

Gerardo Valencia Cano: Memorias de resistencia en la construcción de Pensamiento Afrocolombiano¹

*Santiago Arboleda Quiñonez**
Historiador

*«Pero las fuerzas unidas hacen milagros
¿Qué impide la unión de los débiles?
¿la vigilancia de los fuertes?»
Gerardo Valencia C.*

Resumen

Aquí se busca destacar cómo entre las décadas de 1950 a 1970 el obispo Gerardo Valencia Cano, en su vasta acción pastoral en favor del pueblo, de los marginalizados, sienta las bases de un pensamiento político concientizador desde y con los afrocolombianos, específicamente en el Pacífico, y de manera puntual en Buenaventura. Se muestran algunos eventos centrales en la construcción de dicho pensamiento y su incidencia en las estructuras eclesiales latinoamericanas de la época, puntualizando en la estructuración de la pastoral afroamericana y sus posteriores encuentros temáticos en la cuenca del pacífico latinoamericano.

Desde estos elementos se discute la importancia desempeñada por la iglesia en la construcción de pensamiento étnico-territorial regional, anterior a la coyuntura creada por el artículo transitorio 55 de 1991 y la ley 70 de 1993, en tanto claves para comprender muchos de los postulados actuales del movimiento social afrocolombiano del Pacífico por un lado, y por el otro, se llama la atención en la necesidad de valorar las experiencias representadas en los planteamientos de Cano Valencia, como orientadoras de un quehacer futuro para la dignificación política, social y económica de los Afrocolombianos.

** Profesor del Programa de Sociología. Universidad del Pacífico. Buenaventura.*

¹ La primera versión de este artículo fue presentada en el XII Congreso de Historia. Popayán, Agosto del 4 al 8 de 2003.

Abstract

Here looks for to emphasize like between the decadas ones of 1950 and 1970 the bishop Gerardo Valencia Cano, in his vast phastoral action in favor of the town of the marginalized ones, feels the bases of a politic conscientins thought from and with the afrocolombian people, especifically in the Pacific, and of precise way in Buenaventura. Are to some central events in this thought construction of and its incident in the Latin American eclesial structures of epoch, emphasizing in estructuracion of the Afro-American phastoral and their later tematic encounter in the river basin of the Latin American Pacific.

From these elements the importance carried out by the church in construction of regional ethnic-territorial thought is discussed, previous to the conjuncture created by the articulate transitory 55 of 1991 and law 70 of 1993, in as much key for to understanding many of the present postulates of the afrocolombian social movement of the Pacific on the one hand, and by the other is called attention in the necessity to value the experiences represented in the exposition of Valencia Cano, like orientation of a future task for politic, social and economic diginfication, of the Afrocolombian people.

Palabras claves

Gerardo Valencia Cano, Afrocolombianos, Buenaventura, Región del Pacifico, Pensamiento político clerical, Pastoral Afroamericana, Movimiento social.

E E E

Introducción

*El «Pensamiento Político Afrocolombiano», ese conjunto amalgamado producto de diferentes vertientes ideológicas, que en consecuencia se expresa a través de expresiones distintas, muchas veces en confrontación abierta, requiere ser repensado en sus variadas dimensiones en aras de avanzar en el proceso de constitución y sostenibilidad de un ideario con carácter nacional, como quedó expresado en la Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana: *Una Minga por la Vida*.²*

² PRIMERA CONFERENCIA NACIONAL AFROCOLOMBIANA. *Una minga por la vida* (Memorias). Bogotá, noviembre 2002, p. 42.

Teniendo en cuenta la simultaneidad de enfoques que requiere tal empresa de análisis y construcción, se hace necesaria la tarea de reconstruir vetas identitarias, antecedentes de dicho pensamiento que quizá contribuyan a reforzar y/o aportar nuevos elementos que reorienten el accionar del movimiento social y de las comunidades que lidera.

Aquí se busca destacar como entre las décadas de 1950 a 1970 el obispo Gerardo Valencia Cano, entre su vasta acción pastoral en favor del pueblo, de los marginalizados, sienta las bases de un pensamiento concientizador desde y con los afrocolombianos, específicamente en el Pacífico, y de manera puntual en Buenaventura. Siendo que la labor de Monseñor Valencia Cano rebasa planteamientos estrictamente políticos y, se trata ante todo de una integral obra de redención humana, en ésta oportunidad me centraré en sus postulados políticos que atraviesan prácticamente la totalidad de su pensamiento, mostrando las principales dimensiones de su accionar.

Percepciones sobre Buenaventura y el Pacífico

Gerardo Valencia Cano había nacido en Santo Domingo, Antioquia el 26 de Agosto de 1917, ordenándose como sacerdote en el Instituto de Misiones de Yarumal el 29 de Noviembre de 1942. Después de un corto paso en calidad de prefecto apostólico de Mitú (Vaupés), fue consagrado Obispo de Buenaventura el 24 de Mayo de 1953, comunidad a la que se arraigó hasta su trágica muerte el 21 de enero de 1972. Pero cuál es el entorno que percibe en su discurrir, sustento de su obra y sus planteamientos?

Buenaventura para la época, ya el principal puerto del país, con un movimiento del 42% de la carga nacional, frente a Barranquilla con el 35% en 1954, va a consolidar su preponderancia durante los 70's; en 1972 movía el 50.8% de la carga, viéndose definitivamente disminuido Barranquilla con tan sólo el 18.2%. Ello contrastaba con un sentido dé-

ficit de servicios públicos, mientras que la concentración urbana crecía desordenadamente y la población se disparaba a grandes saltos debido especialmente a las migraciones; pasando de 54.973 habitantes en 1951 a 96.708 habitantes en 1964, para llegar en el 73 a 139.277 habitantes (Valdivia, 1994). Lo que revelaba niveles de hacinamiento sin precedentes en la localidad y la proliferación de invasiones, sobre todo en las zonas lacustres. Al respecto Valencia Cano nos muestra la siguiente situación:

*«Las gentes del interior del país, que visitan en Buenaventura los barrios de la marea: Venecia, Santa Mónica, La Playita, Lleras, etc., se quedan pasmados ante la miseria de estas pobres gentes que a más del hambre, la desnudez y el abandono en que viven, tiene que someterse al tormento del relleno de las calles con la basura que se recoge en la zona A (zona donde vive la gente más acomodada). Aquellas pobres gentes no han podido vivir de otro modo: al pantano de la marea le tienen que agregar la basura y la inmundicia para poder caminar... pobres hermanos nuestros de los barrios de la marea, tienen que condimentar su hambre y su desnudez con la basura fétida, que les llevan a un buen precios los carros del municipio».*³

Estas críticas condiciones de habitat que se describen e ilustran los fuertes contrastes socioeconómicos que se estaban presentando en el casco urbano, sin ninguna respuesta adecuada por parte de los gobiernos municipales, la constatación de cómo unos tienen que vivir sobre y con la basura de los otros⁴ no puede ser más reveladora de un cuadro profundamente calamitoso. Continúa Monseñor Valencia:

³ JARAMILLO GONZALEZ, Gerardo MXY (Comp). *Monseñor Valencia. Vicariato Apostólico de Buenaventura*. Bogotá 1972, p. 28.

⁴ Esta práctica después de los años 70s, gana plena legitimidad como técnica de relleno para los asentamientos en zonas lacustres, de tal forma que hasta la actualidad se continúa teniendo como base la basura para elevar el nivel sobre el mar, sin ningún control de salubridad, ante todo en los espacios públicos de estos barrios.

«Y el Instituto de Crédito Territorial? Otro engaño oficial para la ciudad. Que miren las casas que se están adjudicando a precio de oro en el barrio La Transformación...¿Dónde tienen un programa que verdaderamente favorezca a los pobres de los barrios de la marea? El gobierno nacional sabe muy bien que mientras en las ciudades del interior un metro cuadrado de construcción le vale mil pesos, acá le cuesta dos mil. Así lo sabe y se somete a esta ley cuando se trata de sus edificios: las obras del Terminal, la carretera, el ferrocarril, el edificio de correos, el de Telecom. ¿Por qué no tienen la misma lógica cuando se trata de las obras en beneficio del pueblo más pobre?»⁵

Buenaventura entonces reproducía en gran medida el tipo de crecimiento con fuertes componentes de segregación socioespacial, que se presentaba en la mayoría de las ciudades del país y de Latinoamérica. Por un lado la ocupación espontánea de migrantes campesinos al ritmo de la descomposición de sus economías, y por otro la expansión planificada para una clase media, empleados que respondían a las políticas de vivienda del estado, que en este sentido como hasta hoy son excluyentes. De acuerdo con estas observaciones la inversión pública estaba orientada fundamentalmente a optimizar los servicios portuarios, en desmedro de la población más vulnerable. Acerca de los campesinos emigrados, que en realidad estaban padeciendo un desplazamiento económico devastador, Monseñor comenta:

«Los hombres de aquellos tugurios venidos del bellísimo Yurumanguí y del caudaloso Cajambre, se ganan la vida descargando botes de vela, que traen polines y madera de los aserríos de la costa. Qué triste historia tienen estas pesadas traviesas y estos tablones: desde las lomas que acuñan larguísimas quebradas, los trozos han hecho sangrar a hombres y mujeres sub-alimentados y llenos de amibas, honrados por el pian o por las hernias. La avaricia de los intermedia-

⁵ Jaramillo, *ob. Cit.*, p. 147.

rios ha menguado ya la escasa retribución que reciben los cortadores; ahora estos hermanos viven del cargue y descargue sin ninguna prestación social y bajo la continua amenaza de la erradicación oficial de sus tugurios. «¿A dónde nos vamos?» nos preguntan angustiados». ⁶

La presión ejercida contra esta población campesina y su sistemática expoliación y arrinconamiento rural-urbano, explica la consolidación del monopolio de agentes externos en diferentes renglones de la economía regional, destacándose por sus altos niveles de intermediación, la explotación maderera, además de la explotación aurífera y pesquera, cuyas consecuencias como saldo incalculable muestran el desmembramiento social, iniciando por el constreñimiento de las posibilidades de desenvolvimiento familiar, dada la extrema precariedad económica en que viven estos migrantes. Para completar el cuadro observamos esta vehemente denuncia:

«Grandes remolques trasladan hasta Cali la corteza de mangle traída de los esteros del Micay, del Saija, de Guapi, de Timbiquí... Cartón Colombia tiene a su servicio 11 ingenieros forestales [...]. Me gustaría saber si hay alguno oriundo del litoral. El mangle se agota rápidamente en los esteros, por la tala de árboles adultos para la corteza, y de los árboles jóvenes para la leña. ¿Qué hace el Instituto de Recursos Naturales Renovables por la suerte de los millares de costeños que viven de la explotación del mangle?

Los industriales que se lucran de la muerte de los manglares, han sumado su fronda de burócratas para acelerar la devastación. El mangle no renacerá y las gentes que sobrevivan a su durísima labor en aquellos fangales, tendrán que venir a sumarse a la banda de famélicos de nuestros tugurios de Buenaventura... ¿cuál será el futuro cercano de nuestras selvas devastadas inmisericordemente?» ⁷

⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁷ *Ibid.*, p. 231).

La destrucción de los ecosistemas y sus consecuencias, acumulación de riquezas en las ciudades del interior y agudización de la pobreza en el pacífico, es presentada aquí como una sólida y premonitoria visión, la incertidumbre de un futuro para la esta costa, que se va a corroborar en lo que siguió. La estabilidad del mangle y de las otras especies maderables y en general la diversidad biológica, implicaban estabilidad social, lo contrario redundaría en una expulsión de los cultivadores y vigías naturales de estos ecosistemas, con plena anuencia del estado nacional.

Sobre la base de estas impresiones y elaboraciones intelectuales, Monseñor Gerardo Valencia Cano, instala un pensamiento sobre el pacífico que se va transformando y contextualizando con el acontecer regional, nacional e internacional, siempre patentizado con obras sociales, coincidente con el planteamiento de Martí: «La mejor manera de decir es hacer».

Pensar y hacer: Rasgos de su visión política

Como lo han planteado sus biografos, se nota en los planteamientos de Valencia Cano una marcada sensibilidad social desde muy joven, producto quizá de su propia experiencia de pobreza familiar. Sin embargo, dicha sensibilidad y vocación de servicio inspirado en principio en el evangelio, se dinamiza en la estructuración de su pensamiento al tenor de algunos acontecimientos bastantes significativos en su vida y en general en el continente y en el mundo: Primero, su activa participación en las deliberaciones del concilio ecuménico vaticano segundo entre 1962 y 1965, de ahí que se pueda identificar una clara inspiración ideológica que contextualiza y recrea los principios de una iglesia para los pobres y con los pobres.⁸ Este elemento se constituye en centro de toda su pastoral y su teología, que se comienza a difundir desde Etnia, Centro Antropológico Colombiano de

⁸ Además se enfatiza en la contextualización de la iglesia católica frente a las aceleradas transformaciones científicas, tecnológicas y sociales del mundo moderno.

Misiones del cual fue nombrado director en 1966, a la vez que Vicepresidente del Comité de Misiones Colombianas.

Segundo, su participación en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, agosto 1968, un día después de terminada la visita del papa Pablo VI al país, quien dejó un mensaje a los obispos en términos de que:

«No podemos ser solidarios de sistemas y estructuras que favorecen desigualdades graves y opresivas entre las clases. Para reparar los errores del pasado y dar una solución de los males actuales, no debemos cometer nuevos errores, porque irían contra el evangelio, contra el espíritu de la iglesia y contra los propios intereses de los pueblos».⁹

Bajo este postulado los 200 obispos reunidos en la conferencia, tenían como preocupación, dados los antecedentes de Camilo Torres, si los cambios se harían de modo pacífico o hasta dónde la iglesia asumiría acciones violentas. En síntesis el documento resultado de este evento, fuertemente criticado por las élites políticas planteaba:

«se impone un cambio de estructuras pero no se debe recurrir a la violencia armada y sangrienta que multiplica los problemas humanos, ni a la violencia pasiva inherente a las estructuras actuales que deben ser modificadas».¹⁰

La idea de violencia institucional por parte del Estado es permanente en los planteamientos del Obispo Gerardo Valencia. En estrecha relación con lo anterior otro suceso fundamental fue su respaldo y simpatía con el Grupo Golconda. Efectivamente, en tercera instancia un acontecimiento que desencadena airadas admiraciones y estigmatizaciones, tanto en el seno eclesial como de la sociedad colombiana en general, fue la firma del documento Golconda, el 13 de diciembre de 1968, el documento trata ante todo de concretar las ideas del episcopado reunido en Medellín, en la rea-

⁹ RESTREPO, Javier Darío. *La revolución de las sotanas. Golconda 25 años después*. Bogotá, editorial planeta, 1995, p. 32.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 34.

lidad colombiana, y en esta dirección el manifiesto plantea en su introducción: «La búsqueda de una nueva y más intensa presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina y de nuestra patria en particular».¹¹

Estos tres procesos resultan cruciales para entender las líneas de su pensamiento político, los tres al interior de la iglesia pero con profundos impactos sociales. Estos enmarcados en los cambios sociales y políticos que caracterizaron la época, entre los cuales son destacables la plena emergencia de los movimientos sociales afrocaribeños por los derechos civiles y el despegue de un pensamiento político afrocolombiano, todo permeado por la difusión de las ideas de izquierda, componen en suma cuadro matizado de lo que va a ser su programa ideológico, plenamente identificado con la teología de la liberación, nacida al parecer al interior del Concilio Vaticano II en manos de los curas obreros de Tucumán.

Monseñor y el grupo Golconda

A partir de su participación en Golconda, las acciones del obispo van a estar mucho más en el ojo del huracán, desde sus inicios este grupo fue calificado como un movimiento insurreccional de 49 sacerdotes y un obispo, un grupo clerical con vinculaciones guerrilleras, célula que incitaba a la revuelta y al odio. En fin el grupo que pudo haberse llamado «Movimiento de Buenaventura» porque aquí se produjo su documento fundacional,¹² resaltó ante la opinión pública, el carácter de clérigo polémico asignado al obispo Valencia Cano, representado en palabras del periodista Darío Restrepo como:

«Un sacerdote misionero de Yurumal, sin erudición, ni amplios conocimientos en materias sociales de filosofía o teología, pero de una aguda intuición alimentados por una caridad sin límites y una entrega

¹¹ *Ibíd.*, p. 37.

¹² *Ibíd.*, p. 38.

total al servicio de los demás»...»continúa Restrepo. No coincida con la totalidad de las ideas expresadas en esas conclusiones, ni había participado en la mayor parte de las discusiones de Buenaventura, pero había respaldado al grupo».

El manifiesto firmado por 34 sacerdotes, dado que 15 decidieron ocultar sus nombres tuvo que ser defendido, aclarado y precisado en variadas entrevistas ante los medios de comunicación por parte de la cabeza visible. Aclaraciones orientadas a desvirtuar la adjetivación violenta, demagógica y comunista que se le otorgó al mismo y al grupo autor, puntualizando que se estaba abogando por un cambio de aptitud de la iglesia ante la situación socioeconómica y política del país, conforme lo había indicado el Papa en su visita.

Por su parte para Noel Olaya uno de los fundadores del Movimiento, Monseñor Valencia:

“simpatizó con el grupo y asistió el último día de la reunión, que fue de tres días. Quiso firmar el documento, estuvo de acuerdo con él, pero tenía sus temores. A él lo que no le gustaba era lo del marxismo. Pero como él era Obispo, y ante la gente el obispo es el que manda y el que dirige, por eso apareció ante la opinión como el jefe de Golconda y las reacciones que hubo en el país y fuera de él, todo le llegó a él, pero todo eso quedó desconocido porque él se lo guardó. Yo supe de eso porque me lo dijo alguna vez que tenía un folder grande con todo lo que había llegado, pero no lo dio a conocer. Para nosotros hubiera sido muy interesante saber qué críticas había, pero él se lo guardó y ni siquiera lo mencionó en las reuniones que hubo después. Ni siquiera cuando planteé nuevas reuniones ante el estancamiento en que habíamos entrado. Había una falta de comunicación, señal de que las cosas no marchaban bien, hasta que eso se fue acabando poco a poco y quedamos las mismas personas del comienzo».¹³

¹³ *Ibid.*, p. 53.

Al respecto el mismo Monseñor expresó: «soy amigo de Golconda, pero no de los padres que no predicán la fe», en respuesta al padre René García, miembro del grupo quien le preguntó sobre la situación del movimiento.¹⁴

Lo que se perfila en torno al papel de Monseñor en Golconda es que si bien, se identificó en parte con el movimiento, no fue su mentor y guía como lo mostraron los medios de comunicación y como insisten en presentarlo sus biógrafos.

Dimensiones y obras en la región

En tanto figura eclesiástica mundial, en la elaboración de su discurso ya fuera escrito, en sus homilias o a través de sus programas radiales, se nota una intercontextualización entre lo regional, nacional e internacional. Las problemáticas con sus matices regionales o nacionales resultan similares en su visión de los pobres de la tierra. El ideario central que afectó casi la totalidad de las esferas de la realidad regional se articulaba alrededor de una defensa de la cultura regional, como punto de partida para la acción educativa liberadora y en consecuencia concientizadora. Es decir se sustenta una educación desde la diferencia. Tal vez este proyecto educativo es la columna de todo su accionar, ligado a este aparece su ideario en torno a una sociedad que elimine la injusticia a través de la aplicación de un socialismo latinoamericano, en torno al desarrollo, al Poder o Nuevos Poderes, amplificando los postulados del Papa Pablo VI ante la ONU.

Dimensión Educativa

La obra educativa marchó de la mano con su labor evangelizadora, al tiempo que fundó escuelas y colegios levantó siete parroquias entre el área urbana y rural, sobre el sentido de la educación manifestaba Monseñor:

¹⁴ Jaramillo, *Ob. cit.*, p. 254.

«Necesitamos una educación para decisión, para la responsabilidad social y política» y no «la educación que se pierde en un estéril bachillerato hueco y vacío» (Freire) en la que todo se hace por medio de comunicados y nunca en la investigación varonil, ni en la crítica corajuda. ¿De qué sirve la educación sin un avance a la libertad?. La costa del Pacífico y el hombre de la costa necesitan y urgen un cambio en la educación. No más imposición de sistemas ni de fórmulas, sino descubrimiento con nosotros de los sistemas y fórmulas que necesitamos.»¹⁵

Una educación ampliamente participativa y creativa, orientada a la formación de una identidad con lo propio y a una mentalidad de autodeterminación política y social, es la preocupación central aquí expresada, esta resulta condición sinequanum para la dignificación de la costa pacífica, vale la pena destacar que estos planteamientos hacían parte de toda una oleada continental que solicitaba un desarrollo autónomo de América Latina, que avanzara en la dignificación del pueblo luchando contra la barbarie del colonialismo. Dicho pensamiento desarrollado por teólogos y científicos sociales, tenía representantes en casi todos los países y como gran figura de inspiración al desaparecido sacerdote y sociólogo Camilo Torres. Avanza Monseñor:

«La costa colombiana del Pacífico, arbitrariamente dividida en cuatro zonas, constituye un todo homogéneo, riquísimo en cosas y en hombres. Sin embargo, injustamente se le ha hecho creer que la cultura de sus gentes no las capacita para explotar debidamente las riquezas y, pues el Estado es el tutor padre de los hijos menores, tiene todo el derecho a disponer de las riquezas y enajenarlas a quien le place; oro, platino, puertos, pesca, petróleo, bosques...qué es educar sino descubrir al hombre sus relaciones con el ambiente, para explotarlo en beneficio propio y en el de la comunidad? Pero cuando al hombre se le oculta lo propio para enseñarle lo ajeno, qué otra cosa

¹⁵ *Ibid.*, p. 237.

se hace sino convertirlo en esclavo o en ladrón? La educación para la Costa del Pacífico en todos los niveles, sin exceptuar Buenaventura, Tumaco ni Quibdó, debe ser replanteada regionalmente y en el menor tiempo posible, antes que sus riquezas naturales, oro platino, bosques, etc, dejen de serlo realmente ante la implacable devastación de las capitales foráneas.»¹⁶

La insistencia en una educación que hoy llamaríamos pertinente, que piensa la región como unidad política y central, más allá de su visión homogénea, se traduce en antelación de los actuales planteamientos etnoeducativos. Es en este sentido que se puede plantear la emergencia de un pensamiento explícito sobre el territorio en este período. La territorialidad expresada reclama ante el estado su derecho sobre los recursos naturales, la región denuncia los atropellos sufridos por sus habitantes que deben liberarse para ejercer sus derechos como sujetos diferentes al resto de la nación. Con base en lo anterior fundó entre otras obras las escuelas populares en diferentes barrios de Buenaventura; la Escuela de Artes y oficios San José, hoy llamada Instituto Técnico Industrial Gerardo Valencia Cano (1956); la Normal Superior Juan Ladrilleros (1960); el Orfanato San Vicente de Paúl (1959), el Hogar Jesús Adolescente para niños de la calle (1961). En la formación de adultos para el trabajo, la Escuela de Artesanías del Pacífico (1966) y la Normal Práctica Popular (1972). Además avanzó en sólidas posturas sobre la educación superior, proponiendo la Universidad del Pacífico como entidad que debía articular la región, reconociendo la cotidianidad y los saberes tradicionales en todo su orden, ésta no podría ser subsidiaria de ninguna de las universidades del interior.

Dimensión Socio-política

Monseñor se embarca en un planteamiento ideológico utópico, romántico, característica de las tendencias del perio-

¹⁶ *Ibid.*

do: «un socialismo latinoamericano que una al negro, al indio, al blanco en una sola raza de color latinoamericano, que comprenda que nuestros ríos y nuestras montañas no son líneas de separación, sino lazos que estrechan la unión. Un socialismo latinoamericano que nos impulse a explotar nuestras propias riquezas con nuestras manos libres y nuestra mente desatada de privilegios, de amenazas, de compromisos alienantes... Ese es nuestro programa».¹⁷

En este momento ha asumido de forma más completa las elaboraciones de Golconda, resuenan en su ideario el sueño bolivariano y los postulados de vasconcelos sobre la raza cósmica. Desde estos puntos de vista interpela a los sindicatos reclamándoles solidaridad y justicia distributiva con su comunidad; la mayoría desempleada; los califica por sus comportamientos que «reproducen en la organización el vicio que le rodea» en la sociedad, como una oligarquía de overol; que de no reaccionar también sería sorprendida por los nuevos poderes, el poder de los que no lo han tenido, de los oprimidos. Esto lo articula en las comunidades eclesiales de base y en las organizaciones comunitarias que promovía y acompañaba; el advenimiento de estos poderes suplantaría el camino del desarrollo por la liberación, en la medida en que el desarrollo aparecía como un nuevo engaño de las potencias a los países del tercer mundo, que se debían orientar a romper los lazos de la dependencia, garantía de liberación.

En un celebre discurso en Quibdó, capital del Chocó (1971) expresa:

«El negro chocoano tiene en sus manos las llaves de su prisión,
¿qué espera?
¿Es un hijo que no quiere nacer?
¿Teme matar a su madre?
¡Es un fantasma! Un fantasma.

¹⁷ PEÑA, Vicente Anibal MXY. *Gerardo Valencia Cano. Profeta Latinoamericano*, 1997, p. 49.

El río Atrato sigue quieto esperando que despierte su propio dueño...Pero éste abre los ojos y torna a cerrarlos, asustado por el fantasma de sus cadenas... El indio de América y el negro más auténtico, tienen su alma y en su historia la clave verdadera de las reformas sociales; lo han tomado de su casto contacto con la naturaleza, lejos de lo artificial que ha provocado en el hombre su tentación de ser Dios".¹⁸

La transformación social de la región se interpreta de manera insistente como un despertar concientizador del Afrocolombiano y el indígena, dando cuenta de su conocimiento del entorno natural y aportando experiencia de construcción comunitaria que a su manera de ver resultan alternativas por su distancia con la sociedad dominante. Luego de fondo, acaso no es en esto que se fundamentan hoy gran parte de los planteamientos sobre etnicidad como un elemento fundamental de su reclamo político? En este sentido se puede establecer cierta continuidad entre los postulados de Valencia Cano y los del actual movimiento social de comunidades negras. Acerca del territorio dice:

«Nada más absurdo que llevar la reforma agraria, modelo INCORA, a una región donde la tierra es de la comunidad. Una verdadera reforma en el litoral debería hacerse en el sistema empresarial de las industrias de explotación, dando acceso a todos los obreros tanto, en la participación, en los beneficios como en la dirección de la empresa».¹⁹

El Afrocolombiano se nos presenta en doble dimensión totalmente complementarias, como marginado y como negro esclavizado mentalmente, desde estas condiciones debe reclamar al estado su integración diferenciada en virtud de su experiencia histórica, que le confiera igualdad en cuanto a sus derechos ciudadanos. Es en este entronque como se entiende la construcción y exigencia de liberación, para lo cual tal vez su máxima obra, casi un laboratorio social fue el Instituto Matía Mulumba (1972), en honor al héroe

¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹ *Ibid.*

de Uganda; para la creación de comunidades autosuficientes en el pacífico, en estrecha relación con la pastoral Afrocolombiana.

Dimensión Misionera

En este aparte interesa destacar como Gerardo Valencia Cano, desde su dirección en Ethnia (1966) aboca la necesidad de una formación antropológica para los misioneros, muchos de estos en su opinión abortaban o desaprovechaban su labor en las comunidades campesinas apartadas, negras e indígenas, por no contar con estas herramientas de análisis que les permitieran elaborar metodologías más acertadas de acercamiento. Como presidente de la Comisión de Misiones para el Congreso Eucarístico Internacional, nombramiento que asumió en el mismo año 1966, organizó el Primer Encuentro Continental de Misiones de América Latina, en Melgar (Colombia).

En el marco de este encuentro propuso la necesidad de una pastoral específica para los Afroamericanos, teniendo en cuenta sus particularidades culturales y el desconocimiento que la iglesia tenía de sus realidades. Una pastoral para negros que incluyera una liturgia autóctona, orientada ojalá por evangelizadores negros o quienes los conocieran profundamente y valorizaran positivamente su cultura. En este sentido el crecimiento demográfico de esta población y el influjo de conciencia que estaban ganando justificaban una pastoral no empírica, con una sección o departamento en el Instituto de Pastoral Misionera.

En adelante crea las condiciones administrativas para el inicio de este organismo²⁰, en el cual nuclea algunos clérigos que lideran al interior de la iglesia y en conexión con sus comunidades de base un movimiento Afroamericano. De ahí a mediados de los años (1976) nacen los encuentros de pastoral afroamericana (EPA), motivados por personas de la pastoral que trabajaban en el Pacífico, con el propósi-

²⁰ CEPA: Centro de Pastoral Afroamericana

to básico de intercambiar experiencias entre animadores de comunidades Afro; religiosas, religiosos, obispos y sacerdotes. El primero después de 3 años de planeación se coordinó entre el vicariato de Esmeraldas y el de Buenaventura, y tuvo lugar en esta última ciudad, entre el 19 y el 21 de marzo de 1980, su tema la religiosidad popular y la cultura negra.

El segundo tuvo como escenario Esmeraldas, entre el 19 y el 23 de septiembre de 1983, la temática abordada, la situación rural y urbana de los Afroamericanos. Del 3 al 6 de marzo de 1986 se llevó a cabo el tercer EPA en Portobelo (Panamá), el cuarto en Simón (Costa Rica), el quinto en Quibdó y así han continuado dinamizando en realidad un consistente movimiento con sentidas incidencias en cada una de las naciones, un movimiento de dimensiones continentales, que delinea bastante bien las bases de un movimiento social, cuyas repercusiones se verían con mayor claridad posteriormente en las diferentes nacionales y de manera especial en el Pacífico colombiano.

Ideario de región y territorio

Distinto a lo que han planteado varios autores sobre el proceso de etnización y la construcción de la noción de territorio y región, a través del CEPA, incluso antes, entre las décadas del 60 y el 80 se movilizan ideas importantes de apropiación y control territorial y regional desde luego no con el nivel de difusión que imprimió la coyuntura postconstituyente del 91, a la luz de la ley 70 de 1993, pero sí con aportes que deben destacarse como antecedentes y elaboraciones colectivas que entran en la conformación de los nuevos discursos e imaginarios tal vez en niveles marcadamente determinantes.

Es claro como desde el CEPA se comienza a pensar el Pacífico como una región en el ámbito latinoamericano, para desde éste, precisar las dimensiones nacionales, entonces, el pensamiento regional Afropacífico en Colombia desde la

iglesia católica , se estructura a través de los encuentros EPA, en intercambios pastorales mixtos de los diferentes países. En este sentido es un pensamiento transnacional al tiempo que regional, aquí se acumulan una serie de experiencias que se ponen en juego en la estructuración de movimiento social desde la región, en particular desde Buenaventura y el Chocó. Todos los autores coinciden en que la iglesia acompañó y participó, como lo sigue haciendo en muchas zonas, de la estructuración del movimiento social, este comentario tangencial sumado al énfasis en el análisis de la coyuntura creada por el Art. 55 y la ley 70, siendo fundamental, nos ha ocultado los niveles de participación de los diferentes sujetos, entre ellos los institucionales en la configuración del pensamiento y las acciones de los Afrocolombianos en el pacífico. Esto es, ponderar las incidencias y los roles del pasado, para comprender el presente de mejor manera y perfilar el futuro. Ardua tarea en la cual se encuentra el Movimiento Afrocolombiano en su conjunto. En otras palabras pensar la anatomía del movimiento en su evolución concreta, en la construcción de su identidad política.

En este punto se debe resaltar la coincidencia entre los principios y planteamientos del Movimiento Social Afrocolombiano en su vertiente del sur del pacífico y el pensamiento del Valencia Cano, quizá producto de que las circunstancias para los Afropacíficos en cuanto a su dignificación poco había cambiado en dos décadas, por el contrario en algunos niveles tendió a deteriorarse. De tal suerte que los postulados siguen vigentes y están en parte contenidos por los principios de derecho a ser, al territorio, a la autonomía, a una visión propia de desarrollo elaborados en particular por el Proceso de Comunidades Negras (PCN).

El movimiento es parte de la lucha mundial del hombre negro. Dado que las necesidades básicas continúan represadas, los elementos esenciales en el discurso de protesta y reclamo traspasan cualquier límite temporal, las novedades tienden a ser «variaciones conceptuales», nue-

vas formas de representación. Es en esta dirección que podemos comprender tales continuidades del pensamiento social. Más allá de asociaciones mecánicas que sugieren plagios o inmovilidades, la innovación y la continuidad se explica ante todo por la constatación de circunstancias históricas similares.

En conclusión el pensamiento de Monseñor Gerardo Valencia Cano, «El Obispo Rojo» para unos y para otros «El Hermano Mayor», parte la historia contemporánea de Buenaventura. Su impacto en los sectores sociales, su recuerdo afianzado en monumentos, poemas y canciones que fraguan una memoria colectiva subalterna, remite a pensar la especificidad del Afrocolombiano articulado a las redes de solidaridad popular con los grupos indígenas, los campesinos, obreros, etc. Es decir, invita a la construcción de una identidad política estratégicamente incluyente a nivel nacional e internacional. Identidad que reconoce su base cultural, pero es flexible porque evoluciona evitando al máximo la fragmentación, adecuándose por el contrario a las necesidades concretas de las redes solidarias en resistencia, protesta y conquista.

Rememorar e insistir en ésta manera de mirar la construcción social y política desde los subalternos, de pronto resulte pertinente para evitar distinciones extremas, tanto internas como externas y pasos innecesarios ya recorridos en la articulación y fortalecimiento de procesos y proyectos alternativos a los dictámenes hegemónicos.