

La etnicidad: retos y perspectivas en La Colombia contemporánea

*Carlos Luis del Cairo**
*Jefferson Jaramillo Marín***
Departamento de Antropología y Sociología
Universidad de Caldas

RESUMEN

Históricamente las estrategias que desplegó el Estado colombiano para administrar y legislar la cuestión étnica, se circunscribieron a las comunidades indígenas en menoscabo de otros sectores de población étnicamente diferenciados. Con la Constitución Política de 1991 el espectro de legislación étnica se amplía y se redimensiona sustancialmente. En efecto, se incluye en la agenda de administración étnica no sólo a las comunidades indígenas sino también a las negras y raizales; de la misma manera, se condensa en tres ejes la legislación sobre grupos étnicos: territorios, autonomía político-administrativa y cultura. De tal manera, la nueva Constitución subvierte normatividades que por siglos estuvieron orientadas a suprimir la diferencia cultural con miras a la cristalización de una "nación" culturalmente homogénea, es decir una nación mestiza.

En tal sentido, este artículo aborda desde la conceptualización de la etnicidad en antropología y sociología, hasta los retos que supone la Constitución Política de

* *Antropólogo de la Universidad del Cauca (1998), M.Sc. en Antropología de la Universidad de Montreal (2001). Sus intereses académicos están centrados en la etnicidad y la significación del territorio entre colonos e indígenas de la Amazonía. Actualmente profesor del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas, Manizales. E-mail: delcairo@telesat.com.co*

** *Sociólogo de la Universidad del Valle (2000); candidato al título de magister en Filosofía de la Universidad del Valle. Sus intereses académicos están relacionados con los estudios culturales, la sociología política y las teorías sociológicas contemporáneas. Actualmente es profesor del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas, Manizales. E-mail: jeferjam@hotmail.com*

1991 en el ámbito de las comunidades negras e indígenas y los problemas que representa la esencialización y circunscripción de lo negro a lo rural Pacífico, y la exclusión de la agenda étnica de los colonos de la Amazonía.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo nos preocuparemos en primera instancia por abordar sintéticamente las implicaciones teóricas más representativas del concepto de etnicidad en la literatura antropológica y sociológica; en segundo lugar, realizaremos un análisis de los efectos que produjo la Constitución Política de 1991 en la dinamización de las identidades étnicas en Colombia. En tal sentido, partimos de enunciar cómo emerge la preocupación por la etnicidad en el panorama nacional, qué factores inciden en el proceso, cómo se gesta y se transforma y qué retos marca para las comunidades y los académicos. A lo largo del artículo se hace evidente cómo la etnicidad representa, en última instancia, una estrategia de poder para un posicionamiento táctico, en términos políticos, de los distintos agentes étnicos en el país. En efecto, se infiere que los grupos étnicos orientan sus indicadores de etnicidad (lengua, costumbres, percepciones del territorio, etc.), que devienen en íconos de la identidad étnica, como recursos escasos o bienes limitados, para marcar diferencias con otros grupos étnicos en escenarios de tensiones subrepticias y latentes (Harrison, 1999).

Finalmente intentamos reflejar el asunto en dos ámbitos puntuales que exigen, por una parte, repensar el carácter definitorio de la etnicidad entre los colonos de la Amazonía y, por otra, des-esencializar la noción de "comunidad negra" para ajus-

tar el concepto de etnicidad a los retos que implican las identidades móviles que se aprecian en poblaciones migrantes negras de la Costa Pacífica.

2. CONCEPTUALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD

Las discusiones en torno a la identidad étnica no son recientes; por el contrario desde el siglo XIX están al seno de las ciencias sociales. Una temprana e influyente referencia al tema de la etnicidad se ubica en la reflexión sociológica, a partir de la obra de Max Weber, *Economía y Sociedad*, donde se expresa que los grupos étnicos representan aquellos colectivos humanos que abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común la cual fortalece el sentimiento de *comunidad* (Weber, 1997). Sin embargo, Weber es enfático en afirmar que el sentimiento de pertenencia no es suficiente en sí mismo para generar una adscripción efectiva de un sujeto a un grupo étnico; por el contrario, la organización grupal con intereses políticos, comunidad política, es la que deriva en la creencia de una etnicidad común.

Por su parte, el sociólogo norteamericano Everett Hughes en 1948 subrayó que el concepto de etnicidad se manifiesta en la interacción entre grupos étnicos, lo que supone que la identidad se construye en un contraste que opera entre un dentro y un afuera del grupo étnico. La herencia de Weber y Hughes revela la "emergencia del modelo constructivista de la etnicidad" (Jenkins, 1996: 11), que constituye un aporte substancial para la antropología. Ahora bien, es de anotar que en el siglo XX al seno de esta disciplina predominan dos enfoques interpretativos de la etnicidad: el *primordialista* y el

situacionalista o también llamado *instrumentalista*. El primero concibe los rasgos constitutivos de la identidad étnica como inamovibles e intransformables a través del tiempo, en tanto que el segundo interpreta la identidad étnica como expresión eficaz sólo en contextos sociales limitados y en tiempos específicos.

En la antropología, el concepto de etnicidad adquiere nuevas dimensiones a finales de los años 60, cuando Fredrik Barth (1969), publica su trabajo más representativo sobre los grupos étnicos. De hecho, existe cierto consenso en atribuirle a Barth la oxigenación del concepto al privilegiar los aspectos subjetivos de la identidad étnica y su maleabilidad en contextos interétnicos en el marco de una organización social de carácter étnico, en oposición a una visión rigurosamente esencialista del concepto. Propone de esta manera una "conciliación" entre la perspectiva primordialista y la situacionalista. En tal dirección, concebir la identidad étnica de un grupo como un principio de organización social fundamentado en trazos culturales comunes cuya validez no está sujeta a su historicidad en tanto es esencialmente una construcción cultural, es definitivamente el aporte sustancial de Barth (Roosens, 1989: 11). La etnicidad refleja su mayor pertinencia cuando se trata de concebir las relaciones entre grupos étnicos donde la noción de frontera se constituye en un elemento sustancial (Barth, 1969). Para Barth, esta noción posee mayor relevancia que los contenidos

En nuestro análisis el concepto de etnicidad se articula a la noción de identidad percibida en términos relacionales, históricos y contingentes que superan su interpretación esencialista. La etnicidad modela, acomoda y orienta elementos culturales hacia la búsqueda de objetivos específicos en contextos de grupos étnicos en competición por recursos limitados.

culturales mismos que identifican a un grupo étnico.

En años recientes, autores como Levine (1999) han formulado que las discusiones entre los enfoques *primordialistas* y *situacionistas* en torno a la etnicidad resultan estériles en la actualidad. Por el contrario, la tendencia contemporánea en antropología es adoptar una perspectiva deconstructiva de la etnicidad que la circunscribe a la esfera de competencia de los investigadores más que de los grupos étnicos (Levine, 1999: 177). No obstante las críticas formuladas en la contemporaneidad al tema de la etnicidad, el concepto resulta vital para comprender las complejas estrategias de identidad que despliegan ciertos grupos étnicos en nuestro país, tal y como demostraremos en este artículo a través de referencias etnográficas concretas en el caso de los migrantes de la Costa Pacífica en Cali y de los colonos al norte de la Amazonía colombiana.

Una vez sugeridas algunas de las aproximaciones conceptuales, es pertinente anotar que en nuestra argumentación entendemos por etnicidad el "método de clasificación de pueblos (...), que usa el origen (socialmente construido) como su referencia primaria" (Levine, 1999: 168). Es decir, la etnicidad es un eje fundamental para la autoidentificación y la nominación del "otro" en términos relacionales (Hobsbawn, 1993: 51), y obedece siempre a una ideología específica (Cardoso de Oliveira, 1990: 146). En resumen, la

etnicidad es fundamentalmente "acción [política] basada en lo étnico" (Royce, 1982: 18). Como hemos señalado, y siguiendo a Jenkins (1996: 811), la etnicidad puede ser concebida bien como un aspecto primordial de naturaleza esencialmente inmutable, o como una característica manipulable en términos situacionales, estratégicos o tácticos. En nuestro análisis el concepto de etnicidad se articula a la noción de identidad percibida en términos relacionales, históricos y contingentes que superan su interpretación esencialista. La etnicidad modela, acomoda y orienta elementos culturales hacia la búsqueda de objetivos específicos en contextos de grupos étnicos en competición por recursos limitados (Urban y Sherzer, 1991: 4). De una manera u otra, esa manipulación de la identidad desde los discursos de la etnicidad opera según conveniencias particulares, hecho nominado como "instrumentalismo" porque, como lo señala Cardoso de Oliveira, "[si] la identidad étnica es un valor, en cuanto categoría ideológicamente valorizada, puede ser tomada como elección o alternativa en situaciones determinadas" (1992: 36).

El instrumentalismo no sugiere únicamente la movilización de indicadores de etnicidad para enfatizar las diferencias entre grupos étnicos, que representaría un esfuerzo por acentuar las fronteras sociales (Harrison, 1999: 239), sino también en ciertos contextos y coyunturas específicas puede dar lugar a disimular ciertas diferencias o hacerlas menos evidentes y más discretas, si es necesario. Hale (1997) manifiesta que la etnicidad, como concepto, ha entrado en desuso en Latinoamérica recientemente porque ha sido reemplazada por diversas nociones de la identidad. Por el contrario, Wade (2000) formula que aunque en un momento se hayan considerado en declive, conceptos como raza y

etnicidad tienen mucha vigencia en la actualidad. De hecho, el contexto colombiano muestra cómo este último concepto resulta vital para comprender la movilización estratégica de los diversos sentidos de identidad que despliegan ciertos grupos étnicos.

3. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD EN COLOMBIA

Históricamente las estrategias que desplegó el Estado colombiano para administrar y legislar la *cuestión étnica*, se circunscribieron a las comunidades indígenas en menoscabo de otros sectores de población étnicamente diferenciados. Con la Constitución Política de 1991 el espectro de legislación étnica se amplía y se redimensiona sustancialmente. En efecto, se incluye en la agenda de administración étnica no sólo a las comunidades indígenas sino también a las negras y raizales; de la misma manera, se condensa en tres ejes la legislación sobre grupos étnicos: territorios, autonomía político-administrativa y cultura. De tal manera, la nueva Constitución subvierte normatividades que por siglos estuvieron orientadas a suprimir la diferencia cultural con miras a la cristalización de una "nación" culturalmente homogénea, es decir una nación mestiza.

En tal sentido, en esta parte del artículo nos dispondremos a analizar los efectos de tal reconocimiento, los antecedentes de los movimientos sociales que incidieron de alguna manera en ese proceso y sus implicaciones. En consecuencia, acogemos una perspectiva de análisis diacrónico de la etnicidad ponderando sus condiciones históricas de emergencia y transformación, de la misma manera en que lo sugiere Restrepo (1998).

3.1 Las comunidades negras

La movilización colectiva de las poblaciones negras para defender su identidad cultural se remonta, en un sentido amplio, a los comienzos del período colonial, cuando luchaban por comprar o conquistar su libertad. No obstante, la concreción de un proyecto étnico parcialmente promovido por las comunidades negras y acogido claramente como política de Estado frente al asunto, emerge con la Ley 70 de 1993 o *Ley de Negritudes*, la cual fue concebida en el marco de los principios multiétnicos y pluriculturales contenidos en la Constitución Política de 1991.

No tiene nada de novedoso plantear que la Ley 70 fue el escenario jurídico-político que, por un lado, involucró la cuestión étnica de las comunidades negras en la plataforma legislativa del Estado y, por otro, agenció y dinamizó los esfuerzos por articular un discurso coherente de la etnicidad al seno de estas poblaciones. Pero el asunto deviene complejo cuando se piensa en los efectos de la Ley 70: además de los escenarios de participación y de representación que abrió para las comunidades negras, esta ley produjo una instrumentalización del concepto de comunidad negra al circunscribirlo a lo rural y ribereño de la cuenca del Pacífico

Ley 70 fue el escenario jurídico-político que, por un lado, involucró la cuestión étnica de las comunidades negras en la plataforma legislativa del Estado y, por otro, agenció y dinamizó los esfuerzos por articular un discurso coherente de la etnicidad al seno de estas poblaciones. Pero el asunto deviene complejo cuando se piensa en los efectos de la Ley 70: además de los escenarios de participación y de representación que abrió para las comunidades negras, esta ley produjo una instrumentalización del concepto de comunidad negra al circunscribirlo a lo rural y ribereño de la cuenca del Pacífico.

(Restrepo, 1998; Pardo, 2001). Adicionalmente se planteaba que estas comunidades ribereñas debían cumplir con ciertos requisitos como estar asentados en territorios ancestrales y expresar prácticas tradicionales que pudieran interpretarse, en conjunto, como *indicadores de etnicidad*. Esto, claro está, devino en una tendencia homogeneizante y esencialista de la identidad negra basada en el romanticismo de lo "primigenio y puro", promovida por algunos investigadores y legisladores, que no corresponde con el referente etnográfico contemporáneo que revela, de lejos, una heterogeneidad y diversidad en su interior (Restrepo, 1998). En la actualidad, no podemos desconocer que los movimientos migratorios experimentados con mayor intensidad en los últimos 20 años por amplios sectores de población negra del Pacífico colombiano, revelan que los procesos y lógicas migratorias inciden notoriamente en la configuración de la identidad de estas poblaciones (Urrea y Quintín, 1997; Vanín, 1998). En consecuencia, resulta imperativo definir las condiciones históricas que posibilitaron la emergencia de las reivindicaciones étnicas en las comunidades negras y los procesos que de allí se derivaron, procurando abrir el camino para repensar críticamente la etnicidad de las comunidades negras en Colombia a partir de los

retos que impone el devenir migratorio de amplios sectores de población.

Según Pardo (2001), en la década de 1970 se experimentó una explosión de movimientos cívicos, así como la gestación del movimiento indígena organizado; a ese período se remontan los primeros intentos por construir un movimiento negro en Colombia, motivado por el interés de reivindicar étnicamente a esta población y luchar contra la discriminación. Por esa época se documenta la constitución del Centro para la Investigación y el Desarrollo de la Cultura Negra, en 1975; el Círculo de Estudios Soweto, en 1976 y el Centro de Estudios Frantz Fanon, en 1981. Si bien estos movimientos y organizaciones expresaban una variedad de posiciones ideológicas se inspiraron en movimientos negros del extranjero, donde se destacan los liderados por Martín Luther King o Malcolm X en los Estados Unidos, o los movimientos de luchas contra el colonialismo y el *apartheid* en África del Sur (Wade, 1993). Los incipientes esfuerzos por edificar un movimiento negro colombiano adoptaron la simbología nacionalista que expresaban esos movimientos foráneos, con el objeto de definir la identidad negra en contextos mestizos que históricamente había valorado lo blanco e invisibilizado lo negro y lo indio.

A mediados de los años 80 se conformaron organizaciones campesinas en los

principales centros fluviales del Chocó, como la Asociación Campesina Integral del Atrato. Por el año de 1982 se conformó el Movimiento Cimarrón, cuyos símbolos de lucha eran los esclavos fugitivos y sus palenques. A contracorriente de los primeros movimientos que exaltaban un discurso nacionalista, este movimiento invocaba lo comunitario como valor. A partir de la imagen del esclavo cimarrón este movimiento pretendía simbolizar una resistencia comunitaria a la desigualdad, al racismo y a la discriminación (Wade, 1993).

En la década de 1970 se experimentó una explosión de movimientos cívicos, así como la gestación del movimiento indígena organizado; a ese período se remontan los primeros intentos por construir un movimiento negro en Colombia, motivado por el interés de reivindicar étnicamente a esta población y luchar contra la discriminación.

Para el inicio de la década de 1990, las organizaciones negras se preocupan fundamentalmente por participar en los procesos relacionados con la expropiación de tierras, la degradación de los ecosistemas en el Pacífico y las disputas por las tierras derivadas de la implantación de políticas desarrollistas.

En conjunto, estos problemas intentan ser amortiguados por la introducción de una perspectiva que resulta ser un matiz al concepto de desarrollo a secas: la sostenibilidad. En tal coyuntura se hace evidente el débil posicionamiento y consolidación de las organizaciones negras en contraste con la solidez de las organizaciones indígenas. De hecho, para la época se da vía a la instalación de la Asamblea Nacional Constituyente en la cual los indígenas logran una participación decisiva y contundente en la definición de normas, leyes y principios que les atañen. Por su parte, los representantes de las comuni-

dades negras desempeñan un papel menos protagónico, reflejando una estrategia de asumir y reivindicar políticamente lo posible y no lo deseable (Wade, 1993: 105). Los efectos de estas estrategias diferenciales se pueden derivar de un elemento crucial en este análisis: la etnicidad. De hecho, las comunidades indígenas, con la madurez de sus movimientos, con una historia de lucha étnica probada y reconfigurada en múltiples escenarios a través del tiempo, revelan un capital simbólico sustancial: la tradición cultural diferencial. A ello se suma el eco coyuntural que tiene esta estrategia en los intereses del Estado colombiano interesado en proyectar una imagen que demuestre su preocupación por el medio ambiente y el respeto por la diferencia cultural.

Así, el capital simbólico de las comunidades indígenas del que carecían las comunidades negras, se transfiere de aquellas a estas últimas: la etnicidad en las comunidades negras opera por contagio de las comunidades indígenas (Gros, 2000). En este escenario, es clave mencionar cómo las comunidades indígenas promovieron decididamente la sanción de ciertos artículos de la nueva Constitución Política que aparentemente afectaban a las comunidades negras de manera directa; el caso del Artículo Transitorio 55 es el más elocuente: en él se consigna que las comunidades negras son comunidades rurales, ribereñas, concentradas territorialmente en tierras

baldías, y ligadas a prácticas de producción tradicional. En virtud de esta caracterización, el elemento de habitar territorios "baldíos" distancia a las comunidades negras de las comunidades indígenas, ya que estas últimas habitan y usufructúan territorios "ancestrales". Se aprecia cómo los valores que se le transfieren a la configuración de la comunidad negra resultan muy familiares a los valores invocados en la etnicidad entre las comunidades indígenas.

Las circunstancias políticas que rodearon la emergencia del Artículo Transitorio 55, demuestran el estado embrionario en el que se encontraban las estrategias de la etnicidad que desplegaron los representantes de las comunidades negras. El asunto resulta sustancialmente diferente en el contexto de la Ley 70 de 1993, en la cual subyace la idea de las comunidades negras como grupos étnicos. Al apreciar resultados disímiles, se manifiesta la utiliza-

ción de estrategias más eficaces de parte de los representantes de las comunidades negras y sus asesores, en su ejercicio de potencializar su capital simbólico. Cabe anotar que el reconocimiento y adjudicación del carácter étnico, a los grupos afrocolombianos del Pacífico, fue sumamente complejo y tuvo bastante reticencia en amplios sectores del país. Los argumentos expuestos resaltaban, entre otros aspectos, cómo "estas comunidades no respondían a la definición académica de grupo étnico, no tenían lengua, autorida-

Para el inicio de la década de 1990, las organizaciones negras se preocupan fundamentalmente por participar en los procesos relacionados con la expropiación de tierras, la degradación de los ecosistemas en el Pacífico y las disputas por las tierras derivadas de la implantación de políticas desarrollistas. En conjunto, estos problemas intentan ser amortiguados por la introducción de una perspectiva que resulta ser un matiz al concepto de desarrollo a secas: la sostenibilidad.

des ni formas de derecho propias" (Escobar, 1999: 174). Obviamente el carácter fenotípico entró a jugar un peso muy específico para algunos sectores en el reconocimiento de ese carácter.

Entre 1993 y 1999 el movimiento negro estuvo articulado a ciertas actividades derivadas de los desarrollos concretos de la Ley 70 de 1993. No obstante, es necesario hacer claridad que la noción de movimiento negro no pretende reflejar aquí una idea de unidad. En efecto, y al igual que en las comunidades indígenas, *el movimiento negro* está lejos de ser unificado en sus principios, estrategias y fines políticos; la proliferación de organizaciones indígenas y negras que rebasan el alcance local y se adhieren a una cobertura de representación de carácter regional, o aún nacional, hacen patente la fragmentación y divergencia como antónimos de una falsa y pretendida unidad política.

Ilustración de tales divergencias se hace patente en el proceso de emergencia de la Constitución Política de 1991, el Artículo Transitorio 55 y finalmente la Ley 70 de 1993, donde convergen diversas tendencias para reivindicar lo negro: aquellos que reclaman por el cese del racismo encubierto, los que propugnan por el reconocimiento de la diferencia cultural y artística, aquellos que luchan por la defensa del territorio, los que buscan el reconocimiento de un estatuto raizal y una regulación de la inmigración de origen continental y, final-

mente, los activistas e intelectuales que propenden por la afirmación de una identidad étnica y cultural diferencial como mecanismo para eliminar las desigualdades (Pardo, 2001). En consonancia con ese espectro de intereses, se refleja una seria dificultad del movimiento negro para articular demandas de alcance nacional, en tanto que persiste un lastre localista y fragmentario en sus esfuerzos por alcanzar reivindicaciones políticas.

Finalmente, si bien los reconocimientos derivados de la Constitución Política de 1991 posibilitan la inclusión positiva de las

comunidades negras en Colombia, la Ley 70 de 1993 refleja todavía una limitación de lo étnico negro a lo rural Pacífico. Así, el artificio de la Ley consiste en "inventar" una comunidad negra inspirada en el ideal romántico y esencialista teniendo como imagen especular lo indígena (Wade, 1996).

Si bien los reconocimientos derivados de la Constitución Política de 1991 posibilitan la inclusión positiva de las comunidades negras en Colombia, la Ley 70 de 1993 refleja todavía una limitación de lo étnico negro a lo rural Pacífico. Así, el artificio de la Ley consiste en "inventar" una comunidad negra inspirada en el ideal romántico y esencialista teniendo como imagen especular lo indígena

3.2 Las comunidades indígenas

Los aspectos históricos más relevantes de la política indigenista del Estado colombiano refieren, en primer lugar, a la administración de los territorios indígenas, y en segundo lugar a las estrategias más eficaces para la asimilación de la población indígena. En el proyecto de construcción de una nacionalidad y una ciudadanía, la intención del naciente estado repu-

blicano en el siglo XIX fue superar el "lastre" que representaba la población indígena en virtud de que transferiría unos valores inadecuados para la materialización del ciudadano mestizo. Las estrategias respecto de esa absorción pasaron del mestizaje a principios del siglo XIX, a la disolución indefectible de las unidades territoriales indígenas llamadas "resguardos", a finales del mismo siglo, mientras que el XX llegó a ser el escenario de una política de la identidad¹ del movimiento indígena, en la cual posicionan estratégicamente su discurso étnico en relación con el Estado.

En la etapa anterior a la promulgación de la Constitución de 1991 se establecen las estrategias más eficaces para que el movimiento indígena colombiano pueda convertirse en interlocutor legítimo del Estado. Sus tácticas fueron complejas y fue vital su articulación desde los años 70 a otros movimientos indígenas americanos a través de incipientes redes de comunicación que poco a poco se fueron fortaleciendo; con el tiempo se consolidó la transnacionalización de la organización indígena (Brysk, 1994: 30).

Después de la represión que sobre el movimiento indígena ejerció la administración Turbay (1978-1982), el cambio de gobierno (Betancur 1982-1986), representó una transformación sustancial en la política indigenista. El nuevo presidente transfiere a la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC su estatuto de vocería de los indígenas y en consecuencia de interlocutor legítimo del Estado (Rappaport, 1994). Además, constituyó, en su primer año de gobierno, catorce res-

guardos que comprendían 95.000 hectáreas. Algunos analistas consideran estas determinaciones como una estrategia claramente populista (Gros, 1991); sin embargo, es claro que con el nuevo Gobierno la estrategia que se inaugura es *concertar* con las organizaciones indígenas. Se hace evidente, por otro lado, que la política del Estado, en su fase colonial, republicana o moderna, frente a los territorios indígenas giró en torno al discurso de la disolución de los resguardos en tanto *obstáculo* para la homogenización, asimilación y consecuente "desarrollo" de las comunidades indígenas. Las variaciones de ese discurso se hallan en las particularidades de las estrategias llevadas a cabo para lograr la asimilación: por un lado de manera forzada, como sucedió en la época post-independentista, o por otro, de una manera más sutil, como sucedió con la Ley 81 de 1958, la cual propone regular las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas a través del desarrollo y no de la asimilación cultural.

La lucha étnico-política de la organización indígena en Colombia se fundamentó en una reivindicación de tres derechos fundamentales: el territorio, la autonomía y la cultura, derivadas de las luchas embrionarias y significativas del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC en los Andes del sur del país. De hecho esos fueron los ejes de lucha que retomó la ONIC, fundada en 1982. A partir de 1988, la dimensión ecológica deviene central en las reivindicaciones del movimiento indígena, la cual tiene eco en el Estado mediante los acuerdos internacionales que ratificó sobre protección del medio ambiente, par-

¹ *Cuando hablamos de política de la identidad acogemos lo formulado por Hale, para quien ese concepto refiere a "las sensibilidades y acciones colectivas que provienen de una locación particular de una sociedad, en directo desafío de las categorías universales que tienden a subsumir, borrar o suprimir esa particularidad [cultural]" (Hale 1997: 568).*

ticularmente de los ecosistemas estratégicos. Las ideas introducidas del desarrollo "sostenible" o "sustentable" se suman a un cambio radical experimentado en el mundo capitalista, asociado a la transformación del capital en su modalidad de *fase ecológica*. Así, la naturaleza deviene en fuente de valor en sí misma (Escobar, 1999) y se traza una relación de imbricación profunda entre los indígenas y el medio ambiente promovidos en parte por estudios académicos que privilegiaban la estrecha y armónica relación entre estas comunidades y la naturaleza:

"En el discurso de la biodiversidad, por ejemplo, la naturaleza es vista no tanto como materia prima a ser usada en otros procesos, sino como reserva de valor en sí misma. Este valor, por supuesto, debe ser liberado para el capital -y, en teoría, para las comunidades que lo han cultivado- por medio del conocimiento científico y la biotecnología. Esta es una de las razones por las cuales las comunidades autóctonas -tales como las comunidades indígenas y campesinas en las regiones del bosque tropical húmedo del Tercer Mundo- están siendo finalmente reconocidas como dueñas de sus territorios (o lo que queda de ellos), pero sólo en la medida en que los acepten como reservas del capital" (Escobar, 1999: 88).

En resumen, los logros fundamentales del movimiento indígena se observan en el reconocimiento de un status legítimo de interlocución frente al Estado, la adjudicación masiva de territorios para las comunidades indígenas, la consolidación de movimientos sociales con un carácter étnico y subalterno y, finalmente, en acariciar la eficacia de la estrategia de transnacionalización de la causa indígena y de las alianzas con los movimientos conservacionistas. En conjunto, estos procesos abonaron el terreno para producir

una apertura política que dio cabida a los indígenas en el escenario de la promulgación de la nueva Constitución Nacional.

La Constitución Política de 1991 propone que el Estado está obligado a proteger la diversidad cultural –fundamentada en los territorios-, efecto que produce un cambio estructural en la política histórica de extinción de resguardos. De otro lado se deriva un fenómeno de orden analítico: la patentización de la política cultural en el marco de una reforma estructural de la legislación sobre lo "étnico". Entendiendo, en ese contexto, la política cultural como el vínculo constitutivo entre dos conceptos: cultura y política. Así,

"[e]ste lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción del mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas en dichas prácticas" (Escobar, 1999: 135).

El logro fundamental del movimiento indígena se instala en inducir la inclusión de las comunidades indígenas como sujeto de derecho, pero de derechos *especiales*, en el concierto legal del Estado colombiano. Ello supone hacia el futuro, como para todo movimiento social, un nuevo reto en la construcción de la ciudadanía y es promover la participación de este tipo de movimientos en la definición de las políticas que les atañen.

La legislación colombiana sobre la cuestión indígena se considera, en un nivel formal, una de las más completas y avanzadas de Latinoamérica (Le Bot, 1994: 148). Si bien los efectos de la Constitución de 1991 ponderarían el surgimiento de nuevos conflictos sociales (Lorente y

Zambrano, 2000), la Constitución supera la clasificación de las comunidades indígenas según estadios de desarrollo que históricamente había determinado su *grado de articulación* a la sociedad nacional (Correa, 1993: 320). Como fenómeno sociológico, su efecto fundamental se instala en el reconocimiento formal de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, hecho que subvierte "el discurso dominante de la hispanidad y del mestizaje"² (Gros, 1996: 250), que durante siglos pretendió, desde el Estado colonial, republicano o moderno, imponer la homogenización de la población. De manera sustancial contribuyó a transformar de manera definitiva lo que Grueso y otros (2001: 238), llamaron "la economía de las visibilidades étnicas del país". A partir de tales rupturas, el Estado está obligado a proteger la diversidad cultural con un marcado énfasis en la asignación, protección y ampliación de territorios, efecto que produce un cambio estructural en la política histórica de extinción de resguardos. De hecho, la nueva Constitución redimensiona

A partir de tales rupturas, el Estado está obligado a proteger la diversidad cultural con un marcado énfasis en la asignación, protección y ampliación de territorios, efecto que produce un cambio estructural en la política histórica de extinción de resguardos. De hecho, la nueva Constitución redimensiona la concepción del resguardo al dotarlo de autonomía, administrada por el cabildo, para superar la noción de espacio territorial e instalarlo, en la ley, como una unidad compleja que funciona como soporte de la identidad cultural indígena.

la concepción del resguardo al dotarlo de autonomía, administrada por el cabildo, para superar la noción de espacio territorial e instalarlo, en la ley, como una unidad compleja que funciona como soporte de la identidad cultural indígena. La formulación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI), contribuye a complejizar la relación territorio-autonomía-identidad para ubicar la noción de los territorios indígenas en una nueva dimensión, donde se entrecruzan además las esferas políticas y administrativas.

4. RETOS Y PERSPECTIVAS DE LA ETNICIDAD EN COLOMBIA

Una vez expuesta la dimensión diacrónica de la emergencia de la etnicidad en Colombia, nos preocuparemos ahora por presentar dos casos específicos que sugieren una revisión crítica de la etnicidad por parte de las disciplinas sociales.

² *Cabe precisar que el mestizaje, en el contexto nacional, asume matices muy particulares que lo ubican como la "mezcla de sangres" mediada por la intención histórica de "blanqueamiento" en medio de complejas relaciones de clase y raza, como lo han señalado diversos autores (Escobar 1999, Álvarez 1997 y Wade 1997, entre otros).*

4.1 Los migrantes de la Costa Pacífica en Cali

Autores como Restrepo (1997) han señalado que en los estudios afrocolombianos persiste un desequilibrio entre aquellos que han estado circunscritos a áreas rurales del Pacífico y aquellos realizados en contextos urbanos. Para sustentar esa perspectiva, las razones que se invocan parten de los enfoques interpretativos de la antropología, disciplina desde la cual se ha elaborado la mayoría de los estudios, los cuales privilegian visiones en torno a lo "negro" muy "ruralizadas" e "idílicas", entre las cuales las "huellas de africanía" cobran un peso teórico significativo. Para superar dichos enfoques, Restrepo (1997) propone someterlos a una evaluación que ponga de manifiesto sus limitaciones y posibilidades, especialmente para el efecto de abordar la problemática de lo afrocolombiano en contextos urbanos. Es claro para este autor que las actuales dinámicas socioculturales y sociodemográficas por las cuales las poblaciones afrocolombianas atraviesan, exigen nuevas miradas desde la antropología y la sociología, especialmente en la reconfiguración del utillaje conceptual desde el cual han sido tradicionalmente legitimadas. Pero ¿cuáles son esas dinámicas socioculturales y sociodemográficas? Y de la misma manera, ¿en qué sentido contribuyen a complejizar e incluso a dar un nuevo giro, en la última década, a la dimensión étnica legitimada desde la conceptualización de lo negro rural y lo negro culturalmente homogéneo y "congelado" en el tiempo y en el espacio?

Para responder los cuestionamientos anteriores hay que partir de un hecho sustancial: desde la mitad del siglo XX las poblaciones negras han experimentado una gran movilidad espacial (Gutiérrez de Pineda 1968; Taussig 1979). Los procesos estructurales de *modernización* de la sociedad colombiana expresados en parte a través de la proletarización de la población negra y su consecuente inserción a la vida urbana, son los factores detonantes de esa gran dinámica de movilidad. En esos procesos migratorios se advierten distintos patrones y estrategias de desplazamiento que sugieren a su vez un tránsito de la problemática de la identidad concebida en términos esencialistas y homogeneizantes hacia identidades fluidas características de espacios urbanos y cosmopolitas.

En el caso de Cali por ejemplo, algunos de estos factores resultan evidentes y determinantes en las últimas décadas por ser una de las ciudades capitales que más recepciona flujos poblacionales negros. De los migrantes que han llegado a esta ciudad, la mayor parte proviene del Pacífico sur (urbano y rural); más de un 60% de esta población se ha concentrado en áreas marginales de la ciudad -estratos socioeconómicos 1 y 2-, y se ha ocupado en empleos no calificados o semi-calificados, representados principalmente en el empleo doméstico interno para el caso de las mujeres, y en labores asociadas a la construcción para los hombres³ (Barbary y otros, 1999).

Uno de los aspectos decisivos que más capta la atención en estos procesos

3 Datos arrojados por la encuesta "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas", realizada entre marzo y junio de 1998 dentro del programa de cooperación CIDSE - IRD - COLCIENCIAS, permiten apreciar con más precisión cómo los lugares de origen más representativos de los migrantes afrocolombianos en Cali, son Tumaco (21.000 personas), Buenaventura (19.000), Barbacoas (10.200), El Charco (4.500) y Güapi (3.100).

migratorios está relacionado con las variaciones socio-culturales que se aprecian en los factores que estructuran y soportan la identidad cultural de las poblaciones migrantes. La migración de estas poblaciones evidencia cada vez más la necesidad que existe de pensar la identidad étnica como una "construcción social", susceptible de revestir múltiples modalidades en diversos espacios y temporalidades. Lo anterior demanda operar un giro en la lectura interpretativa de la dimensión étnica para poblaciones de Costa Pacífica que ya no son simplemente rurales, sino que se han vis-

to abocadas a complejos procesos migratorios y en donde la identidad no se puede asumir como algo "congelado en el tiempo y la memoria histórica de los pueblos" sino como un proyecto de identificación que se "construye" y "reconstruye" en diversos tiempos y espacios, atravesando de forma fluida los historiales biográficos de los migrantes, sus formas familiares, sus estrategias de vida en la ciudad y sus imaginarios sobre lo urbano, dotándolos de nuevos significados de acuerdo a las particularidades de los mismos procesos migratorios.

La migración de estas poblaciones evidencia cada vez más la necesidad que existe de pensar la identidad étnica como una "construcción social", susceptible de revestir múltiples modalidades en diversos espacios y temporalidades. Lo anterior demanda operar un giro en la lectura interpretativa de la dimensión étnica para poblaciones de Costa Pacífica que ya no son simplemente rurales, sino que se han visto abocadas a complejos procesos migratorios y en donde la identidad no se puede asumir como algo "congelado en el tiempo y la memoria histórica de los pueblos" sino como un proyecto de identificación que se "construye" y "reconstruye" en diversos tiempos y espacios,

Muy apropiado a esta lectura resulta la propuesta de una antropología de lo interétnico, formulada por Losonczy (1997), al estudiar el cruce sociocultural entre las comunidades indígenas embera y las comunidades negras del Chocó. La tesis de una *identidad en construcción* como la que acogemos en este trabajo, estaría en la misma dirección de la tesis de esta autora de una "identidad intersticial" que, lejos de centrarse en un referente étnico único, pasado o presente, se construye en la mediación de ritos distintos y complementarios a la vez, en una especie de proceso intercultural. Incluso la mis-

ma autora reconoce que la visión interétnica de la identidad "permitiría una aprensión más fiel, más dinámica y procesual de la construcción cultural de fronteras y aperturas frente al otro" (Losonczy, 1997: 258). Desde luego las dinámicas actuales de los grupos afrocolombianos parecen constituir un escenario privilegiado para este replanteamiento.

La figura del "sincretismo horizontal", también propuesta por Losonczy en su estudio, por medio de la cual se expresa el proceso de intercambio simbólico, no

violento, de sistemas y prácticas rituales entre los embera y los negros, nos permite entender hasta qué punto no existe necesariamente una ruptura de "identidades" o una imposición de prácticas y hábitos cuando formas culturales se relacionan con otras.

Realizando un salto interpretativo del medio rural al contexto urbano, podría pensarse que lo que opera en las poblaciones negras migrantes no es la ruptura de los "hilos familiares" o la amiliares de lo moderno sobre lo amiliares a consecuencia de las nuevas dinámicas urbanas y patrones amiliares sino que, por el contrario, sus prácticas de amiliares son ingresan en un *fenómeno de colocación*, de sus contenidos y símbolos, en otros registros y lugares de amiliar multifocal como pueden ser los urbanos (García Canclini, 1989; 1996). Estas prácticas adquieren nuevos sentidos a partir de la relocalización que experimentan en los múltiples espacios que les corresponden habitar, lo que posibilita la coexistencia sin límites claros entre lo amiliare y lo moderno, en un mismo individuo migrante y su red familiar. En el fondo, esta forma de asumir la amiliare no estaría muy lejos de la visión sociológica de Pierre Bourdieu cuando afirma que el mundo social se dice, se percibe y se construye de acuerdo a diferentes principios de visión y división.

Habría que pensar desde luego la función y el alcance que para estas poblaciones migrantes cumplen algunos indicadores de etnicidad, tales como las

estrategias de uso, amiliares, percepción y semantización de los espacios urbanos, la construcción de tejidos relacionales, como las redes de parientes o las redes de ayuda mutua, la experiencia de exclusión y negación de ciertos territorios urbanos⁴, la estabilidad residencial desde territorios específicos y diferenciales como la casa y el barrio y, finalmente, la renegociación de los lazos amiliares en contextos urbanos. No obstante, dicho tema excedería con creces el alcance de este artículo y tendríamos al respecto que hilar más fino. Por ahora dedicaremos tiempo a los colonos.

4.2 Los colonos en la Amazonía

Chaves plantea el problema fundamental que atraviesa el análisis contemporáneo de las identidades en la Amazonía colombiana:

"[C]abría preguntarse por qué el colono, a diferencia del indígena, no ha logrado articular un discurso de identidad cultural que pueda esgrimir como un argumento más en su lucha por la tierra y sus demás reivindicaciones sociales, económicas y políticas" (Chaves 1998: 284).

En el terreno de las identidades de los grupos humanos que pueblan actualmente la Amazonía colombiana, el problema fundamental radica en las tensiones que sobre los discursos de identidad cultural esgrimen unos y otros, es decir indígenas y colonos, a la luz de los nuevos reconoci-

4 La idea de la negación de espacios surge precisamente de la lectura de Wade (1997). Según este autor, la localización diferencial de los grupos percibidos como "distintos" plantea un problema fundamental: la segregación étnica – racial cultural y económica. El que los migrantes no se dispersen por la ciudad, aglutinándose en ciertos barrios marginales, pone en tela de juicio la idea del "pluralismo de los espacios" en una ciudad como Cali, que es percibida por sus habitantes como "mestiza."

mientos legales del Estado colombiano. Se deriva de allí un incesante y complejo juego de poderes en el escenario político que, simultáneamente, tiene una contrapartida en el ámbito de las demandas territoriales. El reclamo por un análisis de la identidad étnica para los colonos se remonta en la Amazonía colombiana al final de la década de 1980, como lo señala Chaves (1998), cuando algunos investigadores empiezan a indagar sobre el carácter étnico de los colonos en un contexto de serio desbalance de los discursos culturales y ambientales que dejaban *mal librados* a estos en relación con los indígenas.

Ahora, el problema de la definición del carácter étnico de los colonos deviene en un asunto fundamental para los analistas, pero ¿por qué?. El problema de su carácter étnico se plantea de la siguiente manera:

“La Constitución de 1991 ha cambiado de manera radical el balance de poder entre grupos indígenas y mestizos y/o colonos en esta región [la Amazonía]. Actualmente definida Colombia como una nación pluriétnica, el Estado reconoce a los grupos étnicos y las comunidades indígenas diferenciadas por lenguaje, costumbres y sistemas colectivos de tenencia de la tierra. Esto significa que los colonos se han visto confrontados con la necesidad de definir su identidad y luchar por sus derechos” (Ramírez, 1998: 265).

De otro lado, Rappaport y Gow (1997: 370-371) han manifestado que:

“En Colombia, no se puede considerar la modernidad indígena sin tener en cuenta la Constitución de 1991 que legisla la indianidad contemporánea. La Constitución y el movimiento indígena han fomentado la aparición

de la categoría de grupos étnicos, concepto que funciona para cristalizar identidades opositoras nutriendo un particular discurso indígena nacional y regional que frecuentemente emplea conceptos antropológicos para construir una imagen genérica de ‘lo indígena’, en vez de enfatizar las especificidades de los grupos locales”.

Esos argumentos llevan a considerar el papel fundamental del Estado en la definición operacional de grupo étnico, como estrategia para administrar que grupos específicos como “sujetos colectivos”, sean depositarios de derechos especiales. Es decir, los grupos étnicos han sido asociados por el Estado colombiano a aquellos sectores de población considerados como indígenas o negros. Con ese punto de vista coinciden numerosos académicos que no observan, o no reconocen, el carácter de grupo étnico de sectores de población como los colonos. Excepción de esta tendencia, en los análisis sobre la dinámica cultural del Guaviare, la constituye Caycedo (1993), para quien es fundamental atribuirle el carácter de “sujeto étnico” a quienes denomina como “componente andino neocolombiano”, léase colonos (1993: 153).

Sin embargo, los colonos pueden considerarse como grupo étnico si seguimos los argumentos de Barth (1976) esgrimidos en su plataforma analítica acerca de los grupos étnicos. En efecto, Barth ha resaltado el carácter reduccionista que representaría ubicar el hecho de compartir una *cultura común* como un determinante del grupo étnico. En términos analíticos sería más productivo, como lo propone Barth, considerar esa cultura común “más como una implicación o un resultado que como una característica primaria definitiva” (1976: 13). Adicionalmente, en la medida en que un grupo étnico se insti-

tuye como categoría de adscripción para categorizarse a sí y a otro grupo, opera en ese ejercicio de adscripción y de reafirmación, por contraste, la utilización de rasgos culturales que para los actores son significativos (Barth, 1976: 15). Así, las referencias a la memoria y al territorio se instituyen como rasgos significativos para marcar diferencias entre colonos e indígenas en algunos lugares de la Amazonía (Del Cairo, 2001).

La discusión se centraría entonces en la adopción que hizo el Estado colombiano de la noción académica de grupo étnico, y cómo las ciencias sociales colombianas adoptaron y proveyeron al Estado de esa noción. Ese panorama nos lleva a considerar cómo han sido vistos los colonos desde las ciencias sociales en Colombia.

Los colonos, como protagonistas de la colonización, fueron definidos legalmente como "aquellos, y sólo aquellos individuos que cultivaban la tierra o criaban ganado en tierras baldías sin disponer de un título adscrito al territorio explotado" (Le Grand, 1988). El elemento económico en esta definición es predominante, pero el carácter simbólico de las relaciones de frontera es fundamental para la interpretación antropológica del fenómeno de la colonización. Una perspectiva alternativa, con un énfasis sociológico, define la colonización como

"...un proceso total y no el simple fenómeno de migración, poblamiento y ocupación productiva del suelo. Lo cual significa entenderla, en últimas, como génesis de nuevas comunidades civiles, con la consiguiente generación de diferentes redes sociales, primarias y secundarias, desde el inicial proceso de constitución familiar asociado a la configuración de núcleos veredales, hasta la propia fundación de un pueblo" (González, 1994: 16).

Este conjunto de características representa el surgimiento de comunidades civiles claramente diferenciadas de acuerdo a las particularidades locales del proceso colonizador que permiten hablar, desde la perspectiva del autor, de una *cultura* de la colonización. Ahora bien, esta definición al aplicarla a los intereses de este trabajo, supondría la traslación de aquellas "comunidades civiles" como unidad total, a la conformación de grupos étnicos.

La virtud *civilizadora* que reclaman para sí los colonos en los intersticios de colonización, revela un carácter cultural profundamente significativo. La unidad subyacente en su accionar, a pesar de la diversidad que compromete su procedencia y sumada a las particularidades del contexto de interacción, reflejan el despliegue de unos discursos donde es recurrente el uso de recursos a la memoria y al territorio, para enfatizar la diferencia cultural con los indígenas.

Por ello, desde una perspectiva antropológica el proceso de colonización no puede desconocer las características culturales asociadas al colono: a pesar de su procedencia diversa, un elemento latente que se le adjudica a todo colono está representado por valores como el carácter, la fortaleza y la perseverancia que le dan la posibilidad de *fundarse*. La historia de la colonización es una historia de gestas casi heroicas: adentrarse en selvas, bosques, cañadas y ríos donde no hay *nada seguro*, es una labor ardua para quién la emprende. El deseo de una vida mejor y asegurar un futuro para sus hijos son, básicamente, el motor de todas estas ilusiones que se han incrustado en su ser, como una experiencia tradicional de sus familias, ya que, como lo plantea Pijnenburg (1988), muchos de los colonos que habitan el Guaviare han crecido en familias signadas secularmente por la búsqueda de

nuevas tierras. Para otros la búsqueda de una nueva vida, una vida diferente en un nuevo espacio, es suficiente motivo para colonizar. El colono se define a sí mismo como *"aquel que vino a buscar tierras y encontró, y se fundó e hizo un ranchito y vive de su colonia"*. Es decir, encarna aquella persona que se adentra en territorios donde la *civilización* no ha cristalizado empíricamente la reproducción de su homogeneidad, y donde la *colonia* (finca) se constituye en la recreación local, en los territorios de frontera, de las formas de reproducción simbólicas y materiales del entorno que el colono añora y que son imprescindibles para su desenvolvimiento. Por lo tanto, colono es además aquel que *"tumba la selva para civilizar la tierra"*; es decir, que involucra a un territorio en la civilización de la cual es él el abanderado y portador, su acción es legítima y plausible ya que en su criterio, independientemente de por qué motivos se halla abriendo brechas, no cualquiera tiene el carácter y el arrojo para hacer caminos y trochas por los cuales la civilización encontrará su expansión. Así, él civiliza las tierras *incultas* a través de su práctica.

Aprehender la cotidianidad del colono es, para A. Molano, un evento que pertenece al orden de lo interpretativo, a través de una estrategia basada en las historias de vida, que le permiten caracterizar lo más representativo del colono:

Por lo tanto, colono es además aquel que "tumba la selva para civilizar la tierra"; es decir, que involucra a un territorio en la civilización de la cual es él el abanderado y portador, su acción es legítima y plausible ya que en su criterio, independientemente de por qué motivos se halla abriendo brechas, no cualquiera tiene el carácter y el arrojo para hacer caminos y trochas por los cuales la civilización encontrará su expansión. Así, él civiliza las tierras incultas a través de su práctica.

"La colonización es siempre un apasionante episodio que se alimenta del futuro. El colono es un hombre que busca desesperadamente dejar atrás su pasado, y hay en él una silenciosa conciencia de que sus privaciones serán recompensadas (...) Todo paso que da es siempre una primera piedra. En sus soledades, la creencia en estar escribiendo un libro abierto lo sostiene y lo acompaña. Todo colono registra escrupulosamente los sucesos, grandes y pequeños, que hilvanan su mundo; sabe quién fue el primero que llegó, el primero que trajo un becerro, el primero que sembró un níspero" (Molano, 1987: 16).

Los relatos recopilados por Molano (1987, 1988, 1989, 1992), Alegre (1988), Acero (s.f.) o Leal (1995) dan cuenta de historias de vida de colonos, permeadas por dificultades y situaciones límites, pero que finalmente cumplen con el deseo de fundarse. Y es la fundación el evento esencial de la identidad del colono como tal, ya que sólo hasta que marca su territorio y empieza la labor de establecimiento de su chagra, semantiza sobre "su" espacio las características de su tradición.

De tal manera se abre la posibilidad de apreciar un escenario hipotético en el cual los colonos desarrollen estrategias discursivas y prácticas en el terreno de la identidad y de la política para fundamentar un discurso cultural distintivo. Para

aprehender aquel fenómeno se hace imperativo reconocer la configuración diversa del genérico "colono", ya que no pueden considerarse bajo el mismo concepto a diversos tipos de inmigrantes mestizos del interior del país que establecen relaciones divergentes con el medio y con otros pobladores: desde aquellos que van a *fundarse* como colonos, hasta aquellos que simplemente llegan a aprovechar el efímero apogeo de las bonanzas regionales, para luego partir de vuelta a su región de origen.

Ahora bien, la exclusión de sectores de población se hace evidente en un campo étnico en el cual, por definición, el capital más importante en juego está representado por el capital cultural legitimado por el Estado y su ejercicio hegemónico de representación al catalogar a unos sectores de población como grupos o minorías étnicas. Hoy se observa una compleja dinámica de las identidades entre colonos y campesinos e indígenas a través de alianzas políticas, estrategias matrimoniales, procesos de *re-indigenización* o *re-etnización*, etc., que ha supuesto, entre otras cosas, el surgimiento de lo que Gros (2000: 72) denomina neo-indígenas. De la misma manera, ha dado lugar al surgimiento y/o aguzamiento de conflictos, sobre todo relacionados con el control de territorios. Esos argumentos llevan a considerar el papel fundamental del Estado en la definición operacional de grupo étnico, como estrategia para administrar que grupos específicos (grupos étnicos) -como "sujetos colectivos"-, sean depositarios de derechos especiales. Es decir, sin definirlo ni hacerlo explícito, la Constitución Política de 1991 asocia aquellos sectores de población considerados como indígenas o negros como grupos étnicos; excluyendo radicalmente del estatuto étnico a sectores de población como los colonos o los campesinos no circunscritos en procesos

de re-indigenización. Pero la ambigüedad de la apropiación del concepto, ausente su definición, hace crisis. El caso de las comunidades negras colombianas lo atestigua: sólo con la Ley 70 de 1993 se definen los criterios que guían la concepción de la ley para designar a las *comunidades negras* que cobijaría, (consultar Restrepo 1998). El problema radica, desde nuestro punto de vista, en proponer una plataforma constitucional para legislar la diferencia, sin definirla. La definición se torna ambigua, su instrumentalización es problemática al no sentar un precedente que estipule su significación al interior del cuerpo legislativo, por lo tanto el debate está abierto.

5. CONCLUSIONES

En este artículo se planteó que el efecto fundamental de la Constitución de 1991 en el ámbito político fue la redistribución del poder gubernamental en todos los niveles (Jackson 1998: 289), añadiendo que abrió lugar para la participación de nuevos actores tradicionalmente marginados de ciertos espacios de poder, como el legislativo, entre los que se encuentran las comunidades indígenas y negras. La nueva Constitución transfiere a comunidades indígenas y negras derechos sustanciales que parten del principio de reconocer la diferencia cultural y de protegerla, de tal manera que el discurso de la asimilación de estos sectores de población, vía el mestizaje, es superado para posibilitar el mantenimiento y proyección de la diferencia. Esto representa a su vez una contradicción ventajosa en tanto que abre la posibilidad a los "grupos marginalizados de hacer reclamos en nombre de las leyes burguesas, a pesar del riesgo de reproducir la misma lógica cultural que una vez los oprimió" (Hale, 1997: 574). De esta manera, son objeto de un proceso de dis-

crimación positiva (Gros, 2000), que los posiciona favorablemente en la retórica política instrumental del Estado, al ser beneficiarios de la condición de grupo étnico.

Por otra parte, con la Constitución de 1991 se consolida la política cultural de aquellos movimientos sociales con mayor tradición en el escenario de las identidades étnicas en Colombia, sustancialmente las comunidades negras e indígenas, todo ello en el marco de una reforma estructural de la legislación colombiana que, en el caso de la "Ley de Negritudes" y Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, abre la discusión sobre la cuestión étnica. Por ello, consideramos, que las disciplinas sociales en Colombia se hallan en la encrucijada de develar las profundas y complejas implicaciones derivadas de la experiencia de movilidad de las identidades de esas poblaciones y su articulación a las políticas de legislación del Estado y a las representaciones que sobre la etnicidad indígena o negra se construyen o se proyecta construir.

Ahora bien, hemos tratado de reflejar a lo largo del artículo cómo la exclusión de sectores de población se hace eviden-

te desde la lógica del Estado, en tanto se potencializa la ubicación preferente y diferencial de unos sectores de población como grupos o minorías étnicas, sustentado en "construcciones" que hemos caracterizado en parte como homogeneizantes y esencialistas. Frente a esto hoy observamos una compleja dinámica de las identidades culturales entre campesinos, indígenas, colonos y comunidades negras a través de alianzas políticas, estrategias matrimoniales, territorializaciones incluyentes y procesos de *reindigenización* o *reetnización*, etc., que han supuesto, entre otras cosas, la construcción y el despliegue de discursos étnicos soportados en un uso estratégico de los indicadores de etnicidad. Cabe anotar, finalmente, que esas estrategias instrumentales de sectores de población como indígenas, colonos y comunidades negras, entre otras, fluctúan entre el extremo de la necesidad de fortalecer sus diferencias taxativas y el otro extremo de hacer más difusas las fronteras culturales. El papel de las ciencias sociales en este contexto álgido y sumamente delicado, resulta a todas luces vital para develar la complejidad de los procesos y proponer plataformas de interpretación.

La nueva Constitución transfiere a comunidades indígenas y negras derechos sustanciales que parten del principio de reconocer la diferencia cultural y de protegerla, de tal manera que el discurso de la asimilación de estos sectores de población, vía el mestizaje, es superado para posibilitar el mantenimiento y proyección de la diferencia. Esto representa a su vez una contradicción ventajosa en tanto que abre la posibilidad a los "grupos marginalizados de hacer reclamos en nombre de las leyes burguesas, a pesar del riesgo de reproducir la misma lógica cultural que una vez los oprimió"

ACERO, Hugo. [s.f.] *El colono*. En: Colonización del bosque húmedo tropical. Bogotá: Corporación Araracuara – Fondo de Promoción Banco Popular, p. 215-226.

ALEGRE, Juan. 1988 *La colonización en el Guaviare: una sinécdoque*. *Colombia amazónica*, Vol. 3 No. 2, p. 73-82.

ÁLVAREZ, Víctor. 1997 *Mestizos y mestizaje en la Colonia*. *Fronteras*. Revista del Centro de Investigaciones en Historia Colonial, Vol. 1, No. 1, p. 57-91.

BARBARY, Olivier et al. 1999 *Afrocolombianos en el Área metropolitana de Cali*. *Estudios sociodemográficos*. Documento de Trabajo No. 38. Proyecto CIDSE – IRD. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle. Cali, 1999.

BARTH, Fredrik. 1969 *Introduction*. En: *Ethnic group and boundaries*. Fredrik Barth (compilador). Londres: Allen and Unwin.

BARTH, Fredrik. 1976 *Introducción*. En: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fredrik Barth (compilador). México: Fondo de Cultura Económica, p. 9-49.

BRYSK, Alison. 1994 *Acting Globally: Indian rights and international politics in Latin America*. En: *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (editora). New York: Inter American Dialogue, p. 29-51.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1990 *La politización de la identidad y el movimiento indígena*. En: *Indianismo e Indigenismo en América*. José Alcina Franch (compilador). Madrid: Alianza Universidad, p. 145-161.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1992 *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

CAYCEDO, Jaime. 1993 *Los Nukak: Transformaciones socioculturales y articulación étnica en una situación regional*. En: *Encrucijadas de Colombia amerindia*. François Correa (editor). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 141-159.

CHAVES, Margarita. 1998. *Identidad y representación entre colonos e indígenas de la Amazonía colombiana*. En: *Modernidad, identidad y desarrollo*. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 273-286.

CORREA, François. 1993 *A manera de epílogo. Derechos étnicos: Derechos humanos*. En: *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. François Correa (editor). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 319-334.

DEL CAIRO, Carlos Luis. 2001 *Territorio y Memoria: Fundamentos de la identidad en un contexto de colonización de la Amazonía colombiana*. Montréal: Université de Montréal, Faculté des arts et sciences. Mémoire de maîtrise du Département d'Anthropologie. 117 p.

- ESCOBAR, Arturo. 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - CEREC.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1989 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1996 *La Ciudad de los Viajeros. Travesías e Imaginarios urbanos*. México: Grijalbo.
- GONZÁLEZ, José Jairo. 1994 *Actores de la colonización reciente en la amazonía colombiana*. Santafé de Bogotá: CINEP – CIFISAM – Vicariato Apostólico de San Vicente del Caguán, Puerto Leguízamo.
- GROS, Christian. 1991 *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.
- GROS, Christian. 1996 *Un ajustement à visage indien*. En: *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*. Jean-Michel Blanquer y Christian Gros (coordinadores). Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, p. 249-275.
- GROS, Christian. 2000 *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GRUESO, Libia et al. 2001 *El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia*. En: *Política cultural & Cultura política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Arturo Escobar, Sonia Alvarez y Evelina Dagnino (editores). Bogotá: ICANH – Taurus, p. 235-260.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia. 1968 *Familia y Cultura en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo - Universidad Nacional de Colombia.
- HALE, Charles R. 1997 *Politics of identity in Latin America. Annual Review of Anthropology*, Vol. 26, p. 567-590.
- HARRISON, Simon. 1999 *Identity as a scarce resource. Social Anthropology*, Vol. 7, part 3, p. 239-251.
- HOBBSBAWN, Eric. 1993 *Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?. Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No.100, Diciembre, p. 51-57.
- JACKSON, Jean. 1998 *Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés*. En: *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 287-314.
- JENKINS, Richard. 1996 *Ethnicity etcetera: social anthropological points of view. Ethnic and racial studies*, Vol. 19, No. 4, p. 807-822.
- LEAL, Claudia. 1995 *A la buena de Dios. Colonización en La Macarena, ríos Duda y Guayabero*. Santafé de Bogotá: CEREC – FESCOL.

- LE BOT, Yvon. 1994 *Violence de la modernité en Amérique Latine*. Indianité, société et pouvoir. Paris: Karthala.
- LE GRAND, Catherine. 1988 *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1830-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- LEVINE, Hal B. 1999 *Reconstructing ethnicity*. The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 5, n. 2, p. 165-180.
- LORENTE, Belén y ZAMBRANO, Carlos Vladimir. 2000 *Conceptos y elementos en torno a la gobernabilidad de la diversidad cultural*. En: La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia. Jairo Tocancipá (editor). Popayán: Universidad del Cauca, p. 191-225.
- LOSONCZY, Anne Marie 1997 *Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro – americana e indígena*. En: Antropología en la modernidad. María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 253 –277.
- MOLANO, Alfredo. 1987 *La colonización: voces y caminos*. En: Yo le digo una de las cosas... Bogotá: Corporación Araracuara - Fondo FEN, p. 13-183.
- MOLANO, Alfredo. 1988 *Algunas consideraciones sobre la colonización y la violencia*. En: Colombia amazónica, Vol. 3 No. 2, p. 99-110.
- MOLANO, Alfredo. 1989 *Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras*. Bogotá: El Áncora editores.
- MOLANO, Alfredo. 1992 *Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: El Áncora editores.
- PARDO, Mauricio. 2001 *Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia*. En: Movimientos Sociales, Estado y democracia en Colombia. Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores). Bogotá: CES-Universidad Nacional-ICANH, p. 321 –345.
- PIJNEBURG, Tom. 1988 *Cambios de sistemas de producción y adquisición de conocimientos entre colonos blancos y colonos indígenas en la frontera agrícola colombiana*. Colombia amazónica, Vol. 3. No. 2, p. 83-89.
- RAMIREZ, María Clemencia. 1998 *Las marchas de los cocaleros en el Amazonas: Reflexiones teóricas sobre marginalidad, construcción de identidades y movimientos sociales*. En: Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 257-272.
- RAPPAPORT, Joanne. 1994 *Cumbe Reborn. An Andean ethnography of history*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- RAPPAPORT, Joanne y David Gow. 1997 *Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: El estado colombiano y la reubicación de los Nasa*. En: Antropología

en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia. María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Colcultura, p. 361-399.

RESTREPO, Eduardo. 1998 *La construcción de la etnicidad. Comunidades negras en Colombia*. En: Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 341-359.

RESTREPO, Eduardo. 1997 *Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia*. En: Antropología en la modernidad. María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 279-319.

ROOSENS, Eugeen. 1989 *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. Londres – Newbury Park – New Delhi: Sage.

ROYCE, Anya Peterson. 1982 *Ethnic identity. Strategies of diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

TAUSSIG, Michael. 1979 *Destrucción y Resistencia campesina, el caso del Litoral Pacífico*. Bogotá: Ediciones Punta de Lanza.

URBAN, Greg y Joel Sherzer. 1991 *Introduction: Indians, Nation-States, and Culture*. En: Nations-States and Indians in Latin America. Greg Urban y Joel Sherzer (editores). Austin: University of Texas Press, p. 1-18.

URREA, Fernando y Pedro Quintín. 1997 *Urbanización y Construcción de identidades de las poblaciones afrocolombianas de la región Pacífica Colombiana*. Documento de Trabajo No.7. Proyecto CIDSE – IRD. Cali: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

VANIN, Alfredo. 1998 *Metáforas en las rutas de los ausentes y los retornantes*. Documento de Trabajo No. 16. Proyecto CIDSE – IRD. Cali: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

WADE, Peter. 1993 *Gente negra, nación multicultural*. En: Presencias y ausencias culturales. Bogotá: CORPRODIC, p 97-120.

WADE, Peter. 1996 *Identidad y etnicidad*. En: Escobar, Arturo y Pedrosa, Sandra (editores): Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Bogotá: CEREC, p. 283-298.

WADE, Peter. 1997 *Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Santafé de Bogotá: Uniandes - Universidad de Antioquia - Instituto Colombiano de Antropología - Siglo del Hombre.

WADE, Peter. 2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.

WEBER, Max. 1997 *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.



