

TRADICIÓN ORAL, NEGRIDAD Y POLÍTICA DE LA SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO GEOGRÁFICO EN EL PACÍFICO COLOMBIANO. ALGUNOS NEXOS DESDE LAS NOCIONES DE IDEOLOGÍA Y HEGEMONÍA

Juan Gabriel Contreras Zapata

Doctorando Geografía. Universidad de Buenos Aires
gabocontrerasz@gmail.com

INTRODUCCIÓN

La presente disertación está orientada, en términos generales, por la pregunta acerca de las relaciones inmanentes que se tejen entre política, construcción identitaria y espacio geográfico. Para pensar estas relaciones, elegí indagar las formas culturales de la gente negra del Pacífico colombiano, particularmente en sus articulaciones con los registros que conforman su oralidad. Así, en primera instancia, esbozo a grandes rasgos algunas especificidades del Pacífico colombiano, reconociéndolo como un *espacio acuático*, para luego señalar la importancia que reviste la tradición oral dentro de los procesos de remodelaje constante de la identidad y la memoria colectiva de las poblaciones negras que habitan esta región del país.

Asumo así mismo, que ni las identidades ni las espacialidades son sistemas cerrados, lo que me lleva a plantear -a partir de una concepción relacional, multidimensional y multiescalar del espacio- una crítica a los esencialismos y naturalismos que buscan confinar la tradición oral al ámbito de lo folclórico, lo que ciertamente impide reconocer la constructividad discursiva de las identificaciones y territorialidades que se expresan en ella. De esta manera, me valgo fundamentalmente de la noción de *producción del espacio* de Henri Lefebvre para delinear una ruta conceptual comprometida con una mirada constitutiva del espacio dentro de los complejos procesos de configuración del campo discursivo y de visibilidades que producen al sujeto de la etnicidad negra en el Pacífico colombiano, y de los cuales la tradición oral participa activamente.

Finalmente, apelo a los conceptos de ideología y hegemonía, centrales para entender la producción de lo que sería una “política de la significación del espacio”, política que estaría determinada por la colisión de diferentes discursos e imaginarios geográficos que oscilan entre la apropiación simbólica y la dominación funcional del territorio, que a su vez dan lugar a lo que Lefebvre define como *contradicciones del espacio*. De esta suerte, expongo que la producción de los sentidos de lugar anclados en la tradición oral, obedece a la formación de estructuras ideológicas inmersas dentro de un campo de lucha también ideológico en virtud del cual se definen y disputan discursiva y simbólicamente tales sentidos.

NEGRIDAD Y ORALIDAD EN EL PACÍFICO COLOMBIANO

Para comenzar, permítaseme realizar algunas consideraciones referidas a la región de mi interés, el Pacífico colombiano [1] (Figura 1).

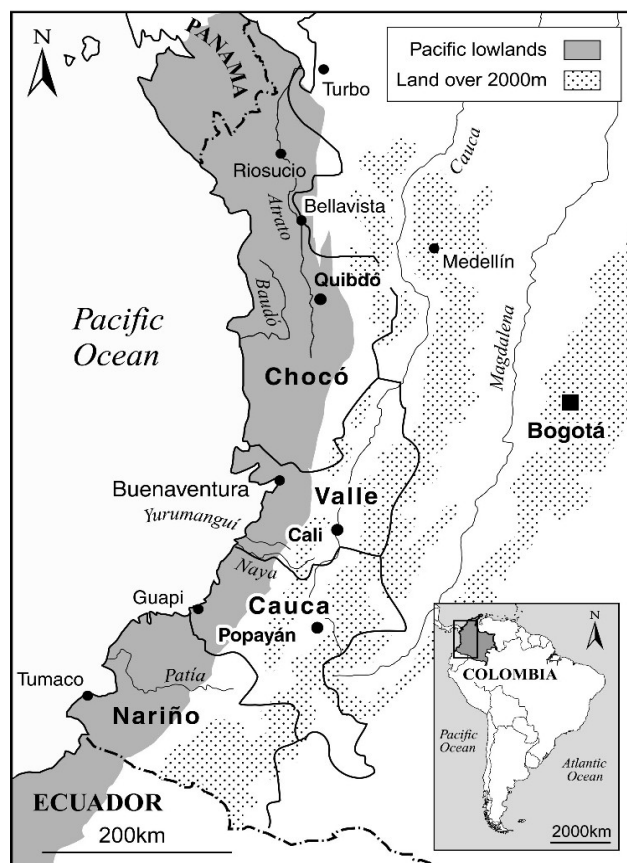


Figura 1. El Pacífico colombiano en la geografía nacional. Mapa elaborado por Oslander (2010).

Entiendo el Pacífico colombiano, y en particular su litoral, como un *espacio acuático* (OSLENDER, 2010), es decir, como un lugar en el que una multiplicidad de factores acuáticos como la compleja red de ríos y manglares, la alta precipitación, los ciclos de las mareas y la humedad siempre suspendida en la atmósfera, impactan significativamente en las formas en que los grupos, sociedades y culturas que allí habitan usan, se organizan, y le dan sentido al espacio geográfico.

De este modo los elementos acuáticos, y en especial medida, los ríos, han de ser concebidos como referentes constitutivos de las formas de territorialidad que allí tienen lugar, convirtiéndose en los principales referentes del tiempo y el espacio, en los que se indican los usos del territorio y los códigos de su configuración simbólica para las poblaciones rurales que allí habitan (RESTREPO, 1996). En este contexto, los ríos adquieren connotaciones que van más allá de su consideración simple como corrientes naturales de agua, y pasan a ser asumidos como espacios sociales en donde tienen lugar múltiples actividades cotidianas, que hacen de éstos, referentes espaciales con una poderosa carga identitaria por los que se movilizan múltiples percepciones, imaginaciones y representaciones del entorno.

Digamos entonces que el espacio acuático del Litoral Pacífico colombiano condensa y expresa diversas formas de espacialidad y territorialidad. Por espacialidad entiendo las diferentes prácticas y discursos que determinan modalidades particulares de apropiación material y simbólica

del espacio. Entretanto y de manera más específica, La territorialidad da cuenta de “cómo la gente usa la tierra, cómo se organizan ellos mismos en un espacio, y cómo le dan sentido a ese lugar” (OFFEN, 2009, 171). Más importante aún, siguiendo las ideas del autor, es que esos sentidos de lugar y esas formas de organización espacial, no son de ningún modo esencias ontológicas, sino que están fuertemente articuladas a las maneras cómo un territorio es vivido y luchado.

Con lo anterior, en sintonía con Losonczy (1999), admito que dichas territorialidades se anclan en moldes culturales diversos, y que para el caso de nuestro interés, son puestos en forma a través de la tradición oral, en cuyos registros se articulan tales moldes. Así pues, para las poblaciones negras campesinas que viven en esta región del país, la tradición oral constituye un elemento insustituible y activo dentro de los complejos procesos de producción y transmisión de los saberes y experiencias locales del territorio. Digamos también, apoyados en Friedemann (1997), que la reproducción e invención permanente de esta tradición participa activa y constitutivamente en la construcción y remodelaje de la memoria colectiva de la gente negra, expresada en la creación y reproducción de formas y estilos de la oralidad como las décimas (para algunos la estructura poética de mayor fuerza en el litoral), romances, coplas, retahílas, estribillos, cuentos, mitos, arrullos, cantos de boga, chigualos, alabaos, y otras tantas formas que nos quedan aún por mencionar.

Así, en tanto proceso y producto discursivo, como política cultural, la tradición oral está presente en cada uno de los estratos que conforman la memoria de la *negritud* del Pacífico colombiano [2], sin ser esta memoria una exhortación transparentada del pasado, sino el resultado de su reordenamiento selectivo a partir de categorías del presente. La tradición oral es entonces un eje fundamental sobre el que se articulan imaginarios y discursos que producen de manera efectiva identidades o identificaciones particulares de lo negro, que a su vez se encuentran estrechamente vinculadas con espacialidades y territorialidades específicas.

Para auscultar con mayor profundidad los nexos que se tejen entre espacialidades/territorialidades, las políticas culturales que se cruzan en la tradición oral, y la construcción de la identidad negra en el pacífico colombiano, conviene que nos ubiquemos en el marco de la expedición de la carta constitucional de 1991, y posteriormente, de la ley 70 de 1993. Es tal vez en este contexto social y jurídico donde se visibiliza con mayor fuerza la producción de la identidad negra como resultado del complejo proceso de etnización de las “comunidades negras”, a quienes desde entonces se les considera como parte integral de una nación “pluriétnica y multicultural”, es decir, como “minoría étnica” que debe ser protegida por el estado. No obstante lo anterior y siguiendo el análisis de Escobar (2006), si bien a partir de la constitución del 91 se conceden a los pobladores negros derechos territoriales sin precedentes, antes de ésta sus formas de autorepresentación tenían poco que ver con una referencia como comunidad negra o en relación a la etnicidad negra.

Así las cosas, lo que sucede en los 90's es una relocalización de lo negro dentro de novedosas estructuras de alteridad determinadas por la politización de la diferencia, en donde

sistemáticamente las “comunidades negras” comienzan a ser imaginadas como portadoras de prácticas y particularidades culturales que las definen como lo “Otro” opuesto a un “nosotros” naturalizado. Es precisamente por este realce de la diferencia, portadora de lo constitutiva y esencialmente “propio” de lo negro, que el proceso de etnización de la gente negra implica la objetivación de su cultura, su imaginación como “comunidad” y la invención de su tradición (RESTREPO, 2013). Dicho esto, a la aproximación naturalista y esencialista de la identidad negra –dentro de la cual los registros orales cantados y contados quedan reducidos a meros documentos folclóricos, desprovistos de cualquier perspectiva crítica que vindique su importancia política e ideológica para comprender e interpretar el presente- hemos de oponer otra que entienda su producción como el resultado de un trabajo discursivo, pero claramente no como un trabajo aislado sino en permanente interacción con otras dimensiones constitutivas de toda identidad y espacialidad.

Diremos entonces, apoyados en Hall (2003), que nunca una identidad o identificación es un sistema relacional coherente, unificado y sin diferenciaciones internas, por el contrario, es posicional y estratégico, producido por prácticas y formaciones discursivas eventualmente antagónicas, de allí que su emergencia no dependa de la existencia de un sujeto unificado dado de antemano, sino, como ya se mencionó, de la marcación de una diferencia, de la unión/sutura de dicho sujeto a una estructura de significado. Así pues, una indagación crítica de la cultura negra no admite un trabajo analítico que asuma formas puras, sino que por el contrario, implica un compromiso con las fronteras culturales, con la confluencia de distintas tradiciones culturales, con las tensiones y negociaciones entre posiciones dominantes y subordinadas (HALL, 2010d).

EL ESPACIO GEOGRÁFICO: “UN PRODUCTO LLENO DE IDEOLOGÍAS”

Reconociendo esta naturaleza dinámica e interactiva de la cultura en un mundo crecientemente globalizado, Haesbaert (2011a) sostiene que los procesos de identificación de los grupos sociales se relacionan cada vez más con referentes móviles en el orden espacial, dando lugar a procesos de territorialización en y por el movimiento. En otras palabras, la condición de movilidad y apertura territorial estimula la producción de identidades en crisol, múltiples en sus diferencias y nunca confinadas dentro de límites fijos. Es precisamente en relación a esta idea de “estar entre territorios”, de “vivir en y a través de las fronteras”, que Haesbaert advierte la formación de una estrecha alianza entre hibridismo cultural (y transculturación) y multiterritorialidad (y transterritorialidad).

Nos encontramos así frente a lo que Harvey (1998) entiende como el “colapso de las barreras espaciales”, consecuencia ineluctable del “aniquilamiento del espacio por el tiempo”. Este colapso, sin embargo, no implica que el espacio pierda su significación; por el contrario, la producción capitalista de la “aldea global” y sus barreras desdibujadas, implica que se saque aún más provecho de las mínimas diferenciaciones espaciales (respecto a recursos, abastecimientos,

infraestructura, etc.) a favor del régimen de acumulación flexible del capital, lo que ciertamente instaura una complicada paradoja:

Cuanto menos importantes son las barreras espaciales, mayor es la sensibilidad del capital a las variaciones del lugar dentro del espacio, y mayor el incentivo para que los lugares se diferencien a fin de hacerse atractivos para el capital. El resultado ha sido producir una fragmentación, una inseguridad y un desarrollo desigual efímero en un espacio económico global altamente unificado de flujos de capital (HARVEY, 1998, 327).

Con todo, la cuestión que me asalta se vincula con la pregunta sobre cuáles son las consecuencias que una espacialidad de estas características tiene sobre los procesos de construcción identitaria. Adentrémonos un poco en este problema. Haesbaert (2011a) señala que aunque es sensato reconocer la condición móvil y flexible del espacio en los procesos actuales de transformación cultural, hay que tener presente que tal condición es siempre relativa, lo que quiere decir que las identidades no se rigen de manera absoluta por una supuesta movilidad incesante, sino que, ciertamente, debe darse su cierre relativo para que la identidad sea tal, para que tenga eficacia política en la búsqueda de reconocimiento, para que haya alteridad.

Esta conexión entre espacio e identidad es reforzada por Harvey (1998), quien a esta suerte de estética de lo efímero, disperso y fragmentado de la que venimos hablando, opone la búsqueda de la identidad personal y colectiva como un suelo seguro y estable desde el cual generar acciones políticas que resistan a la implosión de imágenes espaciales producida por un mundo fuertemente cambiante. De esta forma el lugar, a diferencia del espacio entendido como construcción abstracta de carácter global, se vincula íntimamente con la manera en que nos individuamos, y por lo mismo, participa activamente de la configuración de las identidades. No es fortuito que cada vez sea mayor la importancia que los movimientos sociales asignan al control efectivo del lugar como forma de “localización de la lucha contra el capital”.

Todo esto no quiere decir que las formas culturales que se articulan en las construcciones identitarias, como es el caso de la tradición oral, sean de suyo, esencialmente, trincheras que preservan lo genuinamente “propio” de las embestidas del capital. Tanto las identificaciones como las espacialidades con las que se vinculan están atravesadas, como ya hemos mencionado, por relaciones de poder que hacen de unas y otras procesos conflictivos; por tanto, todas las tradiciones están comprometidas por este juego de poder, de allí que con frecuencia queden cautivas por diferentes formas de mercantilización y comercialización, y por supuesto, por sus regímenes de representación del espacio.

Dicho esto, conviene definir un concepto de espacio que articule la dimensión del poder; en este sentido, una aproximación al concepto de territorio puede ayudarnos a comprender el carácter de dicha articulación. Pero antes dediquemos algunas líneas a discernir entre uno y otro concepto. Siguiendo a Raffestin (1993), afirmaremos que el espacio es anterior al territorio, lo que quiere decir que éste se construye a partir de aquél, o en otras palabras, el territorio es el espacio luego de haber sido proyectado sobre él un trabajo humano, entonces es en virtud de dicho

trabajo que un determinado *actor sintagmático* [3] “territorializa el espacio”. En suma, no es correcto afirmar que el territorio es el espacio, pero sí que es una producción que parte de él en tanto lugar de posibilidad de discursos y prácticas definidas desde el momento en que un individuo o una colectividad expresan alguna intencionalidad en relación a ese espacio. Pero cuando hablamos de *intencionalidad* ¿a qué nos referimos? Diremos lo siguiente:

A intencionalidade é um modo de compreensão que um grupo, uma nação, uma classe social ou até mesmo uma pessoa utiliza para poder se realizar, ou seja, se materializar no espaço, como bem definiu Lefebvre. A intencionalidade é uma visão de mundo, ampla, todavia una, é sempre uma forma, um modo de ser, de existir. Constitui-se em uma identidade. Por esta condição, precisa delimitar para poder se diferenciar e ser identificada. E assim, constrói uma leitura parcial de espaço que é apresentada como totalidade. (FERNANDES, 2012, 27).

La intencionalidad se comprende entonces como una propiedad del pensamiento y la ideología, a partir de la cual un sujeto individual o colectivo debate y propone significaciones e interpretaciones que se realizan por medio de las relaciones sociales dentro del proceso de producción del espacio geográfico (FERNANDES, 2008a). De esta manera, siguiendo las ideas del autor, las relaciones sociales, siendo portadoras de intencionalidades, vuelven socialmente específico al espacio geográfico, produciéndolo como territorio; es decir, como un espacio único, singular, fragmentado, dividido, y por lo mismo, conflictivo.

Dicho esto debemos insistir, como lo hace el mismo Fernandes (2008b), en que distintas clases y relaciones sociales producen diferentes espacios y territorios, y que es precisamente por efecto de la colisión de intencionalidades diferentes y específicas, que se producen contradicciones de las que devienen espacios y territorios heterogéneos proclives a entrar en disputa por su propia definición del mundo material. Con todo, hay que reconocer que no hablamos de un territorio “a secas”, sino de una multiplicidad de territorios y territorialidades, donde éstas últimas, insistamos en eso, estarían constituídas por los modos cómo la gente se organiza y le da sentido al territorio. La definición de tales “sentidos”, como veremos más adelante, está estrechamente relacionada con la importancia de la ideología en el estudio de la producción del espacio. De esta manera nos vemos exhortados a distinguir entre territorio material e inmaterial [4], entendiendo que:

El territorio inmaterial está relacionado con el control o dominio sobre el proceso de construcción de conocimiento y sus interpretaciones. Por lo tanto, incluye teoría, concepto, método, metodología, ideología, etc [...] Me estoy refiriendo al mundo de las ideas en que forma, límite, referencia, convicción, contenido, área, dominio, extensión, dimensión, entre otros, son conceptos necesarios para comprender que el pensamiento es también generador de relaciones de poder (FERNANDES, 2008b, 16).

En síntesis y apelando a la perspectiva espacial de Lefebvre (1976) comprenderemos el territorio como producto y producción, proceso, resultado y mediación de relaciones sociales y de poder. En este marco, el territorio ha de ser concebido como el espacio apropiado por un conjunto

de relaciones sociales determinadas que lo producen y mantienen a partir de diferentes formas de poder. De este modo, como mediación espacial del poder, el territorio es el producto de la interacción diferenciada entre las múltiples dimensiones de ese poder, lo que quiere decir que podemos entenderlo como aquello que es construido, por un lado, a partir de un efectivo control simbólico del espacio, ejercido por grupos sociales a través de su identidad territorial, y por otro, como dimensión concreta de carácter económico-político que ordena el espacio en función de su dominio y como forma de disciplinar los individuos que lo conforman (HAESBAERT, 2011b).

El territorio se define entonces a partir de la relación conflictiva que se sostiene entre su dominación funcional y su apropiación simbólica. El carácter de esta relación determina lo que Lefebvre (1991) denomina como *contradicciones del espacio*, las cuales expresan y hacen operativos de manera efectiva los conflictos entre fuerzas sociales e intereses sociopolíticos. La noción de *producción del espacio* propuesta por el autor, explica el modo en que se estructuran dichas contradicciones proponiendo una división tripartita cuyos componentes o momentos están dialécticamente interrelacionados; de esta manera, *prácticas espaciales, representaciones del espacio y el espacio representacional* [5], conforman una totalidad diferenciada e interconectada, que una vez más, pone de manifiesto los vínculos estrechos que se tejen entre política y espacio.

Una síntesis plausible de lo dicho hasta este punto se halla en una idea expuesta por Lefebvre donde sostiene que:

El espacio no es un objeto científico ajeno a la ideología o la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene un aura de neutralidad e indiferencia en relación con sus contenidos y de esta forma parece ser “puramente” formal, el epítome de la abstracción racional, es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el centro de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido moldeado y determinado a partir de elementos históricos y naturales, pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente lleno de ideologías (LEFEBVRE, 1976, 31).

Como bien lo argumenta Lacoste (1977), La geografía como ciencia articuladora de conocimientos referidos al espacio, ha generado discursos con fuertes funciones políticas e ideológicas, así por ejemplo, una de las funciones ideológicas centrales del discurso dominante de la geografía escolar y universitaria es la de esconder los vínculos estrechos que se tejen entre el análisis del espacio y la práctica del poder, haciendo ver un saber estratégico y con vocación de poder como si fuera neutral, inocente e inofensivo, como si el saber no estuviera en función del poder sino del saber mismo. Lo que hay que reconocer entonces, siguiendo al autor, es que “la geografía es un saber estratégico, es un poder”, en oposición a los discursos geográficos que se regocijan visibilizando el territorio como un orden armónico y equilibrado, y desde el cual se enmascaran las disputas que se libran en y por él.

En este punto conviene que apelemos a la noción de *política de la espacialidad* de Massey (2005), quien sostiene que política y espacio son realidades consustanciales, que por lo mismo, se determinan y condicionan mutuamente. Así por ejemplo, el rechazo de cualquier política cultural

basada en una aproximación esencialista (no constructivista) de una identidad u objeto, es concomitante con una concepción del espacio en la que éste es condición de existencia de la multiplicidad y producto de interrelaciones; en otras palabras, el correlato espacial del discurso político que vindica la diferencia por encima de universalismos y naturalismos, implica el compromiso con una concepción relacional del mundo.

De este modo, se perfila una visión constitutiva del espacio en la que éste deja de concebirse como algo externo a los procesos que lo definen, para convertirse en el despliegue mismo de la actividad humana en tanto condición existencial de toda relación social, y no simplemente como una esfera neutra sobre la que pasivamente se desarrollan las actividades humanas y se deposita el tiempo histórico. En otras palabras, no hay ningún proceso que ocurra *en* el espacio sino que el proceso mismo determina su propio cuadro espacial. Este enfoque relacional pone énfasis en las relaciones internas y refuerza la idea de que cualquier influencia externa es internalizada en procesos y objetos específicos a través del tiempo. Un espacio así, contenido en objetos, sugiere que un objeto existe en la medida que representa y contiene las relaciones que sostiene con otros objetos (HARVEY, 2010).

Lo anterior se conecta con la idea de Massey (2012) acerca de la *extroversión del lugar*, en la que argumenta que desde una perspectiva relacional y multiescalar, el espacio nunca es cerrado, introvertido, por el contrario, los lugares son procesos, lo que quiere decir que la especificidad de cada lugar está determinada por el hecho de que en él se condensa y construye toda una “constelación de relaciones sociales” que se entretajan en un sitio particular, lo que lo convierte en un “punto de encuentro”, en una mónada; así, los lugares serían:

Momentos articulados en redes de relaciones e interpretaciones sociales en los que una gran proporción de estas relaciones, experiencias e interpretaciones están construidas a una escala mucho mayor que la que define en aquél momento al sitio mismo [...] a su vez esto permite un sentido de lugar extrovertido, que incluye una conciencia de sus vínculos con todo el mundo y que integra de una manera positiva lo global y lo local (MASSEY, 2012, 126).

Si admitimos entonces que el espacio no sólo refiere al sitio concreto donde se articulan físicamente sus conflictos y contradicciones, sino también al lugar simbólico en el que colisionan sus diferentes interpretaciones y representaciones, entonces la tradición oral de la negritud del Pacífico colombiano se nos revela como una esfera en la que se llevan a cabo estos cruces, que a su vez se integran dentro del proceso de producción de este espacio geográfico. En otras palabras, la oralidad configura toda una red simbólica por la que transita gran parte de la comunicación discursiva de la gente negra del Litoral Pacífico, de allí que le atribuya un valor inconmensurable como lugar desde el cual pensar las relaciones entre cultura, espacio y política en el Pacífico, y más concretamente, los modos específicos por medio de los cuales el poder se despliega a lo largo, ancho y profundo del lenguaje que la constituye, produciendo regímenes de representación del espacio geográfico y el campo de lucha ideológico en virtud del cual se disputan sus sentidos.

Apoyándome en lo dicho, me parece que una comprensión adecuada de los procesos de producción del espacio en el Litoral Pacífico colombiano, ha de tener en cuenta los modos en que se estructura y despliega la *política de la significación del espacio* dentro de la tradición oral reproducida e inventada por las poblaciones negras campesinas que allí habitan. En otras palabras, afirmo que las relaciones de producción del espacio y de la política de su significación están determinadas por la manera como se despliega la lucha de clases dentro del lenguaje y la cultura, que a su vez hacen las veces de campos de batalla donde se disputan los sentidos del espacio a partir de “verdaderas relaciones de fuerza ideológicas que sí juegan a totalizar la hegemonía de sus representaciones del mundo” (GRÜNER, 2008, 23). Estas palabras nos sitúan frente a dos de los conceptos más potentes desde los cuales las tendencias más críticas de los estudios culturales han intentado explicar la manera como se originan y desarrollan las estructuras en las que se combinan articuladamente tales “relaciones de fuerza ideológica”, me refiero claramente a los conceptos de ideología y hegemonía.

HEGEMONÍA Y POLÍTICA DE LA SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO

Miremos primero qué es lo que se entiende aquí por ideología. Para Hall (2010b) la ideología refiere a los marcos mentales (lenguajes, conceptos, imaginaria del pensamiento, sistemas de representación, categorías y discursos) a través de los cuales individuos, grupos o clases, entienden, experimentan y hacen entender su posición objetiva dentro de las relaciones sociales. Está definida por formas organizadas de pensamiento social y práctico que permiten al poder estabilizarse y ejercer su dominio, y así mismo, generar formas de consciencia que impulsan la transformación histórica.

El poder desde esta perspectiva, siguiendo la lectura de Hall (2010a), es el de crear un ambiente ideológico con capacidad de representar el orden de las cosas, otorgando legitimidad y validez universal a descripciones parciales del mundo. Entonces “representar”, más que el simple reflejo de retratar naturalmente la realidad, implica un trabajo activo de seleccionar y presentar, de hacer que las cosas signifiquen, de producir un sentido. Nos vemos abocados hacia una interpretación del sistema de lenguaje en la que no hay coincidencia natural entre palabra y referente, y en donde la significación depende del modo como se organice e interrelacione el conjunto de elementos dentro del discurso, lo que quiere decir que está definida por la “posicionalidad” de los términos en dicho conjunto, de manera que para un mismo significante pueden existir, dependiendo del sistema lingüístico y cultural al que se refiera, distintos significados (BARTHES, 1991).

La ideología entonces, concebida como estructura, se nos revela como ese sistema de codificación de la realidad, en el que es preciso advertir que lo que significa es una serie de condiciones semánticas (reglas y categorías de codificación y de sintaxis) que producen al mensaje y lo hacen inteligible (HALL, 2010a). Es todo este proceso de disposición, selección, codificación, el que hace que cualquier sistema de narración, sea oral o visual, tenga sentido,

adelantando conclusiones y proscribiendo posibilidades. Es en este sentido que coincido con Raffestin (1993) cuando afirma que todo espacio representado, toda “imagen del territorio”, es una relación cuyas propiedades se actualizan a partir de códigos y principios presentes en sistemas sémicos, por lo que los límites del espacio para cualquier sujeto/actor están determinados por los límites que tiene el sistema sémico que utiliza para representarlo. El autor completa su idea planteando que tales sistemas son los encargados de asegurar la comunicación entre modos de producción y espacio, de allí que sea descifrando esas relaciones de producción, que son relaciones de poder, que se accede a la “estructura profunda” que subyace a cualquier “imagen territorial”. Esta estructura, insistimos aquí, posee un carácter indefectiblemente ideológico.

De esta suerte, tenemos que las representaciones y significaciones del espacio constituyen una fuerza social positiva y real que lo afecta y define materialmente. De igual manera, toda significación del espacio se nos revela fundamental en tanto medio para generar entendimientos y ratificaciones sociales colectivas que son las que en última instancia orientan las prácticas a través de las cuales las personas experimentan, viven y transforman cotidianamente el espacio. Por esto mismo es fundamental reconocer que el proceso ideológico del que venimos hablando se estructura a partir de la lucha que se establece por el significado, esto es, por el balance de fuerzas que configura la política de la significación.

De este modo es posible, desde una perspectiva gramsciana, que la ideología se integre orgánicamente en la lucha social general por el dominio y el liderazgo cultural, es decir, por la hegemonía (HALL, 2010c). En sintonía con lo anterior, el poder que propaga la hegemonía, frecuentemente subestimado, es el de apelar a la violencia simbólica para representar, marcar, clasificar o expulsar simbólicamente algo en relación a su régimen de representación, en este sentido se trata de un poder que es productivo y formativo, que seduce, solicita y circula para ganar para sí maneras de representar y sujetos que se comprometan con ciertas posicionalidades dentro de un espectro de discursos. Ahora bien, convengamos que la manera como entendemos estas posicionalidades confirman la perspectiva de Fernandes (2008) acerca de la intencionalidad, toda vez que ésta se configura a partir de cierta “posición” o preferencia política, de clase o colectividad, por una determinada lectura del espacio.

La noción de hegemonía expuesta por Raymond Williams parece coincidir con lo dicho hasta aquí:

La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores –fundamentales y constitutivos- que en la medida que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad [...]Es decir que, en el sentido más firme, es una “cultura”, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares (WILLIAMS, 2009, 131-132).

Podemos entonces afirmar, siguiendo algunas ideas de Angenot (2010), que la hegemonía instituye entre clases la dominación de un orden de lo que se puede decir y cómo se puede decir, legitimando aquellos intereses y valores que favorecen a los mejor situados dentro de la estructura de clases. Se trata pues, para redondear, de todo un conjunto de mecanismos unificadores y reguladores que aseguran la *división del trabajo discursivo* sobre la base de la imposición de reglas canónicas de géneros, lenguajes y discursos que definen lo correcto y lo aceptable en cualquier sistema de narración, argumentación y cognición discursiva. De esta manera, lo que produce la hegemonía es la dominancia de algunos hechos semióticos que tanto en forma como en contenido, determinan globalmente lo enunciable a la vez que sustraen los medios de enunciación de aquello aún sin decirse.

No obstante, también debo decir que cuando hablo de “política de la significación del espacio” hago referencia a la manera como se producen no sólo sentidos hegemónicos de lugar, sino también sentidos alternativos y contrahegemónicos que cuestionan los imaginarios geográficos dominantes y los discursos oficiales con los que el poder hegemónico nombra, clasifica, divide y abstrae al espacio. Si reconocemos que la hegemonía no es monolítica ni absolutamente fija, estamos en condiciones de advertir que la supremacía de ciertos significados del espacio sobre otros no se presenta de forma pasiva, por el contrario y dando la razón a Lefebvre, da lugar a contradicciones del espacio que expresan la naturaleza históricamente determinada y cambiante de la hegemonía.

Así las cosas, todo discurso que produzca sentidos dominantes de lugar, y sus regímenes de representación del espacio, puede confrontarse sobre la base de que cualquier significado es susceptible de ser inflexionado en diferentes direcciones. Lo que produce la inflexión del significado dentro del discurso es el desarrollo de una serie de polémicas por medio de las cuales dicho significado es suplantado de la lógica de un discurso a la de otro, cambiando el peso relativo de lo ideológico antiguo e impulsando el desarrollo social de lo subordinado (HALL, 2010b). Este proceso de (des)articulación de ideas y significados dentro de un discurso se da en virtud de la lucha de clases en el lenguaje, planteamiento que desarrollan Voloshinov y Bajtin (1992) [1929], y posteriormente Gramsci (1999), según el cual el campo ideológico siempre posee un carácter multiacentuado y multidiscursivo, de allí que el terreno de los signos sea el lugar en el que acontece la lucha ideológica.

Ahora bien, la lucha por el signo no se lleva a cabo por su pertenencia de clase sino por su inflexión dentro de un *campo connotativo de referencia*, es decir, por la (re)articulación de un significante respecto de la cadena de significados (connotaciones) asociados. Dicho campo constituye el ámbito a través del cual la ideología invade al sistema de lenguaje (BARTHES, 1984), en otros términos, es el responsable de que el discurso sea hablado por la ideología, proceso en el cual se saca provecho del valor social variable, asociativo y connotativo del lenguaje.

Un aspecto importante de la lucha ideológica por el liderazgo cultural de ciertos significados sobre otros es destacado por Raymond Williams, quien entiende que es precisamente la *conciencia práctica* -aquella “relativamente heterogénea, confusa, incompleta o inarticulada de los hombres reales” (WILLIAMS, 2009, 130)- la que resulta incesantemente negada y reprimida por la conciencia oficial. Esa conciencia práctica o “presencia viviente”, por su naturaleza, no admite ningún tipo de reducción a formas y relaciones fijas y explícitas, sin embargo, también tiene capacidad de ejercer límites y presiones efectivos sobre la experiencia social. Nos referimos aquí a una serie de “experiencias sociales en solución”, que si bien son difícilmente legibles, son susceptibles de ser captadas por lo que el autor denomina como *estructuras de sentimiento*, las cuales funcionan como hipótesis culturales cuyas relaciones internas, aunque se encuentran en permanente tensión, dan cuenta de los significados y valores que una sociedad siente y vive activamente.

Desde este punto de vista, tales estructuras podrían remitir a los sentimientos más profundos con los que una clase, grupo o individuo vive y experimenta socialmente el espacio geográfico, de allí la importancia que revisten en relación a lo que el arte y la literatura tienen por decir sobre la producción del espacio y sus sentidos; y para nuestro caso de interés, lo que la tradición oral tiene por decir sobre la producción de espacialidades y territorialidades particulares en el Pacífico colombiano. A manera de ejemplo, miremos cómo en la siguiente copla, titulada “Río Guapi”, se movilizan sentidos del lugar que dan cuenta del modo particular como la gente entiende y vive su espacio. Dice:

Río que naces en Napi
y desembocas al mar
le he preguntado a las olas
que me digan cómo estás,
me han dicho que estás muy triste
y que te han visto llorar
porque la gente del pueblo
contaminándote están,
también dicen que han sentido
tus quejidos al llegar
arrastrando tus pesares
hasta la orilla del mar.
Los manglares son testigos
de todo ese padecer
porque llegas agobiado
hasta el fondo de tu ser.
Los Guapireños ya saben
la causa de tu penar
por eso yo los invito
alivemos ese mal
que por mucho tiempo lleva
nuestro río en su caudal.

Esta copla, que hace parte de la recopilación de registros orales hecha por Ochoa (2008), expresa vivamente el sentimiento de “pesar”, integrado en la configuración emotiva con la que los guapireños se relacionan con su río. Así pues, la personificación de un río que padece y que está

agobiado, es la operación metafórica necesaria para producir un sentimiento de compasión por el mismo. Señalemos algunos aspectos importantes en términos ideológicos. Lo primero es que la forma de afectividad construída con el río da lugar a un tono de denuncia acerca de la contaminación que “la gente del pueblo” ha generado en él. Hay en la denuncia algo potencialmente transgresor respecto de los regímenes de representación dominantes del espacio : una figuración del río que desborda su concepción instrumental como mero recurso/capital natural; por el contrario, se defiende un vínculo histórico y afectivo que exhorta a las gentes a auxiliarlo y aliviarlo.

No obstante, también hay que estar alerta frente a una común operación ideológica en virtud de la cual se invisibilizan las luchas por la defensa de la tierra y el agua. La abstracción “gente del pueblo” -y la afirmación de que “los Guapireños ya saben la causa de tu penar” pero sin llegar a enunciarla- impide ver en qué nivel de responsabilidad unos contaminan más que otros (como los propietarios privados de títulos mineros), en qué medida unos son más afectados que otros (como los pescacores artesanales), en qué grado unos se benefician más que otros. El río contaminado termina siendo un signo que es más lo que oculta que lo que revela en relación a las formas particulares y conflictivas de su apropiación.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Debo decir que la mencionada sentencia de Lefebvre acerca de que el espacio es un producto lleno de ideologías no se puede tomar muy a la ligera, por el contrario, se trata de una afirmación extraordinariamente densa que invita a cualquier forma de conceptualización del espacio geográfico que se pretenda crítica, a considerar el carácter multidimensional y multiescalar que implica abordarlo como producción. Permítaseme ahondar un poco en esta reflexión. Cuando entendemos que el espacio es mediación y resultado de relaciones sociales múltiples que lo constituyen, no se puede dejar de pensar en los vínculos que sostiene con una noción de totalidad, en el sentido monadológico expuesto por Massey. Ahora bien, dicha totalidad me aventuro a entenderla como producción, o más precisamente, como *modo de producción*, en la medida que el espacio incluye además de una dimensión material -que conforma todo un sistema de objetos experimentados y vividos cotidianamente a partir de un conjunto siempre amplio de prácticas espaciales- también una dimensión simbólica atravesada por relaciones de producción que lo determinan desde el punto de vista ideológico-cultural, jurídico-político, estético, etc.

Considero así mismo que la división tripartita utilizada por Lefebvre para comprender los procesos de producción del espacio (prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacio representacional) -y dentro de la cual es posible captar las contradicciones del espacio a partir de la colisión de intereses que se movilizan entre su dominación funcional y su apropiación simbólica- puede llegar a constituir un soporte conceptual sólido para comprender los modos específicos en que la tradición oral del campesinado negro participa en la configuración de la política de la

espacialidad en el Pacífico colombiano. No obstante, creo que la pregunta por la política de la espacialidad en perspectiva lefebvriana ha de abrirse a posibles nexos con los desarrollos y reelaboraciones teóricas que desde los estudios culturales han indagado sobre la producción de la política de la significación, teniendo como ejes fundamentales las nociones de hegemonía e ideología, centrales en el pensamiento de Gramsci.

De este modo, cuando reconocemos en los múltiples registros orales de la negritud del Pacífico, la yuxtaposición e interacción de diferentes territorialidades, y con ello, de diversos sentidos de lugar, es sensato pensar que lo que está en juego en dicho cruce es la producción del espacio mismo, en la medida que éste se encuentra configurado por toda una red simbólica en la que colisionan diferentes representaciones e interpretaciones. Éstas a su vez, portan sentidos de lugar producidos por estructuras y procesos ideológicos que se ordenan en discursos e imaginarios geográficos más o menos legibles y aceptables, legibilidad que como hemos insistido, depende de qué tan dominante o hegemónico es un régimen determinado de representación del espacio para una sociedad, grupo o comunidad.

Ahora bien, debido a la naturaleza no necesaria ni fija de las articulaciones que se combinan en los encadenamientos discursivos que representan el espacio y producen sus sentidos, la tradición oral -en tanto puesta en forma de la cultura y lenguaje de la gente negra- configura un campo de lucha ideológico donde se lleva a cabo la contienda por la hegemonía de la representación del Pacífico colombiano. De esta manera, si interrogamos ideológicamente los registros orales de la tradición, percibiremos las contradicciones del espacio que se agitan en ellos; las interacciones discursivas entre lo dominante y lo emergente; las tensiones entre la interpretación oficial (admitida) del espacio y su experiencia práctica, que pueden ser captadas por las ya mencionadas estructuras de sentimiento; en síntesis, estaremos en condición de reconocer en la viva oralidad de los pobladores negros, las relaciones de dominancia y subordinación, así como las de resistencia y emancipación, que producen práctica y discursivamente al Litoral Pacífico colombiano.

REFERENCIAS

ANGENOT, M. **El discurso social**. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

BARTHES, R. **Mitologías**. Siglo XXI, 1999.

_____. **Elementos de semiología**. Editora Cultrix, 1984.

ESCOBAR, A. **Modernidad, identidad, y la política de la teoría**. Red de investigaciones latinoamericanas. Tomado de https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/4501/1/anales_9-10_escobar.pdf. 2006.

FERNANDES, B. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista Nera**. Núm. 6. Pp. 24-34. 2012.

_____. Entrando nos territórios do Território. In: PAULINO, Eliane; FABRINI, João (orgs.) **Campesinato e Territórios em Disputa**. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

_____. **Acerca de la tipología de los territorios**. Tomado de <http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/bernardo/DIVERSOS/URUGUAY/tipologia%20de%20territorios.pdf>. 2008b.

FRIEDEMANN, N. De la tradición oral a la etnoliteratura. Ponencia presentada en el Congreso Abra Palabra en la Universidad Tecnológica de Santander, Bucaramanga, el 4 de septiembre de 1996. **Revista América Negra**. Núm. 13. Pp. 5-16. 1997.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. Ediciones Era, 1999.

GRÜNER, E. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. M. Irigoyen (Trad.). En **Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

HAESBAERT, R. Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad. En: ZUSMAN, P. et al. (org.) **Geografías Culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos**. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2011a.

_____. **El mito de la desterritorialización**. México: Siglo XXI, 2011b.

HALL, S. El redescubrimiento de la "ideología": el retorno de lo reprimido en los estudios culturales. En: RESTREPO, C; WALSH y V. Vich (Eds.). **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales** (pp. 155-192). Colombia: Enviñ editores, 2010a.

_____. El problema de la ideología: el marxismo sin garantías. En: RESTREPO, C; WALSH y V. Vich (Eds.). **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales** (pp. 155-192). Colombia: Enviñ editores, 2010b.

_____. Importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. En: RESTREPO, C; WALSH y V. Vich (Eds.). **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales** (pp. 155-192). Colombia: Enviñ editores, 2010c.

_____. ¿Qué es lo negro en la cultura popular negra?. En: RESTREPO, C; WALSH y V. Vich (Eds.). **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales** (pp. 155-192). Colombia: Enviñ editores, 2010d.

_____. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. En: RESTREPO, C; WALSH y V. Vich (Eds.). **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales** (pp. 155-192). Colombia: Enviñ editores, 2010e.

_____. Introducción: ¿Quién necesita identidad?. En: **Cuestiones de identidad cultural**. Buenos Aires: Amarrortu Editores. pp. 13-39. 2003.

HARVEY, D. O espaço como palavra-chave. En: **Géographie et Capital: vers um matérialisme historicogéographique**. Paris: Syllepse. Tomado de <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/551/345>. 2010.

_____. **La condición de la posmodernidad**. Buenos Aires: Amarrortu Editores, 1998.

LACOSTE, Y. **La Geografía, Un Arma para la guerra**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.

LEFEBVRE, H. [1974]. **La producción del espacio**. (Trad. Donald Nicholson-Smith) Oxford: Blackwell, 1991.

_____ [1970]. Reflexiones sobre la política del espacio. En: **Espacio y política**. Barcelona: Península. Pp. 1-35. 1976.

LOSONCZY, A. Memorias e identidad. Los negro-colombianos del Chocó. En: CAMACHO, Juana; RESTREPO, Eduardo (eds.). **De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia**. pp. 13-24. Bogotá: Natura-Ican, 1999.

MASSEY, D. Un sentido global del lugar. En: ALBET, A; BENACH, N. (Trad). **Un sentido global del lugar**. Barcelona: Icaria editorial S.A, 2012.

_____. **Pensar este tiempo: espacios, efectos, pertenencias**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

OCHOA, M. **Visibilizando tradiciones guapireñas**. Editorial: Angulo Ochoa, Maria Elizabeth. ISBN: 978-958-44-4185-0, 2008.

OFFEN, K. O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina. En: **Tabula Rasa**. Núm.10. Págs. 163-189. 2009.

OSLENDER, U. La búsqueda de un contra-espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación del poder dominante? En: **Revista Geopolítica(s)**. Vol. 1. Núm. 1. Págs. 95-114. 2010.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RESTREPO, E. **Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras"**. Editorial Universidad del Cauca, 2013.

_____. **Economía y simbolismo en el "Pacífico negro"**. (Tesis de grado). Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad de Antioquia, 1996.

VOLOSHINOV, V; BAJTIN, M. [1929]. **El marxismo y la filosofía del lenguaje**. Madrid: Alianza, 1992.

WILLIAMS, R. **Marxismo y literatura**. (Trad. Guillermo David). Buenos Aires: La cuarenta, 2009.

[1] El Pacífico colombiano es una región ubicada al occidente del país. Limita con Panamá al norte y con Ecuador al sur; a su vez, se halla entre las montañas de los andes al oriente y el litoral pacífico al occidente. Se trata de un territorio que cuenta con cerca de 1.3 millones de habitantes, de los cuales alrededor del 90% corresponde a población negra, la demás está compuesta en su mayoría por grupos indígenas y población mestiza.

[2] La palabra *negro/negra* es utilizada aquí con el sentido de evidenciar y confrontar las perspectivas racializantes que han dado lugar a un campo semántico que asocia lo negro con lo subordinado y lo blanco con lo dominante culturalmente. Me parece reveladora la manera como Hall (2010e) encara esta cuestión, arguyendo que quiere el sentido negativo del término negro, pero con el ánimo de arrancarlo de su antigua y dominante articulación con los discursos religioso, etnográfico, literario, visual, para luego rearticularlo de una nueva manera. Dicho esto, y en conformidad con Restrepo (2013), el término *negritud* nos indica el conjunto de prácticas y discursos de lo negro.

[3] Cuando Raffestin (1993) habla de actor sintagmático, hace referencia a un tipo de actor colectivo caracterizado por ser quien programa, es decir, quien expresa la idea de proceso junto con las articulaciones que en su interior tienen lugar. Es el actor que por excelencia, "produce" cosas, a diferencia del actor paradigmático, que tiene un carácter fijo, dado por la ubicación de los individuos dentro de un sistema clasificatorio construido a partir de criterios que tienen en común.

[4] Es pertinente precisar que desde la perspectiva de Fernandes (2008b), tanto los territorios materiales como los inmateriales están representados en los tres tipos de territorio que el autor reconoce; a saber, el territorio concebido como espacio de gobernanza o primer territorio, que es el territorio de la nación, y tiene la cualidad de ser generador y contenedor de múltiples territorios en su interior. El segundo territorio tiene que ver con la capacidad que tiene todo sistema político de crear propiedades que implican diferentes formas de organización y apropiación del espacio. Tales propiedades pueden definirse por su valor de uso o de cambio. Entretanto, el tercer territorio, de especial interés en esta disertación, nos habla del espacio relacional en el que se reúnen todos los tipos de territorios y las formas de representación de su uso, es decir, sus territorialidades.

[5] Las *prácticas espaciales* tienen que ver con las formas en que el espacio material es utilizado, percibido y experimentado en la cotidianidad. Estas prácticas, señala Harvey (2010), son operadas en el curso de la acción social y toman sus significados dentro de relaciones sociales de clase, género, etnicidad o comunidad. *Las representaciones*

del espacio se estructuran a partir de saberes expertos institucionalizados que crean visiones normalizadas, homogéneas y transparentes del espacio, que en su abstracción, indiferencia y declarada aspiración a la verdad, opacan las ambigüedades existentes e invisibilizan las disputas por la tierra. El *espacio representacional* es menos formal, está ligado a formas de conocimiento locales y se encuentra saturado de elementos imaginarios y simbólicos que hallan su articulación en la vida cotidiana.