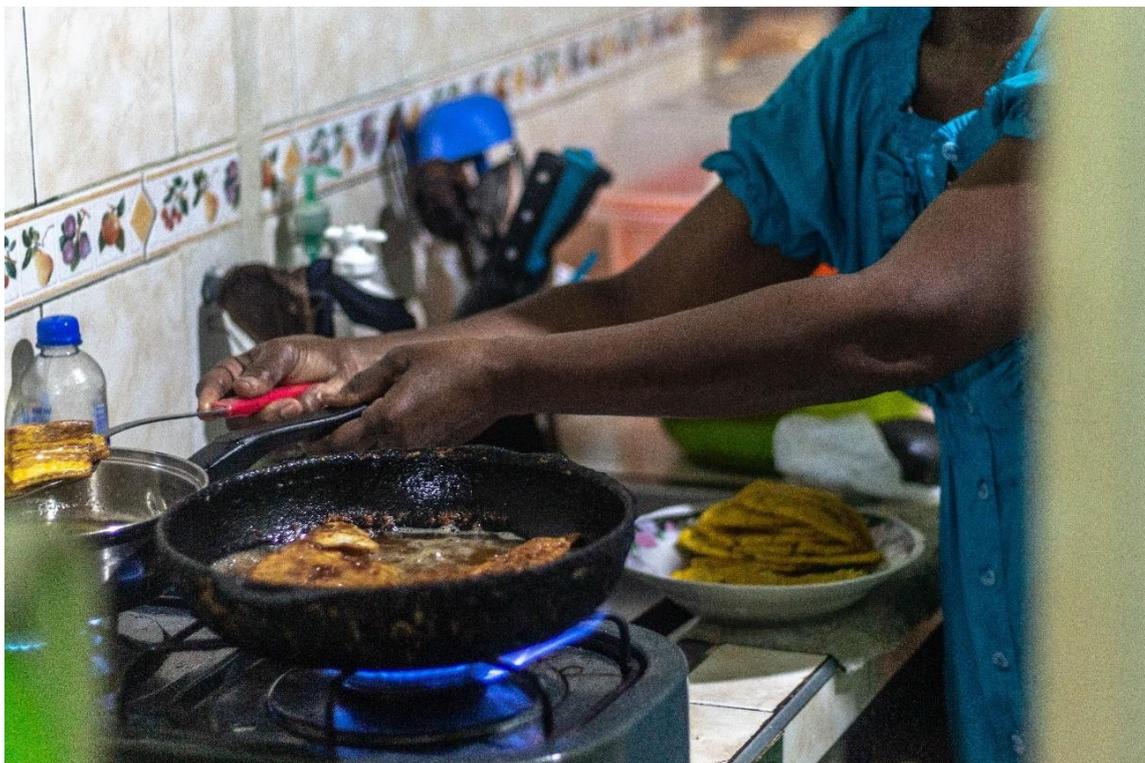


Figura 2. Pescado con patacón. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

Las entrevistas también se realizaron desde dos perspectivas diferentes. Las conversaciones con líderes de las organizaciones y personas con larga trayectoria en los procesos tuvieron un enfoque biográfico, se trató de dar importancia a los relatos de sus vidas y también a las acciones que cotidianamente realizan los colectivos. Por otra parte, las entrevistas realizadas a los integrantes de las organizaciones tomaron elementos de la historia de vida, pero se centraron en el papel de las organizaciones y su propia experiencia en las mismas. Esta separación permite que los liderazgos no sean los únicos que ostenten la palabra, en algunos casos con monólogos, además logra mostrar la vivencia de las organizaciones desde aquellos que no están en los espacios de discusión departamental, sino que viven el movimiento en su cotidianidad.

Los grupos focales fueron espacios de conversación amplia e intergeneracional, donde se ponían tres ejes para orientar el diálogo, se comenzó con el proceso organizativo, las acciones colectivas y las agendas, también los roles de los miembros; una segunda parte se centró en la identidad y las preguntas relacionadas con lo étnico y lo racial; finalmente, se abrió un espacio para comprender las problemáticas internas y las fortalezas de las organizaciones.



Figura 3 .La familia Mosquera Valencia. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

Finalmente, la observación participante se centró en conversaciones cotidianas con personas de los barrios en las barberías, restaurantes y en sus casas. La observación se convierte en un dialogo con lo cotidiano, entonces permitió comprender fundamentalmente qué formas toma el movimiento social desde la vida diaria de las personas. La observación incluyó recorridos por los nodos territoriales³ anclados al departamento del Quindío, es decir, por los lugares habitados. Estas experiencias sensoriales y los vínculos que se fueron tejiendo permiten dimensionar la importancia que tiene el movimiento social para las personas que lo encarna, que su organización es solo la forma que tienen para mantener una lucha contra las injusticias y en búsqueda de la dignidad de su gente.

³ Al pensar el territorio como una red que teje diferentes lugares, la categoría de nodo pretende reconocer el hecho de que los lugares habitados son un componente articulado a otro. Este tema se aborda con mayor claridad en el primer capítulo.

Dentro de las conversaciones que sostuve con las familias en el ambiente cotidiano entendí el papel que juegan los parientes y las migraciones, por lo que recurrí a técnicas genealógicas como los genogramas, para entender en términos gráficos la dimensión del movimiento familiar y su importancia en la configuración del territorio. Por último, toda la información de la observación participante se relataba día a día en el diario de campo.

Sobre los movimientos sociales

Los movimientos sociales son los canalizadores de las luchas, son el medio por el cual la lucha desenvuelve sus objetivos. En este orden de ideas, es importante comprender que la movilización social de las personas negras y afrocolombianas del departamento del Quindío es principalmente una lucha por el reconocimiento como sujetos diferenciados frente a una estructura hegemónica racista. Esta lucha está concentrada fundamentalmente en las organizaciones y en la acción cotidiana que las personas negras y afrocolombianas ejercen desde los diferentes nodos territoriales que habitan. Por esto, el concepto de *lucha* propuesto por Touraine (2006) aporta un primer elemento clave para entender manera en que los movimientos sociales son pensados en esta investigación etnográfica:

[...] las luchas son todas las formas de acción conflictivas organizadas y conducidas por un actor colectivo contra un adversario por el control de un campo social. *Un movimiento social es el tipo particular de lucha más importante.* Una lucha sólo puede ser reconocida como tal si responde a cuatro (en el texto sólo se enuncian tres) condiciones principales. En primera instancia, ésta debe ser conducida en nombre de una población particular. [...]

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

En segundo lugar, estas luchas deben estar organizadas y no pueden existir solamente al nivel de la opinión, puesto que es necesario que exista cierta organización para que el conflicto se precise y para que el movimiento alcance cierta integración. En tercer lugar, se debe combatir un adversario que pueda estar representado por un grupo social, aun si –como a menudo sucede–, el adversario es definido en términos más abstractos: el capitalismo o el Estado.
(p. 262)

Esta conceptualización da las herramientas centrales para comprender el papel de las organizaciones en el ejercicio por el reconocimiento; sin embargo, la lucha por los derechos de las poblaciones negras y afrocolombianas logra trascender la esfera de los grupos organizados y se extiende a la vida cotidiana, donde se desarrollan gran parte de las prácticas que subvierten los regímenes hegemónicos que dictan las relaciones socio-culturales. Por eso se configuran a su vez como *prácticas de resistencia*. Como lo reconoce James Scott (1990), las maneras de manifestar la resistencia pueden evidenciarse en diferentes espacios y dependiendo de los sujetos que se encuentren en interacción, por eso aparecen como *discursos privados* cuando son en ambientes de familiaridad, confianza y cercanía y *discursos públicos* cuando se realiza en el marco de observación del opresor o dominador, de todas formas hay unas prácticas performativas para cada espacio que manifiestan sutilmente la inconformidad de los sujetos con su posición en las relaciones sociales de poder que se recogen en lo que Scott denomina una *infrapolítica*.

Ahora bien, dentro de las obras emblemáticas para estudiar los movimientos sociales se encuentra el libro de Sidney Tarrow titulado *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. A grandes rasgos, el autor

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

describe tres momentos indispensables para comprender los movimientos del poder, en primera instancia, explica el nacimiento de los movimientos sociales como respuesta colectiva de la sociedad en el marco de los estados nacionales, el capitalismo y las democracias. Un segundo momento destaca los cuatro elementos fundamentales que permiten la comprensión de sus tesis sobre la movilización social del poder: repertorios de protesta, redes y organizaciones, la construcción de significados comunes o marcos de entendimiento y las amenazas, oportunidades y regímenes. Finalmente, hace un balance sobre los objetivos y resultados de la acción colectiva enmarcada en los movimientos sociales.

De esta caracterización que desarrolla Tarrow es pertinente, para la comprensión del movimiento social afrocolombiano en el Quindío, centrarse en los procesos básicos que debe tener todo movimiento social, puesto que dan los elementos analíticos suficientes para entender las acciones que toman las organizaciones afrocolombianas, sus estructuras internas y sus relaciones con otros colectivos, el sentido que tiene la identidad, la ancestralidad y la cultura en la lucha por el reconocimiento de sus derechos étnicos y territoriales frente a las instituciones del estado. En este sentido, Tarrow define los movimientos sociales como “[...] desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades” (2012, p. 37).

Sin embargo, esta categoría no es unívoca y tiene múltiples matices que toma dependiendo de la corriente de pensamiento donde se sitúa el autor. En este sentido, Tarrow representa un precedente importante para estudiar las formas de acción colectiva y los movimientos sociales, pero resulta insuficiente en otros aspectos importantes como los factores históricos y culturales que permean la formación de los movimientos, además deja de lado la mirada de larga trayectoria que es importante para entender los

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

contextos de acción que rodean la movilización colectiva y las formas organizativas. La mirada de Tarrow es importante para entender los repertorios, las estrategias y elementos formales de los movimientos; sin embargo, para contemplar un análisis amplio de las temporalidades, de los efectos que tienen los movimientos sociales y, especialmente, la importancia de la cultura en la configuración de las formas de lucha es relevante el trabajo de Alain Touraine. Este sociólogo francés amplía el análisis del movimiento social como categoría de análisis importante en la sociedad actual, de esta manera lo define como:

[...] la conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta. No se deben separar jamás las orientaciones culturales y el conflicto social; esto no ha sido posible en las sociedades pasadas. La separación del orden social y del orden metasocial siempre ha traído consigo un conflicto, situado al interior de la vida social, y de un campo cultural, situado en la base de los conflictos.

(2006, p. 255)

Sin embargo, el aporte de Touraine no es suficiente para entender las reivindicaciones identitarias que emergen en América Latina, donde el factor de clase es solo uno de los elementos que se confronta contra el poder hegemónico. En este orden de ideas, una alternativa para entender las formas de movilización que se producen en contextos como el latinoamericano, Raúl Zibechi reconoce que:

A la hora de analizar los movimientos sociales se suele enfatizar en sus aspectos formales, desde las formas organizativas hasta los ciclos de movilización, desde la identidad hasta los marcos culturales. [...] Pero hay poco, muy poco, trabajo sobre el terreno latinoamericano sobre bases propias

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano y, por lo tanto, diferentes. En la ardua tarea de descolonización del pensamiento crítico, el debate sobre las teorías de los movimientos sociales resulta de primera importancia. (2008, p. 47)

Por otra parte, el geógrafo Ulrich Oslender en su obra *Comunidades negra y espacio en el pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*, marca un precedente importante para la investigación de los movimientos sociales, en la medida que se hace una crítica al abandono del *lugar y del espacio* en los acercamientos teóricos y metodológicos de la categoría en cuestión, por eso pone sobre la escena la pregunta ¿Dónde emerge la agencia del movimiento social y qué formas particulares asume en lugares específicos? (Oslender, 2008).

Esto es importante, porque da un papel central a las relaciones sociales entreteljadas en un contexto espacial concreto como precondiciones necesarias para la emergencia de un movimiento social, es decir, que las movilizaciones sociales están situadas en el tiempo y en el espacio, por lo que se configuran como proceso histórico en un lugar con condiciones específicas. En este sentido, el elemento espacial incide directamente sobre los recursos (materiales y humanos) y los repertorios de acción desplegados por los movimientos sociales:

[...] los movimientos sociales surgen de lugares específicos en épocas particulares y reflejan las características de dichos lugares y dichas épocas. [...] Para entender un movimiento basado en la identidad, tenemos que comprender los lugares específicos en donde emergen los movimientos sociales, y donde se construyen y despliegan tales identidades. (Oslender, 2008, pp. 61-62)

Por su parte, Zibechi (2008) reconoce que los movimientos sociales latinoamericanos han producido formas particulares de relacionarse con el territorio,

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

donde el lugar se convierte en un espacio de lucha y agenciamiento político de las personas que movilizan sus intereses colectivos. Por esto, el autor hace un llamado a que:

En América Latina, incluso en sus ciudades, es hora de hablar de territorios. [...] Un movimiento social siempre está desplazando espacios e identidades heredadas. Cuando ese desplazamiento arraiga en un territorio, o los sujetos que emprenden ese mover-se están arraigados en un espacio físico, pasan a constituir territorios que se caracterizan por la diferencia con los territorios del capital y el estado. Esto supone que la tierra-espacio deja de ser considerada como un medio de producción para pasar a ser una creación político-cultural. (Zibechi, 2008, pp. 51-52)

Tanto Oslender como Zibechi centran su atención en comprender que los movimientos sociales parten necesariamente de unas configuraciones locales del territorio, como precondiciones que orientan la lucha y como repertorios de acción colectiva en tanto son estrategias fundamentadas en la reivindicación de los espacios propios en contraposición con los espacios hegemónicos.

Esta reflexión sobre el territorio se puede evidenciar concretamente en la síntesis conceptual de la categoría de movimiento social que realiza Oslender, puesto que transversaliza los elementos fundamentales que hemos desarrollado a lo largo de este apartado; entre ellos se encuentran la importancia de reconocer los factores espaciales y locales, la perspectiva histórica y cultural, además el papel de la identidad, todos estos centrales en la consideración analítica de las formas organizativas y luchas de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan en el Quindío. De esta forma, la síntesis conceptual del geógrafo define el movimiento social:

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

[...] como una forma organizativa de actores que conscientemente y de manera sostenida implementan procesos de protesta cultural o política a partir de un consenso y una identidad colectiva compartida. (2008, pp. 36)

[...] Los movimientos sociales deben entenderse en conjunto con las redes culturales sumergidas en la vida cotidiana y, de esta forma, con el sentido de lugar del cual surgen.

Además, las identidades se construyen socialmente de constante producción del ser. Y dado que las identidades están basadas en el lugar, este juega un papel constitutivo en los procesos de construcción de la identidad. (*ibid.*)

Situar el movimiento social de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío, es decir, entretelar sus luchas con el territorio donde se producen (Escobar, 2016), parte de una propuesta teórica y metodológica, que además de expresar los procesos históricos que dieron forma al surgimiento de una movilización social y a las características particulares de las personas que lo encarnan, únicamente como descripciones contextuales, debe preocuparse por el *lugar* donde se configura (Oslender, 2008); en otras palabras, el papel que juegan los lugares donde se desenvuelven las luchas afroquindianas, considerando las múltiples interacciones que se tejen con los nodos territoriales donde han habitado.

Propuesta del texto

Después de comprender la importancia de ubicar los lugares donde emergen y se configuran los movimientos sociales, la ruta que plantea el texto inicia con un corto ensayo fotográfico que relata la cotidianidad de las poblaciones negras y afrocolombianas en el departamento del Quindío, trata de poner en escena los rostros de

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

los interlocutores y los lugares que son habitados, además de resaltar ciertas prácticas y oficios que son tejidas por la gente en sus nodos territoriales. Las fotografías son resultado de la mirada etnográfica con que Sebastián Rodríguez experimentó los espacios existenciales de dichas poblaciones. El ensayo fotográfico localiza los lugares y posiciona los rostros y las voces de los autores y las autoras de la lucha.

Seguidamente, el primer capítulo localiza el movimiento social, pone en escena tres elementos fundamentales para pensar los lugares desde la óptica de Agnew y del desarrollo que Oslender hace de la categoría, estos son la localización, la ubicación y el sentido de lugar. Estos conceptos se vuelven operativos en la descripción de las migraciones, del poblamiento y de un sentido de lugar que toma la forma de red territorial. Estas condiciones territoriales articulan unos repertorios y formas de lucha particulares, que termina siendo la propuesta de Oslender. El perfil biográfico de Leivy Farith Olaya responde a una propuesta política desde la academia que busca poner en escena las voces de los interlocutores y las interlocutoras, de esta forma las narrativas no se ven desfiguradas en innumerables fragmentos que soportan las propuestas teóricas de autores descontextualizados de la realidad y tampoco son contadas en tercera persona, lo que produce una despersonalización de los sujetos. Este perfil se construye con base en la entrevista que sostuve con la líder y tiene su consentimiento en los aspectos relacionados con la edición. Esta narrativa muestra a grandes rasgos la historia de vida de Leivy Farith y muestra el análisis que ella ha construido de los hechos y las experiencias dentro del proceso organizativo en Montenegro.

El segundo capítulo muestra las generalidades del proceso organizativo, las organizaciones que existen en el departamento, además de la emergencia y consolidación del movimiento social afroquindiano. Este capítulo también relaciona las redes de solidaridad entre los grupos y presenta la creación de las organizaciones con las

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

cuales establecí una relación de interlocución.

El relato de María Fernanda Cortez establece la articulación entre las organizaciones y sus repertorios. Sigue el mismo principio político del perfil biográfico y tiene como finalidad posicionar la narrativa de una organización en la voz de una de sus lideresas. Este relato describe las acciones que ha tomado AfroQuimbaya, además que es un análisis del mismo movimiento social afroquindiano.

Por su parte, el capítulo tercero es una continuación del relato sobre la consolidación y desenvolvimiento del movimiento social afroquindiano. Este capítulo plantea la agenda de las organizaciones y los repertorios de acción que son desplegados para dar cumplimiento a los objetivos proyectados. En este se posiciona el papel de la tierra, la identidad y los saberes propios como ejes del movimiento social afroquindiano.

Finalmente, el cuarto capítulo hace un balance general del texto y cierra con una reflexión sobre la configuración discursiva de la identidad afroandina. Además, reconoce la existencia de un campo de estudios que se empieza a abrir en la región, que nos convoca desde la academia y desde las organizaciones de base; también presenta las discusiones sobre la interseccionalidad, concretamente la necesidad de posicionar el papel de las mujeres negras que se articulan a las luchas por el reconocimiento de derechos étnico-territoriales en el departamento y que despliegan su acción en la vida cotidiana.

Retratos, oficios y cotidianidades del Quindío Negro



Figura 4. Nacidas y criadas. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020)

Yo me reconozco como afrocolombiana, como negra. Yo nunca he podido entender cuál es la diferencia entre afrocolombiano y negro. [...] yo nunca me he dejado de considerar negra. Lo soy y lo seguiré siendo. [...] yo nací y fui criada acá. Yo nunca he salido del Quindío. No puedo decir que no es mi tierra porque es mi tierra, pero también reconozco mi descendencia chocoana. A mí me preguntan ¿usted de donde es? yo siempre digo: soy nacida y criada en el Quindío pero mis papás son del chocó por lo tanto vengo de descendencia chocoana, entonces es como una mezcla de ambas. (D. Garcés, comunicación personal, 20 de abril de 2019)



Figura 5 .Niño en su barrio. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020)



Figura 6. *Infancia de Ciudad Alegría. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)*

Dificultades, ha sufrido de bullying, por ser afro, en varias ocasiones llegó aquí a la casa llorando, diciendo “me dicen que soy un negro chorro de humo”. Él es un niño, él no lo asimila tan fácil, yo como madre le he explicado que él sea un niño afro, negro, como él lo quiera ver, no lo hace diferente a los otros niños que pueden ser indígenas, blancos, mestizos. [...] no tendría por qué sentirse discriminado sino sentirse orgulloso de ser afro, no sentirse un niño menos que porque le dicen así, orgulloso de lo que es, porque él debe tener claro que somos diferentes en muchas cosas, pero al final somos iguales [...] y no debe haber discriminaciones de la raza, de etnia, de género, ni nada por el estilo (L. Gamboa, comunicación personal, 22 de marzo de 2019).



Figura 8. Sin título. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

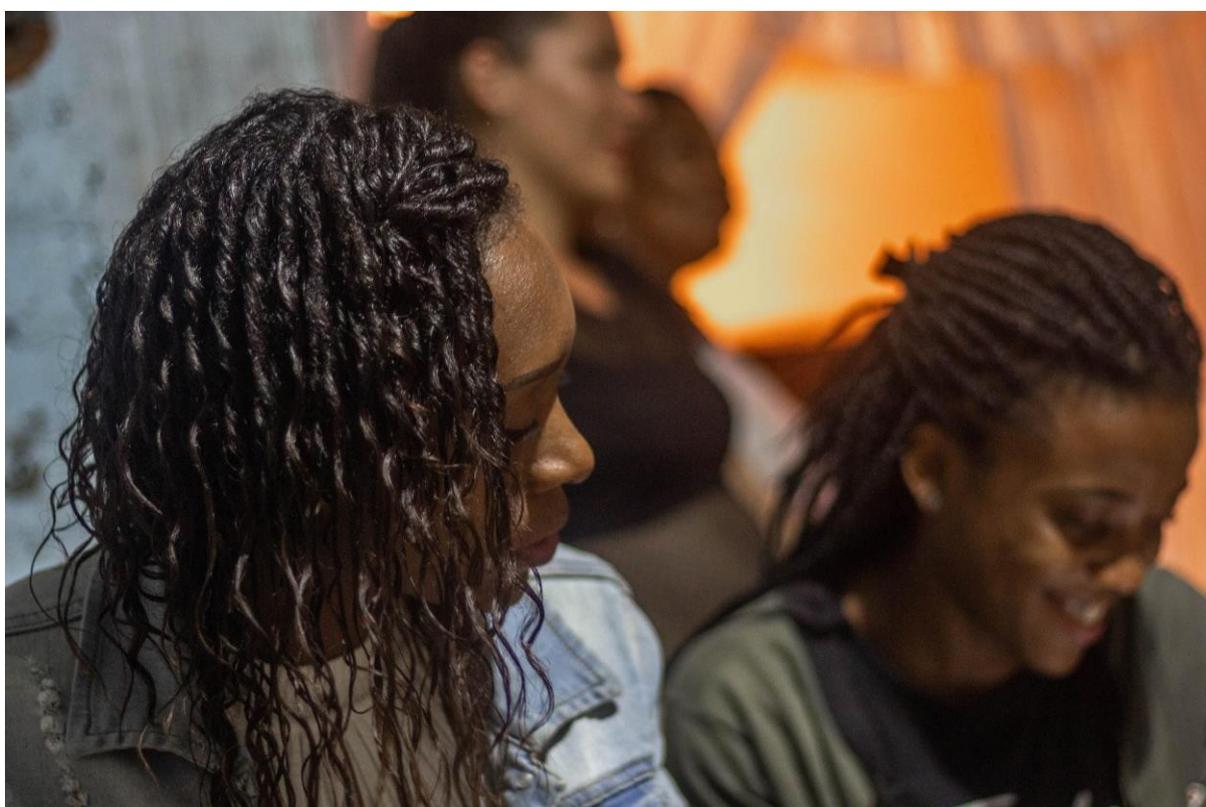


Figura 7. Diana y Carolina. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

AfroQuimbaya es un movimiento que es puro corazón. Somos mujeres trabajadoras, echadas para adelante, cabeza de familia, que estamos construyendo un futuro mejor para nuestros hijos. Donde nos estamos aprendiendo a conocer como personas y dándonos a conocer como tal. Es una asociación que se está levantando en Quimbaya para decirle al mundo y a la comunidad que somos iguales que todos. (M.F. Cortez, comunicación personal, 14 de noviembre de 2017)



Figura 9. Las frutas de doña Albania. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2018)



Figura 10 .También cafeteros. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

[...] en lo cotidiano a uno le correspondería, por ejemplo trabajar, ya dependiendo de las labores que uno tenga, realizar trabajo pesado en la finca, pues también se realizaría esa labor. Y por ejemplo, cuando se estuvo sembrando el plátano entonces era, ya el proceso de sembrar los colinos, de limpiar y recolectar el café, porque también se tienen cultivos de café en la finca. O el establecimiento, por ejemplo de las huertas era cargar guaduas y ya organizar el terreno y todas esas labores. (J.D. Marin, comunicación personal, 14 de abril de 2019)



Figura 11. Jaime prepara la huerta. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)



Figura 12. Sin título. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

Y he trabajado en fábricas, pues yo soy bachiller, he trabajado en auxiliar de cocina, he trabajado también en oficios varios, estuve estudiando enfermería y quedé en el tercer semestre, porque lo hacía los sábados, no me pude graduar por situación económica. Pues esa es la lucha ahora, pero entonces aborté el proceso de estudiar enfermería para dedicarme a mi hija y al trabajo, porque tengo una niña de 9 años y soy madre soltera. (M.A. Macuacé, comunicación personal, 22 de abril de 2019)



Figura 13. Sin título. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)



Figura 14. Ilario jugando. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)



Figura 15. Don Jimmy. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

¿Cómo eran las montañas en el Quindío? Para limpiar la montaña ahí les tocó a los negros. Entonces el Quindío es parte de la historia del negro, que muchas personas que así lo reconocen. Pero sólo reconocen las personas que son los terratenientes que son viejos en el Quindío y la mayoría ya fallecieron, pero sí habemos negros que reconocemos que sí tenemos muchos que ver en la cultura del departamento del Quindío y en su desarrollo. (J. Ramos, comunicación personal, 22 de abril de 2019)



Figura 16. Generaciones. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020)

Capítulo 1.

Tenemos territorio pero no tierra

Un día de diciembre de 2018 acompañé a María Fernanda Cortez, presidenta y fundadora de la Asociación AfroQuimbaya, a la Gobernación del Quindío por unas plantas para cultivar en el lote que tiene la asociación en comodato con el municipio de Quimbaya. Después fuimos a la oficina de la Consultiva Departamental de Comunidades Negras y Afrocolombianas, donde solucionó unas dudas que tenía sobre el proyecto de vivienda rural que está desarrollando AfroQuimbaya con la Corporación Integral para el Desarrollo de Proyectos de Impacto Social (CIPIS)⁴.

De camino a Quimbaya realizamos una parada en Montenegro y fuimos a almorzar al restaurante de Claudia Copete, la presidenta del Consejo Comunitario Nuevo Amanecer. Con Claudia conversamos un rato sobre la titulación colectiva de tierras para conformar el consejo comunitario, durante el diálogo afirmé que el problema era que en Quimbaya *no teníamos territorio*, dicho eso Claudia hizo un fuerte énfasis en reconocer que las poblaciones negras que viven en el departamento del Quindío sí tienen territorio pero que no tienen tierra.

Con esas palabras Claudia me planteó un gran interrogante, básicamente me expresó que el territorio es una realidad que va más allá del lugar que habitan, es decir, que existen otros factores que permiten entender que el territorio se viva a pesar de no ser titulares de unas tierras. De esta manera, durante el desarrollo de mi trabajo de campo dediqué una parte importante a tratar de comprender los posibles elementos que

⁴ Además de ser el espacio de la consultiva, ha sido durante varios años la oficina del consultivo de alto nivel Bernardo Córdoba, quien se ha destacado por promover programas de vivienda.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

constituyen la categoría de territorio para las poblaciones negras y afrocolombianas que viven en el departamento del Quindío.

Por consiguiente, este capítulo pone de relieve la pregunta por el territorio en el marco de una investigación etnográfica de los procesos organizativos negros y afrocolombianos en el Quindío, básicamente porque en los estudios realizados sobre la acción colectiva y, especialmente, sobre los movimientos sociales es recurrente una ausencia del análisis geográfico y el papel que juega el lugar en la configuración específica de unos repertorios de acción. De esta manera, Ulrich Oslender abre una perspectiva novedosa en el estudio de la acción colectiva, particularmente en el movimiento social afrocolombiano de la costa Pacífica. Este aporte del geógrafo brinda las herramientas conceptuales para acercarse al estudio de los procesos organizativos de poblaciones negras y afrocolombianas asentadas en el departamento del Quindío (Colombia), con las diferentes particularidades que presentaré a lo largo del texto.

Para Oslender (2008) los lugares deben entenderse como una construcción histórica y sociológica del espacio en concreto, por este motivo los elementos subjetivos que constituyen los significados del lugar son fundamentales para entender la manera en que este se constituye como un territorio. De esta manera, Oslender reconoce que:

El concepto de lugar de Agnew está conformado por tres elementos: 1. Ubicación; 2. Localidad, y 3. Sentido de lugar. En términos generales, la *localidad* se refiere a los escenarios formales e informales en los que se constituyen las interacciones y relaciones sociales cotidianas. [...] La *ubicación* puede definirse como el área geográfica que abarca la localidad afectada por procesos económicos y políticos que operan a mayor escala. [...] La noción de *sentido de lugar*, el tercer elemento constitutivo del concepto de

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

lugar trata de expresar las orientaciones subjetivas que se derivan de vivir en un lugar específico. (2008, pp. 90-91)

Así mismo, cada uno de los elementos del lugar está integrado por diferentes procesos que en conjunto dan sentido a esta categoría. Oslender explica que, para el caso del Pacífico colombiano, la localización integra los patrones de poblamiento, las estructuras familiares, la movilidad y migración, la lógica (significados) del río y la adaptación sociocultural al espacio acuático. La ubicación la desarrolla este autor desde la descripción formal de los territorios, la explicación de los fenómenos de poblamiento, la historia de las personas y, en este caso, la memoria cultural espacializada.

El sentido de lugar, por su misma definición, comprende la interacción histórica que una población tiene con un territorio específico, dando espacio a unas maneras concretas de dotar de sentido tanto el mundo percibido por las personas como el lugar en sí mismo. Para Oslender, el sentido de lugar puede reconocerse en la tradición oral de las poblaciones negras y afrocolombianas del pacífico colombiano, allí se contiene una larga trayectoria de relatos que toman múltiples formas narrativas y que reflejan lo que para sus habitantes simboliza el lugar que habitan.

Esta reflexión que realiza Oslender sobre el Pacífico colombiano ayuda a comprender que existen múltiples procesos que históricamente han dado sentido al lugar que actualmente habitan las diferentes poblaciones. De esta manera, para comprender el caso de las poblaciones negras y afrocolombianas presentes en el departamento del Quindío es importante iniciar con una descripción a grandes rasgos sus (1) procesos migratorios, posteriormente este estudio hace un análisis de sus (2) patrones de asentamiento y poblamiento del departamento y, por último, la forma que toma la

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

categoría de (3) sentido de lugar en el Quindío para aquellos que migraron de sus nodos territoriales de origen.

Estamos en una tierra prestada (migración)

[Carolina] Que el deseo de los que mueren en el Quindío es ser llevados al Chocó porque allá fueron nacidos y criados, tienen respeto y amor a su pueblo.

En este punto hablamos de la ombligada, ellas no sabían qué era, pero Carolina se acordó de su viaje al Chocó el diciembre pasado y allá le contaron que siembran el ombligo y ahí crece una palma de coco, que luego tienen derecho a construir una casa ahí. (J.D. Latorre, comunicación personal, 19 de marzo de 2019)

Para hablar de las presencias de las poblaciones negras y afrocolombianas en el Quindío es fundamental partir de sus procesos migratorios y de poblamiento, es decir, articular las categorías de localización y ubicación que propone Oslender (2008). En primera instancia, es relevante destacar que el proceso migratorio de dichas poblaciones hacia el Quindío se ha dado como un flujo constante, en el que año tras año las personas van llegando a diferentes municipios del departamento. Sin embargo, esta continuidad en el movimiento demográfico se debe a dos momentos que son centrales en la comprensión del proceso migratorio de dichas poblaciones, por un lado, se encuentra la bonanza cafetera de mediados del siglo pasado y que se extendió hasta la década de 1980 y, por otro lado, la intensificación del conflicto armado en el Pacífico colombiano en la década de 1990 que produjo el destierro de las poblaciones de sus nodos territoriales de origen.

En una investigación de carácter descriptivo y transversal, con enfoque mixto, que contó con la participación de 3.862 personas afrocolombianas (un total de 841

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

familias encuestadas), realizada por la Universidad del Quindío (2014), titulada *Estudio y caracterización de la población afrodescendiente en el departamento del Quindío*, se afirma que:

[...] la región que más inmigrantes aporta es el departamento del Chocó con el 58.3% de familias, seguido del Valle con el 16.6%, luego Cauca con el 5,5% y el departamento de Nariño con un 4.8%. Adicionalmente y en proporciones menores, al Quindío ha llegado a instalarse familias provenientes de otros departamentos como Antioquia, Risaralda, Caldas y Putumayo. (p. 43)

Sin embargo, durante el trabajo de etnográfico que desarrollé desde diciembre de 2018 a diciembre de 2019, los interlocutores afirmaban que los habitantes negros y afrocolombianos de sus respectivos municipios provenían de muchos departamentos, especialmente de la costa pacífica colombiana. La mayoría hacía especial énfasis en los departamentos del Pacífico sur (Valle del Cauca, Cauca y Nariño). Por ejemplo, Jhon Jairo Fajardo, miembro del Consejo Comunitario La Primavera del Quindío⁵, reconoce que la:

[...] población negra ha venido llegando de mucho sector, por ejemplo, en el Consejo nuestro hay gente del Cauca, del Valle... no es que... Cauca, Valle, Chocó. [...] Bueno sí, esa parte del Pacífico sur según ustedes. Hay gente... Rómulo es del Cauca, Adelmo es de Cauca, de Tumaco Tumaco, de Buenaventura, del Valle del Cauca. Básicamente de esa región, de esa parte, es que hay. (J.J. Fajardo, comunicación personal, 12 de abril de 2019)

Si bien puede darse una tensión entre los datos estadísticos oficiales y la percepción de los miembros de las organizaciones sobre los departamentos de origen de los habitantes negros y afrocolombianos que se encuentran en el Quindío, este trabajo solo recurre a los

⁵ Ubicado en la zona rural del municipio cordillerano de Córdoba, Quindío.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano datos demográficos oficiales como un aporte de tipo descriptivo, pero esta etnografía privilegia las voces de interlocutores que logran dar cuenta desde sus historias de vida de la realidad que atraviesan las poblaciones negras y afrocolombianas presentes en el departamento. De esta forma, los datos estadísticos contribuyen a esbozar, en términos generales, las presencias y, por su parte, los relatos etnográficos ponen la voz de los actores invisibilizados en la investigación de la Universidad del Quindío (2014); sin embargo, esto llama la atención sobre la importancia de realizar unos estudios etnohistórico que permitan ubicar sistemáticamente las migraciones y sus causas, además comprender la composición demográfica de la población negra y afrocolombiana que suele ser presentada en el departamento como homogénea⁶.

En segunda instancia, es importante resaltar que el proceso migratorio no es homogéneo, sino que se puede comportar de diferentes maneras; por un lado, existe la posibilidad de que después de transitar por diferentes municipios se establezcan permanentemente en un lugar. María Fernanda Cortez⁷ cuenta que:

Soy de una población llamada Tumaco, Nariño, me críe en Cali y hace 25 años vine a Quimbaya. [...] Una amiga me trajo a pasear porque aquí hacían unas fiestas muy chéveres y me gustó. Estuve 15 días y me fui para Cali. A los 20 días volví, busqué apartamento y me quedé viviendo en Quimbaya. [...] cuando yo llegué a Quimbaya viví por los lados de la Galería en una residencia donde se alquilaban piezas. Cuando estuve buscando apartamento viví por el Vocacional. [...] También estuve dos años en San José del Guaviare, pero me aburrí por el calor, los zancudos y me devolví para Quimbaya. [...] soy más quimbayuna, ya es muy poquito lo que tengo de valluna o de tumaqueña. (M. F. Cortez, comunicación personal, 14 de

⁶ Este punto se desarrolla con mayor profundidad en las conclusiones

⁷ Presidenta de la Asociación AfroQuimbaya.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano
noviembre de 2017)

Por otro lado, los relatos han mostrado que el departamento del Quindío constituye uno de los lugares que se habita en el marco de una red de espacios que constituyen su territorio, esto es lo que se denomina como “formas circulares de migración” (Taussing citado en Oslender, 2008), que dan cuenta de un territorio que se extiende por diferentes lugares, por este motivo el territorio, especialmente, para los primeros migrantes se despliega por sus lugares de origen y por aquellos espacios donde se habitó o incluso donde se encuentran asentados sus parientes. Esta relación entre parientes y territorio la explica Natalia Quiceno (2016) con la categoría de *familia regada*, la autora afirma que:

Con el tiempo, las formas de dispersión han cambiado. Las pautas de territorialidad se han ampliado, y la familia ha seguido configurándose a partir del movimiento constante.

Muchas veces, los chocoanos describen el parentesco a partir del estar regado. Aunque también es cierto que ese regarse y dispersarse va generando vínculos tan complejos que no siempre resultan posibles de rastrear. Esa dinámica genera una idea de un parentesco potencial. (p. 47)

Justino Saa Banguera, líder del barrio Altos de Monserrate en Armenia, muestra esta red territorial significada a partir de sus diferentes migraciones por los departamentos que ha habitado:

Salgo de Buenaventura, me quedo en Risaralda, donde no me quedo, o sea, voy para Quindío donde Dios lo siga bendiciendo a uno por más oportunidades... aquí en el Quindío. [...] el 2008 que llegué aquí y me fui, entre otras cosas porque Justino llegó acá en el 2008, y yo me fui, y lo digo sin... yo

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

me fui de aquí, para decir la verdad, por los mal llamado blancos, quindianos, porque los señores de aquí sobresalían, yo los veía aquí y no voy a picármelas de nada. Yo me acuerdo de (...) yo no conocía nada de Armenia, yo viví en Barcelona, y llegué a Risaralda aquí no más, y aquí hice básico en electricidad y cuando llegué aquí era el mejor, porque es que yo sabía. [...] Vuelvo en el 2016 a Armenia y la cosa es muy diferente, ya el negro tiene como más⁸. (J. Saa, comunicación personal, 29 de septiembre de 2019)

En el estudio de caracterización de la Universidad del Quindío (2014) se pueden notar estos fenómenos migratorios, incluso se ve una preponderancia de las migraciones del Pacífico Sur, aunque el 58,3% de los habitantes negros y afrocolombianos del Quindío provienen del departamento del Chocó. Este estudio muestra que:

De todas la familias abordadas en este estudio, el 32.2% llegó directamente de su lugar de origen al departamento del Quindío y no han habitado en otras regiones del país; el 29.2% de las familias han habitado en el municipio de Buenaventura, el 6.3% en la ciudad de Cali, el 4.5% en la ciudad de Bogotá, el 1.5% en las ciudad de Medellín y Pereira con el mismo porcentaje, por último el 1.4% han habitado en el Valle del Cauca antes de llegar al departamento del Quindío.

De las familias procedentes de diferentes partes del país el 69% llegó por primera vez a la ciudad de Armenia; el 11% llegó al municipio de La Tebaida, el 7.8% llegó al municipio de Montenegro y el 6.2% llegó al municipio de Calarcá. (p. 44)

⁸ En el desarrollo de la conversación Justino explica que “el negro tiene más” oportunidades laborales, de estudio universitario y, en general, que existe menos discriminación racial. Sin embargo, este tema será abordado con mayor profundidad en otro capítulo.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

En este sentido, no es posible afirmar en todo caso que el lugar en que vive actualmente la persona constituye un espacio de asentamiento permanente, una ruta de no retorno, porque este puede ser apenas uno de los lugares constituidos en su extensa red territorial. Para ilustrar mejor estos fenómenos Oslender trae a colación los conceptos de rutas cortas y rutas largas:

Es importante apuntar a las diferencias espaciales y temporales que existen en la noción de movilidad en el Pacífico. No solo hay *rutas largas* de migración a las ciudades del interior, que con frecuencia son rutas de no retorno, sino que también hay “formas circulares de migración” [...]. Existen, además, las *rutas cortas* de migración, cortas en el espacio y el tiempo, que incluyen, por ejemplo, los viajes a los diferentes cultivos o fincas que posee la familia lejos del lugar de residencia habitual. (2008, p. 195)

La razón de las rutas cortas o de las rutas largas suele estar asociada a múltiples motivaciones, entre las que se encuentran el desplazamiento forzado por parte grupos armados, las dificultades económicas, la búsqueda de empleo, problemas de salud, invitación de amigos y parientes, entre otros. Estas razones que generan las migraciones de los municipios de origen o de otros lugares que constituyen la extensa red territorial no se presentan en igualdad de proporciones, por ejemplo, las dificultades económicas representan el 42,2% y el desplazamiento forzado se posiciona de segunda con un 24,9% de las causas que provocaron el proceso migratorio de las poblaciones negras y afrocolombianas que viven en el Quindío (Universidad del Quindío, 2014).

Por su parte, Jimmy Ramos de la Asociación de Afrodescendientes de La Tebaida, amplía las explicaciones sobre el fenómeno migratorio y de poblamiento del Quindío, además explica que la dimensión territorial es fundamental para entender el

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

conflicto armado y cómo el estado entra como actor a presionar estas formas de desplazamiento. Jimmy enuncia con claridad el deseo del retorno, que es fundamental para entender que el territorio se teje en red, y que el impedimento de volver a su tierra y de alimentarse de sus frutos es también una forma de morir. Es así como explica que:

[...] el motivo que escogen el Quindío es por la tranquilidad. Hay muchos que se vienen del Chocó desplazados, pero no declara con el fin de retornar a sus tierras, otros a veces no los desplaza la violencia, sino que lo desplaza el mismo Estado, ¿el mismo Estado los desplaza? ¿Cómo los desplaza? cuando tú siembras en tu territorio, siembra es comida, entonces entra la fumigación, el veneno. El glifosato no escoge a qué planta caerle, cuando fumigan eso barre con todo y el territorio donde le caiga glifosato no sé si son 25 o 30 años. Si no está venteando pero si está venteando y eso acaba con el pez si al agua cae, donde caiga ese glifosato. Entonces una vez hay gente que pregunta “¿ay es que los desplazó la guerrilla?”, no es sólo la guerrilla, el Estado también tiene su cuota de desplazamiento.

Y pues aquí en Colombia dicen que la pena de muerte no se permite, pero eso es una forma de que sí está legalizada la pena de muerte y es por medio del glifosato, entonces esa es una forma que el chocoano tira para el Quindío, una por la tranquilidad, el dos porque si tú miras el Quindío por el Valle llegas al Chocó, por Pereira llegas al Chocó, por Antioquia llega al Chocó. Entonces el Quindío está como... es como el eje [...]. (J. Ramos, comunicación personal, 22 de abril de 2019)

Es importante destacar que estas formas de violencia producidas en sus nodos territoriales de origen tienen un carácter sistemático en las poblaciones negras y

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

afrocolombianas, por lo que el desplazamiento forzado no constituye una motivación más de las movilidades, sino que hace parte de una práctica violenta direccionada sobre las poblaciones que produce profundas rupturas entre la extensa red de significados tejidos entre los parientes, los nodos territoriales y la comunidad (CODHES, 2013). Esta situación la evidencia Jimmy cuando expone las actuaciones violentas del estado colombiano, así queda claro que estas prácticas estatales les obligan a salir de sus tierras y a romper sus vínculos sociales, por lo que debe resaltarse que el desplazamiento forzado y el genocidio son crímenes de lesa humanidad que no pueden equipararse con migraciones laborales o por salud⁹.

Por su parte, Justino explica que una de las principales causas para que los habitantes de Altos de Monserrate en Armenia¹⁰ migraran fue:

Los primeros que llegaron aquí fueron víctimas ¿cómo se conocieron? Yo cojo y echo gasolina en el monte... así fue. “Hay que invasión en”... todos vamos para allá, porque Justino estaba donde... pero no tenía casa y una sobrina estaba aquí y yo me di cuenta que ya tenían casita dizque en Armenia y que era una invasión... así llegué acá y así mismo fue que llegaron del Chocó, de Timbiquí, Amazonia, Orinoquia, etc. (J. Saa, comunicación personal, 29 de septiembre de 2019)

Como se puede evidenciar en el relato de Justino, estas migraciones van

⁹ Si bien no son iguales, parte de las migraciones en busca de “mejores oportunidades” son producto de una violencia estructural del estado que ha constituido a estos territorios como márgenes del centro, además como lugares de extracción del patrimonio ecológico. Claramente se generan unas prácticas estatales direccionadas al empobrecimiento y marginalización de las poblaciones que allí habitan, únicamente para que tengan los medios necesarios para trabajar en la explotación de sus propios territorios (Arboleda, 2019).

¹⁰ Como se verá más adelante, Altos de Monserrate es un asentamiento ubicado en el sur de la ciudad de Armenia y habitado principalmente por familias negras y afrocolombianas.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

conformando núcleos de asentamientos urbanos, donde un pariente -que es generalmente el primer migrante- invita a sus familiares al nuevo asentamiento para que puedan acceder a una vivienda y a mejores oportunidades de vida, también para protegerse de las difíciles condiciones de violencia que vivían en el municipio que residían. Este pariente se denomina un *migrante eje*, es decir, “[...] aquellos miembros que se constituyen en referentes etarios en la migración, en articuladores desde sus hogares de los demás miembros de la red y en verbalizadores de las trayectorias y sucesos significativos del proceso migratorio de la red familiar” (Jaramillo, 2002, p. 87).

Estos migrantes eje son el punto de encuentro en una red de nodos territoriales, por lo general son los primeros que migran a nuevas tierras y se asientan, allí conforman parte de su vida y permiten que otros parientes y amigos lleguen a ese nuevo nodo territorial dentro de sus rutas largas o rutas cortas. Por eso Justino explica que los primeros en llegar a Altos de Monserrate invitaron a otras personas de sus nodos territoriales de origen para hacerse una vivienda.



Figura 17. Doña Emperatriz. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2018)

Emperatriz Pinillos Asprilla

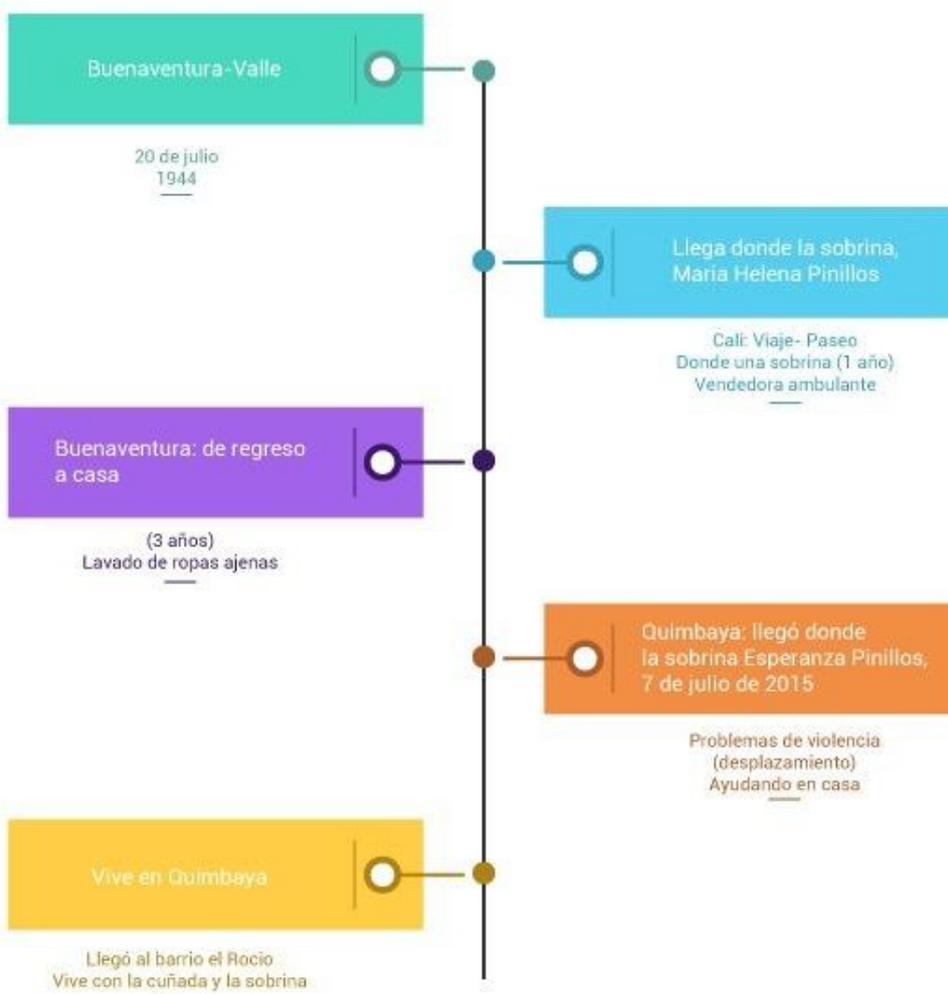
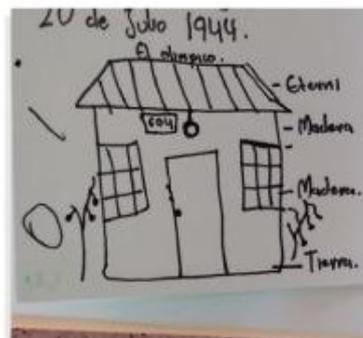


Figura 18. Línea de tiempo taller de trayectorias de vida. Elaboración propia

En la línea del tiempo que desarrolló doña Emperatriz Pinillos en el taller de trayectorias de vida¹¹ realizado con AfroQuimbaya, se evidencia el papel que juega su sobrina como migrante eje a la hora de extender sus lazos de solidaridad y acompañamiento con ella después de ser víctima de desplazamiento forzado.



Figura 19. Norfa Gómez, timbiquireña. Foto tomada por: Anthony Padilla

De igual manera, Norfa Gómez¹² escribe en su línea del tiempo las motivaciones de su migración y el papel que juega un pariente como articulador de estos procesos migratorios:

¹¹ Hace parte de la estrategia metodológica usada dentro de la investigación. Los talleres permitían identificar el proceso migratorio y de poblamiento, además de los fenómenos relacionados con estos.

¹² Miembro de AfroQuimbaya

Norfa Gomez Baltan
 nació 1 de enero de 1980 en Timbiquí Cauca



Mi casa era de madera tenía tres pieza la cocina y la sala el techo era de cartón fui muy feliz en ella con mi familia y me trae bonito recuerdo estaba construida a orillas del rio

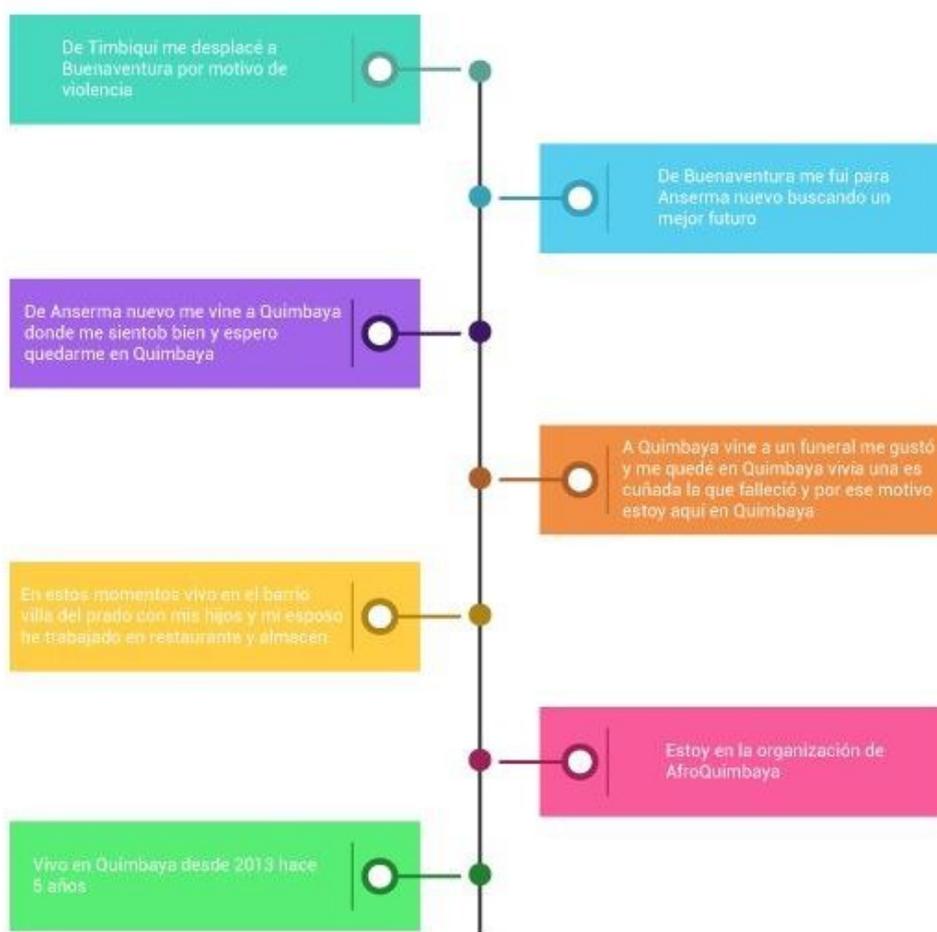


Figura 20. Línea del tiempo Norfa Gomez. Elaboración propia

Tanto doña Emperatriz como Norfa hacen un reconocimiento de los nodos territoriales que han habitado, aunque las razones han sido muy diferentes, las dos reconstruyen la red territorial que se extiende, además destacan la importancia de los migrantes eje para llegar de un punto a otro. Por tanto, la forma de red la dan las articulaciones que se tejen entre un nodo y otro, lo que permite que las rutas largas o cortas se den entre los puntos donde habitan los parientes o amigos y abre la comprensión del territorio, donde el lugar de origen es fundamental, pero se nutre de las migraciones y los nuevos anclajes territoriales.

Genograma localizado de la Familia Mosquera Valencia¹³

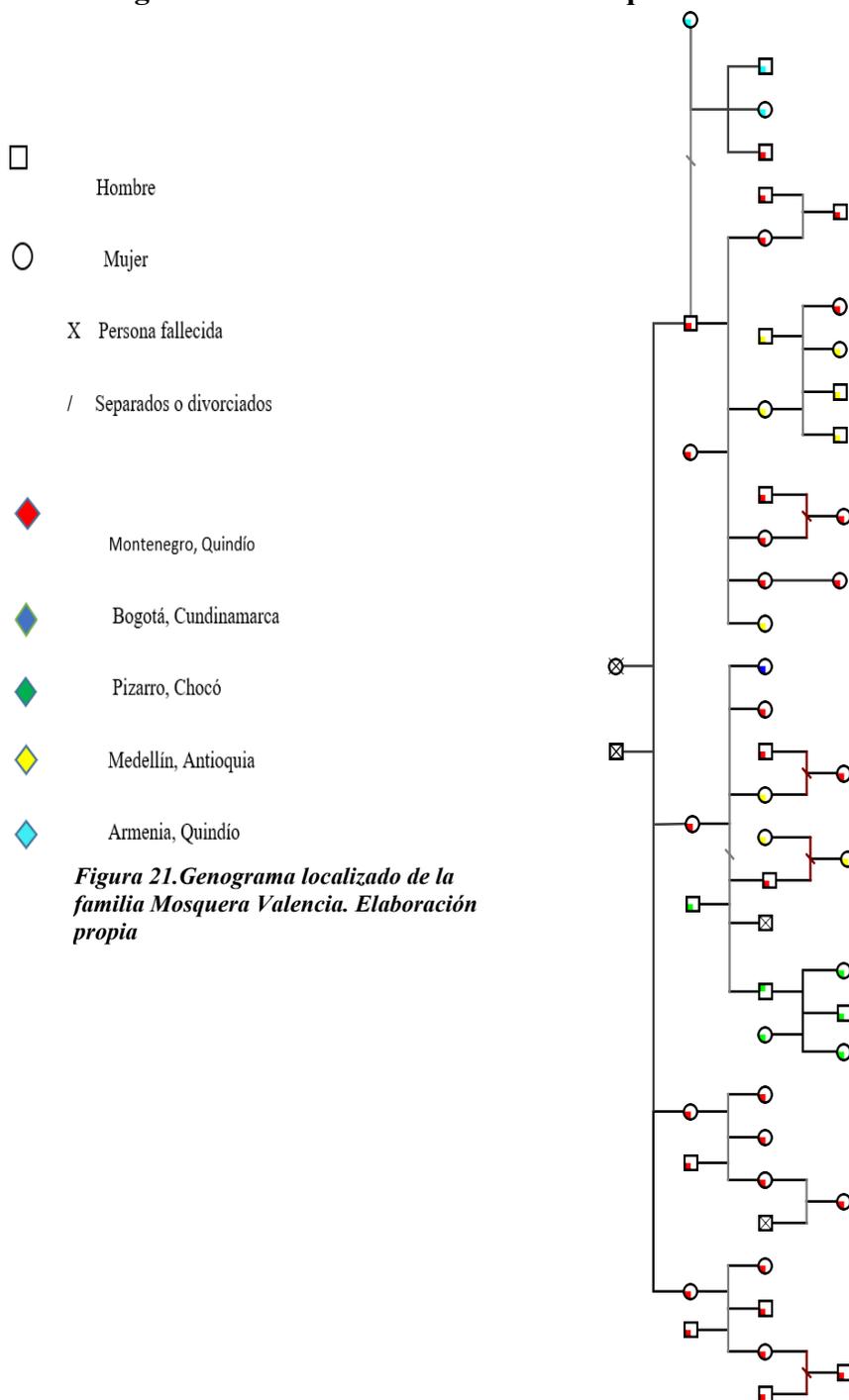


Figura 21. Genograma localizado de la familia Mosquera Valencia. Elaboración propia

¹³ El genograma solo corresponde a los cuatro hijos de la familia Mosquera Valencia que viajaron al departamento del Quindío. El listado de parientes se omite por privacidad de la familia. Por su parte, cada color indica la ciudad de residencia permanente del pariente.

Las trayectorias de la familia Mosquera Valencia, miembros del Consejo Comunitario Nuevo Amanecer de Montenegro, dan cuenta de la red de lugares que constituyen su territorio. De los diez hijos de doña Cleotilde Valencia y don Pedro Mosquera se aventuraron a la ciudad de Armenia Deisy, Neiva, Catalina y Antonio, allí pagaron arriendo en diferentes viviendas y cuando ocurrió el terremoto¹⁴ el 25 de enero de 1999 se vieron en la necesidad de ir a vivir a un asentamiento irregular que se llamaba Alianza 2000¹⁵. Allí empezaron a encontrarse, a identificarse con otras personas negras y afrocolombianas y a formar fuertes amistades que se mantuvieron como redes de apoyo en medio de las difíciles circunstancias que tuvieron que vivir, incluso cuando fueron trasladadas a Ciudad Alegría en Montenegro. Sobre esta dinámica de poblamiento integración y reconocimiento, Deisy me contaba que:

[...] era fundadora hace 16 años del barrio Ciudad Alegría, que aprovecharon la Alianza 2000 que daba la oportunidad de tener casa, por eso se salió del lugar donde pagaba arriendo y fue a vivir a los cambuches, de ahí es que se conocieron con Claudia y con los otros de Pizarro, que se unieron porque reconocieron que eran de la misma tierra, así que decidieron que para donde iba uno iban todos. Cuando llegan a Montenegro era una parte aislada de todo, sin agua ni luz. (J. D. Latorre, comunicación personal, 19 de marzo de 2019)

¹⁴ El Terremoto de Armenia ocurrió el lunes 25 de enero de 1999. Tuvo una profundidad de 17 km y registró 6,2 en la escala de Richter. Afectó la totalidad del departamento de Quindío, Norte del Valle y Risaralda.

¹⁵ Parece ser que Alianza 2000 era el nombre del proyecto de reconstrucción y de reubicación de las familias asentadas en el barrio irregular (Invasión) que se ubicaba en el sur-occidente de Armenia, en el lugar que Leivy indicó que quedaba entre la cola del Porvenir y el Popular. Por este motivo, quienes fueron sus habitantes lo llaman Alianza 2000, aunque en otros casos se refieren a este lugar como “los cambuches”.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

La capacidad de abrir la red territorial o de moverse en los lugares que la constituyen se hace evidente en el genograma localizado¹⁶, en el caso de la familia Mosquera Valencia, cuando un núcleo familiar retorna a Pizarro (Chocó), la tierra de sus padres y abuelos, también cuando otro núcleo de los hijos de un migrante eje vuelve a Armenia tras la separación de sus padres y otro núcleo se va a vivir a Bogotá (Cundinamarca). Estos últimos articulan un nuevo nodo a la red territorial y se convierten en migrantes ejes para sus parientes ubicados en diferentes lugares de la red.

Sin embargo, lo que se puede evidenciar en las trayectorias de la familia Mosquera Valencia es que tanto los migrantes eje como sus descendientes han creado un arraigo en el lugar que habitan, especialmente porque sus hijos e hijas han nacido y/o crecido en el Quindío. De esta manera, constituyen una ruta larga, es decir, de no retorno, donde pueden existir movilidades hacia otros lugares de la red, pero en la mayoría de los casos regresando a Montenegro.

El poblamiento y asentamiento

Ahora bien, estos procesos migratorios van desencadenando en formas de poblamiento de los lugares hasta donde son extendidas las rutas largas. El caso del barrio Ciudad Alegría, Montenegro, donde vive la familia Mosquera Valencia, es interesante en la medida que es producto de un proyecto de vivienda que tenía como objetivo reubicar los hogares que perdieron sus casas o que no tenían un lugar donde vivir después del terremoto de Armenia, por lo que recurrieron a los asentamientos irregulares, denominados popularmente como invasiones, como una alternativa temporal.

¹⁶ El genograma localizado es una herramienta metodológica que permite ubicar la residencia permanente de los miembros de una familia. A través de este se pueden evidenciar las migraciones de parientes o núcleos familiares y la ampliación de nodos territoriales.



Figura 22. Ciudad Alegría primera etapa. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)

En el año 2000 se da inicio al proyecto de caracterización de los hogares damnificados por el terremoto que vivían en el asentamiento en Armenia y posteriormente se ejecuta la construcción del barrio en Montenegro (Quindío). Sobre este proceso de reubicación y poblamiento de Ciudad Alegría Lorena Gamboa afirma que:

La cuestión del terremoto es lo que nos hace venirnos para acá para Montenegro. Éramos arrendatarios todos los de aquí estamos, éramos arrendatarios y por la cuestión del terremoto nos tocó hacer cambuches en condiciones difíciles. Gracias a Dios pues mucha gente nos ayudó y pues salimos damnificados [beneficiados] con casas en el municipio de Montenegro y ahí todos decidieron venirse para acá y por eso vivimos en el municipio de Montenegro hace 17 años. (L. Gamboa, comunicación personal, 21 de marzo de

2019)

El terremoto de Armenia marcó las maneras de habitar el departamento, en cada uno de los municipios se generaron cambios en las formas de distribuir los sectores que se encontraban en riesgo y se diseñaron nuevos barrios para garantizar la vivienda a los damnificados del sismo. En el caso de Quimbaya se creó el barrio la Ciudadela, allí llegó la mayor parte de la población que perdió sus viviendas en el terremoto, a diferencia de Ciudad Alegría, las personas que llegaron no venían de un mismo asentamiento y las personas negras y afrocolombianas no generaron una relación ligada a su origen territorial. Sobre lo anterior María Fernanda Cortes explica:

Eh, pues la mayoría fue porque perdieron sus viviendas en el terremoto.

Entonces, construyeron allá y se les dio vivienda allá. Y las otras, porque, pues, allá el arriendo es más barato. Porque es un barrio común, entonces la gente va y paga arriendo allá. Yo, en estos momentos, porque pasé un proyecto de vivienda y salí favorecida para remanentes madres cabezas de familia; y, por casualidad, me tocó casi diagonal donde hay otras personas afro. Pero, pues, como tal, no vivimos así muy cerca. Vivimos por manzanas, pero sí hay varias personas, varias familias, porque es un barrio popular donde se están reubicando, donde se está dando la oportunidad de unas viviendas más favorables para las personas.

(M.F. Cortez, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018)

De manera que la población negra y afrocolombiana está dispersa a lo largo de Quimbaya incluso cuando se tiene como precedente la fundación del barrio Buenavista¹⁷ en la década de 1960 por la matrona negra Isaura Rosa Castañeda de Mosquera. Ella

¹⁷ Es un barrio que creció a las orillas de las vías ferras después de que dejara de transitar el ferrocarril de Caldas en 1959. Nació como un espacio donde las personas empobrecidas que carecían de vivienda construían sus casas.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

contaba que en esa época eran muy pocas las familias negras que estaban asentadas en el municipio y que la mayor parte de la población del barrio Buenavista eran mestizos.

(J.D. Latorre, comunicación personal, 15 de julio de 2017)



Figura 23. La matrona. Foto tomada por: Lagar Alfonso (2018)

En Armenia las dinámicas de poblamiento de la población negra y afrocolombiana son tan variadas que ameritan un estudio de caso. Por su parte, los consultivos Freddy Palacios¹⁸ y Elacio Agualimpia Mena¹⁹ afirman que la población

¹⁸ Fundador de la organización Nelson Mandela

¹⁹ Miembro de la Fundación Afropeniél

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

está en todos los barrios de la ciudad, pero que se concentran especialmente en los barrios La Mariela, Las Colinas, Las Fachadas, Simón Bolívar, Cañas Gordas, Génesis, Milagro de Dios, El Minuto, Popular, Altos de Monserrate, Quinta de los Andes, Nueva Armenia, Salvador Allende, Puerto Espejo, Acacias bajas, El Cortijo, La Patria y Bosques de Gibraltar.

Como lo expresaba Justino anteriormente, el barrio Altos de Monserrate se va poblando por la voz a voz que hacen unos migrantes eje, a diciembre de 2019 son cerca de “[...] 172 ranchito, casita, cambuche. ¿Dónde estamos ubicados? En unos asentamientos subnormal llamado Altos de Monserrate en el sur de Armenia, ubicado en el barrio Miraflores, al fondo el barrio Porvenir, a los lados de El Milagro de Dios” (J. Saa, comunicación personal, 29 de septiembre de 2019). Este barrio nace hace cuatro años y cerca del 65% de la población es negra y afrocolombiana, además que se encuentra en una zona de alto riesgo por desastres naturales, al igual que están La Mariela, Las Colinas y El Milagro de Dios.

Dentro de las particularidades que tiene cada municipio en el proceso de poblamiento, el municipio cordillerano de Córdoba fue beneficiado de la titulación de tierras por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) y algunas familias negras y afrocolombianas de ese municipio adquirieron predios rurales. Por eso, Jaime Marín, sobre su llegada al departamento, explica que:

Al Quindío, [...] 26 años hace que yo llegué aquí al Quindío

[...] Tuvimos un contacto con una familia adventista Del Séptimo Día que son muy allegados, y nos vinimos a trabajar a una finca que ellos tienen. Tenían aquí en Córdoba cuando llegamos.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

[...] veníamos a vivir no sabíamos por cuánto tiempo. Veníamos a trabajar en la finca de Jeremías García y la sorpresa fue que cuando llegamos acá al Quindío en el municipio de Córdoba estaban en un proceso de reformar agraria.

Estaban en ese proceso de reforma agraria y dimos con una familia que se movía aquí en él... se movía en la ANUC. Era (...) y él dijo no pues esta es una familia que trabaja la tierra vamos a ver en, en ese tiempo era el INCODER, vamos a ver cómo lo vinculamos a ver si sale favorecido en esa reforma agraria que se iba dar en ese entonces y logramos esa tierra.

Sí había [población negra], lo que pasa es que ignoraba yo, no conocíamos los derechos que teníamos la población negra, no sabíamos. La verdad es que los desconocía. [...] sí sí había familias. Es más, yo creo que la cuestión económica que el campo ha ido menguando más el trabajo, hay muchas gentes que se ha ido de población negra de aquí de Córdoba. Pero sí está la familia Fajardo, está otro Valderrama, había una que asaba arepa, mi sobrino, siempre había una población bastante bastantica, población negra. (J. Marín, comunicación personal, 12 de abril de 2019)

Estas condiciones permitieron que Jaime Marín pusiera a disposición el 20% de su finca para iniciar el trámite de titulación colectiva y así lograr el reconocimiento como Consejo Comunitario²⁰. Por parte, este Consejo se componen de población urbana y rural, básicamente porque el fenómeno de poblamiento contó presencias tanto en el campo como en el poblado del municipio de Córdoba, debido a que la migración hacía este municipio se dio especialmente para trabajar en las fincas cafeteras. Esto lo explica Jhon Jairo Fajardo cuando afirma que las personas negras y afrocolombianas llegaron:

²⁰ En otro capítulo se retoma en extenso el tema

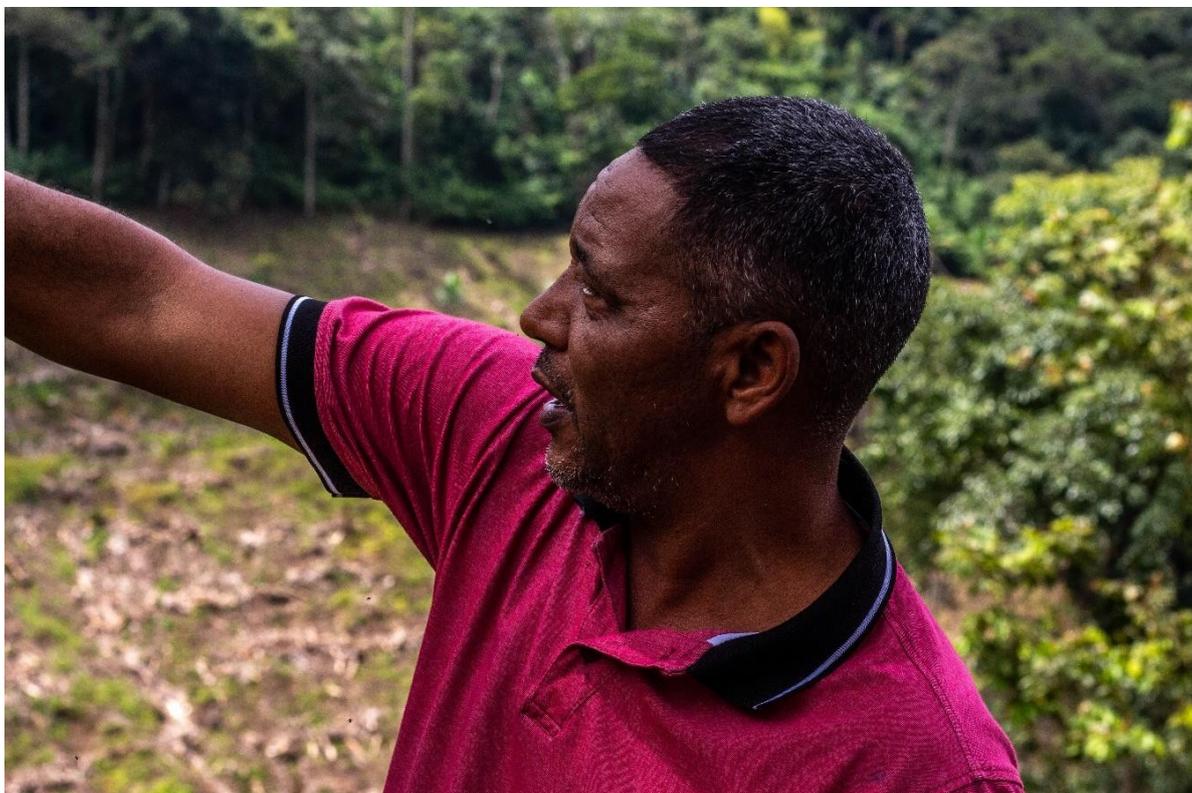


Figura 24 Fajardo. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)

Por oportunidades laborales, porque... mucha de esa gente llegó por la bullaranga del café. Que no que él quería coger café al Quindío, que eso es una belleza, que se gana plata por montones, ¡mejor dicho que el café allá es la verraquera! Entonces mucha gente llegó y se fue quedando, se fue quedando, pero sin ese criterio. Primero, de no poseer tierras; segundo, al quedar ahí metido dentro de una población no-afro. (J.J. Fajardo, comunicación personal, 12 de abril de 2019)

Como se puede evidenciar el proceso de poblamiento tuvo una motivación especialmente económica en este municipio; sin embargo, parte de los migrantes y sus

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

descendientes no tienen tierra propia y por este motivo este punto se convierte en uno de los objetivos de lucha del Consejo Comunitario La Primavera del Quindío.

El proceso del poblamiento y asentamiento en los nuevos nodos territoriales está marcado por un proceso de diferenciación y resistencia²¹, por lo que las poblaciones negras y afrocolombianas realizaron ejercicios individuales y colectivos que les permitieran constituir nuevos territorios para la vida digna en comunidad. En estos lugares se reconstruye la experiencia de cada persona y “cada comunidad le da sentido al territorio que habita, con elementos identitarios traídos del territorio que dejó y con la invención de elementos que se forjan en el nuevo territorio (Arboleda, 2017, p. 23)”. La conversación con Deisy, fundadora de Ciudad Alegría en Montenegro, ilustra con elocuencia lo que hasta ahora he presentado:

Después me empezó a narrar su vida en el chocó, me explicó que Pizarro quedaba en la costa donde desemboca el río San Juan. Deisy cuenta que su papá era feliz pescando, que mantenía toneladas de pescado en la casa, también que cosechaban arroz, maíz, plátano, yuca, y que pocas veces compraban, solo cuando no había cosecha, incluso en esos periodos preferían intercambiar con otras personas, porque “por allá siempre fuimos muy unidos”, “acá con muchos nos compartimos, no con todos, pero sí habemos unos más que otros”.

Por ejemplo, cuando tiene papa china le empaca al esposo y hasta le comparte a Claudia, porque le gusta comer mucho de lo que tenía allá, como coco y chontaduro. Cuando era niña se subía a la palma de cocos, los pelaba y se los comía allá arriba, *“por eso queremos tierra, para disfrutar de todo lo que*

²¹ Este tema será ampliado a profundidad en otro capítulo.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

hemos perdido, nuestras costumbres". [...] "Mi marido madruga a los cultivos el domingo". (J.D. Latorre, comunicación personal, 20 de marzo de 2019)

Esta reivindicación de la tierra como un espacio colectivo para la vida toma diferentes matices, es decir, no se refiere únicamente a la titulación colectiva, sino que puede connotar²³ la reubicación de viviendas, la legalización de predios ocupados y la creación de nuevos barrios de familias negra y afrocolombianas que viven condiciones de marginalización. En todo caso, es la búsqueda de lugares para habitar, que tomen el sentido de territorios existenciales.

Esto se debe en buena medida a que las poblaciones negras y afrocolombianas que llegan al Quindío, incluso los descendientes de los primeros migrantes, carecen de vivienda propia o viven en condiciones muy precarias. Por eso Andrés Garcés afirma que es fundamental que "[...] nuestra población tenga una vivienda digna, porque muchos están viviendo aun en asentamientos o en invasiones o en situaciones muy precarias y así trabajar por buscar mejorar las necesidades básicas, que tengan servicios públicos básicos". (A. Garcés, comunicación personal, 5 de enero de 2019)



Figura 25. El cultivo de Ciudad Alegría. Foto tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

Por tanto, estos lugares habitados se articulan a las agendas de lucha de las organizaciones, además que constituyen una manera singular de experimentar el territorio. Por ejemplo, una manera de diferenciar el espacio es constituir lugares de encuentro y reunión que integran a la población como las iglesias, barberías y restaurantes, también de establecer tierras para los cultivos. De esta manera, se hace un ejercicio colectivo de extender prácticas culturales de un lugar a otro para experimentarlo como propio y articularlo simbólicamente a la red territorial.

Sentido de lugar: la red territorial

Esta diversidad de formas de poblamiento de las personas negras y afrocolombianas habitantes del departamento del Quindío configura múltiples experiencias con la tierra y el territorio, que van marcando formas de arraigo y maneras de percibir sus actuales lugares de residencia como propios o no. Por este motivo se producen tensiones en la manera en que el *sentido de lugar* toma forma para ellos en el departamento, asimismo no existe una homogeneidad en las orientaciones subjetivas colectivas para entender las configuración socio-espacial. A diferencia del fenómeno que Oslender (2008) logra identificar en el Pacífico, donde las personas perciben el mundo y conciben su realidad a partir de las relaciones permanentes con las fuentes hídricas, por esto crea la categoría de espacio acuático y asimismo se forma un sentido de lugar acuático.

El entramado de lugares articulados entre sí por las trayectorias de vida de cada uno de los migrantes o de sus familias –donde el Quindío está anclado como un nodo de la red– configura una percepción u orientación subjetiva del territorio en forma de red,

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

es decir, que se trata de un *sentido de lugar* como *red territorial*. En este caso aquellos que llegaron al Quindío como primera generación de migrantes perciben el espacio habitado como una parte de un entramado de nodos, donde su territorio es una extensión de lugares articulados entre sí.

Sin embargo, no es posible generalizar y afirmar que es una tendencia que se encuentra en todos los habitantes negros y afrocolombianos del Quindío, se presenta especialmente aquellos que han tenido la experiencia de tejer la red territorial, de moverse en la amplia red de nodos que habitaron sus ancestros y que ellos mismos van abriendo como migrantes eje. Para ellos el territorio se vive y se piensa de manera relacional, donde juegan un papel importante los parientes y los amigos que mantienen activa la comunicación a través de los mandados, encargos, encomiendas, visitas largas o cortas, las llamadas y mensajes, entre otros.

En este sentido, es importante comprender que el sentido de lugar depende en gran medida de cada historia de vida y la de sus familias extensas; de esta forma, un sentido de lugar en red territorial tiene mayor relevancia para aquellas personas que tienen una trayectoria marcada por unos nodos territoriales, por esto aquellos que con mayor frecuencia explican que su territorio se extiende hasta su lugar de nacimiento o hasta la tierra de sus parientes es porque la migración ha marcado significativamente la forma de percibir los lugares como parte de su territorio.



Figura 26. Andrés, Camila y Jaider. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)

Por otro lado, existe una brecha generacional importante que marca la experiencia sobre la red territorial, por esto los descendientes de los primeros migrantes que se asentaron en el Quindío de manera permanente han generado mayor arraigo por el departamento donde han crecido, aunque reconocen que su historia está anclada a los lugares de la red territorial de sus padres. Esto se debe en gran medida a que no han tenido viajes recurrentes a estos lugares, se han desarticulado por diferentes motivos de ciertos lugares y se produce una ruptura en la trasmisión de la red a las nuevas generaciones. Por ejemplo, Carolina Lozano²² explica la importancia que tienen los viajes y las visitas a los parientes para mantener la red territorial, de igual manera que los lugares se sienten más cercanos cuando se recorren con

²² Hija de Deisy fundadora del barrio Ciudad Alegría, que a su vez fue una de las migrantes que se asentó en el Quindío de la familia Mosquera Valencia.

mayor frecuencia y que la relación con los familiares también es determinante para abrirse paso por nuevos nodos:

Ah, por mí me iría todos los diciembre [al Chocó]. [...] Porque o sea, sino que es que ahora así en, ¿cómo le digo?, por lo menos después de la temporada de enero y todo eso, ya eso es muy solo y el problema es que como *uno está acostumbrado a vivir acá en la ciudad, entonces uno allá qué va a hacer*; y como por ejemplo, usted para allá transportarse a otro pueblo, porque allá se divide por pueblos, entonces usted tiene que ir en lancha o en canoa, pero pues sí *¿usted allá qué hace?*; entonces por ejemplo, ya sería ir a la capital que es Pizarro, de donde son mis papás, pero donde están mis papas son de los pueblos pequeños, de los pueblos aledaños a Pizarro. Entonces por lo menos en diciembre y no es porque ahí que la rumba y todo eso, porque yo voy y no es que, porque yo voy, pero la mayoría de jóvenes han es como salido, pues a buscar su futuro y todo eso, entonces ya todos, todos ya se integran es en diciembre, entonces por eso es más... Por eso es mejor ir en diciembre

Porque pues ahora ya es más solo, ya están es como las personas mayores y trabajando y los niños que estudian porque cada pueblo tiene pues como su escuela, entonces como en diciembre hace más fuerza. [...] Yo ya fui este diciembre por allá.

[...] no solo la fiesta, si no que yo no sé, como el mar y todo, antes imagínese que a mí la primera vez me fue muy mal, porque allá todos se tratan como familia, así no sea familia, por lo menos a su mamá, yo le diría tía, y allá todos son así, pero entonces yo no (risas), yo soy muy distinta, entonces yo

acá yo le digo a mis tías, a los que yo conozco.

[...] entonces lo que pasa es que... y entonces... entonces yo llegué allá normal, “ah buenos días, buenas tardes”, pero a mis papás sí los conocían allá, en cada pueblito los conocían, yo tenía familia allá, pero no sabía que eran familia, pues mi mamá sí me decía que “ah es que usted tiene familia”, pero yo no sabía, yo a duras penas pues ya conocía como a los hermanos de ella pues los que han venido y pues los que a donde yo llegué.

[...] pocos los que vienen, pues mis tías ya si han venido más, pero por las hijas, porque las hijas se vinieron para acá pa’ Cali. Las hijas se vinieron para Cali, [...] entonces ellas cuando vienen a visitar a las hijas vienen acá también. [...] yo la familia de mi papa no la conocía y pues sí mucho...

Porque vivían en otra parte, [...] ellos vivían en Buenaventura, pero pues mis tías y mis primas, ellas de por sí venían y todo, y ellas y todos mis primos *por parte de mi mamá eran los que más venían a visitarnos* y de mi papá pues unos que otros tíos, pero pues yo no sé la relación como que no fluyó en ese entonces, ellos viven por ahí atrás, pero normales, el saludo y ya. (C. Lozano, comunicación personal, 18 de marzo de 2019)

De esta manera, Carolina ilustra con claridad la importancia del parentesco en la articulación de los lugares que constituyen las redes territoriales. Además, permite mostrar que para los descendientes de los primeros migrantes es más complicado establecer los lugares de origen de sus padres como un nodo para rutas de no retorno, por lo general se convierten en lugares para visitar, reconocer su familia extensa y

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

encontrar otras vivencias que en el Quindío no experimenta. Así lo explica Jaider Lozano, hermano menor de Carolina, “Si me toca irme para otro lado hay que hacerlo. No he llegado a ir [al Chocó], entonces no sé. [...] Me gustaría experimentar, [...] hace parte de mí, por las culturas y porque mi familia viene de allá” (J. Lozano, comunicación personal, 19 de marzo de 2019).

Por su parte, Yuseth Torres Copete (Líder juvenil del barrio Ciudad Alegría e hijo de Claudia Copete) visibiliza mejor esa tensión que existe entre las concepciones del territorio de los descendientes de los migrantes de primera generación

Mi territorio comienza desde Armenia. [...] Por lo que yo vengo, pues allá, y pues allá... O sea, yo viví en un barrio, prácticamente, donde la mayoría éramos negros. ¿Sí me entiende? Y pues, por eso es que... Como le digo yo: no me da ni rabia, ni algo, que me digan negro...

Pues, el Chocó... Toda mi familia vive allá, prácticamente. La mayoría. Pero, he conocido muy poquito. Entonces, a mí, personalmente, no me gusta el Chocó. Por muchas cosas: peligroso; allá la gente tiene unas costumbres que ya uno no las usa acá, entonces... Prefiero vivir acá toda la vida. (Y. Torres, comunicación personal, 21 de marzo de 2019)

Por su parte, Andrés Garcés, líder de la fundación FundeAfro, plantea que el QuindíoTour sí está articulado a su territorio, pero que la tierra que le pertenece es aquella que habitaron sus padres. La reflexión de Andrés va más allá de una experiencia personal y busca situar la discusión de que las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío están ancladas históricamente a la tierra de sus ancestros, por lo que el departamento receptor de los procesos migratorios se configura como una tierra

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

prestada. Es así como explica que:

[...] cuando yo hablo del criterio de que estamos en *una tierra prestada* es obviamente porque primero, nosotros no todos nacimos aquí, por ejemplo yo nací aquí porque mis padres buscando un mejor... unas mejores oportunidades laborales y académicas llegaron aquí, de Buenaventura, pero la tierra nos adoptó, la gente nos ha querido, yo tengo un sinfín de amistades, pero no es como cuando uno se siente propiamente querido, porque siempre va a tener como esa nostalgia, “ah es que de dónde venimos nosotros, de dónde vienen nuestros antepasados”, ¿si me hago entender? es ahí donde yo digo que *nosotros no estamos en una tierra nuestra*. (A. Garcés, comunicación personal, 5 de enero de 2019)

Se debe destacar que esta postura política sobre la concepción de la tierra busca implícitamente visibilizar las formas de violencia sistemática que han vivido las poblaciones negras y afrocolombianas y que han producido el desplazamiento forzado de sus lugares de origen, entre otras consecuencias (Arboleda & Caicedo, 2012). Sin desconocer lo anterior, se debe resaltar que las nuevas generaciones han producido formas de arraigo con la tierra que habitan, reconociendo las conexiones que existen entre los diferentes lugares que constituyen la red territorial.



Figura 27. Nuevo Amanecer. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)

Por tanto, el sentido de lugar como red territorial se encuentra principalmente en las poblaciones que han tenido procesos migratorios y por ende se instituyen como migrantes eje. Sin embargo, se puede evidenciar que algunos descendientes de los migrantes eje quieren conocer los nodos territoriales de sus padres e incluso habitarlos, es decir, que el sentido de lugar en red territorial solo toma su forma cuando configura un espacio experimentado directamente por los sujetos, porque los descendientes pueden considerar la tierra de sus padres y abuelos como un nodo territorial, pero solo lo tejen dentro de su propia red cuando la articulan con rutas cortas o rutas largas.

Perfil biográfico de Leivy Farith Olaya²³

Soy Leivy Farith Olaya, acá en el barrio me dicen Ñata, soy chocoana, pertenezco al municipio de Novita, Chocó, más nací en el campo en un punto que se llama Juntas del Tamaná, parte de mi niñez la viví allá. Hasta los 12, luego un año lo viví en Condoto que fue en 1990, como a los 13 me fui para Antioquia para la montaña a miniar.

Eso era de Bella Uribe hacia adentro, mero monte. Me fui, en ese entonces murió mi abuela, porque a esa corta edad me hice mamá de cuatro hermanos, cinco conmigo. Mi abuela era la que nos cuidaba, mi abuela se enfermó y me tocó hacer de papá y mamá, a mí a esa edad. Cuando ella murió, como a los tres o cuatro días antes de que ella morir, llegó mi mamá de por allá con mi tía, la enterraron y decían quedaba otra vez con mis hermanos, entonces le dije “no, yo con ellos no me quedo, mejor dicho, para donde usted se mueve yo me muevo” y ahí fue que ella me llevó para Antioquia. Se supone que nos íbamos un año, después de ese año regresábamos al *cabo de año* de mi abuela, pero mi padrastro nunca la dejó, ni me dejó venir a mí y allá prácticamente por cosas del destino me tocó que coger obligación con quince años, con tal de salir de ese monte, porque los sueños míos eran irme para Cali donde estaban mis primas con la que mejor me llevaba.

Mi prima vivía en un corregimiento que se llama Quebrada Larga y luego cogí responsabilidad, cogí marido como dice el dicho a los quince años, por salirme de cierta situación. El objetivo era que me viniera y me dejara otra vez en Cali para poderme ir para donde quería irme, pero sucede que eso no fue así, me quedé con él. Entonces

²³ Fue editado con el debido consentimiento de Leivy Farith. Este relato es producto de la entrevista realizada el 19 de marzo de 2019 en Ciudad Alegría, Montenegro.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

llegamos otra vez al Chocó, como al mes y pedazo o dos meses casi, me dijeron que mi mamá había muerto hacía unos nueve meses más o menos, ya estaba en embarazo del mayor de mis hijos, cuando nos avisaron ya la habían enterrado y hasta hoy no supimos ni en dónde quedó.

En poco tiempo, cuando entraron los paramilitares, yo solo escuchaba mencionar a los paramilitares, que paramilitares por aquí, paramilitares por allá. La guerrilla en ese entonces si la había no la vi. Pero el horror más grande que viví fue con los paramilitares, no me tocaron a mí, pero tocaron conocidos, vecinos. De uno saber que los cogían y los picaban como picar un animal, tirarlos al agua, sin poderlos coger, sin poderlos enterrar. Fue caso duro, en ese entonces fue cuando me vine para el Quindío, estaba eso durísimo, que si alguien dijo que la vecina era chismosa allá iban y tenga, tenga. Allá por las lenguas chismosas mataron muchos o sabían que usted decía algo y amanecía muerta, esa época fue difícil.

De Juntas bajé al Tambito, del Tambito estuve en Sed de Cristo, de Sed de Cristo vine a Istmina, de Istmina llegué aquí al Quindío que fue en el año 99, en ese entonces había venido el papá de mis hijos para acá, tenía los dos mayores estaba en embarazo del tercero, y no, él fue después que para que me viniera para acá y yo me vine. Más que todo como cambiar y de tratar de cambiar de vida, de buscar algo mejor. Igual me gusta andar.

En ese entonces ya no estaba sola, ya tenía hijos, ya tenía una pareja. Eso es como todo, uno está en este lugar ve que faltan muchas cosas, más que todo el empleo, y cambia a otro lugar. Por esa razón y había unas amistades acá que lo convencieron que había mejores oportunidades y se vino. Él acá trabajaba construcción, yo tenía que ir a llevar los muchachos a estudiar y recogerlos. Esa era la labor mía.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

A Antioquia no volví, fue una experiencia que viví allá por ciertas circunstancias. A Juntas, regresé prácticamente a los veinte años. En ese entonces o era por Pereira o era por San José del Palmar, por Cartago, pero la mayoría de la gente viajaba por Cartago, sucede que tenía uno que echar el día entero subiendo lomas y bajando lomas. Yo quiero irme para Juntas, pero con solo recordar que tenía que subir lomas y volver a bajar ¡cero! Apenas hace dos años después de veinte años volví a mi tierra natal. Pero me dejó una desilusión muy grande por las minerías ilegales, porque allá todo era naturaleza, todo era hermoso, ahora todo lo que uno ve es diferente, en sí el pueblito ya lo han aumentado más hacia arriba, ahí ya todo lo que hay es juventud, los viejitos antiguos ya no existen. Fue un desconcierto horrible, yo miraba para todos los lados y a mí se me salían las lágrimas y pensaba “esto ya no es Juntas”.

Quiero volver muy pronto, espero no volver a regresar en ese montón de años, allá tengo una hermana, que a raíz de nuestra juventud con ella no compartía mucho, pero gracias a Dios hay la mejor relación ahora, entonces espero que probablemente este año pueda regresar unos 5 o 4 días, lo que Dios disponga.

También me gusta mucho pasear, lastimosamente en estos momenticos no me han dado paseos, porque mi esposo mantiene muy ocupado. Me gusta la agricultura, tenemos un cultivo de banano y plátano en Caicedonia, Valle. Cuando no estoy trabajando allá, estoy con mi esposo en Caicedonia o estoy cocinando todos esos peluches, todas esas cositas las hago yo. Vendo productos de revista y cabellos que nosotras las negras nos colocamos.

¿Y vivían en Armenia, en qué barrio?

Entre la cola del Porvenir y el Popular, eso era un asentamiento que se llamaba Alianza 2000. Ya había pasado el terremoto, mi esposo en ese entonces, en los meses del

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

terremoto fue que vino él acá, estaba más que todo dejado conmigo y tanto así que la hermana lo hizo ir de ahí donde estábamos y él se vino para acá. Yo ni siquiera me acuerdo o sabía del terremoto, porque he sido mala para las noticias, no tengo idea si él sabía. El hecho es que se vino para acá y a los meses llegué yo. Inclusive él llegó a vivir allí en el asentamiento y él hizo el cambuche, pero no permanecía ahí. Gracias a Dios logramos esta casa en Montenegro, porque antes del asentamiento él pagaba arrendo.

En ese asentamiento conocí prácticamente a Neiva, Deisy, Claudia, a doña María, Francia, no solo afro si no a muchas personas, aunque a mí no me gustaba mezclarme con nadie y yo vine a mezclarme con la negritud aquí, viví en el asentamiento junto con ellas, pero era como si no viviese, yo solo salía, yo mantenía era cerrada, no porque me creyera mejor persona, sino que no me gustaba. Yo vivía de las guarderías, a la casa, a mercar, cuando nos tocaba hacer filas para lavar, para bañar, esa era la relación mía y uno veía a las personas y les decía “buenos días, buenas tardes”, pero no más.

Con nosotras vivían muchas personas, Elide, la mamá de Elisa que se llama Isabel, todos esos vivían, Belén que ellos eran blancos. ¡No! Ahí vivíamos todos revueltos, ahí conocí unos compadres que esta semana pasada apenas el sábado enterramos un hermano de mi compadre, que han sido un gran apoyo para mi familia, conocí también la madrina de mi hija, la última y todos vinimos a tener casa en el Quindío, viviendo exclusivamente en Ciudad Alegría, Montenegro.

Por otra parte, nosotros estamos desde el 2012 con Afrofuturo, inclusive veníamos juntos del asentamiento, pero no nos habíamos conformado como etnia, aunque ella siempre ha estado, pero como que acá encontramos la razón de ser, desde la raza de nosotros y empezamos a trabajar por todo eso. Ahí, más que todo viendo el

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

racismo, porque acá existía mucho el racismo, entonces lo tratan a uno como menos que los demás. Después nos dimos cuenta de ciertas leyes y reconocimos que la raza de nosotros es una raza fuerte. Ahora, la mayoría de la juventud tiene amistad con los blancos, desde que llegué al barrio me relaciono más con las personas blancas.



Figura 28. Ñata en la ventana. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)

Más que todo nosotros queremos rescatar a nuestra juventud, por lo menos nosotras sabemos qué se hacía años atrás, pero ellos no, ellos ya se han criado acá, han nacido acá, costumbres chocoanas no tienen, excepto de la que nosotras practicamos todos los días, entonces con este colectivo queremos que no se olviden de dónde vienen, que cada día resalten esas culturas, porque la cultura de nosotros es una cultura muy bonita, toda la tradición, lo que es danza, música de chirimía. Las actividades de cuando hay un muerto, ir a un velorio afro es una cosa muy hermosa, a diferencia de acá, usted se va a un velorio a verle la cara toda la noche a la persona y se devuelve para su casa, en cambio allá los cantos de muerto o los gualíes de los niños son tan sentimentales que usted siente que sí se murió la persona, allá se muere alguien y todos los corregimientos se les manda a avisar, porque casi en todo lado tiene uno conocidos.

Las celebraciones de allá no ya no la hacemos, acá prácticamente celebramos el día de la afrocolombianidad y las actividades que hacemos cada fin de año, cuando nos dan los de la Alcaldía o la Gobernación el recurso y hacemos como una integración, puede ser un asado con marranada, sancocho, frito y todas esas cosas. A diferencia que en el Pacífico siempre celebran la virgen del Carmen, san Onofre, que san yo no sé qué, bueno más que todo son santos en el pueblo mío, y ya las festividades navideñas, también hacíamos Semana Santa.

Uno lleva la tradición, que el jueves santo no hay que comer carne, que el viernes santo hay que comer pescado, que no se puede comer las dos cosas, pues siempre uno trata de llevar esas tradiciones. En navidad bueno y en semana santa se hacían los rosquetes, unas masas fritas. Yo trato de hacer muchas cositas que se hacían por allá, el rosquete ese se hace del almidón, cogí mi yuca, yo misma la rallé, la colé, la sequé e hice mi masa frita y mi rosquete. El pescado seco, el cherre que es el mismo

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

bocachico pero salado, esa carne caleña que se conserva en mera sal, para usted quitarle la sal colóquela hervir con sal y se la saca toda. Acá no se ve la carne caleña, cuando viene gente del Chocó, me gusta encargar.

Cuando mi hermana viene, en el año viene una o dos veces, o a veces los hijos van, me manda comida. Eso sí, si quiero comer carne como si fuera carne caleña, cojo la carne de res, la compro de falda o que venga entreverada, le echo buena sal y la saco al sol. Con eso hago unas sopas, unos sancochos que quedan deliciosos. Allá se le echa sal a todo, le pone a cocinar maíz con sal, si el plátano, banano o el bocadillo, mejor dicho, para mí es principal la cocina con sal, todas las comidas para nosotras son con sal. Entonces usted compra una carne de cerdo acá y el sabor es totalmente diferente, es sin ahumar, porque allá por lo general uno coge y ahúma y la sala para para conservarla. El queso costeño que ese se consigue en todo lado, ese se consigue aquí, para comer frijoles con queso, lentejas con queso, alverja con queso y sancocho con queso, espagueti con queso, arroz clavado, mejor dicho, que no se come con queso.

Capítulo 2

Organizaciones y movimiento social afroquindiano

Situar el movimiento social de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío, es decir, entretelar sus luchas con el territorio donde se producen, parte de una propuesta teórica y metodológica, que además de expresar los procesos históricos que dieron forma al surgimiento de una movilización social y a las características particulares de las personas que lo encarnan, únicamente como descripciones contextuales, debe preocuparse por el *lugar* donde se configura; en otras palabras, el papel que juegan los lugares donde se desenvuelven las luchas afroquindianas, considerando las múltiples interacciones que se tejen con los nodos territoriales donde han habitado.

Después de localizar las presencias de las poblaciones negras y afrocolombianas resulta importante entender el papel que juegan las organizaciones en la movilización de los objetivos. Para autores como Touraine (2006), Tarrow (2012) y Oslender (2008) las organizaciones son indispensables para lograr los fines de la movilización social, puesto que son los grupos organizados los que producen el enfrentamiento con el adversario, además que pueden sostenerlo a lo largo del tiempo. En este sentido, Tarrow (2012) propone diferenciar tres roles de las organizaciones como parte del margen de acción de los movimientos sociales y que son centrales para la consecución de sus objetivos:

1. Organización de la acción colectiva en el punto de contacto de sus oponentes, se refiere al momento mismo del enfrentamiento con las formas de poder sin importar la forma organizativa que tenga.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

2. Organización de defensa o denuncia, tiene un carácter formal y que busca poner en la escena pública un conflicto de valores existente.
3. Estructuras conectivas o redes interpersonales, hace énfasis en las relaciones que existen entre personas, sectores u otras organizaciones, lo que da lugar al sostenimiento de las organizaciones del movimiento.

En ese orden de ideas, es importante identificar los procesos organizativos y de resistencia que constituyen unas formas diferentes de agencia política y cultural (Escobar, 2018) en el departamento para reivindicar los derechos étnico-territoriales de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan en el Quindío. Esta relación entre política y cultura en los movimientos sociales es explicada por Arturo Escobar como una política cultural, que posteriormente sería considerada como una práctica política ontológica:

“[...] la cual busca poner de relieve tanto la dimensión política de la cultura como la dimensión cultural de la política. En ese entonces definíamos la política cultural como el proceso que se enactúa cuando entran en conflicto actores sociales que encarnan distintos significados y prácticas culturales; o sea, lo que ahora llamaríamos distintas ontologías. (2018, p. 97)

Por esta razón, este capítulo se centra en presentar a los grupos afroquindianos formales que luchan por el reconocimiento como sujetos diferenciados y por las garantías de sus derechos étnico-territoriales, además de esbozar sus redes interpersonales. Para tal fin, abre con un panorama general del marco institucionalizado por el estado en el que se inscriben los grupos de base y los Consejos Comunitarios, continúa con una breve caracterización esquemática del nacimiento de algunas organizaciones, para dar paso a las instancias de participación y concluir con las alianzas

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano que se producen con diversos sectores como parte del ejercicio organizativo y de resistencia.

Formalismo organizativo

Los procesos organizativos afroquindianos formalmente constituidos se encuentran divididos en dos tipos de figuras, por un lado, están los Consejos Comunitarios y, por el otro, las organizaciones de base. Ambas formas organizativas tienen sus características y lógicas de funcionamiento, en gran medida estas maneras de organizarse colectivamente están permeadas por las directrices del Ministerio del Interior, que es el encargado de dar los direccionamientos que deben tener estos procesos afrocolombianos para ser reconocidos formalmente. Para esto existe un trámite estipulado en el decreto 3770 de 2008, *por el cual se reglamenta la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras; se establecen los requisitos para el Registro de Consejos Comunitarios y Organizaciones de dichas comunidades y se dictan otras disposiciones.*

De esta forma, el campo burocrático crea las reglas de interlocución autorizadas entre formas colectivas de lucha por los derechos étnico-territoriales de las poblaciones negras y afrocolombianas con el estado. Así mismo produce unas nuevas categorías y establece las pautas de clasificación para las poblaciones en el marco de un régimen basado en las identidades colectivas y agrupaciones, este régimen discursivo tiene efectos concretos en la experiencia de los sujetos y se reglamenta en documentos de estado, se estructura en la semántica del campo burocrático, además trata de soportarse sobre estereotipos de las poblaciones y reconstruir sus identidades. En este sentido, Das y Poole explican que:

Dado que el soberano no puede estar por definición atado a la ley, la

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

comunidad política queda dividida en torno a distintos ejes de membresía e inclusión que pueden correr a lo largo de líneas fallidas de raza, género, etnicidad, o pueden construir nuevas categorías de persona incluidas en la comunidad política, pero a los que se les niega membresía en términos políticos. El asunto es que no es que su membresía política sea simplemente negada, sino que los individuos son reconstituidos a través de leyes especiales en poblaciones sobre las cuales nuevas formas de regulación pueden ser ejercidas. (2008, p. 28)

Trouillot (2001:126), por ejemplo, sugiere que el efecto de legibilidad es tanto la “producción de un lenguaje y de un conocimiento para gobernar, como de herramientas teóricas y empíricas para clasificar y regular a las colectividades”. (*Ibid.*, p. 31)

Este proceso de formalizar la voz de los interlocutores en un mismo canal, es decir, de estandarizar los procesos colectivos, produce unas formas particulares y repetitivas de organizarse, que son verificadas constantemente por el estado. Así es como todas las organizaciones afroquindianas cuentan con juntas directivas jerarquizadas²⁴ y su organización formal no parte de la reivindicación de formas propias, sino que se adaptan a los requerimientos institucionales; sin embargo, estos trámites son dispendiosos, por lo que parte de dichos procesos no cuentan con el reconocimiento oficial del Ministerio del Interior. No obstante, las organizaciones han generado una lucha por su reconocimiento en el ámbito local y regional; por lo que han posicionado sus colectivos dentro de las Alcaldías y la Gobernación del Quindío, logrando ser interlocutores directos e incidir en diferentes niveles en la toma de decisiones.

²⁴ Esto se debe más por dar cumplimiento a los requisitos de forma que deben presentar, pero en la práctica las tareas van más allá del cargo asignado o de las supuestas funciones de los miembros.

En este orden de ideas, la Gobernación del Quindío a través de la dirección de Poblaciones de la Secretaría de Familia, reconoce en 2019 un total de 28 organizaciones, de las cuales dos son Consejos Comunitarios y 26 organizaciones de base. En la distribución a nivel territorial Armenia cuenta con 20 organizaciones (71,4%), seguida por La Tebaida con cuatro (14,3%), Montenegro con dos (7,14%) y Circasia y Córdoba con un Consejo Comunitario cada uno (3,6).

Organización	Municipio
1. Semillas De Esperanzas.	Armenia
2. Fundación Pedro Pablo Murillo.	Armenia.
3. Fundación ALMA.	Armenia.
4. Fundación Malambo.	Armenia.
5. Fundación AFROFUTURO.	Montenegro.
6. Fundación Milagro De Dios.	Armenia.
7. Frederig Doouglas.	Armenia.
8. Fundación Ernestina Tapiero.	Armenia.
9. Consejo Comunitario La Primavera Del Quindío.	Córdoba.
10. CONSEJO COMUNITARIO San Agustín De Membrillal.	Circasia.
11. Federación De Organizaciones De La Defensa De Los Derechos Humanos Del Quindío.	Armenia.
12. Fundación Rigoberto Benítez.	Armenia.
13. Asociación de Afrodescendientes.	La Tebaida.
14. Benkunafro.	Armenia.
15. Fundación Nelson Mandela.	Armenia.
16. Fundación Martin Luther King.	Armenia.
17. Famiquindio.	Armenia.
18. Fundación Para El Desarrollo De la Población Afro.	Armenia.
19. Asociación Afrocolinas.	Armenia.
20. OPV La Nueva Esperanza De Vivir.	Armenia.
21. Jatou Mani.	Armenia.
22. Afrotugman.	Armenia.
23. Desplazados MANOS UNIDAS.	Armenia.
24. Asociación AVIMUNAQ.	Armenia.
25. Fundación WENGUELES.	La Tebaida.
26. Fundación ASOCODEAR.	Armenia.

Figura 29. Secretaría Departamental de Familia, 2019

Particularmente, este documento oficial no menciona el Consejo Comunitario Nuevo Amanecer, ubicado en el barrio Ciudad Alegría de Montenegro y reconocido a través de una resolución por el municipio, además de la Asociación AfroQuimbaya que cuenta con personería jurídica. Al igual que las anteriores, pueden quedar excluidos de los listados oficiales otros colectivos organizados.

Luchas barriales

Las luchas de las poblaciones negras y afrocolombianas no se inscriben únicamente en los procesos organizativos que explicitan dentro de sus objetivos su carácter étnico-racial, es decir, que se definen a sí mismos como colectivos que luchan por la defensa de los derechos étnico-territoriales de la población negra y afrocolombiana del Quindío. En este sentido, se hace relevante destacar otras organizaciones que también movilizan dentro de sus agendas el bienestar de dichas poblaciones.

Esta inquietud nace de mi última visita de campo en marzo del 2020 al barrio Altos de Monserrate en Armenia, donde se estaba gestando la conformación de la Junta de Acción Comunal del sector como una forma de posicionar los reclamos que viven los habitantes de dicho barrio, donde la mayor parte de la población se autorreconoce como negra o afrocolombiana.

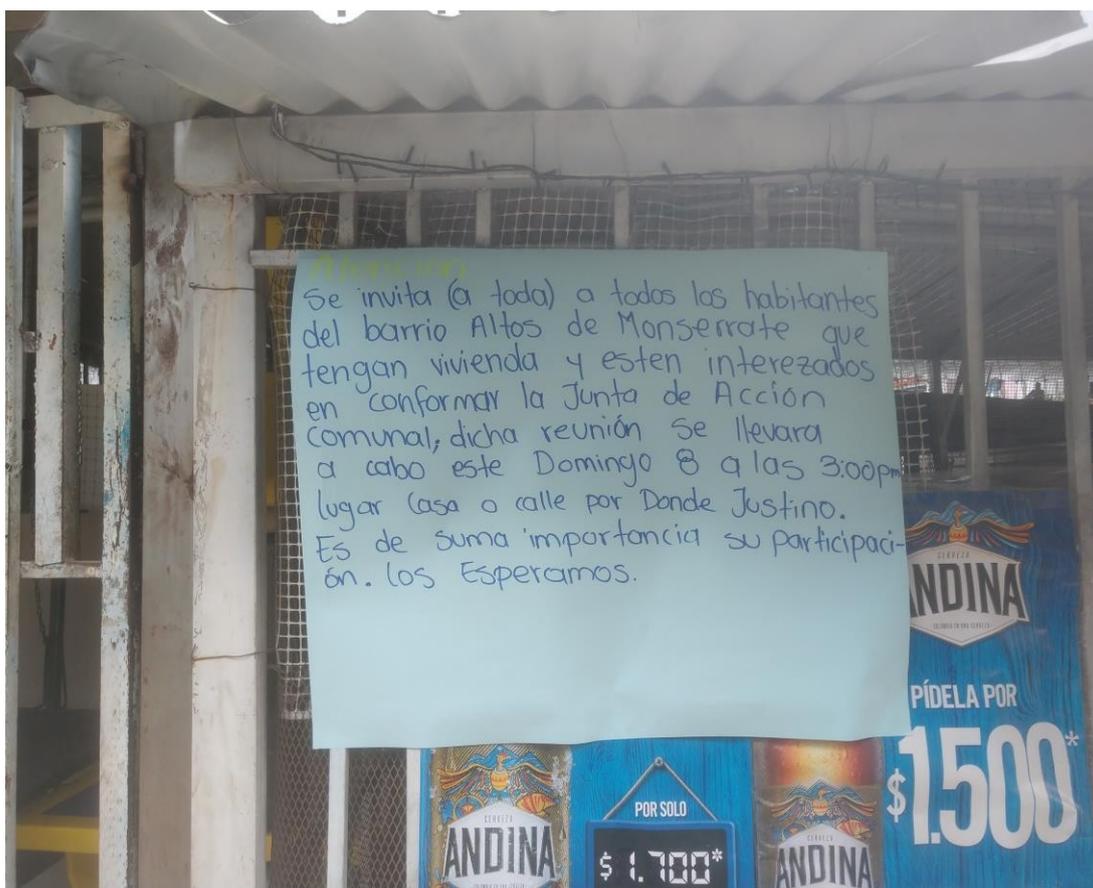


Figura 30. La junta. Foto tomada por: Juan David Latorre (2020)

Poco se ha hablado del papel que han jugado las Juntas de Acción Comunal u otras instancias de lucha organizativa de las personas negras y afrocolombianas en sus nodos territoriales, específicamente en los barrios que habitan. Aunque esta pregunta por los procesos de lucha barrial, nos remite directamente a la historia del barrio Buenavista en el municipio de Quimbaya, donde se destaca la obra de la matrona negra Isaura Rosa Castañeda de Mosquera²⁵, quien desde su liderazgo logró reunir diferentes familias entre mestizas y negras para constituir la Junta de Acción Comunal del barrio, así consiguió la legalización de los lotes y la construcción de la caseta comunal a mediados de la década de 1970.

²⁵ Doña Isaura se autorreconoce como negra.

En aquel momento doña Isaura luchaba desde el teatro, la poesía y las comedias para reflejar la situación de los habitantes de su barrio, su lucha se centraba en la búsqueda de garantías para tener una vida digna con trabajo, educación y vivienda para la gente de su sector, por lo que marca un hito en los aportes que han realizado las poblaciones negras y afrocolombianas al departamento.

Por este motivo, se abre una ventana para nuevas investigaciones que busquen el reconocimiento barrial de las luchas afroquindianas, porque al igual que Altos de Monserrate y Buenavista, los municipios del Quindío cuentan con una serie de sectores que se destacan por tener una presencia mayoritaria de personas negras y afrocolombianas, como se evidencia en el capítulo anterior.

Consolidación y expansión del movimiento social afroquindiano

Situar el nacimiento del movimiento social afroquindiano requiere un estudio sistemático de la génesis de las organizaciones y de las acciones colectivas que han sido un hito en la lucha por el reconocimiento de los derechos étnico territoriales de las poblaciones negras y afrocolombianas en el Quindío. Sin embargo, esta investigación etnográfica²⁶ no logra tener el alcance suficiente para realizar una cartografía de la génesis y desarrollo de las luchas afroquindianas a profundidad.

No obstante, a partir de las conversaciones sostenidas con líderes de larga trayectoria en el departamento, se logran situar tres momentos clave en el proceso organizativo de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío. El primero de ellos es el nacimiento de la primera organización que define dentro de sus objetivos la lucha por los derechos de la población afrocolombiana en el departamento,

²⁶ Se debe recordar que la investigación se centró en el caso dos consejos comunitarios, tres organizaciones de base, un barrio y las trayectorias de algunos líderes afrocolombianos.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Carlos Mena, uno de sus miembros explica que:

[...] la Frederig Douglas que está desde antes del terremoto, desde 1998. [...] ellos son los pioneros. [...] Llegaron como profesores y fueron dejando el legado y ya los hijos no son profesores sino ingenieros y médicos. Yo creo que mientras los hijos de uno tengan mejores oportunidades que las de uno, uno se realiza como persona. Ellos fueron como educadores, ya los hijos pueden ser ingenieros, abogados, médicos y esa organización tiene mucha gente profesional. (C. Mena, comunicación personal, 1 de abril de 2019)

Esta organización, conformada especialmente por maestros, es el primer antecedente organizativo que existe del movimiento social afroquindiano y que logra mantenerse hasta el momento, incluso la profesora Marlin Claudina Pino, fundadora del colectivo, es parte de los tres consultivos de alto nivel del Quindío.

Un segundo momento que es significativo para el movimiento social afroquindiano es aquel que comprende la década del 2010. En ese momento nacen otras de las organizaciones que han tenido un papel importante en la lucha de las poblaciones negras y afrocolombianas en el Quindío. Por su parte, Andrés Garcés explica que en este momento se destacaban la OPV La Nueva Esperanza de Vivir, la organización Martin Luther King Jr. y la Asociación Afrocolombiana Semillas de Esperanza.

En el Quindío, el movimiento nació entre el 2006, ya como movimiento así que yo tenga conocimiento entre el 2006 y 2008, que incluso en el 2008 es que se conforma la Comisión Consultiva de Alto Nivel en el departamento, o sea, que incluso en el 2008 el Quindío surge a nivel Nacional como movimiento, porque ya hay presencia de un comisionado pedagógico y un consultivo de alto nivel en

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

la comisión de alto nivel, a través del Ministerio de Interior. Entonces, ya ahí comienza a consolidarse un movimiento como tal. (A. Garcés, comunicación personal, 5 de enero de 2019)

A partir de la expedición del decreto 3770 de 2008, se empieza un proceso pedagógico desde las instituciones para lograr la organización de los colectivos de personas negras y afrocolombianas. De esta forma, en la ciudad de Armenia, el líder Bernardo Córdoba invitó a diferentes personas a que participaran de los nuevos espacios que se estaban creando en la ciudad. Así fue como el actual consultivo departamental Freddy Palacios se motiva a luchar por los derechos de las personas negras y afrocolombianas creando la Fundación Nelson Mandela en Armenia.

¿Cómo llegué a ser líder afrocolombiano y crear la Nelson Mandela? En la Comisión Intersectorial del año 2008, cuando estaba Francisco Santos como vicepresidente, se hicieron unas visitas por todo el país donde él reconoció de que el país invadido del racismo y se crearon unas mesas, eso fue en el SENA Galán, en el auditorio, y ese día me enamoré del proceso, me enamoré de lo que otras personas venían realizando como la profesora Marlin Claudina, que ya llevaba mucho tiempo y yo igual estaba muy muchacho, y Bernardo que se abanderaron del proceso. Y empecé a conocer de que nosotros teníamos unos derechos y unas cuestiones que nosotros ignorábamos y cuando uno ignora lo que uno... lo que a uno lo puede ayudar a salir de situaciones difíciles, se vuelve repetitivo. Como dicen, si uno no conoce la historia, la repite porque la repite. Entonces me fui enamorando del proceso.

Después de la Comisión Intersectorial me conocí con Carlos Mena... con el cual trabajé un tiempo como dependiente de él. Entonces empecé a conocer las leyes, empecé a conocer los métodos y me enamoré de un tipo que para mí ha

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

sido y será un referente, que es Nelson Mandela. Fue tanto el fervor que tenía que creé mi fundación llamada así, organización Nelson Mandela, desde ese entonces se viene haciendo un trabajo de visibilidad de la comunidad ante a los espacios de participación gubernamentales en el municipio y en el departamento. (F. Palacios, comunicación personal, 25 de noviembre de 2019)

El decreto 3770 de 2008 se reglamenta en el departamento del Quindío a través del decreto 895 de 2009 por el cual se conforma la comisión consultiva departamental de comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. En este mismo año Freddy le da vida legal a la Fundación Nelson Mandela y entra a formar parte de las organizaciones que lideran la lucha por el reconocimiento de los derechos étnico territoriales de la población afroquindiana.

Un tercer momento que se destaca de la formación organizativa del movimiento social afroquindiano se encuentra ubicado entre 2011 y 2018 cuando se da un auge significativo en la creación de organizaciones y aparecen los primeros consejos comunitarios del departamento, incluso se crean otros colectivos en municipios quindianos diferentes a Armenia.

En el marco de este periodo un grupo de jóvenes negros y afrocolombianos del Quindío viajan a Villeta, Cundinamarca, al Primer Encuentro Nacional de Jóvenes Afrocolombianos y en su regreso deciden conformar una organización con influencia departamental, de esta forma nace la Fundación FundeAfro. Uno de sus fundadores es Andrés Garcés, quien explica que:

Nuestra entidad nace en el 2011 cuando tenemos la oportunidad de participar en un evento, no recuerdo muy bien en qué evento, fue de juventudes, en donde la coyuntura en ese entonces ya era como de un despertar, de darles un dinamismo diferente y unas, un direccionamiento diferente al proyecto de Afro Quindío. Un

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

grupo de jóvenes van al Primer Encuentro Nacional de Jóvenes afrocolombianos.

[...] Entonces llegamos un grupo y decidimos cómo conformar una organización porque todos hacíamos parte de otras organizaciones, de aquí del Quindío pero que ya no estábamos ya como muy contentos con el director que estaba.

Antes del 2012 las organizaciones existentes estaban liderando sus procesos principalmente en la capital del departamento. Para ese año, se conforma la Asociación de Afrodescendientes de La Tebaida, que fue presidida por el líder José Alfonso Páez. Jimmy Ramos, actual presidente, explica que:

El compañero Bernardo nos empieza a enseñar esa ley en el 2012.

Entonces ya nosotros comenzamos a mirar que si hay cosas buenas para los afros en el papel. Desde allí comenzamos a organizarnos, primero éramos 45 personas, llegamos a tener un total de 120 personas sólo afros, pero como el nombre lo dice Asociación Afrodescendiente. Entonces ahora ya no somos los 120 negritos, ahora hay un total de 214 personas, entre esas 214 personas tenemos un total como de 80 mestizos, ¿Por qué motivo? Porque muchos dirán que como la organización es de afro ¿cómo van a meter los mestizos? somos comunidad vulnerable, también necesitan estar organizados. (J. Ramos, comunicación personal, 22 de abril de 2019)

Después de la conformación de este colectivo, empiezan a aparecer diferentes organizaciones en otros municipios del Quindío. De este periodo se destaca la Asociación AfroFuturo que posteriormente dio lugar al consejo comunitario Nuevo Amanecer en el barrio Ciudad Alegría de Montenegro. Este consejo se formaliza en el 2017, pero en años anteriores venían desarrollando trabajos encaminados a proteger los derechos de la población negra y afrocolombiana que vivía en el sector. Su presidenta

Claudia Copete, explica que:

[...] nosotros como consejo estamos legalmente constituidos desde el 2016.

Pero antes veníamos funcionando, pero no legalmente, como Asociación. Con el Consejo fue en el 2016. [...] Yo me fui, estuve tres años por fuera, y en el 2016 regresé y vine les propuse a los muchachos, “montémonos como consejo comunitario” y ellos me siguieron las loqueras mías, porque yo fui la que escuché todo eso. Pero nosotros estamos constituidos como Consejo a nivel departamental desde el 13 de mayo del 2017.

[...] Nosotros lo mandamos el 21 de agosto del 2016, mandamos el acta. Y eso casi se demoró un año para darnos la respuesta el señor alcalde, que nos la dio el 13 de mayo y nosotros hicimos la celebración el 21 de mayo. (C. Copete, comunicación personal, 18 de marzo de 2019)

Por otra parte, en enero de 2016 un grupo de personas autorreconocidas como afrocolombianas se reunieron en la Biblioteca Pública de Quimbaya para conformar el colectivo AfroQuimbaya bajo el liderazgo de María Fernanda Cortez. Ese mismo año logran mediante resolución del alcalde el reconocimiento como población étnica con presencia en el municipio y se conmemora por primera vez el día de la afrocolombianidad. Sin embargo, solo es hasta el año 2018 cuando se inscribe el colectivo en Cámara de Comercio con la razón social Asociación AfroQuimbaya, siendo la primera organización que defiende los derechos étnico-territoriales de la población negra y afrocolombiana en dicho municipio. Posteriormente, en el año 2019 se conforma allí un colectivo intercultural liderado por Martha Mosquera, que busca el reconocimiento cultural y los aportes de los grupos étnicos en el municipio.

Durante el tercer momento se crean los dos consejos comunitarios reconocidos formalmente por el Ministerio del Interior en el departamento, por un lado, está San Agustín de Membrillal en Circasia y, por el otro, La Primavera del Quindío ubicado en Córdoba. Este último es liderado por Jaime Marín Arce desde el año 2014, cuando fue reconocido por la Alcaldía; sin embargo, solo fue hasta el 2017 que se estableció formalmente el consejo comunitario con la resolución del Ministerio del Interior.

Nosotros nos organizamos porque hay un líder que se llama Bernardo Córdoba.

Entonces a mí me dijeron "Jaime ya sus hijos terminaron primaria, ya terminaron la secundaria", iban para la universidad pero no teníamos recursos. Ahí es cuando yo comienzo a conocer los derechos que teníamos la población negra. Y entonces Bernardo Córdoba es un líder, uno de los buenos líderes del Quindío, alguien me busca el contacto, de aquí mismo de Córdoba, con él. Voy y me dice "Hay unos créditos condonables y él puede perfectamente estudiar medicina". Y entonces cuando yo le digo a él que yo tengo una tierra, como él sí conocía el tema y no había tierras, entonces él de una (...) y desde ahí comenzamos el proceso de lo del consejo comunitario.

[...] a nosotros nos sale la titulación colectiva en el 2017. En el 2017 ellos nos reconocen, en el 2014, 15, y 16 estamos reconocido y en el 2017 nos hacen el reconocimiento para hacernos la titulación colectiva. (J. Marín, comunicación personal, 12 de abril de 2019)

De esta manera, se presenta un panorama general de la consolidación del

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

movimiento social afroquindiano a través de los procesos organizativos. Se logran identificar las principales organizaciones y la sucesiva aparición de los grupos de base, comenzando en la ciudad de Armenia y extendiéndose por otros municipios del departamento. Como se pudo evidenciar en el segundo y tercer momento, la normatividad emitida desde los diferentes entes territoriales ha incentivado la formalización de los colectivos a través de la semántica del campo burocrático.

La consultiva departamental

El tercer momento se destaca por la expedición del decreto 323 del 26 de mayo de 2017, por medio del cual se modifica el decreto 895 de 2009, esto implicó la ampliación de las curules de la Consultiva Departamental de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. Un sector del movimiento social afroquindiano afirma que el auge de las organizaciones se debe a intereses económicos y políticos de algunos líderes que buscan posicionarse en la Consultiva porque la ven como una plataforma importante para adquirir reconocimiento público.

Es porque querían ser consultivos. [...] Entonces por eso todo mundo estaba como loco porque quería entrar ahí, porque es una mina de oro. Pero cuando van a ser el próximo año las elecciones, todo mundo va crear las fundaciones que más pueda para poder participar en el marco de las elecciones. Ese es mi punto de vista. (Anónimo, comunicación personal, sin fecha²⁷)

Así mismo el profesor Luis Carlos Castillo en uno de los apartados de su obra *Organizaciones afrocolombianas. Una aproximación sociológica*, presenta el panorama legal de las Consultivas de Alto Nivel y de los Consejos Comunitarios de Comunidades Negras, y reconoce que este fenómeno de creación de organizaciones de base se da en

²⁷ Se cita anónimo con el ánimo de proteger la identidad de la persona que realizó la afirmación

todo el ámbito nacional:

A partir de esta reglamentación, se produce un movimiento acelerado de creación de organizaciones que deben tener mínimo 15 miembros. Estas se multiplican a escala nacional, no sólo en los departamentos previstos por el artículo 45 de la Ley 70, sino en otras unidades políticas administrativas. La lucha por el control de las consultivas lleva a una explosión de las organizaciones, lo que explica en parte la creación de las dos mil OA analizadas antes y registradas en el Ministerio del Interior. (Castillo, 2016, p. 154)

Por su parte, la Consultiva Departamental logró constituirse como el espacio de participación a través del cual los miembros elegidos ejercen un control directo y posicionan las demandas de la población negra y afrocolombiana que habita el Quindío. Ese es el espacio de mayor visibilidad pública de las organizaciones afroquindianas y que cuenta con la legitimidad institucional. Esto no implica que sus luchas no estuvieran dándose previamente en sus nodos territoriales, sino que realizaron el proceso de inscripción formal ante el estado cuando se presentó dicha oportunidad de participación. Esto trae como consecuencia la visibilidad institucional y un cambio en la manera que las organizaciones son percibidas por el Gobierno.

De esta forma, cambiaron las relaciones al interior del campo de disputa, por lo que la consultiva en sí misma constituye la doble figura de actor (frente al exterior) y campo (al interior), en tanto es el interlocutor directo ante el Gobierno y, a su vez, enfrenta sus tensiones internas y se configura como una arena de disputa, donde los capitales son puestos en correlación de fuerzas desde los diferentes actores.

Sin embargo, esta instancia tan importante para los procesos organizativos queda

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

“alineada” a las estrategias institucionalizadas para establecer los diálogos entre las organizaciones y el estado. De manera análoga, la socióloga Marta Isabel Domínguez a través de su texto *¿Revolución silenciosa o estrategia de control estatal? Mirando el Estado a partir de la titulación colectiva de tierras en el Pacífico colombiano, 1993-2005*, explica que el movimiento presente ante la Comisión Especial para las Comunidades Negras se adaptó a los esquemas presentados por el Gobierno Nacional.

[...] un movimiento “alineado” puede plantearse como parte de la oposición, generando fuertes críticas al Estado, el régimen o el gobierno. Sin embargo, sus acciones siguen los parámetros y procedimientos legalmente establecidos o tácitamente aceptados por el aparato estatal. Se presentan quejas formales, demandas y peticiones que ingresan a la compleja red burocrática para ser procesados. (2009, p. 64)

Esta situación es apenas un de las amenazas de un movimiento social (Tarrow, 2012).

En el caso del movimiento afroquindiano se pueden destacar dos: la primera es la regularización del repertorio de acción, por lo que se hace tan inteligible para el estado que puede predecirlo y desaparece el factor sorpresa y la innovación que son fundamentales para que un movimiento social sea efectivo; la segunda amenaza se relaciona parcialmente con la anterior, esta se refiere a la cooptación del movimiento por los partidos y las élites a través de estrategias clientelares, es decir, que quienes ostentan el poder recurren a los líderes del movimiento para asignarles participación burocrática y logran que el movimiento se reduzca a unas organizaciones que no despliegan sus repertorios de acción y protesta, en muchas ocasiones utilizan el movimiento como plataforma política para participar de comicios electorales.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Ahora bien, las instancias de participación, como la Comisión Especial y las Consultivas, presentan una cara del movimiento que ha adoptado los formalismos del campo burocrático, la lucha del movimiento social afrocolombiano no se limita a estos espacios y despliega un amplio repertorio de acción dentro de sus contextos locales, en los cuales es central la comprensión de los nodos territoriales y de la identidad. Por este motivo, autores como Oslender y Zibechi insisten en analizar las precondiciones donde emerge el movimiento social porque estas influyen directamente en los repertorios de acción y demás componentes de los movimientos sociales.

Redes de solidaridad

Las organizaciones que reivindican los derechos étnico-territoriales de la población negra y afrocolombiana que habita en el departamento del Quindío tienen una característica importante que resulta evidente en el apartado anterior, se trata del papel que ha jugado el líder Bernardo Córdoba en la difusión de la ley 70 en los municipios, además de incentivar la organización en colectivos. Más allá de ser un personaje controversial, Bernardo ha logrado conectar los procesos particulares, llegando a un elemento fundamental de los movimientos sociales que son las redes y organizaciones.

Por consiguiente, las organizaciones afroquindianas han desplegado una red de solidaridad que se ha extendido a los diferentes nodos territoriales del departamento. Esto no quiere decir que todos los procesos organizativos tengan interrelaciones y lazos de solidaridad, puesto que también existen tensiones y diferencias o simplemente no se conocen entre ellos.

El líder Carlos Mena²⁸ parte de la idea que el movimiento social existe en la medida que se dé la unificación de liderazgos hacia el mismo camino, por eso afirma

²⁸ Miembro de la organización Martin Luther King Jr

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

que en el Quindío “movimiento como tal, no. Muchos líderes y lideresas que sea autorreconocen como afros. Pero buscar uno compacto no” (C. Mena, comunicación personal, 1 de abril de 2019).

A pesar de esta crítica, el devenir mismo del movimiento social ha demostrado que han sido las alianzas y los diálogos entre las organizaciones las que han permitido la consolidación del proceso a nivel departamental. Las redes de solidaridad se han extendido más allá de las poblaciones negras y afrocolombianas, dando paso a un dialogo permanente con las poblaciones indígenas, campesinas y mestizas.

Como parte de la extensión de las redes interpersonales, las organizaciones afroquindianas han permitido la participación de personas de otros grupos poblacionales, porque consideran que la violencia estructural también afecta a otros sectores poblacionales, ahí la importancia de trabajar unidos. Sin embargo, el líder Andrés Garcés dice que:

[...] hay algo que yo siempre he venido criticando es que nosotros como población vulnerable no debemos pretender que “es que nosotros somos afro entonces solamente nos van a atender a nosotros aquí a este grupito”, ¡No! Nosotros nos tenemos que integrar con el resto de comunidades, porque nosotros no estamos como por decir en el Pacífico, que es nuestra tierra, nosotros estamos en una tierra que es prestada por así decirlo, entonces nosotros lo que debemos es integrarnos al resto de comunidades, pero estas comunidades obviamente nos respeten a nosotros y tener esa diferenciación que por el solo hecho de ser afro, ser negros, eh, no es que tengan que darnos todo, sino que es entrar a jugar como lo digo, como ese tú a tú, de la gente, porque muchos piensan como “ah, yo por ser afro, por ser negro”. Muchos

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

compañeros que lideran y hacen parte de organizaciones diferente a la mía, o incluso en la mía, piensan “no, es que a nosotros nos tienen que atender de manera prioritaria e integral al resto de poblaciones” y digo yo, no, las cosas no son así, si nosotros tenemos unas acciones afirmativas y los derechos no pueden ir por encima o en contra de las otras poblaciones, de las otras personas, entonces nos ha faltado como esa identificación e interacción. (A. Garcés, comunicación personal, 5 de enero de 2019)

Como un ejemplo de trabajo colectivo, el Consejo Comunitario La Primavera del Quindío está conformada por una parte importante de población campesina mestiza que habita las inmediaciones de las tierras tituladas. En buena medida, reconocen que la lucha por los derechos de las personas más vulnerables se realiza desde la unidad, de esta forma La Primavera se convierte en un espacio de diálogo de saberes y construcción de un territorio contrahegemónico, es decir, desde la legibilidad del estado aparece como un espacio titulado para las poblaciones negras y afrocolombianas, pero en su interior se construye un territorio plural donde diferentes poblaciones interaccionan y construyen redes de solidaridad contradiciendo los esencialismos estatales.



Figura 31. Convite en La Primavera. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)

En este sentido, la Asociación AfroQuimbaya también ha considerado al Cabildo Kipara Embera Chamí como un aliado en la lucha por el reconocimiento de ambas poblaciones. Por eso se creó el Consejo Municipal de Minorías de Quimbaya desde donde se conjugan sus luchas y presentan en colectivo sus reclamos ante la Administración local. Esto se evidencia en una reunión que se tuvo con delegados del Cabildo Kipara, de la mesa autónoma LGBTI y la Asociación AfroQuimbaya, cuando María Fernanda realizó un balance de las poblaciones en el municipio y afirmó que:

Porque nos ponemos a mirar y la mayoría de las poblaciones indígenas están saliendo de sus parcelas y al gobierno no les interesa en nada de eso, si salen o no salen ¡y que problema para volverles a entregar una tierra! Nosotros como

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

comunidad afro necesitamos también tierras para trabajar y ¿a ver pues? es un proceso para que nos tengan en cuenta. Y ahora dentro del marco de la ley entran ellos también a ser parte legítimamente, en vez de ser apoyados nos atacan, entonces hay que unir fuerzas para mirar que hacer, sino vamos a desaparecer y no nos vamos a dar ni cuenta, y la idea es que no desaparezcamos, seguir ahí arraigados, luchar por nuestros derechos. (M. C. Cortez, comunicación personal, 14 de enero de 2019)



Figura 32 *Secretario Kipara. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)*

Las redes de solidaridad también se extienden a otras organizaciones del orden nacional, como es el caso del Movimiento Nacional Cimarrón que tiene una relación

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

cercana con la organización FundeAfro de Armenia o del Proceso de Comunidades Negras PCN con el consejo comunitario Nuevo Amanecer de Montenegro, además de otras organizaciones que reúnen diferentes sectores poblacionales como la Coalición de Movimientos y Organizaciones Sociales COMOSOC en la que se encuentra afiliada la Asociación AfroQuimbaya.

AfroQuimbaya en la voz de María Fernanda Cortez²⁹

Mi nombre es María Fernanda Cortez, soy nacida en Tumaco, Nariño, pero crecí en Cali con mi familia adoptiva. Desde los 18 años vivo en el municipio de Quimbaya, Quindío. Soy la presidente y fundadora de la Asociación AfroQuimbaya. Este proyecto nació en un momento de participación en un grupo, porque he sido una persona que me gusta como participar en todo, trabajar con comunidades.

Un día cualquiera, nos dio por crear el Consejo de Mujeres y teníamos que sacar representantes de todas las comunidades, entonces, en ese momento, estaba yo como madre líder de Familias en Acción y me nombraron representante de las personas negras en Quimbaya. En ese tiempo la verdad no sabía si solamente era yo la única negra o había otros. Desde ahí empezó como la caracterización de las personas y como la creación del grupo.



Figura 33. María Fernanda Cortez. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2018)

²⁹ El perfil fue editado con el consentimiento de Maria Fernanda, está basado en la entrevista realizada el día 11 de diciembre de 2018

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

¿Qué hice para poder conformar? Empezar a investigar qué era lo que teníamos que nosotros enfocarnos a luchar y a pelear, ¿cuáles eran las necesidades como afro, como negro, que teníamos dentro del municipio de Quimbaya? Por eso, empezamos por un reconocimiento, el cual no lo había, porque en ese momento ni siquiera existía un censo de cuántas personas afro habían en el municipio. Entonces, ese fue el primer trabajo que me tocó empezar a liderar. Fue muy duro, porque me tocó ir puerta-puerta; muchas personas todavía ni siquiera sabían qué era ser afro, no se reconocían, y fue un trabajo donde, eh, durante unos 6 años, más o menos, he venido haciendo en el municipio, se trata de hacerles entender a las personas qué significa ser afro, ¿Sí?

En estos momentos ¿qué estamos nosotros trabajando? Trabajamos en un reconocimiento justo, que, a nosotros, como negros, nos reconozcan no solamente porque somos folclóricos, porque cocinamos rico, porque las mujeres hacen el aseo o algo sino como personas que podemos trabajar en cargos públicos, donde podemos mostrar nuestras comidas típicas y nuestros servicios como personas. Eso es algo que estamos trabajando con las mujeres, porque la mayoría de las chicas piensan que solamente la oportunidad es trabajar en una casa de familia y ya.

También estamos luchando con la equidad de género y estamos trabajando con los jóvenes que no solamente terminen un colegio, sino que tengan la oportunidad de ir a la universidad, de ser: “Que no, que los negros no pueden estudiar en una Universidad” ¡Claro que podemos! Entonces, es como sacar a flote todo lo que tenemos nosotros como afro.

También estamos trabajando sobre proyectos de vivienda, porque hay conmigo muchas madres cabeza de familia y desplazadas, que, por la violencia en otros municipios, les ha tocado venirse para Quimbaya, pues donde tienen, posiblemente, la

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

oportunidad de sobrevivir, pero no tienen el espacio de trabajo bien como para hacerse una vivienda. Por eso, estamos liderando un proyecto de vivienda, que es muy importante, porque al tener una vivienda tiene dignidad también, porque van de la mano.

Es un trabajo donde estamos logrando de que las personas no pierdan su identidad, es el hecho de simplemente desplazarse de donde están, porque ellos vienen de unas parcelas donde ellos tienen sus tierras para cultivar, donde tienen sus espacios para ellos trabajar su cultura, donde ellos son ellos mismos, ¿Sí? Es una región de donde se reconocen como tal, y llegar a un municipio nuevo como Quimbaya es como salir al exterior de una parte donde ellos no saben cómo trabajar, cómo enfrentarse. Entonces, todo el mundo los va a pisotear, va a decir “o, es que su trabajo no tiene valor, su trabajo no tiene nada”. Entonces, es como eso, como empezar a trabajar a las personas de que: somos negros y no nos debemos avergonzar. Tenemos que darnos a conocer, tal como somos y traer nuestra cultura, no dejarla perder.

Primero que todo, unirnos, en voz de las necesidades que todos tenemos que es eso. Luego, yendo, por lo menos, a las alcaldías, donde, pues, ellos tienen como la obligación o la capacidad de darnos los espacios para recuperar todo eso. Entonces, primero, si somos desplazados, tenemos que llegar a la alcaldía, buscar una oficina donde vamos a poner nuestro caso, cómo es, de dónde venimos, por qué venimos, ¿Sí? Lo otro, tenemos que registrarnos como afro que somos, desplazados, para estar en una base de dato, donde nos van a tener en cuenta para nosotros poder seguir luchando y peleando por un... Como... Algo compensatorio para poder subsistir.

Nosotros empezamos a hacer un censo, a reconocernos como tal como afro, ¿Sí? Luego, empezamos a celebrar el día de la Mujer Afro, a no perder nuestra identidad, y vamos a la Alcaldía y le decimos al alcalde que nosotros necesitamos que nos apoyen

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

con esto y esto, porque queremos mostrarnos, queremos decirle al mundo que estamos aquí en Quimbaya. Entonces, hacemos una celebración para mantener nuestra identidad. En muchas ocasiones nos han colaborado con materiales para nosotros sacar ventas, para poder procesar nuestros alimentos tradicionales, poder vender nuestros productos y con eso mismo ayudarnos nosotros mismos. También hacemos la celebración del día de la afrocolombianidad, que es el 21 de mayo. Ya llevamos 3 años haciendo la misma celebración, dándonos a conocer, de que estamos en el municipio, de que quiénes somos y a dónde queremos llegar. Entonces nos reunimos, nos articulamos y en estos momentos ya tenemos una asociación registrada con Cámara de Comercio.

Bueno, ¿Qué es lo que pasa en el municipio? Hay tantos negros, pero no están registrados. La tarea en la que yo empecé fue llevarlos a la alcaldía y meterlos a una base de datos. No solo eso sino exigirle a la Alcaldía que creara una oficina donde las personas afro puedan ir a preguntar y averiguar cómo se registran y darle la información.

Entonces, muchas personas pasaban diciendo, “no, yo no soy afro”, fue concientizar a las personas y ahí fue donde nació el grupo y fue creciendo. Ya mucha gente decía “No, pero es que yo quiero pertenecer, yo soy afro. Es que yo tengo las ideas que ustedes tienen. Es que podemos aportar esto”. Con la ayuda de la Administración Municipal, que también ha sido muy buena. Mucha gente se fue uniendo al proceso y nos fueron llenando de conocimiento, de capacitaciones y todo eso, se fue formando el grupo. Pero, la verdad, sí es que nos tocó muy duro trabajar con la gente para que se concientizara de que sí eran negros y que participaban, que tenían ese derecho, y que no era malo protestar o exigir sus derechos.

Ahora, ya hay muchos afros y muchas personas que saben que eso se puede hacer y que lo podemos lograr unidos.

También solicitamos que nos trajeran personas para las capacitaciones, mostrarnos cómo se articulaba una Ley para sacar una carta, cómo se empezaban a hacer el proceso de la asociación, de los estatutos, de todo eso. Con la ayuda de muchas personas que mandaron de la alcaldía, como otras personas que nos dieron las cátedras para conocer más de nosotros, hasta yo era una de las personas que no conocía mucho la historia de dónde vengo yo. Entonces, en esas cátedras que se dieron, además con esos talleres que se hicieron en los colegios contra el racismo, ahí nos fuimos preparando, fuimos conociendo, y nos fuimos teniendo como esa base para seguir.

Muchos chicos de peluquería que yo iba a decirles que se unieran decían “No, es que a nosotros no nos gusta mendigar, a nosotros no nos gusta pedir, a nosotros no nos gusta esto”. Entonces, piensan que estar dentro de un proyecto de esto es pedir, es mendigar. Por eso, le explicamos a las personas que nosotros no estamos mendigando. Estamos exigiendo algo que nos deben por derecho y que nosotros estamos peleando por eso.

Hasta ahora no tenemos un espacio fijo donde reunirnos, pero, entonces, eso nos ha unido, porque a veces hacemos las reuniones las casas de nosotras. Entonces, las primeras reuniones se hacían en mi casa, luego en la casa de la otra compañera y nos íbamos rotando. Ya cuando terminamos, como que ya no teníamos dónde, hablábamos en la Alcaldía para que nos facilitaran un espacio. Nos facilitaban una caseta comunal, la Casa de la Cultura, incluso nos prestaba el Concejo.

Ahora último estamos reuniéndonos en las casas, nuevamente, de nosotros mismas, para poder conocer nuestros ancestros, nuestras ideas. El último taller fue sobre nuestro cuerpo, nuestro pelo; también fue sobre las comidas ancestrales. Cantamos muchos arrullos que nosotras hacíamos cuando nuestras mamás nos peinaban y éramos

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

niñas. Darles el reconocimiento a las niñas de que el pelo tiene mucho poder en nosotras y el por qué tenemos que cuidarnos y querernos tal como somos. Por eso, el encuentro es en las casas de nosotras mismas. En estos momentos, pues, yo tengo una academia de danza. También nos reunimos allá, porque trabajamos sobre la danza africana, cómo expresar nuestro cuerpo. Rescatar todo lo que tenemos dentro y que, a veces, no podemos mostrar. Eso es lo que estamos haciendo en estos momentos, y esos son los espacios que tenemos.

No vivimos cerca, vivimos lejos. Pero se me ocurrió la idea de armar un grupo de WhatsApp y las unimos, decimos en una reunión que hagamos “Vamos a hacer un taller de tal magnitud. Se va a tratar de esto, de lo otro, ¿Quién quiere participar?”. Entonces, las que quieras participar, se apuntan en una asistencia y luego se arma un grupo de WhatsApp con esas personas y llevamos como el proceso en eso. Tal día nos vamos a reunir, necesitamos todo esto, necesitamos lo otro y nos reunimos. Porque siempre vivimos retirados. Y los que no tienen WhatsApp simplemente les pegamos las llamaditas o nos pegamos la ida hasta la casa a hacerles la invitación.

También estamos trabajando con Bernard Córdoba, al igual que tenemos un abogado, que también nos ha apoyado mucho y es afro. En Montenegro hemos hecho contacto con otra asociación de afro que nos ha apoyado y nos dice que en las ideas que nosotros estamos, la líder se llama Claudia Copete, es una berraca. Es otra asociación donde viene trabajando igual que nosotros, pero ellos están más avanzados. También, he tenido la oportunidad de estar con una asociación que en estos momentos trabaja para todos los campesinos y todas las asociaciones vulnerables en el país que se llama COMOSOC. Hemos hecho dos eventos donde hicimos una delegación de solo negros. Estamos liderando a nivel municipal y departamental, estamos haciendo un liderazgo de

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano puras personas afro.



Figura 34, Juan David conversando con María Fernanda y Claudia, lideresas negras. Fotografía tomada por Largar Alfonso (2018)

Ahora mismo no hemos logrado tierra propia, pero sí tenemos una que nos dieron en comodato. En estos momentos, apenas estamos logrando eso, pero es un avance bastante para la primera asociación afro que hay en el municipio, porque somos la primera organización de negros de Quimbaya. A raíz de la misma de nosotros, surgió otras ideas que no compactan con las de nosotros y se salieron muchas otras personas, que supuestamente están organizando otro grupo, lo cual todavía no sé si se han conformado como tal, pero sí he escuchado que hay como otras ideas de otra asociación afro. Pero, en el momento, en el municipio, la única que está conformada, como tal, es AfroQuimbaya, hemos logrado permanecer firmes y ahí vamos.

Capítulo 3.

Repertorios: la lucha en movimiento

Los capítulos anteriores han presentado a grandes rasgos las precondiciones territoriales y la formación de las organizaciones que reivindican los derechos étnico-territoriales de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío. Tanto el territorio como la organización constituyen elementos centrales para el análisis de los movimientos sociales en la actualidad, pero esta mirada debe acompañarse de los recursos y estrategias desplegados para la consecución de los objetivos, es decir, estudiar sus repertorios.

Antes de pasar al desarrollo del capítulo es importante comprender que, además de los repertorios, Sidney Tarrow reconoce que un movimiento social está fundamentado en redes y organizaciones, la construcción de significados comunes o marcos de entendimiento y, por último, de amenazas, oportunidades y regímenes. La articulación de estos cuatro elementos permite la solidez del movimiento y el despliegue de la lucha. Sin embargo, estos elementos no emergen espontáneamente, sino que son el reflejo de un medio cultural y territorial donde se gestan, es decir, que toman características particulares dependiendo de las precondiciones existentes, como lo son los procesos de poblamiento y la historicidad de la población.

En el capítulo dos se esbozó la articulación que tienen las organizaciones y las redes de solidaridad que extienden entre colectivos y con otras poblaciones que plantean agendas comunes; además, se presentaron las amenazas, oportunidades y regímenes que representa el hecho de estar organizados y participar ante instancias gubernamentales. Por consiguiente, este capítulo presenta los repertorios de acción y de protesta, a su vez reconoce el papel que juega la construcción de significados comunes en el despliegue de

la lucha misma.

Los objetivos

Antes de hablar de las estrategias y acciones que toman los movimientos sociales, es necesario entender sus objetivos, es decir, los fines hacia los que apuntan, aquello que persigue. Sin embargo, una característica de los movimientos sociales es que existen tendencias y sectores opuestos, esto no implica que no cada uno no defienda los intereses de sus poblaciones y, especialmente, que no tengan objetivos en común.

A pesar de las diferencias, es posible identificar unos objetivos claros de las luchas afroquindianas, que parten en buena medida de las problemáticas que viven las poblaciones negras y afrocolombianas en el Quindío. En este sentido, el líder Andrés Garcés explica que:

Aquí hay una falencia general y también como movimiento que es muy reciente, entonces hemos tenido unas falencias que no han permitido que nos enfoquemos y atacemos varios aspectos a la vez, porque por ejemplo aquí tenemos muchos problemas claramente por ser departamento que lidera el tema frente al desempleo, por ejemplo, pero nos hace falta. Lo que nosotros deberíamos trabajar, pues, o garantizar como movimiento es que nuestra población tenga una vivienda digna, porque muchos están viviendo aun en asentamientos o en invasiones o en situaciones muy precarias y así trabajar por buscar mejorar las necesidades básicas; que tengan servicios públicos básicos; que tengan una alimentación nutritiva y adecuada; que no se presenten casos de discriminación racial, que se han venido presentando en colegios, en situaciones laborales, pero es que como no ha habido una defensa en ese tema, férrea y frente a esos casos, entonces mucha gente le da pena o no sabe cómo diferenciar casos de discriminación o no denuncian los casos de discriminación ... entonces nosotros como

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

movimiento no hemos podido atacar todos esos frentes, que requerimos mejorar para nuestras comunidades. (A. Garcés, comunicación personal, 5 de enero de 2019)

El líder logra sintetizar las problemáticas que tienen las poblaciones y que se convierten en el motor de lucha. Por eso, cada una de esas situaciones se transforma en un objetivo del movimiento que pone en marcha una serie de repertorios de protesta y acción con la finalidad de lograr el goce efectivo de los derechos étnico-territoriales de las poblaciones negras y afrocolombianas que viven en el Quindío.

Los repertorios

Es posible identificar dos grandes repertorios de acción de las luchas afroquindianas. La primera de ellas, son las estrategias y medios de lucha al margen de las instituciones gubernamentales, producidas desde sus saberes y actuando de acuerdo a las condiciones materiales existentes; además, no todos representan un reto frontal, sino que también cuentan con una serie de prácticas infrapolíticas, como las reconoce Scott (1990). Por su parte, el segundo repertorio se mueve en el ámbito institucionalizado, se desenvuelven en la semántica del campo burocrático, son acciones de derecho o que están inmersas en los rituales y rutinas del estado.

En este punto es importante aclarar que los repertorios de acción se diferencian de los tres clásicos repertorios de protesta que identifica Tarrow en su obra, considerando que para este autor los repertorios de protestas están en el momento mismo de la acción pública y manifiesta de un reclamo frente a quienes ostentan el poder, por su parte los repertorios de acción son una amplia gama de estrategias y prácticas de lucha que no necesariamente están en el nivel de confrontación cara a cara sino que son actos de resistencia cotidianos y extraordinarios que tienen como objetivo reivindicar aquello que es negado sistemáticamente.

Un repertorio de protesta convencional o rutinario son las marchas, estas pueden darse de manera espontánea o estar previamente organizadas, como tal constituye una acción pública de rechazo o exigencia, “La alteración de lo establecido es la moneda común de las acciones colectivas de protesta y es la fuente de innovaciones que hace que los movimientos sean creativos y a veces peligrosos” (Tarrow, 2012, p.180); por su parte, los repertorios de acción no siempre se dan el ámbito público, muchos de ellos son procesos que se gestan al interior de las poblaciones para resistir a los procesos de violencia estructural que viven, estas prácticas se desenvuelven fundamentalmente en la cotidianidad, por ejemplo las escuelas musicales o la reafirmación de los saberes propios son acciones que contradicen la matriz cultural hegemónica³⁰ que trata de silenciar la diversidad de conocimientos, por tanto no son las típicas acciones de lucha directa sino que, en su mayoría, están inmersas en las acciones del día a día de las personas.

Estos repertorios de acción pueden estar estructurados por las organizaciones, puesto que son quienes promueven las acciones y están inscritas claramente dentro de sus objetivos, pero también pueden darse por iniciativa de personas que no están inscritas dentro de las lógicas organizativas. Incluso, es más recurrente que se generen diálogos entre estas dos instancias de lucha que despliegan repertorios particulares de acción.

Ahora bien, buena parte de las prácticas de resistencia de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío se han centrado en los dos grandes repertorios de acción descritos anteriormente, esto no implica que dichas poblaciones no hayan sido partícipes de acciones colectivas de protesta, porque han existido algunas, tales como el plantón frente a la Gobernación del Quindío que realizaron las organizaciones de Armenia para exigirle al Gobernador Julio César López (2008-2011) ser escuchados en

³⁰ Sobre la violencia racial estructural se ampliará en el último capítulo

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

sus reclamos, también se destaca un bloqueo sobre la vía principal en Altos de Monserrate para demandar presencia de la Administración Municipal de Armenia.

En este sentido, algunas de las protestas se han dado en compañía de otros sectores, puesto que se lucha por bienes colectivos que son ausentes o carentes. De estos se destacan las marchas realizadas por los habitantes del Barrio Ciudad Alegría en Montenegro, donde se localiza el Consejo Comunitario Nuevo Amanecer, para exigir calidad en los servicios públicos y bajar las tarifas de los mismos en 2019. También, la participación de varias organizaciones afroquindianas en el Paro Nacional del 21 de noviembre de 2019, contra las medidas económicas del presidente Iván Duque Márquez.

No obstante, quiero llamar la atención sobre los dos grandes repertorios de acción de las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan en el Quindío. La primera gama de estas prácticas son las legales y estatalizadas, aquellas que se desenvuelven en la semántica del campo burocrático o que tienen una definición clara y esquematizada por las instituciones gubernamentales. Dentro de estas se reconocen las actuaciones legales contra el estado o particulares, los recursos suelen ser acciones de tutela y derechos de petición, como lo explica el líder Carlos Mena:

Yo soy abogado y no soy amigo de las vías de hecho hasta que no haya algo muy evidente y la administración no les esté poniendo cuidado. Pero vías de derecho las que usted quiera, derechos de petición, acción popular, acciones constitucionales de tutela, peticiones formales, etc.

[...] han funcionado, reconocen algunos derechos. Temas de discriminación muy puntuales se han llevado a la ley y han causado efectos disciplinarios, pero legales es muy difícil porque la norma es muy flexible y es una conducta que es difícil de probar y es excarcelable. Antes no existían por lo menos ya se

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

ha avanzado. (C. Mena, comunicación personal, 1 de abril de 2019)



Figura 35. El repertorio de papel. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2019)

También hacen parte de este repertorio los proyectos que son presentados bajo las formas jurídicas. Se destaca el proceso que adelanta el consultivo de alto nivel Bernardo Córdoba con la Corporación Integral para el Desarrollo de Proyectos de Impacto Social (CIPIS). Dentro del desarrollo de sus objetivos se han propuesto diferentes proyectos de vivienda en municipios del Quindío, incluso AfroQuimbaya y la Asociación de Afrodescendientes de La Tebaida hace parte del plan que Bernardo les presentó. Los proyectos ante diferentes entes territoriales constituyen una vía institucional para tratar de gestionar los problemas que tienen las poblaciones.

También hacen parte del repertorio de acción enmarcado en los estándares estatales las conmemoraciones institucionales, puesto que se basan en leyes que reglamentan su ejecución y se incorporan a los rituales del estado. Particularmente el día

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

de la Afrocolombianidad fue institucionalizado a través de la ley 725 de 2001, aunque pasaron 10 años para ser conmemorada en el Quindío. Actualmente, cuenta con una destinación presupuestal por parte del Gobierno Departamental que se ejecuta por medio de un particular que participa en un concurso público, para esto debe cumplir con todos los documentos que acrediten su capacidad logística y financiera para desarrollar tal actividad.

En todo caso, dicha conmemoración está inmersa en prácticas institucionales y se rige por las mismas, todo lo que se realiza debe tener una aprobación por parte del supervisor del convenio. Estos elementos del repertorio de acción hacen que el movimiento social esté “alineado” al estado, por eso para Castillo:

[...] las comunidades negras quedan prisioneras de una regulación altamente sofisticada y especializada de la vida social que es la juridicidad estatal. Esta es una de las características más sobresalientes de este entramado organizativo afrocolombiano. Es frecuente que estas organizaciones entren en la lógica de la juridicidad del Estado con lo que el uso de la norma y de la ley se convierte en uno de sus repertorios más importantes, desplazando otros que implican confrontación no legal con el Estado. (2016, p. 161)

El segundo grupo de repertorios de acción son aquellos que Castillo (2016) denomina *no legales* o que se estructuran desde las organizaciones y las poblaciones con el fin de cumplir con los objetivos de su lucha pero que no se inscriben en las rutinas y rituales estatales. Estas prácticas de resistencia han privilegiado el reconocimiento de sus fortalezas para superar las necesidades que se imponen en unos nodos territoriales que inicialmente se presentan como extraños o distantes a las realidades experimentadas en sus nodos de origen.

De esta manera, se han logrado identificar tres prácticas infrapolíticas en las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío. La primera de ellas asociada la reivindicación de un lugar para la vida digna, de territorios existenciales; segundo, se encuentran los espacios de socialización de los saberes propios y las etnoeducación; por último, están las resistencias cotidianas desde los múltiples ejercicios de creación y recreación.

Tierra, vivienda y dignidad

Porque desplazarse es salir, dejar sus tierras, sus casas, sus cultivos, ¿Sí? Todo lo que tienen, donde nacieron, donde se crearon, a llegar a una tierra desconocida donde tienen que pagar un arriendo en una habitación donde se tienen que unir todos amontonados, y ahí va perdiendo uno la dignidad; porque, antes uno allá, en una parcela, tiene su espacio, y entonces ellos tienen cada uno su lugar de recogimiento y su... Acá no. Acá tienen que hacerse en un solo espacio, en un solo lugar,

¿Sí? Una sola habitación para siete u ocho personas. Entonces, ahí empieza a recaer la dignidad. Ahí empieza a recaer todo lo demás, ¿Sí? ‘tonces, es como tratar de... bueno, vamos a trabajar y vamos a luchar por lo que nos pertenece. (M.F. Cortez, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018)

La primera práctica del repertorio que se destaca es la ocupación de tierras o predios urbanos y semirurales de carácter privado o de propiedad del municipio. Esta práctica presenta un reclamo indirecto a las entidades territoriales para que gestionen las dificultades en materia de vivienda y trabajo de las poblaciones asentadas en sus territorios, además que es una muestra del trabajo colectivo movilizado para la

construcción de barrios y el uso agrícola de la tierra como alternativas populares a las problemáticas poblacionales.

Las llegadas inesperadas en la ciudad permiten otros arraigos. La cartografía de ubicación de los afros en las ciudades, en su mayoría, se ubica en la periferia. La periferia que, a pesar de tener imaginarios decadentes, se convierte en espacios de bienvenida, de recibimiento, de mano amiga, de construcción del habitar, obedeciendo también a las mismas lógicas de la ciudad, como resultado de los planes de desarrollo y estratificación social, que determinan, de acuerdo a los ingresos económicos, lugares donde vivir, donde habitar, donde construir *escenarios-otros* donde se sientan seguros y a pesar de su vulnerabilidad, seguir avanzando en esa construcción que se llama vivir.

(Mora, 2017, p. 38)

Estas prácticas reflejan la construcción de nodos territoriales contrahegemónicos, de escenarios-otros (Mora, 2017), de espacios diferenciados (Oslender, 2008) que desafían los regímenes de ocupación y distribución de la tierra. Las tierras ocupadas dispuestas para cultivos demuestran un acto de soberanía alimentaria, especialmente cuando recurren a la siembra de alimentos que están inmersos en los entramados simbólicos de las comidas del Pacífico colombiano y buscan mantener en condiciones de vida digna a las personas que viven la violencia estructural del estado moderno.

Con las personas que trabajan las tierras, que son campesinas. Entonces, en nuestra asociación llega mucha gente desplazada de sus tierras, y la idea es saber en dónde los vamos a poner a trabajar, qué es lo que podemos empezar a sembrar, qué es lo que se puede cultivar acá. En una reunión donde estuve, al secretario le parecía súper chistoso que en Quimbaya haya cultivo de

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

chontaduros. Entonces, yo le decía “Pues si en Quimbaya hay negros, deben de haber chontaduros, porque eso es de lo que nosotros vivimos. Y es una fruta tradicional de nosotros”. Que si en Quimbaya hay negros, claro que debe haber batatas, todas esas cosas que nosotros, como tal, cultivamos. (M. F. Cortez, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018)

Esta relación permanente con la tierra permite territorializar el espacio vivido, adecuarlo a las lógicas y sentires propios que estructuran el sentido de lugar. Hace parte de un ejercicio público y colectivo, pero también privado y personal, por medio del cual la tierra para el cultivo permite mantener la soberanía alimentaria de la población al tiempo que da espacio a una conexión íntima desde los sabores y saberes. Este fenómeno es identificado análogamente por Clara Inés Grueso en su investigación doctoral sobre el caso del reasentamiento poblacional de la ciudadela Tokio (Pereira, Risaralda) como un territorio en producción, la autora explica que sobre la vivencia en el espacio público:



Figura 36 Tierra. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2019)

[...] también se realizan prácticas de cultivos de pan coger como café, yuca y

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

plátano, en las cuales se identifican concepciones de orden cultural propia de sus territorios de origen, anterior al lugar de las invasiones desde las cuales fueron reasentados. Estas prácticas son desarrolladas en las áreas que rodean al reasentamiento, en las zonas de laderas. Constituyen un ejercicio de su territorialidad que incorpora al territorio prácticas culturales que portadas por el desplazado son traídas a la ciudad y, por tanto, a sus nuevos lugares de vivencias. (Grueso, 2018, p. 136)

Por su parte, las prácticas colectivas de ocupación de predios para la construcción de viviendas buscan la consolidación de un espacio para la vida, de un territorio existencial basado en redes de solidaridad y reciprocidad (Escobar, 2016), especialmente en la reafirmación de modos de vida que resisten a su negación por parte de la matriz cultural hegemónica. Estas apropiaciones de la tierra son lideradas por algunas organizaciones que ven en este repertorio de acción la única vía para la dignificación de sus poblaciones. En este orden de ideas Paul Zibechi (2008) reconoce que los movimientos sociales latinoamericanos son movimientos territorializados y lideran dentro de sus agendas la configuración de nuevos espacios, básicamente porque:

[...] los territorios están vinculados a sujetos que los instituyen, los marcan, los señalan sobre la base de las relaciones sociales que portan (Porto, 2001). Esto quiere decir, volviendo a Lefebvre, que la producción de espacio es la producción de espacio diferencial: quien sea capaz de producir espacio, encarna relaciones sociales diferenciadas que necesitan arraigar en territorios

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

que serán necesariamente diferentes. Esto no se reduce a la posesión (o propiedad) de la tierra, sino a la organización por parte de un sector social de un territorio que tendrá características diferentes por las relaciones sociales que encarna ese sujeto. (p. 50)

Precisamente en la producción de espacios propios no se consolidan los territorios sin una red de estrategias internas, porque estos espacios diferenciados se construyen sobre la base de un entramado simbólico de los sujetos, por este motivo las tierras ocupadas para vivienda y cultivo son apenas un elemento de los espacios creados y recreados por tales sujetos. Dentro de las prácticas de resistencia asociadas a la ocupación se encuentran los espacios autónomos de memoria histórica y etnoeducación, al igual que la salud y el trabajo, es decir, desde sus espacios consolidan estrategias propias basadas en sus valores culturales para responder a la marginalización y el empobrecimiento producido por el estado moderno capitalista.

Esta manera de luchar y comprender el territorio es importante complementarla con el análisis que hace Escobar (2018) cuando reconoce que:

El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas de cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología”. (p. 91)

Este carácter ontológico del territorio configura unas formas particulares de entenderlo, pero, fundamentalmente, unos vínculos afectivos y culturales que impulsan el sentido de la lucha. Básicamente, el territorio que se vive también configura una de las principales motivaciones para la movilización de los repertorios en busca de la afirmación de una vida digna. Para esto, los sujetos deben articular sus entramados

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

simbólicos con los ecosistemas que habitan y desplegar repertorios de acción basados en sus orientaciones subjetivas y las experiencias vividas.



Figura 37. Altos de Monserrate. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2020)

Autogestionar, recrear y reinventar

Una de las formas de resistencia cotidiana y que no se inscribe en la

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

confrontación directa es el repertorio de acción dispuesto en la creación de alternativas a las dificultades materiales que enfrentan las poblaciones afroquindianas, producto de la marginalización y el empobrecimiento que experimentan como consecuencia de una estructura racista. Frente a esto, se autogestionan los recursos para su supervivencia como la producción de sus alimentos y la venta e intercambio de productos (Zibechi, 2008). Estas prácticas de resistencia son descritas por Gustavo Santana en su relato cuando describe el panorama que encuentra en el Quindío:

Primero me encuentro con un escenario, como (...) se puede ver, un escenario de muertos vivientes en el sentido de que son poblaciones que viven en la inexistencia.

Inexistencia entendiéndose como estas poblaciones que viven de la precarización, en la vulnerabilidad, usted se adentra y se pregunta: cómo sobrevive esta gente, si con sus acciones de resistencia han logrado subsistir.

Resistir es que no hay empleo y yo me invento en ese caso, enfrentó esa situación, en el sentido que yo hago unos bolis y los vendo en el barrio porque de hambre no me voy a morir. La población ha podido reinventarse, recrearse y volver a reconstruir su vida la cual ha sido silenciada en algunas ocasiones. (G. Santana, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019)

La cuestión que plantea Gustavo Santana³¹ es central para entender el repertorio de acción basado en la autogestión como ejercicio de resistencia cotidiana, porque este líder joven pone en escena la pregunta ¿cómo sobreviven? Lo que implica necesariamente entender el proceso que mantiene a las poblaciones activas y resistentes frente al empobrecimiento sistemático que afrontan, puesto que en sus nodos territoriales de origen vivían un abandono institucional y a su llegada al Quindío el estado les sigue negando sus derechos étnico-territoriales.

Cuando se consideran conjuntamente, los dominios de la subjetividad y la cultura, la economía y la ecología proveen las bases para el esclarecimiento teórico sobre cómo reorientar las sociedades lejos de los terribles arreglos del presente, y hacia las prácticas y singularidades económicas, ecológicas y culturales que pueden constituir alternativas tangibles para los significados y realizaciones capitalistas, fomentando la construcción de nuevos territorios existenciales. (Escobar, 2010)

Por lo anterior, las poblaciones negras y afrocolombianas que viven en el Quindío han desplegado una serie de acciones cotidianas que les permiten conseguir recursos económicos para el sostenimiento de sus familias, aunque también se pueden basar en la reciprocidad de bienes y servicios entre familias, lo que saca de por medio el intercambio monetario. En otras palabras, estos repertorios se basan en las actividades laborales y comunitarias que permiten a las poblaciones ancladas a sus nodos territoriales en el Quindío sobrevivir (siguiendo a Gustavo) junto con sus familias, amigos y vecinos.

³¹ Miembro del colectivo universitario Benkunafru

Dentro de los ejercicios cotidianos de resistencia recurren a la producción de comidas tradicionales de sus nodos territoriales de origen, por lo que sacan ventas de empanadas de mariscos y pescado, bebidas como el viche y sus derivados, chontaduros, cocadas, entre otros. Algunos de estos productos son cultivados por las familias en las tierras que disponen y que les permiten tejer unos vínculos desde la práctica y del recuerdo con la extensa red territorial.

De igual forma, se busca que los trabajos vinculen personas de los barrios o de las organizaciones. En el caso de Altos de Monserrate el líder Justino Saa emplea a personas de su barrio cuando tiene trabajos de construcción a su cargo, también se puede evidenciar en el hecho de que Oneida Terán contrate amigas del mismo barrio para trabajar en su restaurante. De múltiples maneras, las poblaciones articulan sus esfuerzos para permitir la existencia comunitaria y se fortalece el sentido relacional del territorio, vinculando a entramados comunitarios y familias extendidas.



Figura 38. Las frutas de doña Albania. Foto tomada por: Sebastián Rodríguez (2018)

Saberes propios y etnoeducación

El tercer grupo de prácticas del repertorio de acción de las poblaciones negras y afrocolombianas del Quindío se basa en la reivindicación de los saberes propios y de la constitución de procesos etnoeducativos en las instituciones de educación y en sus propios territorios existenciales.

Este amplio repertorio permite la coherencia y cohesión del movimiento social, puesto que estructura prácticas y discursos que construyen un nosotros, es decir, se centra en lo que Tarrow (2012) denomina “la construcción de significados”, es necesario conectar sentires de la población y movilizar unos intereses comunes anclados al sistema de pensamiento en el que se inscriben las poblaciones. Por eso no es fortuito que María Fernanda Cortez cuente en su relato³² que al comienzo de la organización dedicó buena parte a explicarle a las personas lo que significa estar unidos, para esto recurrió a resaltar el reconocimiento de los derechos étnico-territoriales, como lo hizo Bernardo Córdoba con la Ley 70, y a reconocer que el racismo es un problema central en la experiencia de las personas negras y afrocolombianas que viven en Quimbaya. Por eso, debía generar unas estrategias de integración entorno a unos mismos significados, en el caso de las poblaciones negras y afrocolombianas es la reivindicación histórica de los derechos étnico-territoriales y contra una estructura racista.

Entonces, cuando yo iba a las casas a tocar, mucha gente era muy reacia: “No, es que yo... No, a mí no me gusta eso... No, muchas gracias, es que yo no...”.

³² Leer perfil biográfico de Maria Fernanda Cortez

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Muchos chicos de peluquería que yo iba a decirles que se unan: no, que son desplazados, “No, es que a nosotros no nos gusta mendigar, a nosotros no nos gusta pedir, a nosotros no nos gusta esto”. Entonces, piensan que estar dentro de un proyecto de esto es pedir, es mendigar. Entonces, es darle a conocer a las personas que nosotros no estamos mendigando. Estamos exigiendo algo que nos deben por derecho, es algo que nos deben por derecho y que nosotros estamos peleando por eso, ¿Sí? Y dándole a conocer a la gente que no estamos mendigando. No debemos de mendigar. Porque nosotros... Mejor dicho, nosotros deberíamos de ser los reyes. (M. F. Cortez, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018)

Dentro de los objetivos comunes que integran las redes de solidaridad se mencionaba la importancia de la reivindicación de los saberes propios como una forma de emancipación, pero no se desenvuelve únicamente como un objetivo de lucha, sino que tiene la intención de fortalecer las relaciones al interior de las organizaciones, basados en los sistemas simbólicos que permiten unificar unos mismos discursos y unas mismas prácticas. En otras palabras, la resistencia desde los saberes propios se soporta en la identidad colectiva, esta es central para mantener la cohesión grupal y especialmente para ejercer un proceso de *reconocimiento*, en la medida que las similitudes construyen un nosotros.

No es casual que cada organización recurra a valores que los unifican, fundamentalmente que se construya sobre la base de la ancestralidad y de la herencia cultural del Pacífico colombiano, incluso la africanía. Parte de las precondiciones para la dirección de las luchas afroquindianas es la comprensión de un origen común basado en la ancestralidad, a pesar de las diferencias en las prácticas culturales que existen a lo largo del Pacífico colombiano hay vivencias comunes y sobre estas se soporta la cohesión grupal.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Es importante destacar que existe una diferencia generacional entre las organizaciones y al interior de ellas, por tanto, no hay una homogeneidad en las motivaciones. En primera instancia se ubican las personas que han llegado del Pacífico al Quindío, esto implica que tuvieron una relación directa con los nodos territoriales donde se tejen los saberes ancestrales que reivindican sus organizaciones, por eso luchan por compartir sus saberes a las nuevas generaciones y resistir al silenciamiento de sus saberes. En este sentido, Jhon Jairo Fajardo, en su singular humor, cuenta una anécdota que ilustra el papel de la comida en la construcción de significados y la experiencia generacional:

Bueno muchachos vamos a hacer una reunión y ni recuerdo qué era el tema. En todo caso la idea es que... Yo le dije a Jaime "Hagamos una comida de negros, hagámonos un seviche de camarones bien bacano, con arroz y comemos ahí". Hicimos el ceviche y algunos socios fueron con sus hijos, básicamente, y las esposas. Mero platao' de ceviche con arroz. Había una muchacha del Consejo que "Eh y Roscochon, yo de esos Mojojoy no quiero", "venga cómo así que mojojoy si..." (Risas). Serio, no le estoy mintiendo. Es enserio, "De esos mojojoy yo no como". *Pérdida absoluta de cultura*. (J. J. Fajardo, comunicación personal, 12 de abril de 2019)

La segunda motivación se da entre los miembros más jóvenes que nacieron en nodos territoriales diferentes al Pacífico, para ellos es central rescatar las prácticas culturales de sus antecesores, puesto que la hegemonía cultural mestiza del Quindío ha negado buena parte de los saberes de las poblaciones negras y afrocolombianas³³. Este proceso se puede evidenciar en el relato de Lorena Gamboa, directiva del consejo comunitario Nuevo Amanecer de Montenegro, cuando responde:

¿Por qué entré al grupo?, porque quiero aprender más de mi cultura, de muchas

³³ Este asunto se profundiza en las conclusiones

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

cosas que tienen que ver con nuestros derechos de todo eso, y yo cuando era niña muchas de esas cosas mi mamá no me las explicó porque era muy joven también, pero cuando yo llegué acá y empecé este proceso, empecé a conocer muchas cosas que no tenía conocimiento, y por eso ingresé porque me gusta, porque me nace y porque quería compartir con toda mi población. Entonces sí, por eso ingresé y pues estoy muy contenta. (L. Gamboa, comunicación personal, 20 de marzo de 2019)

Por su parte, Gustavo Santana, líder de BenkunAfru, reconoce parte de esta experiencia y afirma:

Yo no sabía qué era eso [ser negro], a mí nunca me habían enseñado. Luego, recuerde que nosotros hemos sufrido de colonialidad que nos ha marcado, que nos ha desnaturalizado, que no sabemos ni quienes somos. Entonces por ende es a partir del ingreso a la Universidad del Quindío que se enciende la chispa para entrarme a qué es lo yo soy, para donde voy y de dónde vengo. (G. Santana, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019)

La división generacional logra conjugarse a través de la pregunta ¿Quiénes somos?

Esta cuestión es el eje articulador que reúne las experiencias generaciones de las poblaciones negras y afrocolombianas que se reúnen en colectivos para la defensa derechos étnico- territoriales y la lucha contra las violencias estructurales. En pocas palabras, la construcción colectiva de las respuestas a esta cuestión esencial es el primer momento de lo que Tarrow denominó la construcción de significados, así se puede evidenciar en los diferentes relatos presentes a lo largo de este capítulo.

En este orden de ideas, las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

departamento del Quindío se han construido, desde las organizaciones y los barrios, espacios de resistencia fundamentados en el reconocimiento de sus valores culturales ancestrales para resistir a la matriz cultural hegemónica que los silencia y los niega. Porque tanto en la cotidianidad como en los espacios formales se reproducen formas de violencia racial del orden estructural, particularmente la escuela se convierte en un campo en disputa de los saberes, en este sentido María Isabel Mena expresa que:

La escuela de la modernización transmite e impone e impone los discursos hegemónicos a través de los contenidos, de las ilustraciones, del currículo, reglamentando la conducta de los educandos, determinando quién está dentro y quien está afuera, acunando a las personas que se ajustan al perfil del ser moderno, blanco, rico, heterosexual, católico, letrado y excluyendo a las mujeres, pobres, iletrados, homosexuales, analfabetas, afrocolombianos e indígenas. (2009, p. 59)

En medio estas condiciones del orden estructural, las poblaciones crean y recrean repertorios diversos de reafirmación de saberes propios y ancestrales, por esto recurren a escuelas, cátedras, semilleros y charlas informales para recordar y recrear sus experiencias aprendidas en los nodos territoriales de origen.

Este procesos de resistencia desde los saberes como estrategia etnoeducativa se convierte en un repertorio de acción cuando se aterriza a prácticas específicas como los conversatorios con matronas y las cátedras que lidera la Asociación AfroQuimbaya, los eventos que realiza la junta directiva de La Primavera del Quindío donde dialogan sobre la cultura ancestral alrededor de comidas tradicionales del Pacífico colombiano, la escuela musical de Benkunafru en el barrio Altos de Monserrate y otra serie prácticas que tienen la intención de contradecir los silenciamientos estructurales de la matriz

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano cultural predominante.

Incluso, es fundamental resaltar las pautas de crianza y los espacios de tertulias cotidianas entre vecinos, juegos y rumbas que se desenvuelven en la cotidianidad de los espacios de vida, porque estos también transmiten discursos privados de resistencia, no enfrentan directamente a quien ejerce el poder, pero desde la vida diaria afirman sus conocimientos y experiencias (Scott, 1990). Gustavo Santana de una forma contundente explica que:

[...] Cuando entro a FundeAfro emprendemos un proceso en Montenegro y en diferentes municipios, donde buscábamos fortalecer esas dinámicas familiares desde las pautas crianza propias de la población. O sea, cómo al llegar a estos territorios urbanos se han perdido esa costumbre y tradición, y más cuando se llega a una institución donde según el Estado son los únicos espacios donde te proveen de conocimiento. Entonces debemos tener claro que el conocimiento no sólo se puede dar en todos los espacios de nuestras vidas, y así lo entendemos nosotros como comunidad étnica: y es que el espacio te educa, el entorno te educa y tu cotidianidad te educa. (G. Santana, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019)

Al igual que Gustavo, el líder Andrés Garcés explica las razones que llevaron a su organización a trabajar en el fortalecimiento de los saberes propios:

[...] también nosotros como parte de lo que hemos trabajado es muy en el rescate de las tradiciones culturales, o sea, hemos trabajado en la parte cultural para que nuestras tradiciones no se pierdan porque consideramos que nosotros por estar en una sociedad que no es nuestra, entonces hace que nosotros nos aculturicemos a la población, de cierta forma por así decirlo a la cultura

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

cafetera, si, cuando nosotros no somos cafeteros, ¿me hago entender?

Entonces hace que la gente olvide de dónde viene, cómo son sus costumbres, para adoptar unas nuevas, entonces por eso también hemos trabajado en el descarte de las tradiciones culturales ancestrales [...]. Es como acá, yo soy quindiano, pero no, por encima de ser quindiano está mi cultura africana, entonces yo soy amante de una marimba [...]. (A. Garcés, comunicación personal, 5 de enero de 2019)

Dentro de este proceso de reivindicar los saberes propios se pueden destacar las composiciones que Justino Saa canta cuando hay celebraciones en su barrio. En sus palabras se recrean diferentes aspectos de la vida en su territorio existencial, por ejemplo el día de la celebración de su cumpleaños inició una improvisación donde expresó en sus palabras que el espacio es representado y experimentado como un lugar del reconocimiento de la otredad, además destacó el proceso formativo en músicas del Pacífico dirigidos a niños que realiza el colectivo Benkunafru en el sector; a su vez, reconoció la rumba como elemento cohesionador del barrio.

En Altos de Monserrate la gente vive muy bien en Altos de Monserrate la gente vive muy bien

Se conoce al del Pacífico y al del Quindío también Se *reconoce* al del Pacífico y al del Quindío también.

Aquí somos como hermanos

Aquí somos como hermanos para gozar y bailar Aquí somos como hermanos para gozar y bailar

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Todos nos venimos juntos ¡Ay! Donde haya que rumbear

Y por eso digo ¡Eh!

Ya viene Gustavo con el profesor Ya viene Gustavo con el profesor

Llegaron los niños, ese es el rumbón

Llegaron los niños, ese es el rumbón. (J. Saa, comunicación personal, 29 de septiembre de 2019)

Por otra parte, la etnoeducación también busca penetrar al sistema educativo, para plantear la diversidad de saberes y potenciar verdaderos diálogos interculturales que permitan la emancipación y acabar con el racismo. En este punto, se debe destacar el proceso nacional que ha tenido el Movimiento Social Afrocolombiano por la implementación de la Catedra de Estudios Afrocolombianos (CEA), puesto que es el recurso académico y político para resistir ante los silenciamientos y negaciones que ha construido un sistema educativo racista, hetero- patriarcal, clasista, entre otras formas de violencia estructural. Por eso, la autora María Isabel Mena destaca contundentemente:

[...] el desarrollo de la CEA para reducir el racismo y la discriminación racial debe asumirse desde una propuesta de de-construcción de la historia, para acercarnos a la construcción de unas ciencias sociales y humanas que den cuenta de la historia real de la población afrodescendiente desde una postura latinoamericana. Esto significa que se debe re- plantear la ideología racista, los estereotipos y los prejuicios raciales que sustentan tanto el sistema educativo como las políticas públicas de las cuales se desprenden los contenidos de los escolares. (2009, p. 59)

De manera complementaria a lo postulado por Mena (2009), el trabajo de la profesora Nilma Gomes en Brasil resalta el papel que ha tenido la educación en el movimiento social negro, especialmente en la reafirmación de sus saberes. Esto resulta análogo caso colombiano, específicamente quindiano, puesto que cada vez toma mayor fuerza la afirmación de los saberes propios en las distintas esferas de la vida, por eso la profesora Gomes destaca:

[...] três tipos desses saberes, que são construídos de forma articulada, mas que para fins didáticos ela os apresenta separados em suas especificidades: os identitários, os políticos e os estético-corpóreos. Os saberes identitários referem-se à uma politização da raça e da identidade negra. Os políticos reportam-se à forma como as desigualdades e discriminações raciais, bem como o racismo e a raça são tematizados em diferentes espaços como universidades e órgãos governamentais. A autora chama atenção para o movimento de mulheres negras que também produz e sistematiza saberes políticos ao refletir sobre a condição social a qual as mulheres negras estão submetidas a partir da interseccionalidade da raça com gênero. (Silva, 2019, p. 119)

Los tres tipos de saberes se evidencian en la lucha por el reconocimiento que lidera el movimiento social afroquindiano, por eso dentro del repertorio institucionalizado del movimiento se busca de posicionar personas idóneas y de las poblaciones para que lideren desde las corporaciones o la Administración los procesos de política pública y lucha presupuestal, porque desde la semántica de las instituciones también debe darse la lucha por el reconocimiento, donde existan lineamientos claros que permitan cambiar las condiciones de vida de las poblaciones. Por su parte, en el repertorio *no legal* (Castillo, 2016) o contrahegemónico se resalta la lucha de las

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

mujeres negras por posicionar una agenda interseccional, donde tiene un papel preponderante la corporalidad, es decir, poner en la escena pública la discusión de corporalidades contrahegemónicas, ahí la educación tiene su papel fundamentalmente emancipatorio.

La presidenta de AfroQuimbaya expone con claridad la importancia de trabajar sobre los saberes propios y, especialmente, de reivindicar el cuerpo y el género en medio de un contexto racista y machista; además de reivindicar la identidad como mujeres negras y afrocolombianas en todos los espacios de la vida, para posicionar en la cotidianidad el reconocimiento de sus subjetividades. De este modo, María Fernanda afirma:

Entonces, es darle a conocer a esas personas de dónde somos, de dónde venimos, de quiénes somos, ¿Sí? De que no tenemos miedo ni temor en el decir “Soy negro, vengo de tal parte” [...]. Entonces, eso es lo que nosotros tratamos de que la comunidad, como tal, tenga reconocida. Se reconozca, como tal. En estos momentos, estamos trabajando con las chicas sobre el cabello. Las niñas afros son muy rechazadas en los colegios, y más cuando entran a las Universidades o algo, por el cabello, porque les dicen que el cabello de las negras es un cabello malo. Entonces, ellas empiezan con el cuento de que “me voy a lacia”, de que “me voy a planchar”, de que “qué pena el pelo crespo”. Entonces, estamos trabajando la identidad. ¿Qué es nuestra identidad? Conocer nuestra mente, nuestro cuerpo. Que somos lindas con nuestro pelo crespo. Que nuestro pelo es hermoso. (M. C. Cortez, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018)

De este modo, las problemáticas causadas por la violencia estructural se

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano convierten en objetivos de la lucha motivan la construcción de agendas organizativas y comunitarias; por esto, los repertorios de acción del movimiento social afroquindiano se constituyen desde estrategias y prácticas localizadas y estructuradas desde los saberes propios, sus experiencias y los insumos institucionales que permiten enfrentar los obstáculos que tienen las poblaciones negras y afrocolombianas en el departamento del Quindío. Estos repertorios despliegan unas prácticas de resistencia que articulan el trabajo de las organizaciones con los ejercicios cotidianos de autogestión de las poblaciones en sus nodos territoriales.

Capítulo 4

Reflexiones finales

En el desenvolvimiento del texto se fue hilando la relación entre los nodos territoriales y las formas de lucha de las organizaciones. De esta forma, se hizo evidente la necesidad de pensar *el lugar* en el cual emergen y se configuran los movimientos sociales, básicamente porque al identificar la historicidad y la localización de las luchas se demuestran las características particulares que toman las organizaciones y las acciones colectivas de base que reivindican, en este caso, la defensa de los derechos étnico-territoriales de las poblaciones negras y afrocolombianas

En este sentido, las luchas de las poblaciones negras y afrocolombianas del Quindío se constituyen como movimiento social con la creación de los colectivos, la extensión de redes de solidaridad, la construcción de significados, la identificación de aliados y adversarios, además la aplicación de los repertorios de acción y de protesta que buscan conseguir los objetivos de la lucha a través de prácticas localizadas y fundamentadas en los saberes propios.

Estas luchas recorren los espacios de vida de las poblaciones y resisten con formas propias a la violencia racial que trata de silenciar sus saberes. Además, es importante destacar que la movilización no se inscribe exclusivamente en las acciones de las organizaciones, sino que también logra posicionarse en las estrategias que despliegan los barrios y grupos de base para constituir territorios existenciales.

Esta movilización del repertorio reivindica dentro de sus objetivos el acceso a la tierra colectiva, tanto en el área urbana como rural de los municipios donde se encuentran asentados. De esta manera, la tierra es entendida como un espacio donde se desarrollan las formas de vida colectivas, en estos lugares habitados se tejen las relaciones entre vecinos, amigos y parientes, es decir, son *territorios existenciales* (Escobar, 2016) porque conjugan unas ancestralidades, unos valores compartidos y un entramado simbólico común que se encuentra anclado directamente a la experiencia con la tierra habitada, tanto en el pasado como en el presente.

Por lo tanto, la lucha por la tierra de estas organizaciones tiene dentro de sus fines constituir lugares para existir en colectivo, en un contexto nacional donde diferentes grupos armados legales e ilegales han desterrado a las poblaciones étnico-raciales de sus tierras y donde el modelo económico reafirma las condiciones de desigualdad y presiona la salida de los territorios de origen. Con claridad Jaramillo, Parrado & Loudor afirman que:

[...] la producción del desarraigo que no se limita solamente a la desterritorialización de una persona o una comunidad, sino que afecta sus vivencias y experiencias del tiempo y del espacio propios. Como lo muestra el investigador haitiano Wooldy Edson Loudor, con el desarraigo, comunidades e individuos experimentan “la ruptura con los lazos y tejidos anteriores, así como un sufrimiento existencial profundo en el nuevo entorno, a veces trágico a raíz de la pérdida de su lugar anterior en la sociedad y de otras tantas pérdidas irreparables” (2016, 226).

El desarraigo, en esta lectura, no es la estrategia culmen del despliegue de una acción directa de violencia armada, sino la consumación de un proceso

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

histórico-estructural de desterritorialización de lo negro en el continente. En este proceso, los desarraigados son más proclives que otras poblaciones a una necropolítica (Mbembe 2011). (2019, p. 116)

Las formas que toma el desarraigo que viven las personas negras y afrocolombianas que habitan el Quindío son múltiples, pero hacen parte de una violencia estructural que compromete sus cuerpos y sus vidas, puesto que reseña sus territorios con una importancia geoestratégica para la explotación del patrimonio ecológico en actividades legales e ilegales (Arboleda, 2007). Esta violencia que opera de manera selectiva sobre los territorios que habitan transforma de manera forzada las lógicas económicas, políticas y culturales locales, sus prácticas de vida históricas se ven obligadas a adaptarse al modelo neoliberal extractivista y al sometimiento de actores armados ilegales que aprovechan la presencia diferenciada del estado en estos territorios para ejercer control.

En todo caso, el desarraigo es una consecuencia directa de la violencia estructural de los estados con políticas neoliberales. Sin embargo, otras migraciones que no son producidas por el efecto directo de la presión de grupos armados como aquellas que buscan estudio o empleo, también hacen parte del empobrecimiento sistemático de las poblaciones en el Pacífico colombiano.

Para hacerle frente a esta experiencia de desarraigo, las poblaciones negras y afrocolombianas del Quindío insisten en el reconocimiento de sus territorios existenciales en el departamento. Además, incluyen dentro de sus objetivos la salvaguarda de los saberes tradicionales en el marco de una sociedad predominantemente blanco-mestiza. En este orden de ideas, Fernanda Mora explica contundentemente que:

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

[...] a pesar de las exclusiones, intolerancias e inequidades, los colectivos juveniles de los grupos étnicos que conforman esta región y territorio luchan por su inclusión estructural, aportan a su construcción con los medios que disponen y bajo las condiciones más adversas, participan y se involucran en la construcción de su propio destino. Los afrocolombianos se desarraigan de sus lugares de origen, siendo hoy transeúntes en el Eje Cafetero, estableciendo lugares de re-existencia, permanencia y supervivencia, lugares de encuentros y desencuentros, generando legados en la ciudad y lecturas de la misma al colectivizarse. (2017, p. 9)

En este orden de ideas, el territorio y la identidad se convirtieron en elementos centrales para comprender la movilización social, esto conduce a entender que el desenvolvimiento de las luchas del movimiento social afroquindiano hace parte de un movimiento más grande, demuestra el carácter estructural que tienen las reivindicaciones de las poblaciones negras y afrocolombianas en nuestro país. Por lo tanto, en el curso de estas reflexiones finales fueron tejiéndose ideas dispersas que sirvieron de marco explicativo para analizar los procesos estructurales que están asociados a la movilización de estas agencias.

Estas reflexiones generales son el resultado incompleto de una serie de preguntas sin responder que se fueron dando a lo largo de la investigación. Por esto, quisiera dejar unas anotaciones finales sobre el vínculo entre las identidades y el territorio para el caso de las poblaciones negras y afrocolombianas que viven en el Quindío y concluir con algunas reflexiones que permiten abrir una ventana de posibilidad para futuros trabajos etnográficos que se desarrollen en el departamento del Quindío.

Territorios e identidades

Sin dudas el proceso colonial dejó fuertes marcas sobre los cuerpos y los territorios, a partir de la matriz racial colonial los espacios fueron jerarquizados y se construyeron imaginarios sobre la gente y los territorios que habitaban. Tales marcas coloniales persisten en la actualidad y han tenido un desenvolvimiento histórico en los discursos nacionales y relatos que se tejen sobre diferentes regiones del país y sobre las personas que viven en ellos. Este fenómeno de racialización del territorio es explicado en la obra de Catalina Zapata Cortés titulada *Tejidos mediáticos de lo negro. Hacia una topografía racializada de la nación colombiana*, la autora señala:

[...] cómo en los procesos de configuración del territorio nacional, las regiones se erigieron como escenario de diferenciación y jerarquización en el que categorías binarias de civilización/barbarie, blanco/negro, fueron parte de una matriz eurocéntrica a partir de la cual se clasificaron los territorios y sus gentes como más o menos desarrollados o ‘primitivos’ y como más o menos blancos/mestizos o negros.

Así, mientras la zona andina en el imaginario nacional se identifica aún hoy con lo blanco/mestizo y con las ideas de progreso, territorios de la costa Caribe y especialmente del Pacífico colombiano han sido identificadas con lo negro, lo selvático y, en general, con la barbarie. (Zuluaga, 2019, pp. 201-202)

Tales clasificaciones sobre el territorio nacional construyeron un imaginario racial de las regiones en Colombia, donde se asumen valores y características esenciales a las personas que habitan dichos lugares; sin embargo, lo que resulta más problemático es que devino en el fortalecimiento de los territorios andinos y construyó una imagen de nación amalgamada por la presencia de poblaciones jerarquizadas y racializadas,

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

consecuentemente la región Andina fue pensada como un espacio blanco-mestizo y como un territorio civilizado, de buenas costumbres, de gente trabajadora y como emblema nacional de la civilización.

Este proceso se configura como una forma de violencia racial estructural, puesto que está anclado a los cimientos del proyecto republicano nacional que persiste actualmente, por esto Jaime Arocha y Lina del Mar Moreno (2006) crean la categoría de *andinocentrismo*, que ilustra claramente el orden jerárquico racial que ha tenido la formación de los imaginarios territoriales y que trasciende en fenómenos como la presencia diferenciada del estado en lugares no-andinos.

Un ejemplo de esta forma de pensar el territorio se expresa en el estudio que Arocha & Moreno realizaron sobre la obra Sofonías Yacup, este autor describe perfectamente dichas formas andinocéntricas cuando afirma que “La gente antioqueña iza el gonfalon de estas realizaciones en Colombia: las ciudades del Quindío, nuevas y florecientes todas, pregonan pujanza de esa estirpe vencedora que deja un sello de vitalidad edificante donde quiera que pone sus plantas” (Yacup citado por Arocha & Moreno, 2006, p. 602).

Estos imaginarios se extienden hasta el presente y demuestran que dichas marcas identitarias logran mantenerse en el tiempo. Particularmente, el andinocentrismo se puede evidenciar en la configuración del departamento del Quindío como un territorio antioqueño o “paisa”, es decir, que hace parte una matriz cultural mucho más grande y que predomina sobre la población que lo habita. Dicha relación entre identidad paisa y territorio es explicada por Larraín y Madrid (2019) en su texto *Aproximaciones al discurso de lo paisa en Colombia*, allí reconocen que los imaginarios de la identidad logran extenderse a través de diferentes departamentos, aunque no sea homogéneo:

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

[...] al profundizar en la denominación paisa, es evidente que no se trata de un nombre o adjetivo que apele a algún tipo de unidad. Esto es particularmente llamativo no apenas en relación con el resto del país, sino paradójicamente en el territorio que es abrazado por esta denominación o gentilicio, como lo son los centros capitales de esta región cultural imaginada: Medellín, Manizales, Pereira y Armenia, especialmente. Entre estos lugares, existen relaciones que jerarquizan y atribuyen características particulares a sus habitantes y dichas singularidades están asociadas a prácticas culturales territoriales específicas de cada centro. (2019, p. 191)

Sin embargo, no se trata únicamente de una formación identitaria, sino que tiene profundas distinciones en términos de raza y origen étnico, puesto que la construcción andinocéntrica configuró a los “paisas” como blancos/mestizos, es decir, que los habitantes de los departamentos de Antioquia, Quindío, Caldas, Risaralda y del norte del Valle del Cauca son poblaciones de una matriz étnico-racial de tipo blanco-mestiza. Por este motivo, Mara Viveros reconoce que:

[...] en gran parte de los quindianos, existe un fuerte sentimiento de identidad cultural paisa, construido en torno a una singular forma de hablar, a tradiciones culinarias, pero también a una particularidad étnica y racial y, más precisamente, a una ideología de pureza racial, entendida como ausencia de mezclas de indígenas y negros. (2001, pp. 47)

Este fenómeno andinocéntrico demuestra la existencia de una matriz cultural hegemónica que se impone en la construcción del proyecto nacional moderno y que logra extenderse a lo largo y ancho del territorio (Restrepo, 1997). Dicha matriz se fundamenta en una identidad étnico-racial, por lo que en el departamento del Quindío se

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

impone desde los discursos de la identidad blanco-mestiza, lo que produce una exclusión y formas de silenciamiento de las diversas expresiones identitarias que contradicen este esencialismo implantado en los territorios.

En este orden de ideas, el departamento del Quindío es pensado como un territorio sin poblaciones negras y afrocolombianas, por lo que estas enfrentan constantes fricciones con un régimen andinocéntrico que les discrimina y simbólicamente les saca del territorio. Por este motivo, las reivindicaciones del movimiento social afroquindiano se centran en la lucha por espacios para la vida digna y el desenvolvimiento de sus saberes ancestrales. Todas las estrategias que despliegan dichas poblaciones tienen el objetivo de reafirmarse diferenciadamente en el marco de un territorio y unos discursos hegemónicos, así es como rompen el silencio y la invisibilidad estructural.

La suma de estos imaginarios sobre el departamento del Quindío tiene efectos en la cotidianidad de las personas negras y afrocolombianas que lo habitan, puesto que se les señala como diferentes al territorio, además que viven las consecuencias de la estructura racializada que los clasifica dentro de las oposiciones blanco/negro y civilizado/salvaje, como lo reconoce la obra *Tejidos mediáticos de lo negro. Hacia una topografía racializada de la nación colombiana*.

Ese racismo estructural toma múltiples formas en la vida cotidiana, desde la discriminación laboral, pasando por la sexualización del cuerpo hasta la negación y el silenciamiento de los saberes ancestrales, entre otros. Sin embargo, también constituye una de las razones para avanzar en la consolidación de un movimiento social que reivindique sus saberes, que luche contra el racismo y que deconstruya las cargas coloniales que atraviesan los cuerpos, las prácticas y el pensamiento.



Figura 39. Niño en su barrio. Fotografía tomada por Sebastián Rodríguez (2020)

De igual manera, en el ejercicio de sus luchas han desafiado los regímenes andinocéntricos y han logrado establecer territorios existenciales en un lugar que se piensa fundamentalmente blanco-mestizo. En el marco de estas tensiones el movimiento social afroquindiano instaaura Consejos Comunitarios, barrios y ocupa tierras, lo que permite enfrentar el discurso de las geografías racializadas como andinocéntricas y abre la posibilidad de construir unos nodos territoriales *afroandinos*, en palabras de Catherine Walsh:

[...] es la esperanza de esta transformación social, de un mundo andino distinto, que anima las luchas actuales de los afrodescendientes de la región, luchas que parten de la necesidad y derecho de no sólo existir sino también de vivir bien como seres humanos y como pueblos ancestrales. (2007, p. 209)

Las luchas afroquindianas se inscriben en este proyecto afroandino, que tiene por

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

objeto posicionar las presencias, memorias y luchas de las poblaciones descendientes de africanos esclavizados en la América Andina, puesto que de manera análoga lo que ocurre en la región Andina colombiana es una muestra de un fenómeno de exclusión y silenciamiento racial de las personas negras y afrodescendientes que han habitado históricamente la gran cordillera de los Andes.

A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecidos afuera de las construcciones e imaginarios tanto de “lo andino” como de “la nación”; sus historias y pensamiento negados y silenciados con relación a las culturas criollas y blanco- mestizas, como también a las culturas indígenas. Recordado aquí es el “sentimiento de no existencia” sobre el cual habló Frantz Fanon (1961), un sentimiento que a la vez apunta la relación enredada que sigue construyéndose entre raza, saber y ser en esta región del mundo. (*Ibid.*, p. 201)

En este sentido, lo afroandino entra en disputa con las matrices culturales hegemónicas que posicionan un discurso de lo andino basado en identidades blanqueadas y mestizadas. Las luchas afroquindianas como luchas afroandinias enfrentan el reto de visibilizar su población en una nación racista y, particularmente, en una geografía racializada como blanca-mestiza. Si en Colombia el Movimiento Social Afrocolombiano tiene dentro de sus agendas la etnoeducación, en los nodos territoriales afroandinos la etnoeducación se convierte en la práctica que contradice la estructura racista, es una de las maneras de mantener vivo el sentido de comunidad a través de los saberes en poblaciones que han vivido el destierro.

Además, es central destacar que los discursos afroandinos logran remontarse a los relatos históricos coloniales y republicanos, lo que abre una perspectiva de análisis

sobre la

interpretación de las matrices culturales de los Andes, donde se reconoce que la historia de las poblaciones descendientes de africanos esclavizados en América no es únicamente el relato de la esclavización, sino que tiene que ser un discurso polifónico de presencias y aportes a través del tiempo.

Nuevos retos

Los estudios afroandinos abren la posibilidad de cuestionar y contradecir los discursos andinocéntricos que reproducen imaginarios racistas sobre los territorios y las personas que los habitan. A su vez, que resulta una crítica importante frente a las políticas multiculturalistas como reproductoras de un sistema jerarquizado de los espacios y las poblaciones, donde persiste una segmentación étnica-racial que reproduce representaciones coloniales, es decir, se trata de poner en escena la crítica multicultural de la hibridación entre identidades y la dialéctica etnicidad/lugar (Cunin, 2000).

Esta crítica es enfática en cuestionar los esencialismos de estado sobre la pertenencia étnica circunscrita únicamente a los territorios que son reseñados gubernamentalmente como territorios étnicos. Esto no quiere decir que no exista una relación entre territorio e identidad, puesto que a lo largo de esta investigación se demostró la importancia de pensar el territorio como un espacio vital que teje una serie de nodos para formar una red, sino que contradice los lugares comunes del estado multicultural que asignan esencialmente una identidad a un territorio específico y que terminan reproduciendo prácticas racistas de negación de la etnicidad y de los otros territorios que rompen con dicho esquema.

Esta relación entre multiculturalismo, territorio e identidad toma la forma del modelo de indigenidad, lo que implica que en el caso de las identidades étnicas en

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Colombia son leídas estatalmente bajo el filtro de la indigenidad, como lo desarrolla de manera clara la autora Bettina Ng'weno en su texto *¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia*.

Precisamente Ng'weno explica que:

Estas nuevas constituciones han traído un nuevo espacio para el reconocimiento de la diversidad, junto con una legislación específica fundamentada sobre una noción particular de indigenidad. Entiendo indigenidad como un reconocimiento en términos de una diferencia cultural particular atada al territorio y a ideas sobre la modernidad. Esta noción de indigenidad evoca una relación especial con la tierra y supone una diferencia, tanto económica como social, del “resto de la sociedad nacional”. (2013, p. 73)

Este criterio de indigenidad sugiere tanto una identidad cultural como un territorio ancestral, lo que se convierte en un constante reto para las poblaciones negras y afrocolombianas que deben demostrar la unidad étnica en términos de un modelo esencialista y demostrar un anclaje histórico a un territorio. Estos criterios son bastante problemáticos y se convierten un reto constante de las poblaciones para lograr el reconocimiento de sus derechos étnico-territoriales, puesto que contradicen este mismo modelo. Esta situación se agudiza con las poblaciones afroandinas:

La cuenca del Pacífico de Colombia, imaginada como una región negra cuyos habitantes son retratados a menudo en términos de haber mantenido “su cultura” (lo cual puede ser leído como supervivencias culturales africanas), ofrece un espacio menos complicado en el cual dar forma a la etnicidad negra en términos de indigenidad. En el caso de los Andes es más complejo. Por

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

fuera de la cuenca del Pacífico, probar el estatus étnico se constituye en el mayor obstáculo para el éxito de las reivindicaciones territoriales. (*Ibid.*, p. 91)

Para las poblaciones negras y afrocolombianas que habitan el Quindío este reto es una constante dentro del ejercicio de sus luchas, puesto que el multiculturalismo les saca del territorio y los señala como personas ajenas a este. Por tanto, representa un reto académico y político la reivindicación de sus derechos étnico-territoriales y el desafío de los discursos esencialistas que contravienen la consecución plena de estos.

En este sentido, se hace necesario pensar los discursos de la indigenidad en el Quindío en relación con los logros y exigencias del movimiento social afroquindiano, puesto que cada vez más se evidencia la pretensión de consolidar Consejos Comunitarios en cada uno de los municipios con poblaciones negras y afrocolombianas organizadas. Esto implica reconocer una tensión entre los discursos estatales frente a los discursos de las organizaciones de base. Representa un reto constante la identificación de los discursos sobre la identidad, más en este contexto que exige reconsiderar elementos narrativos y prácticas que han sido poco analizadas por las ciencias sociales; en este orden de ideas, se debe destacar el llamado de atención que hace Stuart Hall:

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin

diferenciación interna). (1996, p. 18)

Es justo en medio de estas condiciones específicas que debe considerarse el discurso de la identidad afroandina como una práctica que desafía los estándares identitarios que impone el estado multicultural cuando se estructura desde la postura del reconocimiento y la diversidad, por esto Peter Wade reconoce que el multiculturalismo “[...] debe ir más allá de reconocer “las culturas” de los pueblos indígenas y, en general, más allá de reconocer “la diversidad cultural” (2007, p. 19)

No obstante, estas identidades culturales deben ser cruzadas con el género, la etnicidad también es un fenómeno de género (Asher, 1996), al igual que la mirada de los discursos políticos afroandinos está atravesada por reivindicaciones de las mujeres y de las diversidades sexuales y de orientación diversa; además, se trata de comprender las múltiples configuraciones de las posiciones subjetivas, como lo explica Mara Viveros:

Los análisis interseccionales permiten y propician una reflexión permanente sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador a adoptar una posición hegemónica y a engendrar siempre un campo de saber-poder que comporta exclusiones y cosas no dichas o disimuladas. Sin embargo, no se pueden contentar con repetir lo que Wendy Brown (1995) denominó el “mantra multiculturalista” (raza, clase, género, sexualidad), descuidándonos y cerrándonos frente a la intervención de nuevas diferencias que pueden generar desigualdades significativas y dominación en la vida social (Purtschert y Meyer, 2009). En efecto, si bien estas cuatro categorías han sido las más consideradas, en los últimos tiempos distintos movimientos sociales han hecho un llamado a pensar otras fuentes de desigualdad social en el mundo contemporáneo como la nacionalidad, la religión, la edad y la diversidad funcional, por su pertinencia política.

Sin lugar a duda, el análisis interseccionalidad representa un reto académico

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

importante para comprender las diferentes formaciones subjetivas que se interrelacionan en las luchas de los movimientos sociales. A lo largo de la investigación etnográfica sobre el movimiento social afroquindiano fueron señaladas algunas de las líneas de convergencia entre diferentes posicionamientos subjetivos, especialmente aquellos basados en la solidaridad entre las “poblaciones vulnerables” o “las minorías” (como son denominadas dentro de los esquemas gubernamentales).



Figura 40. Dos generaciones de lucha: Doña Isaura y María Fernanda. Fotografía tomada por Lagar Alfonso (2018)

En este orden de ideas, es importante abordar en futuras investigaciones estos diálogos y el desarrollo de las agendas comunes reivindicativas de las diferentes poblaciones. También, se deben visibilizar específicamente los aportes de las mujeres negras y afrocolombianas en los liderazgos organizativos, en el trabajo de base y en la cotidianidad, su participación en las luchas ha estado tanto en la emergencia organizativa como en la representación en las instancias nacionales de decisión y

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

concertación. Los aportes de las mujeres negras y afrocolombianas deben pensarse en sus propios términos y desde sus escenarios de discusión y acción, porque como lo reconoce Kiran Asher, el ejercicio activista de las mujeres está inmerso en el conocimiento de sus diferencias y la articulación solidaria, además en la comprensión de sus políticas de la representación:

There are differences among Afro-Colombian women, they are aware of them, they have chosen to identify commonalities among themselves and to form alliances across them, and they reject the assumption that black women are primarily ‘victims’ who need aid from the outside. They have a strong understanding of their self-worth, and they are keenly aware of the power of words, discourses and representation. (2004, p. 51)

Ahora bien, las investigaciones que se inscriban en el campo de los estudios afroandinos deberán considerar las matrices culturales hegemónicas, la configuración discursiva de la identidad étnica y racial, además de asumir el reto político de las interseccionalidad, a su vez de reconocer el agenciamiento de las mujeres y otros grupos poblacionales que desde sus posicionamientos subjetivos luchan por el reconocimiento diferenciado de sus derechos en el marco de unas políticas multiculturales que cargan una marcada herencia colonial.

Bibliografía

- Afrodescendientes de la región Andina. (2000). *Declaración conjunta de las organizaciones de Comunidad Negra de la Región Andina*. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2025/1/CI-02-AR4.pdf>
- Álvarez, S.; Dagnino, A. & Escobar, A. (Ed.). (2001). *Política cultural y cultura política*. Bogotá: ICANH.
- Andebeng, M. (2006). Resistencias y movimientos africanos transatlánticos. *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. pp. 251-265
- Arango, A. & Arango, D. (2016). Orden corporal y resistencia en las prácticas y saberes de las mujeres negras e indígenas del Chocó (Colombia). En M. Hernández & N. Montes. (Ed.), *Mujeres, historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI al XXI*. México: Secretaría de Educación del Gobierno de México.
- Arboleda, J. (2017). *Cogiendo su pedazo: dinámicas migratorias y construcción de identidades afrocolombianas en Cali*. Medellín: Ediciones Poder Negro.
- Arboleda, S. & Caicedo, R. (2012). Experiencias y propuestas en Pacífico colombiano: a propósito del tema del territorio. En M. Porras; J. Juncosa; J. Sosa & J. Tadeo. (Ed.), *Al otro lado de la raya* pp. (99-105). Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Arboleda, S. (2007). Los afrocolombianos: entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12 (1), pp. 213–222.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Arocha, J.; Wabgou, M.; Salgado, A. & Carabalí, J. (2012). *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Arocha, J. & Moreno, L. (2007). Andinocentrismo, salvajismo y Afro-reparaciones. C. Mosquera. (Eds.), *Afro-reparaciones:Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (587-614). Universidad Nacional de Colombia

Asher, K. (1996). Etnicidad de género o género étnico. *Boletín de Antropología*, 10 (26), 9-26.

Asher, K. (2004). Texts in context: Afro-Colombian women's activism in the Pacific Lowlands of Colombia. *Feminist review* 78, 38-55.

Asher, K. (2016). *Negro y verde: etnicidad, economía y ecología en los movimientos negros del Pacífico colombiano*. Cali: Editorial ICESI.

Bourdieu, P. (1984). *Cuestiones de sociología*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (1985). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Castillo, L. (2016) *Organizaciones Afrocolombianas. Una aproximación sociológica* (1ª ed). Programa Editorial.

Corporación Colombia Actuando. (2003). *Caracterización de la comunidad afrocolombiana en Caldas: la Dorada, Manizales, Palestina (corregimiento de*

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Arauca), Supia, Marmato y Victoria". Manizales: Gobernación de Caldas.

Cunin, E. (2000). ¿Etnicidad, género y territorio en Cartagena de Indias? *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, 2 (1), pp. 6-20

Das, V. & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19–52.

De la Torre, C. (2001). Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador. *ICONOS*, pp. 62- 74

Delgado, M. (2016). Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo. Madrid: Catarata.

Domínguez, M. (2009). *¿Revolución silenciosa o estrategia de control estatal? Mirando el Estado a partir de la titulación colectiva de tierras en el Pacífico colombiano, 1993- 2005*. https://ces.colmex.mx/pdfs/tesis/tesis_dominguez_mejia.pdf

Erll, A. (2012). *Memoria Colectiva y culturas del recuerdo estudio introductorio*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión Editores.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (1), 11-32.

Friedemann, N. (1993). *La saga del negro*. Bogotá: Editorial Banco de la República

- Gobernación del Quindío. (2007). *Territorio Quindío, Patrimonio material e inmaterial del departamento*. Armenia: OPTIGRAF S.A.
- González, C. (2014). *Quimbaya Ciudad Farol, Rumbo a la Centuria de su nacimiento (1914- 2014)*. Quimbaya: Ediciones Cátedra Cultural
- Grueso, C. (2018). Los reasentamientos poblacionales como territorios en producción: territorialidades emergentes y configuración de actores territoriales en la ciudadela Tokio de la ciudad de Pereira [Tesis de doctorado, Universidad Tecnológica de Pereira]. Repositorio institucional UTP <http://repositorio.utp.edu.co/dspace/handle/11059/9698>
- Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En P. du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu editores
- Jaramillo, J. (2002). Parentesco y memoria familiar entre migrantes de la costa pacífica en Cali. *Revista Virajes*, 4, 87-101.
- Jaramillo, J.; Parrado, É. & Wooldy, E. (2019). Geografías violentadas y experiencias de reexistencia, el caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015. *ÍCONOS*, 64, 111-136
- Korol, C. (2007). La formación política de los movimientos populares latinoamericanos. *OSAL (BuenosAires: CLACSO)* (22)
- Lao-Montes, L. (2007). Movimientos Afroamericanos: Contiendas Políticas y Desafíos Históricos. *Conferencia Inaugural Magistral, Congreso Nacional Estudiantes Afro- Colombianos*

- Larrain, A. & Madrid, P. (2020). Aproximaciones al discurso de lo paisa en Colombia. *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, 22(2), pp. 185-209.
- León, Osvaldo. (2013). Miradas del movimiento Afrolatinoamericano. *América Latina en movimiento*, 27 (2)
- Lisocka-Jaegermann, B. (2010). Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia. *Revista del CESLA*, 1 (13), pp. 317-329
- Mena, M. & García, D. (2009). *Investigando el racismo y la discriminación racial en la escuela. Proyecto: Dignificación de los afrodescendientes y su cultura a través de la Etnoeducación en Colombia* (Informe ejecutivo). Secretaria Distrital de Educación de Bogotá.
<http://repositorios.ed.educacionbogota.edu.co/handle/001/1129>
- Mora, F. (2017). Juvenicidio y Re- Existencia de los jóvenes Afrocolombianos en Armenia- Quindío. LA EXPERIENCIA DE BENKUNAFRU [Tesis de maestría, CINDE- Universidad de Manizales]. Repositorio institucional Universidad de Manizales. <https://ridum.umanizales.edu.co/xmlui/handle/20.500.12746/3319>
- Mosquera, C.; Pardo, M, & Hoffman, O. (2002). *Afrodescendientes en las américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Banco de la República.
- Murillo, L. (2015). *Catedra de Estudios Afrocolombianos, normatividades para la comprensión de la cátedra de estudios afrocolombianos*. Armenia: Gobernación del Quindío
- NG'weno, B. (2013). ¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia. *Revista colombiana de*

Antropología, 49 (1), 71- 104.

Oslender, U. (2003). Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 203-235.

Oslender, U. (2008). *Comunidades negra y espacio en el pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales* (1ª ed). ICANH

Pulido, H. (2010). GENTE NEGRA Y MOVIMIENTO SOCIAL: Representación antropológica de la acción colectiva en el pacífico colombiano en la década de 1990. *Boletín de historia y antigüedades*, 97 (850), pp. 515-534.

Quiceno, N. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afroatratoños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario

Restrepo, E. (1997). Afrocolombianos antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En M. Uribe (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia* (pp. 279-320). ICAN

Santamarina, B. (2008). Movimientos sociales: una revisión teórica y nuevas aproximaciones. *Boletín de Antropología*.

Scott, J. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Ediciones Era.

Silva, M. (2019). Reseña Movimentos sociais, educação e emancipação: o caso do movimento negro brasileiro. *Revista Café com Sociologia*, 8 (1), 116-122.

Tarrow, S. (1997). La acción colectiva. *Los poderes del movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (3ª ed). Alianza.

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Touraine, A. (2006). Los movimientos sociales. *Revista colombiana de Sociología*, 27, 255- 278.

Universidad del Quindío. (2013). *Estudio y caracterización de la población afrodescendiente en el departamento del Quindío*. Recuperado de https://www.quindio.gov.co/home/docs/items/item_193/INFORME_FINAL_ESTUDIO_Y_CARACTERIZACION_DE_LA_POBLACION_AFRODESCENDIENTE_EN_EL_DEPARTAMENTO_DEL_QUINDIO.pdf

Valencia, L. (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Cali: Editorial ICESI.

Vergara, I. (2001). *Los afrorisaraldenses: aportes a la historia contemporánea*. Recuperado de <https://www.monografias.com/trabajos75/afrorisaraldenses-aportes-historia-contemporanea/afrorisaraldenses-aportes-historia-contemporanea.shtml>

Viveros, M. (2001). *MASCULINIDADES diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia*. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/1403/4/03CAPI02.pdf>

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52, pp. 1–17

Wade, P. (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista colombiana de antropología*, 47 (2), 11-35.

Wade, P.; Urrea, F. & Viveros, M. (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Quindío Negro. Redes territoriales y repertorios de acción del movimiento social afroquindiano

Walsh, C. (2007). Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. *Journal latinoamerican and caribbean anthropology*, 12 (1), pp. 200-212.

Zibechi, R. (2008). *América Latina: Periferias urbanas, territorios en resistencia* (1ª ed). Ediciones desde abajo.

Zuluaga, J.C. (2020). Reseña de Tejidos mediáticos de lo negro. Topografía de la nación colombiana, de Catalina Zapata Cortés. *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*. 22(1), 200-2