

ANTROPOLOGÍA EN LA MODERNIDAD



Ma. Victoria Uribe • Eduardo Restrepo

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA
Y ETNOLOGÍA
BOGOTÁ

Pro captu lectoris, habent sua fata libelli
Terenciano Mauro, Carmen heroicum

ANTROPOLOGÍA EN LA MODERNIDAD:

IDENTIDADES, ETNICIDADES Y
MOVIMIENTOS SOCIALES EN COLOMBIA

Editores: Ma. Victoria Uribe y Eduardo Restrepo



INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA

CONTENIDO

Directora del Instituto Colombiano de Cultura
Isadora de Norden
Directora del Instituto Colombiano de Antropología
María Victoria Uribe

Editores:
María Victoria Uribe
Eduardo Restrepo
Diseño gráfico:
Diana Castellanos
Collage para cubierta:
María Victoria Uribe

Fotomecánica cubierta:
Reprolaser
Fotomecánica e impresión:
Editora Guadalupe Ltda.

Isbn: 958-612-171-2
© Instituto Colombiano de Antropología
Teléfono: 3 330 548
Fax: 2 330 960
Correo electrónico: scolican @ col1.telecom.com.co
Bogotá, Colombia.
Abril / 1997

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

- 9 A PROPÓSITO DE UNA ANTROPOLOGÍA EN LA MODERNIDAD
María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo
- 15 INDIGENISMO Y ETNICIDAD: EL DESAFÍO NEOLIBERAL
Christian Gros
- 61 ENTRE LA HOMOGENEIDAD Y LA DIVERSIDAD: LA IDENTIDAD
NACIONAL Y LA MÚSICA COSTEÑA EN COLOMBIA
Peter Wade
- 93 CULTURA Y EMPRESA: LA OBJETIVACIÓN DEL YO PARA
CONSUMIR AL OTRO
Santiago Villaveces Izquierdo
- 127 EL PESIMISMO DEMOCRÁTICO EN BOGOTÁ Y SUS REGLAS
Francisco Gutiérrez Sanín
- 173 POLÍTICA CULTURAL Y BIODIVERSIDAD: ESTADO, CAPITAL Y
MOVIMIENTOS SOCIALES EN EL PACÍFICO COLOMBIANO
Arturo Escobar
- 207 MOVIMIENTOS SOCIALES Y ACTORES NO GUBERNAMENTALES
Mauricio Pardo
- 253 HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LO INTER-ÉTNICO:
UNA PERSPECTIVA NEGRO-AMERICANA E INDÍGENA
Anne-Marie Losonczy
- 279 AFROCOLOMBIANOS, ANTROPOLOGÍA Y PROYECTO DE
MODERNIDAD EN COLOMBIA
Eduardo Restrepo
- 321 LA REVOLCADERA DE LOS JAIS
Tania Roelens y Tomás Bolaños
- 361 CAMBIO DIRIGIDO, MOVIMIENTO INDÍGENA Y ESTEREOTIPOS
DEL INDIO: EL ESTADO COLOMBIANO Y LA REUBIACIÓN DE LOS NASA
Joanne Rappaport y David D. Gow

A PROPÓSITO DE UNA ANTROPOLOGÍA EN LA MODERNIDAD

María Victoria Uribe
Directora del Instituto Colombiano de Antropología
Eduardo Restrepo
Instituto Colombiano de Antropología

La antropología en el mundo, lejos se encuentra de aquella ciencia de la primera mitad de este siglo centrada en el detallado escrutinio de la otredad en sus expresiones empíricas más extremas y reconocibles como lo eran, o por lo menos eso se suponía, las sociedades denominadas salvajes. Múltiples antropólogos se lanzaron a hurgar en las "sociedades primitivas", a cientos de kilómetros de su país de origen, la huella de lo primigenio, la pureza de lo tradicional, con la expectativa de que la clave de lo humano dibujaría su rostro con mayor precisión en estas sociedades ante su mirada de experto.

La pregunta por la otredad cultural signó a generaciones de antropólogos que, desde diferentes modelos conceptuales, intentaron entender la coherencia de las expresiones culturales en los más insólitos lugares del planeta: desde los congelados parajes del polo norte hasta los cálidos desiertos del continente africano, los ojos del etnógrafo se posaron en las más diversas sociedades con el propósito de reducir a una descripción coherente y respetuosa lo que, desde la perspectiva occidental, colonial y hegemónica, parecía extraño y sin sentido. Innumerables páginas fueron escritas en el intento académico de registrar y explicar infinidad de prácticas que por doquier evidenciaban la inventiva e ilimitada capacidad humana de la alteridad.

Colombia no fue la excepción. La disciplina antropológica en el país se ha alimentado desde sus inicios del "indio" que ha habitado selvas, llanuras y montañas. De la Amazonia al Pacífico, de los Llanos Orientales a la Sierra Nevada, de las montañas de Nariño a las del Cauca, la figura del antropólogo ha aparecido en busca de tanimukas, emberas, guambianos o kogis. Múltiples son las publicaciones y congresos donde se han registrado e interpretado las más variadas expresiones culturales de estos

grupos; aunque, sin duda, prevalecen los cuadros de parentesco, la descripción de prácticas económicas tradicionales, las transcripciones de mitos o las detalladas anotaciones sobre ritos. En las últimas décadas, los estudios sobre "cambio cultural", la territorialidad o la identidad, además del "descubrimiento" de nuevos grupos indígenas, han logrado un lugar privilegiado como temas de artículos y ponencias.

Así, entonces, las tempranas investigaciones efectuadas en la ciudad o con grupos no indígenas, no tradicionales, no autóctonos —por no hablar de aquéllas que se apartaban de la clásica observación participante— fueron marginales en el contexto de la disciplina en Colombia, aun si se pretendía para estas investigaciones la osadía de mantener las categorías de análisis y el enfoque de lo cultural característicos de la antropología realizada en las "culturas tradicionales". En los casos más extremos no faltó la autoridad que, apuntalada en largos meses de estadía en parajes recónditos, decretara que lo que se apartaba de esta práctica no podía ser de ninguna manera considerado como antropología.

Aunque, sin lugar a dudas, el mundo y la antropología han cambiado, en Colombia los criterios de pertinencia y la práctica de los antropólogos no han introducido rupturas que en otras tradiciones académicas hace tiempo se han efectuado. Aunque el modelo de la antropología en Colombia no es el mismo de la década del cuarenta, aún circulan representaciones del objeto y de la perspectiva antropológica que han sido ampliamente cuestionados en la antropología contemporánea. El propósito de este libro es, precisamente, el de ofrecer una serie de artículos que, aunque varían en los problemas de investigación, poseen en común la configuración de preguntas, hipótesis, orientaciones teóricas o enfoques metodológicos que proponen lecturas alternativas de los fenómenos culturales, esto es, interpretaciones que sitúan el análisis en contextos de interacción, transversalidad y fragmentación de las experiencias culturales.

De esta manera, el criterio de coherencia o, si se prefiere, el hilo conductor entre los distintos artículos que componen este libro radica, antes que en un problema de investigación particular, en la fluidez y novedad de estrategias en el tratamiento antropológico del objeto. Por tanto, esta compilación ha sido pensada como un aporte y problematización, desde ejercicios investigativos concretos, a la tradición antropológica en Colombia. Desde la perspectiva de los editores, los

artículos que se publican a continuación adquieren su pertinencia en la puesta en escena, cada cual a su manera y en múltiples sentidos, de la necesidad de una mutación de lo que podríamos denominar, parafraseando a Foucault, la "mirada antropológica" en Colombia. No obstante, esta compilación pretende sólo una exploración de ciertas líneas de investigación que, aunque muchas de ellas recurren a unidades de análisis trabajadas con mayor o menor intensidad por los antropólogos, introducen una contextualización desde lo que podríamos denominar una antropología en la modernidad.

Así, entonces, se pretende registrar cómo desde la reelaboración de las herramientas conceptuales y metodológicas del discurso antropológico se pueden abordar con fecundidad preguntas y situaciones que, desde una lectura convencional, parecieran caer por fuera del orden de pertinencia antropológica. Antropología en la modernidad, título de este libro, debe entenderse en dicho sentido. Antropología en la modernidad remite al análisis de las múltiples experiencias culturales en un contexto de globalidad e interrelación, donde se fragmentan las ficciones etnográficas de la comunidad y la cultura como unidades metodológicas que se autocontienen y se explican en sus propios términos. La actitud del anticuario, que bien podría caracterizar cierta práctica antropológica, es puesta en cuestión por la disolución de los objetos de su colección.

La perspectiva de La Cultura o, si se prefiere, de las culturas como objetos aislables y aislados por la exégesis del antropólogo evidencia, en este contexto, sus profundos límites. Antes que el análisis de segmentos puestos uno junto a otro en un espacio euclidiano, la pregunta por la transversalidad y dispersión de las experiencias culturales da cuenta de la situación de los sujetos contemporáneos. La pregunta por una ontología de la cultura que se impondría desde lo más profundo del inconsciente como una estructura en la cual se encuentran atrapados irremediablemente los sujetos, se disuelve en una hermenéutica de la interacción, de la apropiación y resignificación de las prácticas y representaciones culturales.

En este sentido, por supuesto, los contornos y límites del objeto se modifican: la identidad y fronteras disciplinarias son puestas en cuestión. Las claras fronteras que en alguna época pudieron diferenciar la práctica antropológica como una disciplina cuyo objeto era La o las culturas —tanto en su universalidad y particularidad como en su presencia y pasado— se

reconfiguran si, ante la globalización y desterritorialización, el análisis de lo cultural ya no se puede efectuar en términos de entidades delimitadas y circunscritas impuestas unívocamente a los individuos atrapados en sistemas culturales inconmensurables, en "mundos posibles" intraducibles. El cruce o, si se prefiere, la hibridación de las expresiones culturales no es entendible a través del lente de las unidades autocontenidas; la alteridad de experiencias culturales, que signa por doquier la condición moderna, se origina en el crisol de los cruces e interrelaciones de representaciones y prácticas que son reapropiadas y resemantizadas desde múltiples lugares y posiciones.

Seguros de que el objeto de una disciplina no ha sido, ni siquiera para el empirismo más ingenuo, el reflejo de una parcela de lo real, sino una elaboración conceptual que permite un específico nivel de análisis; la modificación de los límites del objeto de la antropología en un contexto de modernidad no implica la renuncia a una especificidad de la mirada. No es el asesinato de la antropología, no es su sentencia de muerte. Esta modificación, incluso, no es una simple negación de la perspectiva que ha caracterizado la antropología en Colombia. Antes bien, es una introducción de aspectos que habían sido dejados de lado en el énfasis de pensar los fenómenos culturales a partir de la o las culturas, es hacerse otro tipo de preguntas o replantearse las que han sido formuladas, es apropiarse de otras herramientas que den cuenta ya no de unidades aisladas, sino de alteridades configuradas en un espacio de conflicto, intercambio y reconstrucción constante.

En la presente compilación, este realinderamiento de la identidad disciplinaria a propósito de la antropología en la modernidad se expresa con la introducción de artículos escritos por personas con diferentes formaciones. Lo relevante no es cuál es el estatuto de quien escribe ni el título que acredite y apunte el origen legítimo del discurso, sino la perspectiva del análisis establecida, el lugar desde donde se produce el tratamiento transversal y disperso de las experiencias culturales. Así se ha considerado la pertinencia de introducir escritos como el de Roelens y Bolaños que establece una interpretación desde la modernidad de ciertos hechos culturales, distante al ordinario pensar del grueso de los antropólogos por su modelo conceptual psicoanalítico.

Los artículos reunidos en este libro, además de explorar en diferentes sentidos algunos contornos de esa antropología en la modernidad, se pueden organizar

alrededor de tres motivos fundamentales: las identidades, etnicidades y movimientos sociales. La identidad y etnicidad han sido temáticas trabajadas por los antropólogos en Colombia, sobre todo desde los diferentes grupos indígenas y, no en pocas ocasiones, en busca de los diacríticos de la alteridad como manifestación esencial inscrita en el ser.

Si alguna premisa teórica comparten los diferentes artículos que de una u otra forma se refieren a los motivos de las identidades y la etnicidades es precisamente la deconstrucción de una concepción ontológica o esencialista. Cualquiera sea su unidad de análisis, los diferentes autores argumentan las identidades y etnicidades como procesos relacionales de construcción histórica definidos en prácticas y formaciones discursivas específicas. El capítulo de Villaveces y el de Wade exploran las articulaciones entre la construcción de identidades en formas culturales como un proyecto empresarial o las expresiones musicales. Tanto Gros como Escobar consideran los movimientos étnicos en la invención de la indianidad o de la naturaleza como dispositivo discursivo y organizacional inscrito en procesos de globalización y correlaciones de poder. La pertinencia teórica y metodológica de entender las identidades y etnicidades desde una perspectiva de la interacción es el propósito del escrito de Losonczy, al igual que la etnicidad como una construcción académica y política es la hipótesis elaborada por Restrepo.

Los movimientos sociales son otro de los motivos en torno a los cuales se exploran aspectos de la antropología en la modernidad. El estudio de estos movimientos desde una perspectiva relacional, en un espacio de correlaciones de poder y de confluencia de diferentes actores, es el énfasis de los artículos que directa o tangencialmente abordan dichos movimientos. En el artículo de Pardo y en el de Rappaport se introduce un análisis de los soportes y el contexto de la etiología de los movimientos sociales en el caso de las organizaciones políticas de base o de la reubicación de población indígena; lo que implica un enfoque antropológico sobre el tejido de discursos y prácticas entre movimientos sociales, instituciones, Estado, Organizaciones no gubernamentales y "comunidades". Por su parte, Gutiérrez hace un estudio de las estrategias y valoraciones que unos pobladores urbanos establecen sobre las relaciones entre instituciones y agentes locales articulados con un espacio político nacional.

INDIGENISMO Y ETNICIDAD: EL DESAFÍO NEOLIBERAL*

Christian Gros
Instituto de Altos Estudios de América Latina
Universidad París III

Cuando las primeras organizaciones indígenas de tipo moderno aparecieron en América Latina a principios de los años setenta, la región se encontraba todavía bajo la influencia de las representaciones elaboradas luego de la gran crisis con el proyecto nacional-populista. Es cierto que los signos anticipados de la crisis de los ochenta están bien presentes, y que las teorías de la dependencia ya habían comenzado a señalar los límites y los obstáculos estructurales en la búsqueda de un desarrollo aut centrado. En algunos países, la doctrina de la seguridad nacional está en pleno apogeo. Pero, en ninguna parte —salvo en el Chile de los militares— el rol del Estado es muy cuestionado. Era al Estado a quien mejor convenía asegurar la modernidad y el desarrollo, favorecer la construcción de naciones independientes y unidas que debían forjarse contra el dualismo y la desarticulación, instituir los actores colectivos, controlarlos y mediar los conflictos. Aún más, era el Estado quien debía producir una democracia “real”, es decir, orgánica, que se oponía de manera evidente a una democracia formal, percibida a menudo como un sistema poco eficaz y, sobretodo, destinado a favorecer la reproducción de los privilegios.

Es sabido que dentro de esta representación, el indígena, cuando existía, constituía el símbolo de un pasado que se creía superado o el resultado de una dominación y de una explotación contra la cual se pretendía luchar: estaba destinado a disolverse al interior de la modernidad y de la nación. Debía “mexicanizarse”, “bolivianizarse” o “peruanizarse”, transformarse progresivamente en ciudadano, y todo lo que se hiciera debía tener dicho objetivo: los caminos, la escuela, la reforma agraria o la revolución verde, la implantación

* Traducción de Carlos Efrón Agudelo A.

del trabajo asalariado... Lázaro Cárdenas, Víctor Paz Estensoro o Velasco Alvarado, cada uno en su tiempo y en su país, representando una revolución nacional o popular, estaban de acuerdo en este punto.

El crecimiento del poder de las organizaciones indígenas alrededor de una identidad cultural, de la reivindicación de derechos particulares, de una autonomía y de territorios, no tenía cabida en dicho esquema, no estaba previsto y no era aceptable. Y cuando hace veinte años aparecieron los primeros consejos y federaciones indígenas, no faltaron las voces para rechazar aquello que parecía acelerar la ruina de un proyecto nacional ya debilitado y, aún más, para denunciar las políticas públicas cuando ellas parecían querer acomodarse al "sueño indígena" o, todavía peor, cuando ellas terminaban por incitarlo.

Favorecer un proceso de organización indígena, como parece haber sido el caso en México, con la creación de consejos étnicos —algo no sucedido en Brasil, Ecuador o Perú—, terminó por evidenciar el fracaso de las políticas de asimilación intentadas hasta ese momento. Aceptar la etnicidad volvía a favorecer la marginalidad, la exclusión y la formación de *ghettos* indígenas, en otras palabras, de una forma renovada de colonialismo interno. Se pensaba todavía que el derecho a la diferencia, a las culturas específicas y a una indianidad, eran el medio para transformar al campesinado indígena en ciudadanos de segunda categoría.

Después de todo, ¿eso que llamamos pobreza, analfabetismo, arcaísmo y desintegración, no significa en el caso de las comunidades indígenas, aquello que algunos defensores de una pureza indígena califican fácilmente como modo de vida, cultura y tradición? En aquella época, podríamos preguntarnos, además, ¿en qué medida se estaba ante un fenómeno durable? Estas etnias construidas con todo tipo de piezas, esas identidades inventadas con la asesoría de consejeros extranjeros y nacionales, ¿podrían tener cuerpo o consistencia, al mismo tiempo que se veía por todas partes la dificultad de los actores colectivos para hacer frente a la crisis y lograr mantenerse?

Actualmente, en los años noventa, la duda ya no tiene lugar. La manipulación, si la ha habido, y

el transplante, si fue intentado, son un hecho. A partir de ahora nos encontramos ante una reivindicación, una movilización y un proceso de organización que han hecho frente y resistido a través del tiempo. Estamos ante una segunda generación de militantes y de líderes indígenas. Además, el fenómeno no se limita a América, en otras regiones del mundo y otros países habitan también poblaciones nativas autóctonas¹. La legislación internacional ha adquirido un compromiso importante al reconocer los derechos económicos, sociales y culturales de las minorías —por ejemplo la Convención 169 de la OIT. En América muchos países ya han procedido a una revisión constitucional, y han reconocido recientemente su carácter étnico y pluricultural. El principio de una "discriminación positiva" en favor de los pueblos indígenas es cada día mejor aceptado.

Este reconocimiento tiene lugar en un contexto y en una coyuntura bien distintos de aquellos que dominaban en la época en que la movilización indígena daba sus primeros pasos. La "década perdida" fue también la de las revisiones radicales. Ella marcó el fin del proyecto nacional-populista. El nuevo paradigma es la combinación de un (ultra)liberalismo en la economía y una "invención democrática" en la política —la democracia representativa es reconocida como el sistema político menos malo. Nuevas problemáticas han tomado la delantera: democracia participativa y descentralización, derechos del hombre, medio ambiente, desarrollo auto-sostenido, etc. El Estado se retira en puntas de pie... o se ajusta el cinturón....

En un mundo que algunos quisieran posmoderno (Giddens, 1990; Maaffesoli, 1988), el discurso de las identidades y las estrategias étnicas ya no es patrimonio exclusivo de los países atrasados, dependientes o periféricos. Además, los Estados-nación que suponíamos construidos a hierro y lágrimas, se deshacen en nombre del retorno a la pureza étnica.

1. "Las poblaciones autóctonas están constituidas por descendientes vivos de los pueblos que habitaban total o parcialmente el territorio actual de un país en la época en que personas de cultura o de origen diferente allí llegaron provenientes de otras regiones del mundo, y a través de la conquista, la colonización u otros medios, vencieron y redujeron a una condición no dominante o colonial a dichos pueblos. El modo de vida de estas poblaciones es hoy más ajustado a sus costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que a las instituciones del país al cual ellos pertenecen que los somete a una estructura estatal que incorpora en prioridad las características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población" En: Commission des Droits de l'Homme des Nations Unies; E/CN.4/Sub. 2/L.566 du 29 juin 1972, p.10.

Muchos podrían pensar que esta escalada de peligros puede ensombrecer las reivindicaciones indígenas en América; pero allí, por el contrario, se trata de organizar el carácter pluriétnico de la nación.

De todas maneras, la adhesión progresiva de las élites y de las autoridades políticas a la idea de que es conveniente mantener, en el contexto de la nación, una población indígena dotada de un estatuto y de unos derechos específicos, conduce a plantearse algunas preguntas:

- ¿La emergencia de un movimiento indígena en los años setenta en América Latina respondió a un cambio de estrategia de los Estados que se comprometieron con una nueva política de “gestión de la etnicidad”², o bien a factores políticos más generales y bastante alejados de la acción de estos últimos?³
- ¿Cuál es la sombra que proyectó el movimiento indígena sobre el modelo nacional-populista —nación, modernidad y desarrollo, Estado—? y ¿cómo con el tiempo este movimiento convive con el modelo neoliberal?
- ¿Qué compatibilidad puede existir entre una estrategia de gobierno indirecto desarrollado como un instrumento de democracia participativa y la demanda de autonomía formulada por el movimiento indígena?

EL PESO DE LOS FACTORES “ESTRUCTURALES”

Nuestra hipótesis es que el desarrollo del movimiento indígena a partir de los años setenta no se puede explicar solamente por la modificación de las políticas indigenistas, ni por la crisis o el agotamiento del modelo de integración nacional-populista. Dicho desarrollo nos remite inicialmente a una serie de factores de orden estructural que afectan de manera diversa las poblaciones indígenas. Ensayemos aquí el análisis de algunos de estos factores, señalando de entrada

2. La expresión es utilizada por Henri Favre (1994) a propósito de la nueva política indigenista aplicada en México.

3. Según donde suceda, la respuesta será diferente. Allí donde el Estado es fuerte y lleva a cabo una acción significativa en el medio indígena, un cambio de política de su parte tendrá un efecto muy distinto que si ello sucede en un país donde el poder público es relativamente débil y tradicionalmente poco intervencionista.

la diferencia existente entre las poblaciones indígenas-campesinas de “tierras altas”, enraizadas en la historia colonial, y aquellas que habitan en las “tierras bajas”, selvas y llanos, poblaciones de horticultores, cazadores y pescadores, organizadas sobre la base de estructuras sociales de tipo segmentario y de linaje, más o menos recientemente sometidas a la influencia del Estado.⁴

Para los primeros, empezaremos por citar la crisis de la pequeña producción campesina confrontada a las nuevas estrategias del capital, a la falta de tierras, a la competencia del mercado. Aquí, la población indígena no es sino un caso particular en el seno de la producción agrícola familiar abocada a modernizarse o desaparecer. Un sector que sufre más que los otros de lo exiguo de sus territorios, de la debilidad de sus recursos y del abandono del Estado.

Enseguida tenemos el factor demográfico. La crisis de las comunidades rurales es provocada o acelerada, en parte, por el fuerte crecimiento de sus poblaciones; expansión que hace insoportable en el término de una o dos generaciones la falta de tierras y produce la migración. Pero el crecimiento demográfico no es solamente esto, también es portador de futuro. En efecto, para comunidades nativas que parecían condenadas a la extinción, se trata de invertir la perspectiva histórica. En lo sucesivo es necesario pensar en el futuro de manera diferente, y hay que prepararse para ello.

La población indígena en las “tierras bajas”, menos numerosa, es la víctima directa de la rápida expansión de las sociedades nacionales con dirección a sus fronteras. Sobre el frente pionero desembocan los excedentes demográficos provenientes de las montañas —poblaciones campesinas desarraigadas, aventureros en búsqueda de oro y de coca— y penetra el capital. Deforestación masiva ejecutada por las compañías madereras o para instalar la ganadería extensiva, grandes embalses que inundan tierras indígenas, gigantescos proyectos mineros que provocan el desplazamiento de poblaciones, proyectos de desarrollo acordados por agencias internacionales que no tienen en cuenta la existencia de poblaciones nativas, ni la polución de los ríos grandes y pequeños: la ofensiva es tan

4. Oposición que, de hecho, contrasta con aquella operada tradicionalmente por el poder político desde la época colonial, entre indios “salvajes o bárbaros” e indios “civilizados”.

violenta como generalizada. La dialéctica de la inclusión y de la exclusión pone en peligro la sobrevivencia de pueblos enteros⁵.

Desterritorialización, proletarianización, aculturación forzada. Cada grupo en su diversidad está confrontado a una brutal aceleración de la historia —o en algunos casos a “entrar en la historia”— y a riesgos mayores. La situación que prevalece es sensiblemente diferente según el país: el Brasil de la transamazónica y del proyecto “Calha norte” no es la Colombia donde a un puñado de indígenas se le reconocen en las regiones de la Orinoquia y de la Amazonia cerca del 25% del territorio nacional.

Hay diferencias, pues, entre la situación de las poblaciones de tierras altas y bajas, pero también en otros aspectos encontramos la presencia de factores muy importantes que influyen para unos y otros en el mismo sentido. Vamos a citar tres, que de manera particular, son significativos de la nueva situación:

En primer lugar, es esencial el progreso de la educación formal —estén las escuelas en manos de los misioneros o del gobierno— y de la circulación de información. El mundo indígena sale rápidamente de su aislamiento, su horizonte se amplía. Con el acceso a la escuela se forma una nueva élite indígena que va a emanciparse progresivamente de sus tutores y que encontraremos a menudo encabezando las nuevas organizaciones.

En segundo lugar, la intervención creciente de actores exteriores que, llevados por diferentes razones a actuar sobre las comunidades, han orientado sus acciones en un nuevo sentido más bien favorable a la reivindicación de identidad. Misioneros católicos que han practicado su *aggiornamento* y compiten con la dinámica protestante, militantes políticos decepcionados de sus viejas luchas o decididos a ganar nuevas bases, antropólogos practicando la “investigación-acción”, activistas de derechos humanos —y de los indígenas en particular—, Ong’s haciendo *surf* sobre la ola del eco-desarrollo, etc. Estos actores o “asesores” son portadores de nuevos discursos,

5. Sobre esta cuestión se puede leer en particular el *dossier* aparecido en la revista *Ethnies*: “Brésil, indiens et développement en Amazonie” Número especial de *Ethnies*, primavera N° 11-12. 1990.

de recursos financieros importantes y sirven de mediadores entre las comunidades y el mundo exterior.

Finalmente, un contexto internacional que, por diversas buenas y malas razones, es cada vez más favorable a la defensa y promoción de poblaciones autóctonas y de su entorno. Testimonio de ello es la evolución del derecho positivo internacional, la presencia de representantes indígenas en múltiples foros organizados por las Naciones Unidas y sus agencias, la evolución de posiciones adoptadas por instituciones internacionales que financian proyectos de desarrollo —Banco Mundial, CEE, etc.—, el otorgamiento de importantes subsidios internacionales a las organizaciones indígenas y a las Ong’s que trabajan con ellas. La cuestión de los pueblos autóctonos se convierte en un elemento de la globalización de las relaciones internacionales, y ese contexto hace sentir su peso económico y político sobre la correlación de fuerzas entre los Estados y sus comunidades indígenas.

Estos factores se conjugan para desestabilizar las antiguas formas de dominación social y de regulación política, abocando a las comunidades a elaborar nuevas estrategias, a definir un nuevo modelo de articulación con la sociedad dominante. De ahí el surgimiento, prácticamente durante la misma década y para el conjunto de la región, de una movilización indígena que, por su misma presencia, testimonia el nuevo curso de los acontecimientos. La circulación de hombres y de ideas, el efecto de demostración, el éxito inesperado de las primeras organizaciones indígenas —logran mantenerse, encuentran aliados y avanzan en sus reivindicaciones—; todos estos factores favorecieron la reproducción de experiencias y la “transferencia de tecnología” de una región a otra. Podemos resumir la estrategia elaborada de la siguiente manera: una voluntad de integración y de modernización sin pasar por la asimilación ni el mestizaje biológico o cultural, sino por una instrumentalización de la identidad, o sea, de la diferencia; todo esto con el objetivo de obtener el reconocimiento de derechos particulares y la defensa de intereses colectivos.

Es notable que aquí no se ha hecho mención, para rendir cuenta de los factores explicativos del “despertar indio”, de la promoción de una nueva política indigenista. Lo que no quiere decir que no observemos, en algunos

países, cambios en dicho aspecto. Pero esos cambios pueden tener en su época una importancia secundaria comparados con las transformaciones "estructurales" que hemos mencionado. De hecho, las políticas indigenistas se diferencian bastante según la región y, a veces, se modificarán muy lentamente: en ciertos casos, el Estado se opone francamente a la construcción de un movimiento indígena —por ejemplo en el Brasil de los militares—, o llega muy tarde a reconocerlo —como en Ecuador después del "levantamiento" de 1991— (Fassin, 1991; Santana, 1992; Lemoine, 1994); en otros este reconocimiento está sometido al azar de las convulsiones políticas —Perú de Velasco Alvarado a Fujimori, pasando por Belaunde y García—, o pareciera querer quitarle el piso a una movilización que se hubiera probablemente manifestado sin su intervención —en México por ejemplo— (Dauzier, 1994; Zermeño, 1994); en otros, finalmente, suscitada por el movimiento indígena, se construye progresiva y empíricamente como una estrategia de gobierno indirecto —Colombia a partir de los años ochenta.

Es claro que el simple hecho de enunciar la gran diversidad de políticas indigenistas en un mismo periodo y su no concordancia con la presencia de una movilización social indígena, es un signo suplementario que nos indica hasta dónde el fenómeno estudiado tiene un origen bastante autónomo de las estrategias públicas.

Terminemos sobre este punto volviendo a la separación entre las poblaciones de tierras altas y bajas para subrayar dos aspectos. Se nota que lo que las distingue —sus estructuras sociales, la historia del contacto, la economía, etc.— no ofrece por sí misma ventaja a una población sobre la otra en materia de capacidad de movilización y organización. En ciertos casos, las primeras organizaciones se constituyeron "abajo" —Perú, Ecuador—, para alcanzar enseguida y de manera desigual las tierras altas,⁶ en otros se produce lo contrario —Colombia, Bolivia.

Este hecho amerita destacarse, más aún cuando —y esta será nuestra segunda observación— para las poblaciones indígenas campesinas que viven en las "tierras altas", el movimiento se presenta como una lucha contra su marginalización; mientras que en el marco de las "tierras

6. Donde la población indígena-campesina estaba organizada hasta ese momento siguiendo un modelo de tipo "clasista".

bajas" la movilización se presenta más bien como una respuesta a su rápida y brutal incorporación en la sociedad global. Movimiento de alguna manera simétrico y que dejaría presumir que las formas y contenidos de las movilizaciones deben ser bien diferentes en las "altas" y en las "bajas". Sin embargo, el estudio del movimiento indígena hace resurgir numerosas similitudes y permite adelantar la hipótesis de que, partiendo de aspectos alejados, si no opuestos, la movilización —estructurándose y difundiéndose— impone a los actores una lógica de aproximación alrededor de la construcción de una identidad genérica que se sobrepone a las etnicidades particulares. Pero esa es otra historia....

MOVIMIENTO INDÍGENA Y MODELO NEOLIBERAL

¿La irrupción de un movimiento indígena ha acelerado la ruina del proyecto nacional-populista —nación, modernidad y desarrollo, democracia—? ¿Cómo hoy ese movimiento convive con el modelo neoliberal?

NACIONES PLURIÉTNICAS Y MULTICULTURALES

La idea ampliamente sostenida por el paradigma nacional-populista era que, para los países que tenían más dificultades en constituirse como nación, ésta no podía construir sino por medio del mestizaje biológico y cultural, y que nada debía favorecer la permanencia o la construcción de una segmentación social que diera lugar a una barrera entre el ciudadano y la nación. Veinte años más tarde, ¿qué significa, entonces, el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural del Estado-nación en una buena parte de las constituciones latinoamericanas?

Para las poblaciones que habían construido e instrumentalizado su identidad con el objeto de alcanzar el reconocimiento de derechos particulares y colectivos —una "acción positiva"—, este reconocimiento jurídico va a favorecer su reproducción en tanto que unidades particulares. Podría pensarse que ellas van a intentar sacar partido de un estatuto específico que las discrimina "positivamente". Ello no quiere decir que para estas poblaciones la historia se ha detenido

o que, de repente, su situación ha cambiado radicalmente. En algunos casos, como en México por ejemplo, este reconocimiento es más simbólico que real y va acompañado de otras medidas que implican un proceso de deterioro para las poblaciones rurales e indígenas. No olvidemos que nos encontramos en plena "década perdida", en una época donde las políticas macroeconómicas de ajuste estructural y de desregulación afectan duramente a los sectores populares. En tales casos el desfase existente entre el nuevo discurso, las expectativas sociales que el mismo induce al interior de una población en proceso de movilización y ávida de participación, y la realidad vivida cotidianamente, podrá desencadenar nuevas frustraciones y una posible radicalización.

Para los países que aceptan desde ahora la presencia del hecho étnico y lo institucionalizan, podría creerse que volvieron a reconciliarse con una época colonial donde la existencia de una "República de Indios" era reconocida, una época en donde la sociedad rígidamente estratificada se presentaba dividida en cuerpos distintos y jerarquizados. Pero la época colonial ya no existe y la misma Constitución que reconoce el hecho étnico habla también de ciudadanía, de justicia para todos, de igualdad y hace referencia a la democracia y a los derechos del hombre. En ella se agrega, además, que el reconocimiento de los derechos colectivos para las colectividades particulares, no significa que la pertenencia a un grupo étnico dado vaya a imponerse a los individuos. Si el Indígena existe porque se reclama miembro de una comunidad nativa, es también y a la vez un ciudadano como los demás.

Nuestra hipótesis es, entonces, que aquello que podría pasar como una simple aceptación de un hecho sociológico —el hecho de que las sociedades latinoamericanas no sean homogéneas y contengan en su seno poblaciones que afirman su pertenencia a grupos minoritarios— constituye una verdadera ruptura ideológica con la visión de la nación —y de la sociedad— construida y propagada a partir del siglo XIX por las élites dirigentes.

Esta ruptura debería conducir a las sociedades a asumir por primera vez su historia y a revisarla. La aceptación de derechos colectivos propios de las poblaciones nativas debería estar estrechamente ligada a la toma de conciencia colectiva de un pasado que significó para las

poblaciones indígenas una historia de opresión, de violencia y de expoliación. Si la nación es, como lo decía Renan (1992), un "*querer vivir colectivo*" fundado sobre las tragedias pasadas, el reconocimiento del hecho minoritario puede ser la condición de un "*querer vivir juntos*" que permita a estos países reconciliarse con su historia y construir, con nuevos medios, un proyecto nacional que ya había sido movilizadopor el nacional-populismo. Las diversas manifestaciones y declaraciones efectuadas con ocasión del quinto centenario del descubrimiento del Nuevo Mundo tuvieron ese sentido.

Es interesante en todo caso observar como el discurso identitario, el reclamo de derechos particulares y el reconocimiento de una autonomía relativa de las comunidades indígenas, son regularmente acompañados por una afirmación de pertenencia a una nación. En el Cauca, la bandera guambiana ondea al lado de la colombiana.

SER DIFERENTE PARA SER MODERNO

Estamos habituados a pensar la modernidad como si fuera implicara el nacimiento del individuo, de la razón, del progreso y del reconocimiento de valores universales. La comunidad, el enraizamiento, lo étnico, la permanencia de identidades particulares, se oponen al contrato social y poseen un sonido algo bárbaro, arcaico o, tal vez, posmoderno. Esta es una manera muy francesa de pensar, acorde con un país y una historia en donde la asimilación organizada por el Estado fue la condición histórica para la formación de una nación moderna, única e indivisible, encarnada por las instituciones laicas y republicanas.⁷

7. "El pensamiento francés sobre lo universal, matriz de la teoría occidental de los derechos del hombre, se nutre de una representación homogénea y racional de la humanidad. En el hombre la unidad prima sobre la diversidad, de ahí la afirmación de que todo ser humano tiene derechos inalienables e imprescriptibles, por el solo hecho de pertenecer al género humano. Por otra parte, esos derechos humanos son descubiertos por la experiencia de la Razón mucho más que por la experiencia de la tradición, a menudo asimilada a lo arbitrario. El pensamiento jurídico francés decreta pues lo universal, antes de experimentarlo." Rouland N. "La tradition juridique française et la diversité culturelle" Informe presentado a la comisión francesa de la Unesco, abril 27 de 1993. Este autor señala que nuestro derecho constitucional afirma "la preeminencia de lo indivisible sobre lo plural" y "la igualdad de derechos sobre todas las distinciones

En el siglo XIX el pensamiento liberal en América Latina no era muy diferente y sus ejecutantes se dedicaban ya, con un éxito desigual, a hacer desaparecer las instituciones comunitarias propias de los "indígenas-civilizados". El nacional-populismo se dirigirá luego hacia el Estado, mas que a las fuerzas del mercado, para asegurar la modernización necesaria del mundo indígena. En un caso como en el otro, las lógicas económicas y sociales debieron constituir serios obstáculos para el logro de las estrategias de asimilación. La modernidad ha intentado durante mucho tiempo barrer las fronteras de las comunidades, afectándolas de manera más bien negativa, presentándose en la mayoría de los casos al servicio de fuerzas contrarias a la cohesión social y favorables a una minoría de individuos.

Algunas veces, también, se han interpretado los movimientos indígenas contemporáneos como movimientos identitarios que expresarían una resistencia a la modernidad llegada del exterior, una modernidad que sería impuesta y amenazaría el orden comunitario. En estas condiciones, dichos movimientos estarían mirando más al pasado que al futuro y exaltarían un orden antiguo incompatible con las exigencias del desarrollo.⁸

Pero, si las comunidades indígenas son hoy tan amenazadas, de tal suerte que se pueden encontrar entre ellas voces que reaccionan con una crispación identitaria y el rechazo de toda innovación social, uno se pregunta si la amenaza más grande que pesa sobre estas comunidades no es más bien la insuficiencia del progreso y del "no-desarrollo". En todo caso, cuando se examinan las orientaciones del movimiento indígena, uno no puede más que impactarse por su carácter modernizador e integrador.

fundadas en el origen, la raza o la religión", agregando que: "Es a través del individuo que la tradición francesa accede a lo universal. Los derechos individuales son la clara expresión de la trascendencia del hombre, mientras que los derechos colectivos la oscurecen". La pregunta para los herederos de esta tradición es entonces: "¿cómo repensar lo universal en un mundo pluripolar, un mundo que no se concibe más como homogéneo?".

8. Este es uno de los puntos esenciales que separan los movimientos indígenas que se estudian aquí, de los mesianismos indígenas estudiados por un autor como Lanternari (1962), y de los movimientos nativistas que, según P. Bourdieu, conformarían un "tradicionalismo de la desesperanza".

El llamado a la identidad, a la exaltación de valores comunitarios están presentes, pero más como medios que como fines. El derecho a la diferencia se presenta mucho más como el rechazo de una marginación o de una dominación brutal que como el deseo de volverle la espalda a la sociedad nacional. Las exigencias de educación, de salud, de ayuda a la producción, de protección de recursos naturales y del medio ambiente —demandas bien presentes en el seno de los movimientos indígenas—, testimonian esta voluntad de acceder a bienes culturales novedosos, a una nueva tecnología, al desarrollo, a la modernidad. El hecho de que se trate de demandas colectivas de participación social que exigen del Estado y de la nación un tratamiento particular adaptado al marco comunitario, no le quita su carácter; por el contrario, lo reafirma. En cuanto a las reivindicaciones territoriales, cuya importancia es conocida como factor vital de la movilización indígena, están presentes como condiciones sin las cuales es prácticamente imposible, según la vía escogida por el movimiento social, pretender avanzar.

Asistimos, en varios países, a la renovación del viejo debate concerniente a la propiedad colectiva del suelo y su compatibilidad con la exigencia del progreso técnico y de la modernización. Pues es justamente en el marco salvaguardado o restaurado de tenencias colectivas —pero explotadas individualmente por familias— que el movimiento indígena propone asegurar el futuro de las comunidades. Por la ampliación de las fronteras, se moviliza aquí o allá con acciones de recuperación de tierras. Se ve operar, entonces, una curiosa paradoja. El pensamiento liberal, tradicionalmente hostil a la propiedad colectiva del suelo, toma como pretexto la crisis de la pequeña producción agrícola que castiga numerosas comunidades indígenas, para atacar de nuevo el carácter colectivo e inalienable de las tierras comunales,⁹ mientras que, al mismo tiempo, el Estado y el derecho positivo pretenden en numerosos países reconocer y asumir las identidades culturales de las poblaciones indígenas. Además, la propiedad colectiva del suelo, la posesión de un territorio común, constituyen precisamente un elemento significativo de esta identidad. Sin embargo, la superficie demasiado reducida de estos territorios explica ampliamente la crisis de la economía indígena. Paradoja que, en efecto, esconde

9. Llámese resguardo (en Colombia), comuna (en Ecuador) o ejido (en México).

una contradicción explosiva, pues no está exento de peligros el abrir un espacio nuevo a la expresión de esas identidades colectivas, legitimar la permanencia de grupos sociales y de culturas diferentes y atacar, al mismo tiempo, uno de sus elementos principales para la supervivencia de dichos grupos. Es precisamente lo que se produce cuando, en México o en Ecuador, el ejido o la comuna son directamente amenazados de disolución en nombre de la necesaria apertura económica, de la competencia y del mercado.

Sin embargo, Perú —que cambiará su reforma agraria para redistribuir a las comunidades tierras de cooperativas que se habían constituido por expropiación de antiguas haciendas— o Colombia —que no ha cesado de extender la superficie de tierras reconocidas a las comunidades bajo la forma jurídica de resguardo— indican que en la época del ajuste estructural otra política también es posible. Con el refuerzo del dominio territorial de las comunidades, dicha política supone que se les asignen recursos específicos. El debate sobre la propiedad colectiva del suelo como marco favorable a la innovación económica y social, indica claramente que si el acceso al suelo es una condición necesaria para la vitalidad de la pequeña producción familiar, no es suficiente para asegurar el éxito de la forma alternativa de desarrollo que ésta supone. Por tanto, le corresponde al Estado ofrecer un contexto favorable para que la modernización rinda sus frutos (Kervyn, 1992).

MOVIMIENTO INDÍGENA Y DEMOCRACIA

En la época en que se oponía con tanta facilidad la democracia “real” a la democracia “formal”, es claro que los sustentadores de la primera defendían también el principio de un Estado fuerte, autoritario, el único capaz, a sus ojos, de hacer retroceder los egoísmos, de combatir las desigualdades y los privilegios, de construir naciones independientes. Numerosos eran quienes se acomodaban, de buen o mal grado, a las afrentas de las libertades públicas, si dichas afrentas aparecían como indispensables para la obtención de los objetivos fijados. Tendrán que pasar los años setenta, el periodo de regímenes autoritarios antipopulares —años particularmente siniestros en cuanto a los derechos del hombre—, asistir al

surgimiento de “nuevos movimientos sociales” y, además, vivir de lejos el derrumbe de los regímenes comunistas, para que la óptica cambie y que los “finés” perseguidos no justifiquen los medios. Los derechos del hombre son ahora reivindicados en su universalidad y la democracia “formal” deviene un valor reconocido por la mayoría como el menos malo de los sistemas políticos, según la fórmula consagrada.

Entre los nuevos movimientos sociales cuya originalidad es el presentarse provenientes de la sociedad civil, fuera del esquema “clasista” y sin una intervención o control directo del Estado, el movimiento indígena¹⁰ se encuentra en primera línea en varios países. Este movimiento ha debido enfrentarse al pensamiento autoritario de izquierda que, por múltiples razones, rechazaba aceptar la irrupción de ese nuevo actor étnico; al igual que ha sufrido, en ciertos países más directamente, la implementación de la doctrina de seguridad nacional. En este sentido, el movimiento indígena tendrá su parte de responsabilidad en la renovación del debate democrático, tanto por su presencia como por las formas organizativas adoptadas y sus reivindicaciones.

A. Touraine (1988) resalta que la democracia, como sistema político que organiza una representación de intereses, necesita de actores fuertes y representables. Pues, si se ha podido afirmar que en América Latina la democracia es una invención reciente, uno encuentra que esta “invención” interviene cuando se asiste por todas partes a un debilitamiento de los actores colectivos que tradicionalmente estructuraban el debate político: las organizaciones campesinas poseen las mayores dificultades para mantenerse en el plano nacional y el sindicalismo obrero ha sido duramente golpeado por la crisis del corporatismo, el abandono del nacional-populismo y la aplicación de una política neoliberal. En ese difícil marco para el establecimiento de un debate democrático, la población indígena hace, en el campo, la excepción. El movimiento indígena se ha constituido, en veinte años, en una realidad con la cual hay que contar en diferentes planos.

10. El movimiento de mujeres es probablemente el único que, entre los “nuevos movimientos sociales” se puede comparar en importancia con el movimiento indígena, con el cual comparte importantes puntos comunes.

A partir del insistente reclamo del derecho a la "autonomía", las organizaciones indígenas actuales reivindican el derecho a organizarse en el plano de las comunidades según principios que no son necesariamente aquellos de la elección y la democracia representativa. La autoridad política indígena que se quiere implementar y hacer reconocer, puede retomar una forma tradicional adaptada para responder a los imperativos del momento —consejo de ancianos, cabildo de origen colonial, jefatura consuetudinaria. Ella puede también estar constituida de varias piezas —federación, consejo étnico, cabildo, asociaciones diversas. Tanto en un caso como en el otro, la organización de un poder "local" y regional y, por supuesto, de una autonomía relativa —¿cuál es su dominio de aplicación? ¿hasta dónde llega?— están al orden del día. Además, a medida que el movimiento indígena gana nuevos espacios, la aplicación de tales poderes se constituye en un problema político de gran importancia.

Pero lo que ponen en juego los movimientos indígenas desborda, cada vez más, la gestión de los asuntos comunitarios y se ha podido constatar cuanto, en estos últimos años, las organizaciones indígenas han llegado a incursionar en el espacio político nacional. Recordemos que, hace poco tiempo todavía, las poblaciones indígenas, analfabetas y sin documentos de identidad, estaban en varios países marginadas del derecho de voto y, por ende, de la ciudadanía política.

Este pasaje a la política en un marco que ya no es solamente comunitario y étnico, no puede ser más que difícil y lleno de riesgos.¹¹ Empezando por un movimiento indígena sin experiencia previa que debe hacer el aprendizaje. Se conoce un cierto número de esos peligros: "caciquismo", clientelismo, corrupción, división y "faccionalismo", etc. Estos son parte del juego político latinoamericano que no ha esperado la renovación democrática para constituirse. Pero, más allá de esos atolladeros que pueden hipotecar esta entrada en política, el movimiento social se encuentra confrontado a alternativas estratégicas.

De hecho, el denominado "movimiento indígena" es un conjunto bien heterogéneo y, lógicamente,

11. Un buen ejemplo de esta problemática es presentado por Santana (1992) a propósito del Ecuador.

esta heterogeneidad se encuentra en el plano político, a veces ampliándose y exacerbándose. La pregunta planteada desde ahora, en vista de la rapidez con la cual se produce esta entrada en la política, es ¿si ese nuevo actor político se va a constituir alrededor de la pura defensa de los intereses étnicos o comunitarios —como un nuevo corporatismo— o si va a intervenir en el debate político en nombre de los intereses de todos, *id-est* de la nación? ¿En qué medida las organizaciones indígenas podrán presentar, en su país respectivo y en el conjunto de la región, un proyecto político identificable capaz de pesar en el debate democrático? Aquí está la gran interrogación para los próximos años que, además, va a determinar las alianzas posibles. Se ve bien, a partir del mismo movimiento indígena, sobre cuáles puntos un proyecto tal podría construirse: habrá mucho que decir en temas como la democracia, los derechos del hombre, el acceso a la tierra y la reforma agraria, la educación, la descentralización y la democracia participativa, la protección de los recursos naturales y del medio ambiente, la política de fronteras, la solidaridad con los oprimidos y la lucha contra la corrupción. Pero se observa, también, cómo las estrategias políticas que lo atraviesan son múltiples y, a veces, contradictorias. Empezando por aquellas que a menudo separan las estrategias que prevalecen en tierras altas con respecto a las de tierras bajas.

El interrogante de la política es, también, el de la difícil articulación de las nuevas instancias de poder reconocidas o creadas por el Estado en el plano de los territorios indígenas —o bajo la forma de consejos regionales o federaciones étnicas—, con aquellas que, tradicional o más recientemente, intervienen a nivel local, es decir, en las comunidades. ¿Cómo hacer coexistir lo tradicional con lo moderno, lo antiguo con lo nuevo, lo particular con lo general? El problema se plantea para el movimiento indígena que, habiendo establecido nuevas organizaciones supra-comunitarias destinadas a federar las comunidades dispersas y a asegurar nuevas formas de mediación entre lo local y lo nacional, puede desestabilizar, voluntariamente o no, las autoridades tradicionales. También se plantea para el Estado, del que vamos a ver cómo es llevado cada vez más a la búsqueda de interlocutores para relevar su acción: ¿en qué plano intervenir, cómo y con quién?

ESTADO, AUTONOMÍA Y GESTIÓN DE LA ETNICIDAD

Agente primordial del desarrollo, garante de la independencia nacional, organizador de la sociedad, regulador de conflictos, el Estado en América Latina estaba investido de una misión esencial. Entre sus atribuciones estaba la de conducir una política indigenista en los términos generales definidos durante el célebre congreso de Patzcuaro en 1941, donde se encontraban reunidos los países que debían participar en la creación del Instituto Indigenista Interamericano. Si no hubiera sido su voluntad manifiesta la creación de una nación vía la asimilación de su población indígena, este Estado, por demás tan corporatista, bien hubiera podido en esa época instituir y organizar el indio, construirlo o reconstruirlo en un marco comunitario, procediendo como lo había hecho con otras categorías sociales que se constituyeron ampliamente bajo su dominio.

Habrà que esperar los años setenta y, sobre todo, los ochenta para que, no sin ambigüedad ni segundas intenciones, se imponga progresivamente la idea de que el Estado podría sacar ventajas de "administrar la etnicidad", preferible que trabajar por su desaparición.¹² El nacional-populismo no es hoy más que su propia sombra y parece querer bajar los brazos ante la tarea que se había asignado hasta ahora: luchar contra la fragmentación y la marginalización, asegurar la integración de la población mediante una política de asimilación.¹³

En la misma época aparece en la región un nuevo discurso y prácticas destinadas al conjunto de sectores populares. En efecto, mientras que las políticas de ajuste estructural y de desregulación se generalizan en el marco de la apertura económica y de la globalización, los Estados latinoamericanos se encuentran nuevamente confrontados a la cuestión de su legitimidad. ¿Cómo hacer para que la crisis económica, la baja del nivel de vida y el fin del modelo de integración de tipo nacional-populista, no se transforme en una crisis de gobernabilidad?

12. El estatuto del indígena en Brasil data de 1973, diez años después que el del trabajador rural.

13. Ésta es, al menos, la interpretación que se hace de la realidad prevaleciente en un país como México, la patria del indigenismo. Otros prefieren pensar que la modificación de estrategias públicas y el renunciar a asegurar la asimilación es el resultado combinado o separado de las presiones ejercidas por una antropología crítica y por las poblaciones indígenas mismas, ayudadas o no por un actor exterior

Uno de los casos más claros de reelaboración simbólica al cual va a conducir la búsqueda de legitimidad, concierne a la manera cómo desde ahora será tratado en el medio urbano el sector informal. Aquí nos detendremos un instante pues dicha dinámica nos ofrece una perspectiva útil para captar mejor lo que en ese mismo momento sucede en nuestra área de interés: las poblaciones indígenas.

La crisis del modelo de desarrollo "hacia el interior" ha significado también el fin de una estrategia de integración de las poblaciones urbanas por el régimen salarial. Durante toda una época, la promesa de un acceso ampliado a los mecanismos de participación y redistribución aplicados en el marco de lo que algunos llamaron el "fordismo periférico", debía ocurrir con el ingreso de las mayorías al mercado de trabajo. Un mercado regulado por el Estado con la ayuda de un sindicalismo de tipo corporatista. Sería por la vía del empleo que el ciudadano y el migrante podían aspirar su acceso a la ciudadanía. En la medida en que el Estado trabajaba por garantizar este acceso —en el marco de su política desarrollista— se aseguraba su legitimidad a los ojos de la mayoría y, por tanto, podía gobernar. Las expectativas colectivas se organizaban, entonces, alrededor del mercado, de los beneficios del *welfare* y de una promesa de movilidad social. Es en el mundo del trabajo donde se formaban las nuevas identidades sociales correspondientes.

Aquellos que por desgracia estaban provisionalmente excluidos, los migrantes recientes, los sectores lumpen, etc., entraban en la categoría de los "marginales", especies de "fuera de la ley" que debían ser objeto de una política pública de rehabilitación. A un término esta población marginal estaba destinada a integrarse al mercado con la ayuda del desarrollo. La marginalidad urbana es una categoría —un principio colectivo de construcción de la realidad— que se constituye y tiene sus efectos en el terreno. Ella suscita un debate teórico que encuentra su pertinencia al interior de un campo delimitado por el paradigma desarrollista —teoría del dualismo y de la modernización versus teorías de la dependencia.

La desregulación del mercado de trabajo, jalonada por la presión tanto interna —el agotamiento del modelo de desarrollo, la crisis fiscal, la inflación, etc.— como externa —la deuda y dictados de las agencias financieras, la

apertura económica y competencia creciente, entre otros— va a propinar un golpe mortal a este edificio desarrollista y a las diversas representaciones que le eran asociadas: ya no es posible para las grandes mayorías seguir a la espera de un empleo en el sector “formal” de la economía —aquel en el que el Estado dicta sus reglas y controla los mecanismos de redistribución. Además, el mismo Estado ya no sabrá mantener su compromiso. Es la hora de la flexibilidad, de la crítica al modelo corporatista, de la búsqueda de ventajas comparativas que permitan acceso a una mano de obra barata. Una masa creciente de individuos se encuentra entonces excluida de los beneficios de un empleo “formal” y de la protección social. Y, más grave aún, aquella masa está destinada a quedarse en dicha situación.

En un contexto tal, el mercado de trabajo no podrá ser el lugar donde se conquista la ciudadanía, a menos que se acepte que, desde ahora, la gran mayoría se va a encontrar marginada, lo cual no es compatible con el proceso de democratización que intervino en el curso de los años ochenta. El Estado, entonces, en busca de legitimación se encuentra forzado a diseñar nuevas formas de acceso a la ciudadanía. Se entabla un proceso de reelaboración simbólica destinado a ofrecer una nueva lectura de lo social, de la regla y del derecho (Marques-Pereira, 1992).

Legitimar el modelo neoliberal supone que la fractura social que separa la economía regulada de aquella que no lo es, no aparezca ya como sinónimo de fracaso, de desigualdad, de injusticia, de exclusión. La desregulación del mercado de trabajo debe ser entendida como una necesidad colectiva y una oportunidad ofrecida a las mayorías de encontrar libremente los medios de su integración económica. La construcción de un nuevo discurso sobre el sector “informal” sucede a aquel de la marginalidad que florecía en los años sesenta y setenta. La economía no formal es ahora considerada como un espacio dinámico de creatividad y de producción, un espacio de libertad capaz de enfrentar la crisis sin la ayuda o la protección del Estado o el control de un sindicalismo de tipo corporativo. El marginal, excluido provisional de la ciudadanía populista, se encuentra gracias a la magia del sector informal transformado en héroe positivo del neoliberalismo.

Pero, si bien es legítimo el ver prosperar un sector de la economía organizado fuera del control del Estado, y si la pertenencia a aquél no será ahora estigmatizada ni criminalizada en el discurso público, no es menos cierto que la realidad objetiva en la cual vive una buena parte de la población es la de una gran pobreza, una pobreza “absoluta” y en ausencia de derechos económicos reales. Al punto que el Estado se encuentra confrontado a serios riesgos de explosión social y que el cuestionamiento de su gobernabilidad es a veces planteado. Dicho Estado debe intervenir.

Así, la desregulación del mercado de trabajo y la reestructuración económica pasan a través de los gobiernos democráticamente elegidos. Estos se encuentran enganchados a dichas políticas para poder instalar las nuevas formas de regulación social asociadas a mecanismos de legitimación. La intervención reguladora del Estado se jugará, en lo sucesivo, en espacios considerados hasta ahora como secundarios con relación al mundo del trabajo, que había sido privilegiado durante la fase de desarrollo *hacia adentro*: espacios de lo local, de lo comunitario, de las identidades... El obrero, el trabajador organizado en el marco corporatista, deja su plaza al morador, al habitante de barrio, a la comunidad de poblado o indígena, etc. El Estado sectorializa su intervención, sigue de cerca las diferencias, crea o reconoce nuevas categorías sociales y les propone nuevas formas de participación. El Estado va a aceptar, institucionalizar e intentar apropiarse de organizaciones populares surgidas, en general, de esos nuevos movimientos sociales que habían enfrentado en su tiempo el autoritarismo estatal.

La aceptación de un campo social fracturado por un periodo durable, sucede a la utopía voluntarista de un mundo unitario y renueva la cuestión de las vías a seguir para asegurar la integración y la ciudadanía. La integración no supone ya el abandono de la diferencia o de la marginalidad por el acceso a una ciudadanía genérica adquirida a través del régimen salarial. La ciudadanía se juega, desde ahora, en un doble plano: de un lado, según la concepción universalista e individualista, propia de la tradición democrática, está asociada a la libertad individual y al ejercicio de derechos políticos; y, del otro, la ciudadanía se funda también socialmente, mediante un acceso a los espacios de participación creados o reconocidos en la base

por el Estado, en el barrio, el poblado o la comunidad. Las representaciones colectivas creadas alrededor de la integración y de la ciudadanía y, por tanto, los medios utilizables para acceder a ellas, se han transformado, así como el rol que le corresponde al Estado en ese proceso. Las políticas de ajuste estructural son también políticas de ajuste de la ciudadanía.....

La transmutación del marginal en un miembro activo del sector informal, del obrero sindicalizado en morador miembro de un comité de barrio, transmutación realizada en el marco de las políticas de desregulación, no está desligada de lo que, en la misma época, se produce sensiblemente con las poblaciones indígenas. El destino del indio ya no es el de acogerse a la comunidad nacional por la asimilación. Lo que era estigmatizado como "retardo cultural" y signo de su inferioridad, se convierte en una "diferencia" reconocida y protegida por la ley. La democracia participativa puesta en acción en el plano comunitario será, desde ahora, el mecanismo que deba permitir su integración. El Estado acepta que el cuerpo social sea definitivamente desmembrado y ya no tiene vocación de asegurar, cueste lo que cueste, el acceso de todos a la ciudadanía por la vía del trabajo.

Por ello, durante los años ochenta, no hay un solo país que no se comprometa con ciertas reformas político-administrativas y no diseñe programas que apuntan a la promoción de la participación popular y a la acción comunitaria con el objetivo explícito de acrecentar la eficacia de las acciones oficiales, de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones de bajos ingresos y de introducir una democracia más "directa". Hoy se habla de "democracia participativa", de promover la iniciativa local, el desarrollo autosostenido, la descentralización. El campo, especialmente las regiones indígenas, constituye uno de los lugares privilegiados de una estrategia que podría resumirse en la fórmula siguiente: "ayúdame que yo el Estado te ayudaré". Esta nueva gestión promovida por el Estado, apoyada en general por las instituciones internacionales de desarrollo y las Ong's, podrá tomar en ciertos países formas más acabadas que en otros.

Dicha gestión no excluye el recurso a la violencia cuando se encuentra desbordada o cuando las necesidades de asegurar, cueste lo que cueste, el nuevo orden

social lo exijan. Teniendo vocación de fijarse al terreno, de adaptarse a la base social que se quiere encuadrar, dinamizar y "autogestionarse", este modelo estatal puede también desembocar en proposiciones diversas. Pero una cosa es cierta, esta metodología encuentra un éxito seguro entre las capas de desheredados ávidos de aprovechar, por mínimos que sean, todos los medios puestos a su disposición, y por ello, prestos a jugar el juego de la participación si es necesario. De hecho, uno puede preguntarse si la descentralización asociada a las prácticas de autogestión, no constituye una nueva tecnología de control social que está más relacionada con la aplicación del modelo neoliberal, que con la práctica, en la esfera social y económica, de principios democráticos que renuevan la vida política.

De todas maneras, las nuevas formas de organización promovidas por el movimiento indígena y su voluntad explícita de autogestión, toman un aspecto diferente desde que se sitúan en esta coyuntura. Sobre todo, cuando las poblaciones en cuestión asocian la demanda de autonomía en el control de los programas educativos o de salud, en la gestión de tierras y de conflictos locales, en el diseño de programas de infraestructura y de desarrollo con un llamado constante al Estado, convocado su contribución a los programas puestos en práctica.

Si, entre el poder público, el movimiento indígena y las comunidades, el entendimiento es posible —y, de hecho, lo es a menudo— ¿no tiene ahí el Estado el instrumento ideal que le permita proceder en el seno de las poblaciones indígenas con una forma de intervención de "baja intensidad"?¹⁴ Promoviendo una especie de "gobierno indirecto",

14. Paul Valery señalaba ya que: "si el Estado es fuerte, nos asfixia, si es débil, perecemos". La debilidad relativa del Estado es más bien un elemento favorable cuando se trata de reclamar el ejercicio de derechos políticos; un Estado "fuerte" es fácilmente autoritario y se acomoda mal con actores autónomos, además ese Estado "débil" debe garantizar el orden público, el buen funcionamiento de la justicia y conservar el monopolio de la violencia. Por el contrario, esa debilidad es una desventaja cuando se reclama su protección y la implementación de derechos sociales y económicos. Es el Estado el que debe intervenir para hacer respetar la ley, asegurar la protección de los ciudadanos y de los más débiles, asegurar la cohesión social y responder a las diferentes demandas colectivas. Desde este punto de vista, si la definición de una política de "gobierno indirecto" se puede presentar como el medio de paliar los inconvenientes tan evidentes del Estado liberal hacia los grupos que sufren más de las medidas *ad-doc*, dicha política puede no ser más, también, que un disfraz destinado a ocultar su pura y simple retirada....

el Estado puede exigir de las comunidades el aporte de ciertos medios ellas son generalmente puestas a trabajar con el fin de ofrecer una contrapartida a las ayudas públicas y él se descarga de la gestión directa de un buen número de conflictos que toda intervención autoritaria, viniendo del exterior, puede suscitar. Si el movimiento indígena no existiera habría que inventarlo, podría uno decir, tanto que, en ciertos casos y aspectos, la presencia de una población indígena organizada permite al poder público encontrar un interlocutor constituido con el cual negociar la aplicación de principios de descentralización y de democracia participativa que conducen su nueva política, principios que se han convertido en varios países en exigencia constitucional. Además, es incuestionable que se pueden encontrar fácilmente casos en que una organización indígena deba su existencia, más a la voluntad interesada del Estado que a una lucha emprendida por la base para hacer reconocer su presencia, defender su autonomía y asegurar el logro de sus reivindicaciones.

Decir esto no significa el desconocimiento de la existencia de un movimiento indígena combativo que ha sabido forjarse a partir de sus propias fuerzas, y que se crea en una heteronomía e instrumentalización total de las organizaciones indígenas en el marco de una estrategia neoliberal. ¡Lejos de ahí! Si entre la movilización social y el poder político los puntos de un acuerdo pueden encontrarse alrededor de una voluntad común de integración y de modernización, dichas aproximaciones son siempre inestables, habiendo algunas mucho más conflictivas y no siempre negociables. Comenzando por las reivindicaciones territoriales o aquellas que pretenden enfrentar las grandes orientaciones de la política nacional, la integración económica, el control del subsuelo, la explotación de los recursos naturales por intereses extraños a las comunidades indígenas... Sin embargo, uno tiene que sorprenderse de las profundas modificaciones producidas en el seno del discurso indigenista y en la legislación. Lo que ayer, en el marco del nacional-populismo dominante, parecía imposible y fuera de lugar, hoy es aceptado y, a veces, hasta reivindicado por poderes democráticamente elegidos y que aplican políticas neoliberales.

EL CASO COLOMBIANO

La hipótesis sustentada hasta aquí es que, a partir de los años setenta, entramos en América Latina en una nueva fase caracterizada por la crisis del modelo nacional-populista, la aparición de nuevos movimientos indígenas, la adhesión más o menos brutal al neoliberalismo y la definición concomitante de nuevas estrategias de regulación social, comenzando por aquellas que conciernen las poblaciones indígenas. Pero, si bien es cierto que hay una coyuntura regional que llama a una reflexión general, la diversidad de situaciones no es menos importante y las hipótesis más seguras son puestas a dura prueba cuando se cambia de escala: cada país se presenta entonces bajo la forma de un caso particular, una excepción que uno bien quisiera, confirmara la regla

Eso pasa con el caso colombiano: uno no terminará de enumerar sus singularidades en el concierto latinoamericano. Para ser breves, y porque todo no posee la misma importancia, se retendrán algunos factores que pesan más que otros en la comprensión de la forma que reviste aquí la aplicación de una nueva política indigenista a partir de los años ochenta.

Con una población indígena evaluada oficialmente en seiscientos mil personas y que no pasa de un millón en el mejor de los casos, Colombia es un país esencialmente mestizo social y culturalmente que ha sido llevado, en el transcurso del tiempo, a pensarse fundamentalmente como tal. Esto constituye una primera singularidad del caso colombiano. Si este fenómeno aproxima a Colombia de su vecino Venezuela, también lo distingue radicalmente de los otros países andinos, de Ecuador, de Perú y de Bolivia, así como de Guatemala o de México. La debilidad numérica de la población nativa explica ampliamente la ausencia de una fuerte tradición indigenista ya sea en la literatura o en la política. En el siglo XIX, la posición de los liberales era terminar rápidamente con la comunidad indígena, en tanto que forma de organización social contraria al completo desarrollo del individuo y al progreso, y favorecer el mestizaje; para los conservadores se trataba de mantener separado al indio en su resguardo en los casos en que todavía existía y de confiar la redención de esta raza inferior a la iglesia a la espera de que, poco a poco, una migración de origen europeo, asociada a un prudente mestizaje, limpiara el país de su "mancha

indígena".¹⁵ En 1970, un año antes de la creación del primer consejo regional indígena, se puede decir que el sueño de las élites colombianas de un país definitivamente blanqueado y mestizado parecía haberse cumplido: indios —y negros¹⁶— se habían vuelto "invisibles", se diría que ya no existían.

Este carácter ultraminoritario de la población indígena, asociado a la conciencia de un país mestizo en el cual las identidades sociales serán primero que todo regionales, partidistas y de clase, antes que étnicas, hace que hasta hoy los retos de la "cuestión indígena" no sean tan fuertes como en otras partes. Dándole un espacio a las demandas indígenas no se trata de cuestionar un sistema de *apartheid* que, como en Guatemala, estructura la sociedad y se superpone al sistema de clases, o de repensar en su conjunto la organización del campo y las formas de organización política como en Bolivia (Abercombie, 1991; Le Bot, 1993a, 1993b). Ciertamente, las tierras altas del Cauca recuerdan, hasta el punto de confundirse, aquellas de Chiapas, y las de Nariño son más próximas de un Ecuador montaraz e indígena que de la Colombia mestiza del café. Pero, el conjunto del país —aunque contando con más de ochenta grupos indígenas dispersos en su territorio— revela otra realidad. Es por esto que, si bien el surgimiento de la cuestión étnica en los años ochenta sorprende al país, ésta parece a primera vista más manejable y menos conflictiva: la gran mayoría de la población, empezando por la que habita en la ciudad, no se siente directamente cuestionada en sus intereses ya sean económicos, sociales o políticos.

Una segunda singularidad es que Colombia se ha economizado ampliamente la aplicación del modelo nacional-populista, ya sea éste producto de una revolución como en México o Bolivia —dos países, entre otras, bien diferentes—, que haya sido implementado en forma tardía y autoritaria como en Perú, Panamá o Ecuador, o que se presente bajo una forma *sui-generis* como en Brasil o Argentina. En Colombia, mejor que en otras partes, las clases dominantes han

15. No es nuestro propósito estudiar aquí el caso de las poblaciones negras. Sobre este tema se podrán consultar numerosos artículos aparecidos en la revista *América Negra*, así como (Wade, 1994).

16. Sobre la fragmentación en la sociedad colombiana se puede consultar la contribución de D. Pécaut en: Blanquer y Gros (eds.). 1996.

sabido enfrentar la crisis de los años treinta y la rearticulación del país a la economía mundial a través de un modelo político heredado del siglo XIX. Aquí el nacional-populismo ha sido de baja intensidad —con López Pumarejo y bajo su forma coloreada y "desarrollista" con Lleras Restrepo— y sobre todo frustrado —con Gaitán y, en menor medida y más conservadora, con Rojas Pinilla.

Esta debilidad del nacional-populismo es acompañada lógicamente por la del Estado, tanto desde el punto de vista de su participación directa en la actividad económica como en su rol de agente modernizador e integrador por la vía privilegiada del corporatismo. Dicha debilidad se acompaña también de un recurso reiterado a la violencia ya sea para imponer el orden o para oponerse a él. Esto para señalar que la crisis del modelo nacional-populista no puede poseer en Colombia el mismo impacto ni la misma fuerza explicativa: éste no tuvo jamás la importancia central que ha revestido en otras latitudes.

Colombia bien conoce una crisis en los años ochenta-noventa, pero su origen no se encuentra en el Estado ni en la economía: es ante todo una crisis de su sistema político. Este, en fin de cuentas, no ha sabido transformarse para enfrentar la modernización, el aumento del nivel educativo y el de las clases medias, la urbanización y la pérdida correlativa de referentes ideológicos tradicionales que habían estructurado las identidades partidistas y nutrido el debate político; tampoco ha sabido ser el espacio de expresión política de las nuevas contradicciones sociales y su ruina se ha acelerado dramáticamente con el ascenso del narcotráfico, el desmoronamiento del sistema normativo y la corrupción. De tal manera, el problema del país no es tanto el "derrumbe" del Estado —aunque éste sufra directamente por su incapacidad de resolver los problemas de violencia— como el derrumbe de los partidos.

Esto nos lleva a la paradoja actual: mientras que la región en su conjunto reevalúa por lo bajo el rol del Estado e intenta, con dificultad, construir un sistema político moderno en el marco renovado y legítimo de instituciones democráticas; Colombia —que, desde hace tiempo, se enorgullece de ser "la más antigua y estable democracia de América Latina"— enfrenta el desmoronamiento de su sistema político: ¿qué se puede esperar de un sistema democrático cuando menos del veinte por

ciento de los electores asisten a las urnas; cuando un partido de oposición sufre, en medio de la más absoluta impunidad y casi la indiferencia, la masacre sistemática de sus cuadros y militantes; cuando la protección de los ciudadanos ya no es garantizada y la clase política en su conjunto sufre el rechazo masivo de la opinión? Esta democracia intenta remediar algo implementando nuevas formas de gestión social y política originadas en la acción del Estado. Entiéndase bien, si el Estado colombiano intenta reforzarse por diferentes medios, es claro que no cesa de perder terreno en lo concerniente al control del territorio, la violencia y, él mismo, es afectado por la corrupción. Pero si esto no es más que la verdad, dicha situación me parece, ante todo, el resultado de la crisis del sistema político. Lo que diferencia fuertemente la violencia actual de "La violencia" anterior al Frente Nacional: en esa época los partidos, por la misma violencia de su enfrentamiento, mostraban el dominio que ellos ejercían sobre la sociedad.

El hecho es que, por razones en parte diferentes a las de sus vecinos, Colombia se lanza también a la descentralización, la aplicación de múltiples programas inspirados en la "democracia participativa" y de solidaridad social —PNR, Red de Solidaridad— y apela cada vez más a la acción de las Ong's, considerándolas como las que responden más directa y eficazmente a las aspiraciones de la sociedad civil. Estas formas de acción —que apuntan también a la relegitimación de un poder, de un dominio social que ha perdido sus antiguos garantes ideológicos y sus redes políticas— no pueden aquí ser entendidas como ligadas al desmonte del Estado y del modelo corporatista. En el marco neoliberal actual, se trata más bien de amplificar su acción de cara a la fragmentación, a la violencia y al vacío que amenazan la sociedad en su conjunto.¹⁷

Claro está que las nuevas formas de intervención se dan bajo un modelo hoy dominante en la región: aquí, como en otras latitudes, las instancias internacionales y los efectos de moda imprimen su marca y sus recetas, la globalización obliga. La democracia participativa y descentralizada y el desarrollo "autosostenido" inscritos en la Constitución colombiana de 1991 están, bien que mal, en el menú de todos los gobiernos. No obstante, si se examina más en detalle

17. Sobre este tema se puede consultar (Melo, s. f.; Arocha y Friedemann, 1984).

lo que ha sido propuesto y realizado en el marco de la nueva política indigenista, se manifiesta inmediatamente la originalidad colombiana. Esta política no marca un desprendimiento del Estado con respecto al proyecto anterior que habría sido el de una voluntad activa de asimilación —proyecto que se puede encontrar en México y que en Colombia no ha existido más que bajo algunas declaraciones de principio¹⁸— sino, más bien, su entrada en un espacio hasta ahora desierto.

Una tercera singularidad es que la política indigenista desarrollada en Colombia no se diferencia de aquella de sus vecinos por el hecho de que este país asuma y reivindica ahora su carácter multiétnico y pluricultural y acepte el principio de una discriminación positiva surgida de una territorialización —otros países han escrito estos principios en sus Constituciones y han firmado simultáneamente la convención 169 de la OIT—, sino porque Colombia parece haberlas tomado en serio. Testimonio de ello es la institucionalización de la presencia indígena en el país bajo la forma renovada del resguardo. En ninguna otra parte se encontrará un país que, en el transcurso de quince años, haya reconocido así una territorialidad indígena en un cuarto de su territorio. Territorialidad quiere decir un espacio colectivo e inalienable, espacio de existencia de una "parcialidad", y un poder político administrativo atribuido a ésta, es decir, una autonomía relativa. Este fenómeno es más destacable todavía si se considera que esas comunidades no representan, en su conjunto, el dos por ciento de la población total del país.

Este hecho, que no deja de sorprender al observador exterior, nos remite ampliamente otra de las particularidades colombianas. Resaltemos primero que este país, donde la población se encuentra históricamente concentrada sobre una parte restringida de su territorio, las tierras indígenas están, en más del 90 % de los casos, situadas en regiones débilmente habitadas y explotadas —selvas, llanos y desierto. Se trata de territorios cuya vocación era, hasta hace poco tiempo, para la colonización. Ahora bien, salvo excepción —y es en esto que Colombia se diferencia de sus vecinos—, no se encuentra en el país una fuerte proyección de intereses económicos apuntando

18. También en la política de disolución de los resguardos dirigida por el Incora en los años sesenta y principios de los setenta.

en dirección de los frentes de expansión. Aparte de algunos enclaves destinados a la producción de banano, de ganado, de madera —en el Pacífico—, o de petróleo, el capital se había desinteresado ampliamente hasta ahora, y las fuerzas armadas, que deberían por razones estratégicas preocuparse, tienen otras prioridades. Es cierto que la ausencia de infraestructura hace difícil toda explotación rentable. Pero, el Estado, que debería hacerse cargo, es tan deficiente sobre todo porque no ha sido muy solicitado por los grupos de interés dominantes.

Cerca de la mitad del país ha sido así librado a una colonización espontánea que no puede realmente prosperar sino en el marco de la implementación de una producción ilícita. La colonización de tierras selváticas, por ser efectuadas mayoritariamente por pequeños productores, no es menos predatora. Estamos entonces bien lejos de una situación “a la brasileña”, e incluso de lo observado en Perú o Ecuador. Además, nos encontramos con que estas regiones, por estar alejadas y sin controles, no son menos problemáticas. Allí reinan el narcotráfico y la guerrilla —que se convierte localmente en “narco” o “petro”-guerrilla.

Se puede pensar entonces que, en las regiones donde habita población indígena, el Estado ha intentado compensar su debilidad tradicional y su falta de medios con el reconocimiento de un interlocutor debidamente territorializado y “comunitarizado” bajo la nueva forma de resguardo. Es este un modelo del que hay ya una antigua práctica y que, además, es reivindicado por las nuevas organizaciones indígenas que han sido creadas en el país. Se nota también que el resguardo se presenta así mismo como una medida conservativa, en espera de la aplicación —problemática— de un orden administrativo más moderno bajo la forma de Entidades Territoriales Indígenas (Etis) previstas por la Constitución. Agreguemos, finalmente, que estos nuevos resguardos, a los ojos del poder público, deberían funcionar además como gigantescos parques naturales propicios para experimentaciones de etnodesarrollo y reservas de una biodiversidad que podría ser, en un término dado, de un gran valor tanto para el país como para el planeta —es decir, esencialmente para las grandes potencias económicas. El Estado puede así esperar “matar dos pájaros de un tiro”: responder a demandas internas —las de poblaciones indígenas y de ecologistas— y externas, además de dejar esas reservas bajo la

vigilancia interesada de las poblaciones nativas. El reconocimiento de una territorialidad indígena parece responder, entonces, a intereses bien comprendidos por el Estado; un Estado que intenta tener un asidero en la sociedad, que quisiera controlar su territorio y está en la búsqueda de una nueva legitimidad (Gros, 1991, 1996).

En conclusión, aunque todo esto amerita ser matizado y desarrollado, la débil proyección de la sociedad nacional hacia sus frentes de expansión en un país donde estos cubren una extensión tan considerable, asociada a una política de protección del medio ambiente de uso externo e interno, han hecho que el Estado se haya orientado últimamente hacia una fórmula original de gobierno indirecto —el resguardo ligado a un conjunto de derechos específicos reconocidos por la Constitución— que, si se juzga por la parte de territorio concerniente, constituye una excepción en la región.

¿Cuál es el impacto actual de esta estrategia sobre las comunidades indígenas y cuáles son las posibilidades de éxito del Estado? Notemos inicialmente que en Colombia, como en otros países —pero tal vez más—, la movilización indígena que se traduce en una renovación del mundo comunitario, en la creación de organizaciones indígenas regionales y nacionales y en la reivindicación e instrumentalización de una identidad étnica, ha comenzado desde las tierras altas del Cauca unos diez años antes que el Estado experimente su nueva política indigenista. El movimiento indígena actual, que no ha perdido nada de su combatividad —pero que enfrenta una serie de nuevos problemas (Jackson, 1991; Padilla, 1995; Gros, 1996)—, puede con justicia reclamar esta herencia, nombrar sus mártires y reivindicar su autonomía.

Sin embargo, no es menos cierto que desde allí, y en las tierras bajas, la movilización se ha organizado en el marco del espacio abierto por el nuevo indigenismo. La legitimidad, ahora reconocida, de las principales demandas indígenas,¹⁹ la creación de resguardos por el Estado y el hecho de que este necesite un interlocutor organizado para dirigir bien su política, han desembocado en la práctica en una cuasi institucionalización del movimiento. En este contexto, las

19. En lo concerniente al menos a los principios; su aplicación es otro asunto...

organizaciones indígenas regionales y nacionales tienen vocación —entre otras— a la mediación entre el Estado y las comunidades. Además, ellas funcionan, en ciertos aspectos, como Ong's con vocación de etnodesarrollo; es decir, como redes autónomas, a veces legitimistas, otras contestatarias, con quien, en el nuevo contexto, el Estado debe contar y trabajar. Una especie de neocorporatismo para un Estado de un liberalismo bien temperado.

De todas formas, durante los años ochenta y, más todavía, luego de la nueva Constitución, se puede observar un triple fenómeno. Primero, se asiste a la construcción de una identidad genérica, supra-comunitaria y supra-étnica que, más allá de lo que puede distinguir y separar objetivamente las unas de las otras, viene a constituir el mundo indígena en una sola comunidad. Una comunidad "imaginaria" (Anderson, 1983) que se inscribe a la vez en la nación, pero trasciende las fronteras. Uno de los primeros resultados de la movilización indígena es el haber permitido la aparición de un nuevo actor, un actor étnico que participa como tal en la vida de la nación. Esto amerita ser destacado, mientras que al mismo tiempo se asiste más bien a la destrucción de los actores colectivos que habían ocupado el espacio nacional desde hace medio siglo.

Segundo, uno observa cómo se opera un proceso de "reindianización" en una población que parecía hasta ahora participar plenamente, tanto social como culturalmente, del mundo mestizo del campo. Si este sacudimiento en la identidad étnica parece responder ampliamente al deseo de beneficiarse de las ventajas ofrecidas ahora con la "discriminación positiva" —*positive action*—, también nos señala que una revolución en las representaciones sociales se está produciendo pues el indio antes duramente estigmatizado, se encuentra ahora dotado de un "capital simbólico" deseable por otros, empezando por dichos neo-indígenas (Gros, 1995). Tercero, la población indígena del país se encuentra ahora territorializada y fuertemente reorganizada según el modelo español del resguardo. Ella es el objeto de una solicitud sin precedentes del Estado y de otros actores exteriores —Iglesia, Ong's, etc. Vemos como, dicha población, experimenta una ofensiva sin par de un mundo occidental que ha encontrado nuevos motivos y formas de intervención destinados a reforzar su influencia en las márgenes indias de su imperio.

Estos tres fenómenos constituyen otras tantas transformaciones profundas de las realidades sociales y culturales que prevalecían hasta ahora entre las comunidades indígenas. Digamos en breve que se asiste no tanto al retorno a una cultura, a una verdad primaria y fundamental, como a un volcamiento —al parecer irreversible— de una etnicidad fuertemente instrumentalizada y ampliamente definida sobre un modelo promovido desde fuera. Así, bajo el doble efecto de la movilización indígena y de la nueva política indigenista, la sociedad se cubre de nuevas fronteras (Barth, 1969; Bourdieu, 1980), de fronteras étnicas que son también territoriales, legitimadas por el Estado y el derecho. Lo que uno puede llamar el "movimiento indígena" —la acción de hombres y mujeres que luchan contra formas de dominación social y de exclusión, que reivindican una identidad genérica y comunitaria, una cultura específica, territorios y autonomía— se presenta como un formidable movimiento de integración a la sociedad nacional. Ciertamente, el ritmo y el tono de esta integración no son los mismos para todos —la diversidad de culturas y de situaciones pesan fuertemente sobre la rapidez y el sentido dado a esta transformación— pero, no es menos evidente que en este fin de siglo, la integración a la sociedad nacional parece pasar, para una parte de la población, por el establecimiento de fronteras étnicas, de una nueva etnicidad.

¿Es este fenómeno específicamente colombiano? ¡Seguramente que no! Observaciones cercanas han podido ser formuladas sobre otros países de la región (Le Bot, 1993b; Santana, 1992); mientras que la sociología norteamericana, aunque en un contexto bien diferente, desde hace veinte años ha arribado a una conclusión similar en lo concerniente a la permanencia de diferentes comunidades culturales de origen emigrante en la patria del *melting-pot* (Glazer y Moynihan, 1975). Sin embargo, nos queda una particularidad colombiana en esa conjunción de hechos que ya hemos señalado: el carácter tan minoritario de la población indígena, la utilización de la forma institucional de resguardo que la enmarca, la extensión considerable de regiones del país implicadas y la parte activa jugada en este proceso por el poder público.

Con respecto al Estado, uno puede preguntarse también sobre las posibilidades de éxito de su política. ¿Su estrategia de gobierno indirecto, apoyándose en

la institucionalización de las comunidades indígenas y la afirmación de derechos particulares, podrá producir los efectos deseados? Esto es, presencia a bajo costo en vastas regiones hasta ahora ignoradas; protección del medio ambiente y valorización de la biodiversidad; cordón sanitario frente a la influencia de grupos subversivos o mafiosos; búsqueda de legitimidad en el plano nacional e internacional; aplicación de programas de desarrollo auto sostenido; etc.

Un reto tal descansa, en efecto, sobre la capacidad y voluntad de las comunidades indígenas de "interpretar la partitura" que se les propone. Este desafío se apoya, también, en la capacidad del Estado para ejecutar su propia política. Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, no hay nada asegurado. En cuanto a las comunidades indígenas, donde la diversidad de situaciones es la regla, uno puede preguntarse, por cada una de ellas, si pueden y desean transformarse, de un día para otro, en administradores eficaces y ecológicamente correctos de territorios y recursos que ahora le son transferidos legalmente.²⁰ Para ello, será necesario que las lógicas indígenas converjan con las del Estado y/o que una nueva élite indígena, formada en las estrategias del etnodesarrollo y en las finanzas públicas, tome en sus manos los intereses colectivos.²¹ Si bien es cierto que dicha élite comienza a formarse, aún se encuentra lejos de estar siempre presente y fiel a sus comunidades, y el interés de dichas comunidades no está necesariamente

20. Sobre la ambigüedad de las estrategias públicas y de las organizaciones indígenas en materia de programas de desarrollo véase (Field, 1994) y, para el caso de Ecuador, (Bebbington, 1992).

21. La página y media del Plan Nacional de Desarrollo 1994-98 consagradas a los pueblos indígenas es elocuente en este aspecto. Dice fundamentalmente: "La política para los pueblos indígenas estará orientada a consolidar los derechos reconocidos en la Constitución Política de 1991, relativos a su participación en la vida nacional y en la toma de decisiones que los afectan. Para este efecto, se impulsará la conformación de las entidades territoriales indígenas, la culminación de la legalización y saneamiento de las tierras indígenas, y la participación en los programas gubernamentales de desarrollo humano sostenible". El programa agrega que: "Los representantes de los pueblos indígenas participarán en la evaluación del impacto ambiental de los proyectos de desarrollo que afecten los territorios y las culturas de sus comunidades. De igual modo, se estudiarán y aplicarán las tecnologías y conocimientos desarrollados por las poblaciones indígenas y se impulsarán sus iniciativas de preservación, aprovechamiento y manejo sostenible de los recursos naturales en sus territorios". En lo concerniente al "reordenamiento territorial", el plan prevé acciones "para la capacitación de las autoridades indígenas en las áreas básicas de la gestión pública" (Presidencia de la República, 1994:109).

de acuerdo con el proyecto que el Estado entiende defender. Por otra parte, uno sabe como la llegada brutal de nuevos recursos —el caso actual de la ley 60 de 1993— puede ser fuente tanto de problemas como de soluciones. Se puede preguntar, finalmente, en qué medida las comunidades —bajo la forma de resguardo— pueden remplazar al Estado para hacer respetar sus fronteras y autonomía y hacer cumplir el orden público. La situación caótica que reina en el país no está como para facilitar sus objetivos y, de hecho, la violencia está lejos de eximirlos.

El éxito de una política de gobierno indirecto reside, también, en la capacidad de integrar en su propia acción política y administrativa un conjunto de nuevos parámetros que rompen con el modo de acción anterior. La Constitución de 1991 exige un desarrollo "autosostenido", la protección y el respeto de la diversidad étnica y cultural, la implementación de una democracia "descentralizada y participativa"... Dura tarea, hay que admitirlo, para la Colombia actual. Aplicado al caso de las comunidades indígenas, esto significa que el Estado —y sus agentes— está obligado a una transformación profunda de su manera de intervenir. ¿Estará dispuesto a ello? ¿Tendrá los medios de hacerlo? De hecho, los líderes indígenas y los funcionarios deben iniciarse urgentemente en los misterios del etnodesarrollo, y será necesario que el Estado garantice lo que la responsable de Asuntos Indígenas define bellamente como una "interculturización de sus instancias espaciales y sectoriales".²²

Esto es más fácil de decir que de hacer: no solamente la función pública colombiana no está en lo absoluto preparada para este tipo de ejercicio, sino también, el concepto de etnodesarrollo es particularmente nebuloso y ambiguo, coexistiendo alegremente en el seno del Estado con otros imperativos de desarrollo muy poco cuidadosos de adoptar tales consideraciones. Para persuadirse de ello basta con observar los debates que hacen furor, sobre el Plan Pacífico y la carretera Panamericana, el conflicto que opone los u'wa a la OXY por la exploración petrolera, aquel que moviliza los wayuu alrededor de las salinas de Manaure, o también la amenaza que recae sobre

22. "Política del gobierno para los pueblos indígenas", Ministerio de Gobierno, dirección general de Asuntos Indígenas". Bogotá, mimeo, 1995, p.6.

los zenú y embera catío con el proyecto de embalse de Urra 1... Los desacuerdos que pueden existir sobre varios proyectos entre el Ministerio del Medio Ambiente y el de Obras Públicas, muestran claramente que el Estado está atravesado por diversas lógicas y grupos de interés. Las diferentes acciones de tutela intentadas y ganadas por las comunidades indígenas que reclaman el respeto de sus derechos fundamentales amenazados por intereses económicos ajenos, señalan también un hecho nuevo: el saber que la resolución de conflictos ya no es más sistemáticamente zanjada a favor de los poderosos (Cepeda, 1994; Muelas, 1996).²³

Agreguemos que la institución del resguardo, que cubre con su autoridad un cuarto del país, no ha sido concebida para responder a las necesidades de administración y desarrollo de un país moderno. De ahí la necesidad de crear las Etis, pero también la extrema dificultad para reglamentar su aplicación. Uno comprende, por lo demás, las dudas del Estado y la exasperación de las organizaciones indígenas, pues a los principios de "federalismo fiscal" y de descentralización se agregan los derechos particulares que refuerzan la autonomía de las comunidades indígenas. Derechos, en una sociedad que se quiere "de derecho", equivalen a poder, y ese poder ejercido por las futuras Etis en una buena parte del territorio nacional deberá en principio ser considerable. El reto es de talla y el gobierno está contra la pared. No es una casualidad que por primera vez, a propósito de las Etis, haya habido un fuerte debate en el seno del parlamento y del Estado sobre la nueva política indigenista. Si para la clase política lo que está en cuestión es el mantenimiento de su dominio clientelista y el control de los recursos locales, para el Estado es su propia capacidad de gobernar.

Terminemos esta breve aproximación a la problemática colombiana haciéndonos dos preguntas con respecto al incremento de la etnicidad en la situación actual. Primera, si entendemos por etnicidad la instrumentalización política de una identidad étnica, ¿se puede decir que ésta viene a acrecentar el proceso de fragmentación social que amenaza hoy el país? Probablemente sí, en caso de que uno tenga la idea que

23. Véase también el documento: Defensoría del pueblo, análisis y recomendaciones frente al proyecto Urra 1, mimeo, II - 27 - 95.

la integración y la cohesión de una sociedad dependen fuertemente del compartir una misma identidad colectiva, de la implementación de un proyecto común y de una igual capacidad de competir dada a todos; igualmente si uno piensa que el reconocimiento y la promoción de las diferencias culturales y étnicas conduce a la creación de nuevas fronteras interiores que llegan a parcelar aún más un cuerpo social ya de por sí fragmentado, oponiéndose así a la constitución de una república formada por individuos-ciudadanos.

Esta es una idea de peso, pero que depende del contenido dado a dicha etnicidad. En cuanto a nosotros, pensamos que la etnicidad ha sido en Colombia el medio eficaz de luchar contra la anomia, la exclusión y la violencia que golpea a los individuos y a los grupos en sus espacios culturales de referencia en el seno de una sociedad que vive un proceso de modernización desigual y destructor. Además, hacemos la apuesta a que aquella ha tenido por objetivo la recomposición de un referente comunitario como base de apoyo que ha permitido a esos hombres y grupos afirmar su participación en la sociedad nacional. La comunidad funciona aquí como un espacio de protección,²⁴ espacio tanto más importante cuando el cambio es fuerte dado que el Estado se ha mostrado incapaz de jugar apropiadamente su rol protector en el plano nacional. La etnicidad es también, como lo ha mostrado Polanyi (1983), un instrumento de legítima defensa cuando la aplicación de la denominada "utopía" liberal amenaza a la persona y a su grupo. Nosotros hacemos, entonces, la hipótesis optimista que la etnicidad es aquí menos repliegue que apertura y que ella desemboca en la construcción de un nuevo actor social, de lo que Colombia tiene una gran necesidad.

Segunda pregunta: ¿qué va a quedar de las culturas indígenas frente a ese potente movimiento de integración orientado por una nueva élite étnica y favorecido por el Estado? Esta pregunta rebasa de manera evidente el caso colombiano, pero concierne muy particularmente un país que agrupa en su suelo una diversidad extraordinaria de grupos y de culturas. La pregunta es tan difícil que uno puede preguntarse qué sentido tiene. Porque en un país sometido a profundas

24. En el sentido dado por N. Elias (1991) a ese término.

transformaciones internas y a un fuerte proceso de globalización, o bien las culturas indígenas se quedan inmóviles —con todas las posibilidades de morir—, o se transforman para continuar vivas... y la vida misma las transforma. La verdad es que, para bien o para mal, los cambios se han acelerado bastante estos últimos veinte años, y los grupos indígenas en Colombia han sabido tomar de ellos mismos fuerzas insospechadas para enfrentar dichos cambios y, en lo posible, orientarlos. Así que, los grupos indígenas ya han cambiado mucho.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el transcurso de dos décadas, el indio, figura emblemática del Otro y soporte de fantasmas de occidente, pero también el indio en tanto que hombres y mujeres constituyendo comunidades concretas con necesidades por satisfacer y derechos que defender, va a adquirir una presencia y una visibilidad inesperadas en la escena nacional e internacional. Y todo indica que esto está destinado a durar. Este fenómeno, por sí mismo, marca el fracaso de proyectos nutridos en el marco del paradigma nacional-populista que dominó la región los treinta años precedentes.

Hemos señalado en este texto algunos factores económicos, sociales y culturales que han determinado ampliamente la aparición del movimiento indígena en los años setenta: la presión demográfica y la crisis de la pequeña producción campesina; el avance de la colonización sobre los territorios indígenas de tierras bajas y el ingreso forzado al mundo del mercado; el mayor acceso a la educación formal y la apertura del "campo cultural"; el surgimiento de una nueva generación de líderes indígenas emancipados progresivamente de sus tutores tanto públicos como religiosos y que van a jugar un rol inédito de organizadores y mediadores ante sus comunidades.

Hemos señalado también cómo, en veinte años, el contexto general en el cual llegaba a insertarse la movilización indígena había podido evolucionar. Evolución profunda del marco económico, social y político con la crisis económica de los años ochenta, el fin de la estrategia "desarrollista", la llegada con fuerza del neoliberalismo y sus

estrategias de ajuste estructural y, *last but not least*, la democratización de los regímenes políticos. Esta evolución es marcada, en otro plano, por una transformación del derecho positivo en lo concerniente a las poblaciones autóctonas: derecho a un territorio, al respeto de sus culturas y sus lenguas, a formas específicas de organización social y política y a cierta autonomía de decisión.

En fin, estos veinte años son los de una internacionalización del problema indígena, paralelamente con el incremento de las cuestiones medioambientales y de los temas del eco-desarrollo o desarrollo autosostenido. La presencia activa en el frente indígena, como en el de la ecología, de una vasta red de Ong's nacionales e internacionales tiene mucho que ver con todo esto.

Frente a dicha situación, nuestro propósito era, en primer lugar, señalar el carácter ampliamente autónomo del movimiento indígena desde su origen. A semejanza de nuevos movimientos sociales que hacen irrupción durante este periodo —entre los cuales aquél es uno de sus más bellos ejemplos—, su aparición no le debe casi nada a la voluntad de los poderes públicos, más bien, se ha construido en contra de estos. El abandono de las políticas de asimilación y el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación, con lo que esto supone en la práctica en materia de derechos colectivos para las poblaciones indígenas, aparecen mucho tiempo después —de quince a veinte años— del surgimiento de las nuevas organizaciones indígenas y, ampliamente, como uno de los efectos de su acción.

Nuestro propósito era también el considerar cómo, a medida que la región se aleja del paradigma nacional-populista para entrar en una nueva era marcada por un alineamiento al neoliberalismo, podía haber confluencia e intersección entre ciertos objetivos perseguidos por la movilización indígena y las nuevas orientaciones dadas a las políticas públicas. Este cruce entre dos lógicas de acción dotadas de su propia autonomía, define un espacio en el que las fronteras pueden fluctuar y favorable a la negociación. Esta conclusión puede sorprender y va, sin duda, contra el sentimiento general que asume que para las poblaciones indígenas no hay nada bueno que esperar del ajuste estructural y del neoliberalismo.

De hecho, si ese sentimiento posee algunas buenas razones considerando el impacto negativo de esta política sobre el nivel de vida de las poblaciones indígenas, y se ha podido nutrir de los eventos de Chiapas y de otros "levantamientos" indígenas como el del Ecuador, nosotros evidenciamos que las lógicas propias de la estrategia neoliberal, tal como ellas son aplicadas por los poderes públicos, llevan a estos últimos a reconocer a las comunidades una parte nada despreciable de la autonomía por la cual éstas se habían movilizadas: los principios de descentralización adoptados en varios países de la región transfieren a las poblaciones competencias y medios que antes estaban administrados por el Estado. Ahora bien, si esta descentralización no ha sido concebida como una respuesta a las demandas de las comunidades indígenas sino como un principio de política general, ella adquiere para dichas comunidades una importancia particular. Agreguemos, además, que esa transferencia supone de parte del Estado un tratamiento específico cuando se trata de comunidades indígenas, tratamiento que puede ser considerado, de hecho, uno de los aspectos de la política indigenista seguida por aquél.

Hemos resaltado, también, que las estrategias de lucha contra la pobreza presentes en todas partes como acompañamiento indispensable del ajuste estructural —se tratará, según la doctrina oficial, de remediar en el plano social las consecuencias inevitables y momentáneas del ordenamiento de las economías nacionales y de la apertura económica— se traducen, en varios países, en programas de "solidaridad" con metodología participativa y que tienen que tratar particularmente con poblaciones indígenas: ¿acaso dichas poblaciones no están entre los más pobres de los pobres? Los gobiernos que promueven este tipo de intervención —Pronasol en México o Solidaridad en Colombia, por ejemplo— van a presentarla como una respuesta a las necesidades más apremiantes de las comunidades, anexando esta acción al crédito de su nueva política indigenista. Pero si uno no puede esperar casi de aquellas políticas alguna transformación profunda de las condiciones de existencia de las poblaciones aludidas —para lo cual habría que inscribirlas en una estrategia de desarrollo diferente y disponer de otros medios—, no es menos cierto que ellas participan de un conjunto de innovaciones que se desmarcan del orden anterior y son favorables a la dinámica "gestión-oposición" que atraviesa muchas comunidades.

Queda, finalmente, el interrogante de una renovación democrática que viene más o menos a coincidir con el alineamiento de la región al neoliberalismo. La democracia no se conjuga necesariamente con una adhesión a los principios del liberalismo económico y viceversa. El peligro sería, entonces, apoyándose en la concomitancia de los dos fenómenos, confundir lo que corresponde en las políticas públicas a la aplicación de una doctrina económica liberal y lo que está ligado más bien a la implementación de un modelo democrático. Ciertamente, tal distinción no siempre es fácil. Uno lo ve bien cuando se trata de la descentralización y ésta se viste ahora con los trajes de la democracia participativa A decir verdad, las políticas neoliberales deben considerar el marco democrático en el cual serán aplicadas y, de su parte, las instituciones democráticas definen un modo de representación y de ejercicio del poder que puede adaptarse bien, tanto al intervencionismo estatal de la época del *welfare* como a la desregulación actual.

La aceptación del carácter multiétnico y pluricultural de la nación —en ruptura con el liberalismo político del siglo XIX y el nacional-populismo de la época desarrollista— aparece ligada a la evolución de las ideas políticas que se produjo, favorecida por la crisis, bajo la presión de los "nuevos movimientos sociales" y del fenómeno de la globalización que afectó la región. La aplicación de esos principios se presenta ligada a la democratización, pero tiene lugar bajo la presión del imperativo neoliberal; lo cual —ya lo habíamos visto— puede restringirla y acompañarla de algunas contradicciones. Pero aceptemos también que, vista desde el neoliberalismo, la presión está del lado de la exigencia democrática. Además, es claramente a nombre de los principios defendidos por dicha democracia, que la política de desregulación y de ajuste es frecuentemente rechazada, y a veces con violencia.

Sin embargo, bajo la presión de uno y otro, y por diversas razones, asistimos desde hace unos diez años a una institucionalización del movimiento indígena. Con este reconocimiento adquirido, a veces desde arriba, el movimiento indígena ha podido reforzarse, lo que es bien útil para la obtención de sus objetivos. En cuanto al poder político, frescamente adicto a la democracia o deseoso de profundizar su ejercicio, debe ahora asegurar por nuevos medios su influencia social y su eficacia política. Este poder puede esperar encontrar

en su aceptación del hecho étnico y en la definición de una nueva política indigenista elementos favorables para la consolidación de su legitimidad. Legitimidad fuertemente cuestionada por efecto de los resultados de su política económica. Este ejercicio peligroso no será siempre exitoso y dependerá ampliamente de la capacidad de los regímenes democráticos de enderezar su economía y de extender sus beneficios a la mayor parte de la población: un nuevo *welfare*... ¡Todavía no estamos allí!

Pero, para volver a la cuestión de la institucionalización del movimiento indígena y de sus espacios de negociación abiertos por la “nueva política indigenista”, pensamos que un paso decisivo se ha dado y que, ahora, será muy difícil para el poder público retroceder, a menos que regrese a los regímenes autoritarios represivos. Las poblaciones indígenas han mostrado que hay que contar con ellas y con su capacidad de movilizarse cuando sus intereses fundamentales están en juego. Institucionalización no quiere decir recuperación, aún si cada una de las partes —el Estado que reconoce un interlocutor indígena con derechos, y las organizaciones indígenas y comunidades que apelan a él— buscan naturalmente sacar provecho de la situación. Después de todo, así fue con otros movimientos sociales que, pasada la fase heroica donde ellos supieron forzar su aceptación y obtener derechos fundamentales —de organización, de huelga, etc.—, se institucionalizaron y burocratizaron ampliamente y, así, pudieron pesar sobre el curso de la historia. Ese fue el caso del movimiento obrero en el marco de una Europa que hacía su revolución industrial, y uno sabe cuanto tal institucionalización que desembocó en el *welfare state* contribuyó por largo tiempo a la prosperidad de estas sociedades. Que algo similar ocurra con el movimiento indígena, ¡no es menos importante y nos parece prometedor! en una América Latina fundada sobre la conquista de un territorio y la dominación de una población autóctona y, mucho más tarde, emancipada de la tutela colonial, persiguiendo la ilusión que para acceder al estatus de naciones modernas convenía formar un todo homogéneo, y vivir entonces en la negación de su propia historia.

Algo prometedor decíamos y, sin embargo, esa institucionalización posee sus riesgos. Ella se parece, a veces, aunque no necesariamente, a una pura y simple normalización: última etapa de la integración a la sociedad nacional, según las nuevas formas en vigor. Entonces, el

reconocimiento del movimiento indígena y de sus organizaciones le quita a éste su carácter subversivo: el hecho de que él se haya presentado defendiendo un modelo de sociedad, de culturas y valores que vienen de un “afuera” no digerible por la sociedad dominante.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercombrie, T. 1991. “To be indian, to be Bolivian: «Ethnic» and «National» discourses of identity” En: Sherzer J. Urban G (ed.). *Nation, States and Indians in Latin America*. Austin. University of Texas Press. pp 95-129.
- Anderson, B. 1983. *Imagined communities*. London. Verso.
- Arocha J. y Friedemann N. S. 1984. *Un siglo de investigación social*. Bogotá. Etno.
- Barth, F. (comp.). 1969. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*. London. Universitets Forlaget. George Allen & Unwin.
- Bebbington, A. J. 1992. “Searching for an «Indigenous» agricultural development: Indian organizations and Nogs in the Central Andes of Ecuador” En: *Working Papers*. N°45. Centre of Latin American Studies. University of Cambridge.
- Björklund, U. 1987. “Ethnicité et état providence” En: *Revue internationale des sciences sociales*. N° 111, février. pp 21-34.
- Blanquer, J. M. y Gros, C. (eds.). *La Colombie face au troisième millénaire*. Travaux et mémoires de l'IHEAL, París.
- Bourdieu, P. 1980. “L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région” En: *Actes de la recherche en sciences sociales*. N° 35, novembre. pp 63-72.
- Cepeda, M. J. 1994. *Ethnic minorities and constitutional reform in Colombia*. Preliminary draft: Prepared for the Wilson International Center For Scholars.
- Dauzier, M. 1994. “Guerre indienne en terre promise” En: *Ethnies*. Vol. 9 N° 16-17. pp 9-42.
- Elias, N. 1991. *La société des individus*. Fayard.
- Fassin, D. 1991. “Equateur: les nouveaux enjeux de la question indienne” En: *Problèmes de l'Amérique latine*. N° 3, octobre- décembre. La Documentation Française.

- Favre, H. 1994. "Race et nation au Mexique, de l'indépendance à la révolution" En: *Annales*. N° 4, juillet-août. pp 951-997.
- Field, L. W. 1994. "Harvesting the bitter juice. Contradictions of Paez resistance in the changing Colombian Nation-State" En: *Identities, Global Studies in Culture and Power*. Vol 1, N° 1. pp 89-108.
- Fox, R.; Aull, C. y Cimino, L. 1981. "Ethnic nationalism and the welfare State" En: C.Keyes (ed.). *Ethnic change*. London. University of Washington.
- Giddens, A. 1990. *The consequences of modernity*. Cambridge Polity Press.
- Glazer, N. y Moynihan D (ed.). 1975. *Ethnicity, theory and experience*. Harvard University Press.
- Gros, C. 1996. "Un ajustement à visage Indien?" En: J. M. Blanquer y C. Gros (eds.). *La Colombie face au troisième millénaire*. Travaux et mémoires de l'IHEAL, Paris.
- Gros, C. 1995. "Identités indiennes, identités nouvelles. Quelques réflexions à partir du cas Colombien" En: *Caravelle*. N° 68.
- Gros, C. 1992. "Attention un Indien peut en cacher un autre! droits indigènes et nouvelle constitution en Colombie" En: *Caravelle*. N° 59. pp139-150.
- Gros, C. 1991. *Colombia indígena: identidad cultural y cambios sociales*. Bogotá. Cerec.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (ed.). 1983. *The invention of tradition*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Jackson, J. 1991. "Being and becoming an Indian in the Vaupés" En: Sherzer, J Urban, G. *Nation States and Indians in Latin America*. Austin. University of Texas Press. pp 131-155
- Jelin, E. 1994. "¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales y Ong's en los años noventa" En: *Revista mexicana de sociología*. N° 4. pp 91-107.
- Kervyn, B. 1992. "Comunidades campesinas: ¿Instituciones obsoletas?" En: *Cuadernos de la realidad ecuatoriana*. N° 5, junio. Quito. pp 7-27.
- Lanternari, V. 1962. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Maspéro.
- Le Bot, Y. 1993a. *La guerre en terre maya, communauté, violence et modernité au Guatemala*. Paris. Karthala
- _____. 1993b. *Violence de la modernité en Amérique latine, indianité, société et pouvoir*. Karthala.
- Lemoine, M. 1994. "La révolte très politique des Indiens d'Equateur" En: *Le Monde Diplomatique*, nov. pp18-19.

- Maffesoli, M. 1988. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Méridien Klincksieck.
- Marques-Pereira, J. 1992. "La réduction de l'intervention sociale de l'Etat" En: Couffignal G. (Org.). *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*. Presse de la Fondation nationale des Sciences politiques. Paris.
- Melo, J. O. s. f. "Etnia, región y nación: el fluctante discurso de la identidad, notas para un debate" En: *Memorias del simposio identidad étnica, identidad regional, identidad nacional, V Congreso nacional de antropología*. Serie Memoria de Eventos Científicos Icfes. pp 27-48.
- Muelas, L. 1995. "Las fronteras de Colombia. ¿Por qué presenté un Proyecto de Ley de Fronteras?" En: *Noticias desde el Senado*. Boletín N° 4, septiembre. Bogotá.
- Padilla, G. 1995. *Lo que contempla el bien. La ley y los pueblos indígena en Colombia*. mimeo.
- Pecaut, D. y Prévôt-Schapira, M. F. 1992. "La recherche d'une nouvelle légitimation: le Programme national de solidarité" En: *Problèmes d'Amérique latine*. N° 5, juin. pp 90-104.
- Presidencia de la República. 1994. *Base para el Plan Nacional de Desarrollo 1994-1998: El Salto Social*. Bogotá.
- Polanyi, K. 1983. *La grande transformation*. Paris. Gallimard.
- Renan, E. 1992. *Qu'est-ce que une nation?* Paris. Presse Pocket, collection Agora.
- Rouland, N. 1993. *La tradition juridique française et la diversité culturelle*. Rapport adressé à la Commission française pour l'Unesco, Unesco, 27 avril.
- Ruiz, M. H. 1994. "La violence des anges" En: *Ethnies*. Vol. 9 N° 16-17. pp 273-301.
- Santana, R. 1992. *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité?* Editions du CNRS.
- Touraine, A. 1988. *La Parole et le Sang, politique et société en Amérique latine*. Paris. Odile Jacob.
- Wade, P. 1994. "Identités noires, identités indiennes en Colombie" En: *Cahiers des Amériques latines*. N° 17.
- Zermeño, S. 1994. "Estado y sociedad en el neoliberalismo dependiente" En: *Revista Mexicana de Sociología*. N° 4. pp109-132.

ENTRE LA HOMOGENEIDAD Y LA DIVERSIDAD: LA IDENTIDAD NACIONAL Y LA MÚSICA COSTEÑA EN COLOMBIA

Peter Wade
Departamento de Antropología Social
Universidad de Manchester, UK

INTRODUCCIÓN

El estudio de la música popular ha sido limitado por dos suposiciones implícitas. La primera se refiere a algunas ideas difundidas sobre el nacionalismo; la segunda, por su parte, tiene que ver con ideas arraigadas sobre la relación entre formas culturales —en este caso la música— y la identidad. En cuanto al nacionalismo, muchas perspectivas hacen demasiado hincapié en las tendencias homogenizantes del discurso nacionalista; mientras que éstas, en mi opinión, son sólo una parte de una realidad en la cual la homogeneidad y la diversidad existen en una relación más compleja y ambivalente. Con respecto a las formas culturales y la identidad, en varios estudios hechos sobre estilos de música latinoamericanos en sus contextos socio-políticos —por ejemplo, algunos que enfocan la República Dominicana, Haití y el Brasil— se puede descubrir un planteamiento que opone una élite homogenizante a las minorías diversas y, en mayor o menor grado, resistentes a esta opresión. Esto significa que la diversidad siempre posee su origen fuera del discurso oficial sobre la cultura y la identidad nacional.

A continuación, se examinan las suposiciones sobre el nacionalismo, para después analizar cómo éstas subyacen a algunas investigaciones recientes sobre la música y la representación de la identidad nacional en América Latina. Luego, se presenta un análisis de algunos estilos de

música popular colombiana que, espero, permite la comprensión de la relación entre las formas culturales y la construcción de la identidad nacional.

LA IDENTIDAD NACIONAL

Tanto Anderson (1983) como Gellner (1983, 1994) enfatizan el papel que juega la homogeneidad en las ideologías del nacionalismo. La nación se caracteriza por ser una "comunidad del anonimato" (Anderson, 1983:40), es decir, por la identificación del ciudadano con compatriotas desconocidos, unidos en la lealtad común a la nación. Esta calidad posee sus raíces, según Anderson, principalmente en la difusión del alfabetismo y del capitalismo de imprenta, los cuales facilitan que el individuo se imagine una comunidad de compatriotas que leen lo mismo y piensan igual que él. Una condición preliminar a ese acto de la imaginación es el surgimiento del concepto de "tiempo vacío, homogéneo" (Walter Benjamin; citado por Anderson, 1983:28), en el cual el individuo puede imaginar que sus actividades son simultáneas con las de los demás ubicados en otras partes de la nación. Para Gellner (1983:38), "la homogeneidad, el alfabetismo y el anonimato son los rasgos claves." Los sistemas sociales en vía de modernización necesitaban gente educada que sabían manejar la información —por ejemplo, las consignas sobre procesos de producción. De este modo, una cultura alfabetizada, otrora propiedad de la élite, empezó a difundirse en toda la sociedad, creando así una identificación con "una sociedad anónima de masa" (Gellner, 1994: 41).

Aunque Segal y Handler critican a Gellner y Anderson porque el concepto nacionalista de la homogeneidad dentro de una entidad social existía antes del nacionalismo en sí; proponen que la nación como tipo ideal se constituye "fundamentalmente en el principio de la equivalencia" (Segal y Handler, 1992:3). Homi Bhabha también afirma que el nacionalismo manifiesta "la supremacía cultural o política y busca borrar las relaciones de diferencia que constituyen los lenguajes de la historia y la cultura" (Bhabha, 1989; citado por Asad, 1993:262). Stuart Hall, por su parte, asevera que "las culturas nacionales ayudan a «coser» las diferencias para formar una sola

identidad" (1992a:299). El trabajo de Paul Gilroy (1987) sobre la nación británica enfoca, igualmente, las representaciones de lo británico como una esencia homogénea en términos culturales y raciales. Hablando de lo escrito sobre el nacionalismo, anota Michael Taussig que: "gran parte de la antropología [...] desde Víctor Turner a Michel Foucault, por ejemplo, declara la unidad casi orgánica entre el sello del símbolo y la cera del recipiente, entre el discurso y el ciudadano. La estética romántica del símbolo, desde Hegel a Goethe y más allá, y el estructuralismo de Saussure se acuerdan en este punto" (1992:54).

En estos acercamientos al problema, se enfoca lo que el discurso nacionalista define como lo ideal — la homogeneidad —, prestándole poca atención a la evidente paradoja de que la homogeneidad total significaría la eliminación de las diferencias de jerarquía internas a la nación que aún las élites nacionales se empeñan en mantener. Esto no significa que la heterogeneidad sea totalmente marginada en estos planteamientos, sino que se la concibe en ciertas formas específicas: como la lucha de una posible nación dentro de otra nación —sin duda un problema de urgencia hoy en día— o, con mayor frecuencia, como una serie de tradiciones o hibridaciones opuestas contra la homogeneidad de la nación moderna. Esta alternativa es, de hecho, un paradigma dicotómico bastante común que enfrenta una élite nacional homogeneizante y una cultura popular o tradicional subalterna, vista en mayor o menor grado como resistente. La literatura reciente sobre la hibrididad —como Gilroy, Hall o Bhabha— tiende a conformarse a este modelo al interpretar las nuevas culturas o elementos culturales híbridos como fuerzas resistentes, contra-hegemónicas o contestatarias que retan el proyecto modernista del Estado-nación.

Ahora no quiero, por supuesto, afirmar que todos estos planteamientos se encuentran simplemente equivocados. Sí quiero sugerir, en cambio, que el análisis de la heterogeneidad que implican no es adecuado. Existe una tendencia a simplificar la oposición entre los arquitectos homogeneizantes de la nación y unos Otros heterogéneos; además de anotar, a veces, una intencionalidad estratégica por parte de la élite o los subalternos. También hay una tendencia a darle un matiz romántico a la resistencia, aunque en esto no me detendré aquí (Abu-Lughod, 1990).

El trabajo de Bhabha, aunque en algunos aspectos cabe dentro del modelo ya descrito, posibilita igualmente otras líneas de acercamiento. Al hablar del “espacio de liminalidad”¹ del discurso nacional, Bhabha (1994:149) identifica “un movimiento doble narrativo”, un “territorio conceptual impugnado donde la gente de la nación tiene que ser pensada en el doble-tiempo”²:

“La gente [el pueblo] es el «objeto» histórico de una pedagogía nacionalista, dando lugar al discurso de la autoridad que se estriba sobre el origen ya dado o constituido en el pasado; el pueblo también es el «sujeto» de un proceso de significación que debe borrar cualquier presencia previa u original del pueblo-nación para demostrar los principios vivientes y prodigiosos del pueblo como contemporaneidad: como ese signo del presente por el cual la vida nacional se redime y se reitera como proceso de reproducción.” (Bhabha, 1994:145)³.

Aquí Bhabha no se refiere al paradoja observado por Nairn, Anderson y Gellner —y captado en la metáfora de Nairn (1977) de la doble cara de Janus— según el cual el nacionalismo siempre mira en dos rumbos a la vez: hacia adelante a la modernidad progresista, hacia atrás a la tradición ancestral. Ambos sentidos comparten la temporalidad teleológica que Bhabha detecta en la “pedagogía nacional”. Bhabha, en cambio, explora otra ambivalencia entre esta “temporalidad continuísta y acumulativa”⁴ y “la estrategia repetitiva de la actuación [*performance*]”⁵ (1994:145). En efecto, Bhabha hace una distinción entre una temporalidad historicista —que depende del tiempo vacío y homogéneo de Anderson— en la cual la nación es, a la vez, eternamente antigua y en progreso

1. “Space of liminality”.

2. “A contested conceptual territory where the nation’s people must be thought in double-time”

3. “The people are the historical «objects» of a nationalist pedagogy, giving the discourse of authority that is based on the pre-given or constituted origin in the past; the people are also the «subjects» of a process of signification that must erase any prior or originary presence of the nation-people to demonstrate the prodigious, living principles of the people as contemporaneity: as that sign of the present through which national life is redeemed and iterated as a reproductive process.” (Bhabha 1994: 145).

4. “Continuist accumulative temporality”

5. “Repetitious, recursive strategy of the performative”.

hacia el futuro, y la temporalidad de la actuación, del comportamiento [*performative temporality*], en la que se invocan “los retazos y pedazos culturales” de la nación (Gellner, 1983:56). En la primera modalidad temporal, la nación y su pueblo se mueven a través de la historia hacia un destino nacional de la identidad unida; se transforman en una totalidad homogénea y modernizante. En la segunda modalidad temporal, privada de este historicismo, “la nación deja de ser el símbolo de la modernidad y se convierte en el síntoma de una etnografía de «lo contemporáneo» dentro de la cultura moderna” (Bhabha, 1994:147).⁶ En esta etnografía, la heterogeneidad del “pueblo” necesariamente se evidencia porque se enfoca la realización repetitiva de su vida cotidiana, la cual en efecto constituye la cultura de la nación.

Para simplificar: la distinción es paralela al observar la nación desde adentro hacia afuera —cuando es una totalidad caminando a través de la historia—, y percibir la nación hacia adentro —cuando es lo que hace la gente con su vida. El punto principal que quiero destacar es que en vez de crear una oposición entre la clase o el Estado dominante, empeñado en realizar la homogeneidad, y una población diversa que, en mayor o menor grado, reivindican sus heterogeneidad contra esta fuerza opresiva, Bhabha demuestra que la narrativa nacionalista implica esta oposición dentro de sí misma como un espacio liminal y “se desliza de modo ambivalente de una posición de enunciación a otra” (1994: 147).⁷

Esto nos lleva más allá del énfasis sobre el domar y el podar de la diversidad que, aunque muy útil —y que nos recuerda de la idea de Hall sobre el “coser” de las diferencias en una sola identidad —, también sugiere la oposición antagónica entre el discurso nacionalista y la diversidad, que se vuelve demasiado simplista al no poder captar la ambivalencia indicada por Bhabha. Que las élites nacionalistas a veces buscan domar la diversidad es, sin duda, cierto;⁸ pero podría ser más

6. “The nation turns from being the symbol of modernity into becoming the symptom of an ethnography of the «contemporary» within modern culture.”

7. “Sliding ambivalently from one enunciatory position to another”.

8. Para América Latina, Rowe y Schelling (1991: 398-442, 99-101, 151-172) dan varios ejemplos de proyectos nacionales, sobre todo en el contexto de los intentos populistas de construir “el pueblo” como un cuerpo nacional; en la mayoría de estos casos, hay un

productivo pensar que, al hacerlo, utilizan la heterogeneidad al resignificar la diversidad que, en parte, ellas mismas construyen. La variedad etnográfica no posee una existencia independiente, dispuesta a ser representada y manipulada —su mera existencia es mediada por la representación oficial. Es así que un proyecto nacionalista no simplemente intenta negar, suprimir o, aun, canalizar la diversidad revoltosa; sino que activamente la reconstruye. Ello ha sido reconocido también por Talal Asad en su trabajo reciente:

“Está totalmente errada la aseveración que hacen muchos críticos radicales de que el poder hegemónico necesariamente suprime la diferencia a favor de la unidad. Igualmente errada es su aseveración que el poder aborrece la ambigüedad. Para asegurar su propia unidad —para hacer su propia historia— el poder dominante ha funcionado a través de prácticas de la clasificación y la diferenciación. De ello nos da pruebas abundante la historia colonial de la India. En este contexto, el poder es constructivo, no represivo. Además, su capacidad para seleccionar o construir las diferencias que le sirven depende de saber explotar los peligros y las oportunidades que contienen las situaciones ambiguas.” (1993: 17).

La diversidad es necesaria para el nacionalismo, no sólo porque es *vis-á-vis* en la diversidad que se imagina la unidad, sino también, porque la diversidad casi siempre involucra las relaciones de poder. Así como en las relaciones del poder colonial el sentido de dominio del colonizador se alimenta con el deseo narcisista para la sumisión del otro subordinado (Bhabha, 1994:97), los arquitectos de la nación también definen su propia superioridad con relación a la diversidad que observan, construyen y desean.

énfasis sobre la imposición de la homogeneidad por parte del Estado o los intelectuales populistas. Observan, sin embargo, que El Laberinto de la Soledad por Octavio Paz “ofrece tanto los arquetipos inmóviles [basados en la historia indígena precolombina] y las máscaras inestables de la sociedad moderna [basadas en la figura del migrante mexicano]” (Rowe y Schelling, 1991:163).

MÚSICA E IDENTIDAD

Cuando los investigadores examinan la relación entre la música y la identidad nacional, las tendencias ya criticadas a veces subyacen al acercamiento del problema. En ocasiones, a esto se agrega “la suposición que los sonidos deben de alguna manera «reflejar» o «representar» la gente [que los produce]” (Frith, 1996:108). Se trata de una teoría de la homología, que es criticada por Middleton en forma detallada en su evaluación del estudio de “la cultura popular en la música” (1990:127-171). Según Middleton, una característica central de muchos estudios dentro de este planeamiento es la idea de una homología entre la forma musical y la estructura social —que abarca la ubicación social desde la cual surge la identidad. Él presenta un argumento detallado que, en síntesis, concluye que muchos de estos estudios tienden a sobre-enfatizar la precisión del acoplamiento entre los dos planos, a subestimar el conflicto del significado musical dentro del grupo cuya identidad supuestamente se está representando y, en el caso de aquellos estudios que proponen la existencia de una música contra-cultural como reflejo de un grupo subcultural, a sobrestimar el potencial para la subversión. En general, existe una tendencia a concebir la identidad como una cosa pre-formada expresada por la música en forma sencilla.⁹

En el contexto de la discusión anterior de la identidad nacional, los problemas esbozados Middleton se encuentran reflejados en la tendencia a interpretar “la música nacional” como si fuera la imposición homogeneizante de una élite —musical e intelectual— nacional, hacia otros grupos que intentan la redefinición de esa misma música o que disputan el terreno con otras formas de música. Podría hacer falta aquí una apreciación más sutil de la diversidad existente en la música nacional o en el discurso sobre la misma. La posibilidad, recomendada por Firth (1996) y Stokes (1994), de observar la música como algo que constituye la identidad en vez de

9. El planteamiento de Middleton es complejo y estas son las críticas que él hace del “culturalismo” como acercamiento general. Muchos de los estudios concretos a que se refiere sobre todo los de Centro para Estudios Culturales de Birmingham (véase, por ejemplo, Hall y Jefferson, 1976) se dirigen claramente hacia estos problemas en una forma u otra (véase Stokes, 1994:19), aunque Middleton no queda completamente satisfecho.

simplemente reflejarla se opondría a esta tendencia, pues tanto la música como la identidad se vuelven más flexibles y menos reificadas. Igualmente es adecuado el planteamiento de Middleton, que se acerca a una visión gramsciana de la hegemonía, en el cual un principio de articulación o un eje de valores centrales mantiene la unidad de diversos elementos culturales e ideológicos. Este último planteamiento nos es útil porque entra en juego la idea de la diversidad jerarquizada sujeta a la estructuración de un principio de articulación —aunque esta visión también puede distorsionarse de la idea de la oposición entre masas y élites.

Presentemos algunos ejemplos de estudios sobre diferentes estilos de música latinoamericana para ilustrar mi argumento. Pacini (1991) interpreta el merengue dominicano como un estilo musical controlado y apropiado por la dictadura de Trujillo, como una expresión de la identidad nacional dominicana. Ha habido conflictos entre la forma urbana orquestada del merengue y otros estilos de música que expresan los valores de otros grupos sociales: salsa, merengue rural, bachata, nueva canción —está última intentaba redefinir el merengue como un estilo con fuertes influencias africanas. El análisis es penetrante, y revela las complejidades de la música y las identidades culturales dominicanas, pero la diversidad siempre surge desde afuera —o debajo— del estilo impuesto de la música nacional; cada grupo posee su estilo musical que representa sus valores o intereses y, en consecuencia, estos grupos y estilos libran una “lucha sonora”.

Davis (1994) entiende el merengue desde un punto de vista parecido. Bajo la dictadura de Trujillo se negaron las raíces africanas del merengue, aunque algunos disputaron el borrar lo negro (Davis, 1994:127); de nuevo se utiliza un modelo de simple oposición. Davis (1994: 136) complejiza su planteamiento al considerar que el merengue posee un aspecto doble: el merengue orquestado y el merengue rural representan dos caras distintas de la identidad dominicana —tradicional y moderna, rural y urbana. Esta intuición, sin embargo, no se desarrolla dentro de un marco teórico.

Para Duany (1994:74), y en forma algo distinta, la clave del éxito del merengue como música nacional se debía a su evidente sincretismo euro-africano; aunque

Trujillo lo empleara en su campaña contra las influencias haitianas, que eran vistas muy africanas. Sin embargo, Duany entiende el merengue como “un símbolo del sentido de nacionalidad del pueblo dominicano” (1994: 80); pero, al no intentar la deconstrucción de la idea del “pueblo”, deja truncado el análisis de la diversidad.

La investigación de Averill sobre la música haitiana adopta un acercamiento explícitamente homológico, puesto que entiende la música como un espacio en donde diferentes grupos libran la pugna acerca de la identidad cultural: “las ideologías de la ascendencia africana ayudaron tanto a construir [...] como a deconstruir la nación” (1994:158). El planteamiento de Averill se encuentra cercano al mío, ya que estas nociones divergentes de la identidad haitiana surgen principalmente de las clases medias e intelectuales de Haití, de manera que la diversidad está constituida por lo que, en términos generales, podríamos denominar los arquitectos de la nación. Sin embargo, Averill no sólo opone los diferentes grupos de personas, el uno contra el otro, cada cual con su estilo musical; sino, también, establece una oposición entre la ideología dominante —la cual, aunque *noiriste*, era anti-vudú y francófila— y las corrientes subversivas y más africanistas que han ganado terreno en la época pos-Duvalier y que son “la contraparte musical a los movimientos políticos populistas” (1994: 178).

El planteamiento de Reily (1994) sobre la identidad nacional brasileña y la música es un tanto diferente, pues está mirando el discurso musicólogo sobre la nacionalidad, en vez de estilos de música en sí. Al enfocar al escritor y musicólogo Mário de Andrade, Reily rastrea su búsqueda para una música nacional en el contexto de los intentos, por parte de la élite intelectual brasileña, de revertir la imagen negativa del mestizaje definida por el racismo científico del temprano siglo XX. Así, el mestizaje fue interpretado por los brasileños como una característica valiosa que significaba la tolerancia, la democracia y la integración.¹⁰ Por tanto, para Mário de Andrade la música nacional, si existiera tal cosa, tendría la función de combinar y sintetizar: “El proyecto nacionalista

10. Algo semejante sucedió, en diferentes grados, en otros países de América Latina (Wade, 1993).

requería un discurso que permitiría la integración de los diferentes géneros regionales. Mário encontraría esta unidad en la manera en que el psique nacional había transformado los elementos europeos, africanos y amerindios” (Reily, 1994: 83). El proyecto nacionalista requiere la integración, pero lo que también es interesante es la diversidad reproducida, invocada y construida constantemente en los escritos de Mário sobre la música. En efecto, “el psique brasileño” que, según Mário, parece ser el agente activo en el proceso de incorporación y síntesis, a la vez se fragmenta; lo cual es casi inevitable porque esa psique también se formó a través de la síntesis y debe descubrir la heterogeneidad de sus orígenes en la diversidad permanente de los estilos musicales contemporáneos.

No pretendo argumentar la inexistencia de la negación de lo negro en la música popular de la República Dominicana o de Haití; no soy experto en estas áreas. Tampoco tendría la osadía de criticar los sutiles análisis de las relaciones entre la música, la política y el cambio social presentados por Pacini y Averill. Mi interés es entender la diversidad principalmente como resultado del conflicto —a menudo, entre una élite encargada de un proyecto de unificación cultural y unos otros en oposición— o, al igual que Reily, de enfatizar el aspecto homogeneizante del proyecto nacionalista. Sin duda, la negación del negro existe en la sociedad colombiana (Arocha, 1992; Friedemann, 1984). En un trabajo anterior (Wade, 1993), me atraía la idea de comprender esta negación como el resultado de un discurso homogeneizante de la nacionalidad. En el discurso latinoamericano sobre la nacionalidad es bastante común el referirse al mestizaje como rasgo determinante. Esto ha sido planteado por muchos académicos, inclusive el presente, como la invocación de una historia de la homogeneización (Wade, 1993, 1995; Whitten y Torres, 1992). La diversidad cultural y racial del pasado¹¹ queda supuestamente desplazada por la homogeneidad actual o futura lograda por el mestizaje.

Pero ahora considero, como he venido argumentando, que este acercamiento simplifica las ambivalencias y las complejidades del discurso nacionalista. En este sentido, la investigación de la música ha resaltado dichas

11. Representada por elementos africanos, amerindios y europeos.

ambivalencias y complejidades pues, en el discurso sobre la música, el problema de orígenes y de diversidad se encuentra siempre presente. Además, aparte del hecho de que para poder negar lo negro, la africanía o la diversidad en general, hay que mencionarlos e inscribirlos en el discurso, encontré referencias continuas a la diversidad racial y cultural en el discurso oficial, intelectual y de la élite sobre la nación. Ello es aún más evidente actualmente con la nueva Constitución de 1991, puesto que inauguró un nacionalismo colombiano multiculturalista y “posmoderno” que intenta reafirmar la diversidad como parte íntegra de la nación moderna. Esto último, creo, no es un cambio radical, sino una nueva versión de algo bien conocido.

MÚSICA E IDENTIDAD NACIONAL EN COLOMBIA

Ahora se analizan tres etapas en la historia de la música popular colombiana para demostrar, en el discurso sobre la música, la presencia de la diversidad. Empiezo en la última parte del siglo XIX con el surgimiento de una música nacional, el bambuco; continuo con el auge a mediados del siglo XX de la música tropical; y finalizo con el reestreno posmoderno y nostálgico de unas tradiciones de la música costeña en los años noventa.¹²

EL BAMBUCO

Durante el siglo XIX, en las zonas urbanas, los bailes originarios de Europa como el vals, la contradanza, la polka y la mazurka, eran “populares” entre “la gente respetable” de Colombia, se tocaban en sus salones con los instrumentos de cuerda y el piano. No obstante, esta música también era escuchada por otros estratos sociales cuando las bandas militares la interpretaban en las fiestas públicas. Estos estilos europeos fueron a veces “criollizados” para producir formas

12. La mayoría de los datos presentados a continuación se recolectaron durante una investigación en Colombia entre 1994 y 1995, con apoyo de The Leverhulme Trust. La investigación se hizo con la colaboración del musicólogo colombiano Egberto Bermúdez, de la Universidad Nacional, a quien debo algunos de los detalles que aparecen a continuación. Estoy escribiendo un libro con la colaboración de Egberto Bermúdez, que incluye más detalles sobre la historia de la música costeña.

nuevas, tal como el pasillo, una especie de vals de moda en Venezuela, Colombia y Ecuador. Para las clases altas, la variación regional en este tipo de música no estaba muy marcada: la misma música se escuchaba y se bailaba en Bogotá así como en Cartagena. Sin embargo, existían también versiones urbanizadas de estilos rurales regionales que eran más variadas.¹³ En el interior del país, el ejemplo de un estilo rural urbanizado era el bambuco que se escuchaba en Bogotá desde al menos mediados del siglo XIX (Restrepo, 1991:126, 1988:529).

Hacia finales del siglo XIX, la música en Colombia empezó a ser integrada en el discurso de la identidad nacional. Así, el bambuco del interior logró ocupar el primero puesto como el orgullo de Colombia; lo cual no sorprende dado el dominio político, económico y social del interior sobre las otras regiones del país. El pasillo, que en realidad era más difundido, no adquirió los mismos matices nacionalistas porque también era popular en países vecinos. El autor y parlamentario José María Samper (1828-1888) dijo del bambuco: "Nada más nacional, nada más patriótico que esta melodía que tiene por autores a todos los colombianos. Es el alma de nuestro pueblo hecha melodía". Según Baldomero Sanín Cano (1851-1957), educador, periodista y parlamentario: "El bambuco resuena con las palpitaciones de la patria". En palabras del historiador Luis Angel Cuervo (1893-1954): "La historia del bambuco es la historia de toda la República, de sus sociedades y de sus individuos". Más tarde, en 1960, Eduardo Caballero Calderón escribió: "Sin el bambuco no se concebiría la patria" (citados todos por Perdomo, 1963:308). No es de sorprenderse que, aún hoy, por el término "música colombiana" se entiende la música del interior andino.

El bambuco, junto con el pasillo y otros estilos del interior, inspiraron la música nacionalista de conservatorio de compositores tales como Guillermo Uribe Holguín (Béhague, 1996:317). Abadía Morales observa que los bambucos tenían como letras "poemas selectos, ya tomados del repertorio universal y a veces de eminentes poetas" (1983:156). De otro lado, los bambucos fueron interpretados para un público más popular por músicos tales como Pedro Molares Pino, Emilio Murillo, Alejandro Wills y Jorge Añez (Restrepo, 1991). Algunos

13. Para información sobre la música folklórica, véase Abadía Morales (1973, 1983), Béhague (1985), Davidson (1970), Durán (1950), List (1980, 1983) y Ocampo López (1984).

de estos últimos grabaron, en Nueva York entre 1910 y 1930, interpretaciones de bambucos, marchas, pasillos y valeses —para no hablar de las habaneras cubanas y las rancheras mexicanas.¹⁴

La imagen nacionalista del bambuco debe de entenderse no sólo en el contexto del nacionalismo musical común en toda América Latina de la época; sino, también, en el contexto de la internacionalización de la música popular que significaba la emergente industria discográfica. Con la fundación de la Columbia Gramophone Company (1903) y la Víctor Talking Machine Company (1901), muy pronto los fonógrafos se difundieron por América Latina y, aunque su costo limitaba la posibilidad de adquirirlos, fácilmente se oían en lugares abiertos al público. Poco después siguió la radio y, desde finales de los años veinte, varios países latinoamericanos, inclusive Colombia, poseían sus propias emisoras. Desde el principio, las compañías discográficas estadounidenses grababan la música latinoamericana para la venta en los Estados Unidos, en América Latina y en otras partes. De un lado, enviaban a sus agentes a ciudades de América Latina con máquinas portátiles de grabación para grabar en habitaciones de hotel; más tarde, establecieron sus propios estudios y prensas en centros urbanos como Ciudad de México, La Habana, Santiago y Buenos Aires (Fagan y Moran, 1986:521). De otro lado, sus agentes de venta latinoamericanos enviaban a artistas a las compañías discográficas en aquellas ciudades o en New York.

La música que se dirigía al mercado latinoamericano era supremamente ecléctica e incluía el vals, la mazurka, la polka, el pasodoble, el blues, el one-step, el foxtrot, el tango, el danzón, el son, el bolero y las rancheras, entre otros. Un solo artista podría grabar una amplia selección de estos estilos, con una orquesta de planta compuesta por una gama igualmente variada de nacionalidades. La industria discográfica, en efecto, prefiguró algunos aspectos de la condición globalizada que ahora se asocia a la posmodernidad: la flexibilidad, el eclecticismo, el *collage*, la teatralización, etc.¹⁵ Sin embargo, así como la globalización reciente no ha acarreado la

14. Véase Restrepo Duque (1991) para datos biográficos sobre estos músicos. Véase también los datos sobre grabaciones en Nueva York recopilados en Spottswood (1990).

15. Véase Urry (1990) para un planteamiento parecido con respecto a la prefiguración de elementos de la posmodernidad en el turismo.

caída de la nación (Hall, 1991), ciertos estilos se asociaban con países específicos: el bolero con Cuba o el tango con Argentina. Existían repertorios “nacionales”. Para Colombia, la afirmación de una particularidad nacional en el campo de la música dependía del bambuco o, a veces, de aires clasificados en las etiquetas de los discos simplemente como “canción colombiana”. No es gratuito que una de las primeras grabaciones de un colombiano en Nueva York fue el himno nacional, grabado por Emilio Murillo en 1919 con la Lira antioqueña. En suma, el bambuco se volvió nacional, en parte, como respuesta a la internacionalización de la industria musical.

Sería fácil observar en el surgimiento del bambuco un proyecto nacionalista de la homogeneización cultural que marginalizó la música de otras regiones y privilegió el interior blanco/mestizo de la nación en contra de las periferias más negras e indígenas. Pero las cosas no son tan sencillas. Ha habido debates extendidos sobre los orígenes del bambuco. En su diccionario de la música colombiana, J. C. Osorio (1867) afirmaba que el bambuco vino originalmente del bunde, un baile de negros. El poeta Rafael Pombo habló del bambuco como fusión de “la indiana melancolía / con la africana ardentía / el guapo andaluz donaire”; una trilogía clásica en el discurso sobre la nación colombiana. El novelista Jorge Isaacs, en su novela *María* (1868), señalaba que el bambuco poseía un origen negro; mientras Jorge Añez, uno de sus grandes intérpretes, aseveró que los orígenes del bambuco se arraigaban firmemente en los Andes, rechazando la teoría de Isaacs de que el nombre venía del África.¹⁶ Es así como, mientras el bambuco se alzaba como la esencia musical de la identidad nacional, las discusiones que lo rodeaban también ponían en primer plano la diversidad y la construían en forma concreta. Esta diversidad la tendían a ubicar en el pasado —es decir, en los orígenes de la nación— pero también la traían al presente como en el poema de Pombo. Todo esto quedaba sujeto a ser disputado. Así, Añez descalificó un origen africano, al igual que Daniel Zamudio, el musicólogo francamente racista, que desdeño al música negra como algo “simio”.¹⁷ Estas discusiones indican que la diversidad siempre se

16. Todos citados en Perdomo Escobar (1963:311-313). Véase, también, Abadía Morales (1983: 154-156), Añez (1951), Davidson (1970: vol. 1) y Ocampo López (1984: 98).

17. Véase Zamudio (1978). Este texto fue publicado por primera vez en 1961 en el

ubicaba dentro de una jerarquía moral del poder y de la identificación racial. Lo negro, sin embargo, estaba presente.

LA MÚSICA COSTEÑA

A partir de la década del treinta, la música cubana, argentina y mexicana —mediante la industria discográfica internacional, que empezaba a manifestarse en las empresas discográficas nacionales en los países latinoamericanos— tenía un impacto importante en Colombia. Aunque al principio las élites, en sus clubes sociales, desaprobaban mucha de esta música por ser supuestamente vulgar y plebeya, pronto logró su aceptación, al menos, entre las generaciones jóvenes; sobre todo cuando la interpretaban las orquestas grandes de baile, según el estilo norteamericano. Esto se debía, en parte, al hecho de que las empresas de discos y de comunicaciones estaban administradas por, y a veces eran propiedad de, las clases medias en ascenso que tendían a ser menos exclusivistas en sus gustos.

Desde finales de los años treinta, los directores de las orquestas en la costa atlántica que interpretaban una mezcla de música cubana, argentina, mexicana y norteamericana, empezaron a orquestar estilos que decían derivados de las bandas de vientos y del repertorio campesino de la región —porro, fandango, cumbia, gaita— y que, en efecto, mantenían algunos elementos marcadores, sobre todo en la estructura rítmica y en la percusión. Esta música, al igual que la anterior, fue mirada de reojo por las élites locales en Cartagena y Barranquilla, pero pronto penetró a sus clubes. A mediados de los años cuarenta, la orquesta de Lucho Bermúdez tocaba en los sitios más exclusivos del interior del país. Emularon su éxito otros compositores y directores de orquesta costeños como Antonio María Peñaloza, José Barros y Pacho Galán.¹⁸ Al mismo tiempo, la industria discográfica nacional surgió en Cartagena y Barranquilla, para trasladarse, a principios de los cincuenta, a Medellín por ser el centro industrial del país en aquellos años. La música costeña floreció en Colombia y, en cierto grado, en el exterior. En la década del cincuenta se había convertido en el

Boletín de programas de la Radiodifusora Nacional y se basó en un discurso expuesto en el Primer Congreso Nacional de la Música que tuvo lugar en Colombia en 1936.

18. Aunque este último poco salía de Barranquilla.

estilo principal de música popular de la nación; aunque, por supuesto, los estilos extranjeros seguían de moda. El bambuco había perdido su popularidad, a pesar de que retenía cierto renombre como la música colombiana "original". Así, se configuró un cambio fundamental: ya no se representaba a Colombia, dentro ni afuera del país, con un estilo asociado al interior andino, centro del poder, de la riqueza y de "la civilización"; se le representaba, en cambio, con la música tropical de la región caribeña, vista como pobre, atrasada, "caliente"¹⁹ y "negra"²⁰.

El contexto para el surgimiento y auge de esta música era, en términos generales, el rápido proceso de cambio social y de internacionalización por el cual estaba pasando Colombia y otros países.²¹ En el plano económico, se presentaba la expansión interna en Colombia a medida que la colonización intensiva penetraba desde las zonas centrales hacia las periféricas; el café se consolidaba en producto de exportación masiva y la industria empezaba a crecer sobre la base de las rentas derivadas de ello y de la minería. La región caribeña colombiana, aunque en muchos sentidos marginalizada en términos económicos, en otros sentidos y sobre todo en la franja costera de la región, se encontraba en la vanguardia de este proceso: allí, por ejemplo, se inició la capitalización de la agricultura y la ganadería. En esa época, el puerto de Barranquilla también disputaba el título de la ciudad más moderna de Colombia. Su ubicación a orillas del mar Caribe, con comunicaciones bastante buenas con Norteamérica y Europa a través del Atlántico, le daban acceso privilegiado a las galas de la modernidad al igual que permitía el arribo de inmigrantes de España, Cuba, Italia, Alemania y los Estados Unidos. Muchos de éstos inmigrantes fueron figuras importantes en la modernización económica de la ciudad. Ellos, o sus hijos, también fundaron las primeras emisoras en la ciudad. La primera empresa discográfica, Discos Fuentes, fue establecida en 1934 en Cartagena por Antonio Fuentes, quien era colombiano pero había estudiado en

19. En el sentido tanto climático como sexual y musical.

20. Al menos por asociación de ideas, aunque en realidad muchos de los músicos en las orquestas de baile, aun los costeños, eran blancos o mestizos claros.

21. Hay paralelos fuertes entre la historia de la música costeña y la de la música dominicana (Pacini, 1991; Duany, 1994; Davis, 1994), la haitiana (Averill, 1989), la jamaicana (Witmer, 1987) y la de otras áreas del Caribe (Manuel, 1995).

Philadelphia. La segunda empresa, Discos Tropical, fue fundada en Barranquilla aproximadamente en 1945 por el hijo de un inmigrante francés.

Los inmigrantes, además, eran importantes en la música de la región. A finales del siglo XIX, fueron quienes a menudo fundaron las bandas de viento provincianas, que estaban floreciendo en todas partes de Colombia, y enseñaron a los músicos que tocaban en ellas. Estas bandas solían ser el medio formativo para los directores de las orquestas de baile —los "jazz bands"— que aparecieron a finales de los veinte y principios de los treinta. Artistas centrales en el auge de la música costeña como Lucho Bermúdez, Pacho Galán y Antonio María Peñaloza se formaron en las bandas de viento provincianas, aunque también tuvieron una formación formal con profesores de música como el inmigrante italiano Pedro Biava.²²

Por supuesto, los detalles de esta historia son complejos. Lo importante es que la región caribeña colombiana o, más exactamente, sus ciudades principales eran vinculadas de forma directa al caldo de cultivo musical de los mundos del Caribe y del Atlántico por medio de los inmigrantes, las emisiones radiales y los artistas visitantes; de ese modo estas ciudades actuaron de anfitriones de la innovación musical, vista como moderna y la última moda. Los músicos locales en las orquestas de baile como la Emisora Atlántico Jazz Band, el Jazz Band Barranquilla y la Orquesta Sosa interpretaban los foxtrots norteamericanos, las guarachas, rumbas y boleros cubanos, los maxixes brasileños y los tangos argentinos —sin hablar de los pasillos y las marchas— con una instrumentación común en todas las Américas.²³ Algunos de estos músicos querían imponer su propio sello sobre el ambiente musical y, por tanto, empezaron a hacer arreglos orquestados de los estilos musicales de la región.

22. Nacido en Roma en 1902, dirigió la banda de la policía de Barranquilla a finales de los treinta, fundó la orquesta filarmónica y la compañía operática de la ciudad en los cuarenta y enseñó música en la Escuela de Bellas Artes.

23. La Emisora Atlántico Jazz Band, por ejemplo, hizo su primer "toque" en Barranquilla en 1940 con un trombón, tres saxófonos, una trompeta, un bajo, una batería y un piano (Mariano Candela, comunicación personal). Estas orquestas a menudo utilizaban otros instrumentos de percusión tales como maracas y guacharacas —que son nativos a la región de la costa—, al igual que la conga y el bongo, derivados de la instrumentación cubana.

Esta música, usualmente bajo el nombre de porro, se recibió en el interior del país en una forma influenciada por las percepciones de la identidad nacional. El impacto de esta música ocurrió en un momento importante para el sentimiento nacionalista, aunque éste no era “un nacionalismo hiperbólico” (Bushnell, 1993:VIII). En los años treinta, una serie de reformas liberales de modernización bajo la presidencia de Alfonso López Pumarejo intentó abrir el sistema educativo e incorporar las clases obreras rurales y urbanas en las estructuras del Estado: “El marco nacional se convierte en el punto de referencia política tanto para las «oligarquías» como para las capas populares” (Palacios, 1986:138-139). Los intelectuales, por su parte, también meditaban la posibilidad de un arte nacional. Así, por ejemplo, la meta del primer congreso de música, realizado en 1936, era: “la propulsión de la cultura musical en Colombia, concediéndola gran importancia al nacionalismo” (Zamudio, 1978: 398). Igualmente, había discusiones sobre los valores nacionales en el arte (Medina, 1978:185).

En ciudades como Bogotá y Medellín la música costeña se escuchaba en los clubes de la élite y en los hoteles, al igual que por las emisoras, tanto en vivo como en grabaciones. Además, se oía mediante discos en los bares, los prostíbulos y los cafés; y, en vivo, los domingos en los parques públicos donde las clases medias paseaban por la mañana, y sirvientas y obreros tomaban su lugar por la tarde. Sin embargo, la presencia de esta música excitó comentarios, no todos favorables.

Daniel Zamudio, en el congreso de música de 1936, lamentó que “la rumba y sus derivados, porros, sonos, boleros, desalojan nuestros aires típicos autóctonos ocupando sitio preferente en los bailes y los salones sociales” y añadió que “aunque artística y estéticamente esto no revista gran importancia, no es menos cierto que se impone una depuración que al ser tardía originaría una nueva confusión, ya que «la moda» puede arruinar lo poco típicamente genuino que tenemos”. Zamudio asociaba el porro, un estilo costeño, con los estilos cubanos, dándole así la imagen de música extranjera y también negra; por tanto, percibía esta música como una amenaza a la identidad nacional y esto se debía, sin duda, a sus opiniones sobre la música negra en general. La rumba, según él, pertenece “a la música negra y traduce fielmente el primitivismo sentimental

de los negros africanos [...] en efecto, esta música, que no debería llamarse así, es simiesca”. Para Zamudio, entonces, la esperanza queda en un proceso de depuración y “en cuanto a los negros colombianos, hablando culturalmente, cabe la posibilidad de desrúmbarlos a pesar del atavismo” pues, como lo demostraban los negro-espirituales norteamericanos, “la raza negra cuenta con valiosos representativos musicales en el orden de sentimientos elevados” (Zamudio, 1961: parte I:1; parte IV:77).

Una edición de 1944 de *El Tiempo* publicó un artículo titulado “Civilización de Color” por José Gers, quien comentó que “el modernismo exige eso: que bailemos como negros para estar a tono con la moda y con el gusto de las últimas gentes” y que “la cultura de mejor recibo en estos tiempos [...] es la que tiene un acre olor a selva y a sexo”. Según él:

“Los negros se han propuesto vengarse del amargo destino que llevaron a cuestas [i.e., la esclavitud] [...] y el ataque lo encaminan contra lo que más infatuaba a los antiguos señores: contra su arte [...] Las parejas de rubios deben bailar con efusividad de movimientos del vientre, requiebros, contorsiones, saltos y gritos salvajes. Ha muerto el vals versallesco. El bailarín y su pareja deben brincar, torcer un ojo mientras alzan una pierna, mover la cadera en giros lúbricos, ponerse bizcos y despatarrarse como los sapos... Mientras tanto, los tambores golpean, los caballeros de la orquesta chillan con un furor trágico, como si ya estuviera sazónada una gustosa merienda de «mister» en una selva de la Oceanía.”²⁴

Este artículo venía ilustrado con una caricatura de dos mujeres jóvenes vestidas de faldas cortas, bailando con “efusividad de movimientos”; lo cual no era precisamente como se bailaba la música costeña en esa época: usualmente el hombre y la mujer bailaban agarrados. Como en el ejemplo anterior, lo extranjero y lo negro son asociados con la amenaza, la confusión, la falta de moderación y la lujuria. Es interesante que el modernismo se vinculara con los negros, lo que parece invertir la tendencia usual de asociar lo negro con el primitivismo. En realidad, es más complejo: Gers vincula el modernismo con la sexualidad liberada —por tanto, amenazante

24. En la revista semanal *Bogotano*, Sábado, 3 de junio 1944, p. 13.

para él — y de ahí con una lujuria supuestamente negra y primitiva. Es así como lo primitivo viene a ser moderno; ¡de verás un signo de tiempos desconcertantes!

No eran muchos los músicos costeños negros o mulatos que tocaban en las orquestas; pero la presencia de siquiera un músico de color oscuro servía para reforzar la imagen de la región costeña como una zona negra, en comparación con el interior andino —aunque algunas partes del interior, aun Medellín, poseían su propia población negra. A la música se le percibía sexualmente licenciosa, lo cual se debía más a su asociación general con lo negro y el modernismo picante que a las letras, por ejemplo. Gran parte de la música era instrumental; pero en las letras generalmente se celebraba la parranda y el goce o se alababa la belleza de determinados sitios de la Costa, al igual que era común la referencia a temas rurales como, por ejemplo, a los animales domesticados —las vacas, los gallos, los sapos, los conejos, etc.— lo cual era visto por muchos como rústico y vulgar.

Estos comentarios sobre la música costeña —y aquí he citado sólo unos cuantos a modo de ilustración— pueden fácilmente entenderse como parte de un proyecto nacionalista (en efecto, racista) de homogeneización cultural: a lo negro se le tacha de extranjero y amenazante para la “verdadera” Colombia, la región caribeña queda marginalizada en la nación. Existe, sin duda, un elemento fuerte de la homogeneización en estas opiniones; pero, como he tratado de demostrar, la diversidad no queda borrada de modo sencillo, queda jerarquizada para darle valor a lo blanco y al interior del país. Además, aún estas ideas sobre la música costeña se mueven en ese espacio ambivalente entre la homogeneidad y la heterogeneidad. De forma inevitable, y sin querer, documentan la diversidad y la variedad que existe en la nación: no son capaces de excluir totalmente lo negro ni la región costeña, juegan el papel de una etnografía racista de la diversidad de la cultura contemporánea.

Otros comentarios sobre la música costeña adoptaban una perspectiva más tolerante y, en éstos, la diversidad era aún más una parte integral del discurso sobre la nación. De un lado, había defensores costeños de su propia cultura, como Antonio Brugés Carmona.²⁵ Así, para Brugés, el

porro poseía tanto éxito porque captaba una variedad de influencias culturales al mismo tiempo que era netamente colombiano. En términos sexuales, era “el cántico del hombre liberado de la Costa, que ofrece a quien lo mira una jactanciosa demostración de júbilo dionisiaco frente a la vida”. En el porro “se exalta siempre la alegría, se hace burla a quien no sabe gozar” (Brugés, 1943). Esta defensa quedó en las representaciones esencialistas de la sexualidad negra, o más generalmente costeña, y posibilitó la imagen de la música costeña como alegre, opuesta a la población supuestamente triste y reservada de los altiplanos del interior. También celebró la diversidad y reafirmó el puesto de la región costeña dentro de la nación.

Escritores posteriores de la misma corriente incluían a Gabriel García Márquez. A finales de los años cuarenta y durante los cincuenta, su columna en *El Universal de Barranquilla* incluyó varios artículos sobre la música costeña en los cuales defendió su integridad. Escribía, principalmente, sobre la música de acordeón vallenata vista como más tradicional, aunque estaba en proceso de comercialización en esa época. En un artículo de 1948 escribió: “El acordeón legítimo, verdadero, es este que ha tomado carta de nacionalidad entre nosotros, en el valle del Magdalena. Se ha incorporado a los elementos del folklore nacional al lado de los típles de Boyacá, Tolima y Antioquia” (García Márquez, 1981:66). El derecho de la música costeña a la ciudadanía nacional quedó reafirmada.²⁶

Más interesantes para los propósitos de mi planteamiento son los textos de los no costeños sobre la música costeña —lo que escribieron los mismos costeños se puede clasificar con demasiada facilidad como “la resistencia” a la homogeneización nacionalista, aunque esta lectura fácil no se cuadra bien con el hecho de que estos costeños vieron su tarea como la definición de una cultura nacional unida. Un artículo importante sobre la música costeña, aparecido en un foro no costeño, fue en un número de *Semana* de 1949 en la portada del cual Lucho Bermúdez tomó el puesto de honor. Era un artículo

25. Era abogado, periodista y político de la región costeña que escribió una serie de artículos en *El Tiempo* y *Sábado* que eran descripciones emotivas de personajes, estilos musicales y acontecimientos de la Costa (véase Gilard, 1986).

26. Véase también Gilard, 1986, 1994.

extenso, dedicado principalmente a Bermúdez, que explicó diferentes aspectos de la música costeña al público del interior. Notaba, además, que el porro era “actualmente el más popular de los aires festivos de Colombia”, pero que “en el interior muchos aseguran que es el más bullicioso, y algunos que es el más vulgar”: ninguno, sin embargo, discutía que era el más alegre. El artículo finalizaba con la esperanza de que “los aires característicos de las diferentes regiones colombianas se logre en un futuro no muy lejano algo como una síntesis musical [...] cierta unidad artística”. Algunos estilos musicales necesitan ser “nacionalizados” para ser aceptados.²⁷ Esto pinta un cuadro de la cultura colombiana que se pasa de la diversidad tradicional a la unidad moderna por un proceso de nacionalización y síntesis — la imagen clásica de la mezcla cultural que armoniza con la imagen del mestizaje racial. Pero, a la vez, representa a Colombia como una nación diversa y variada: de nuevo, juega el papel —en esta ocasión con mayor neutralidad— de una etnografía de la Colombia contemporánea; su propia existencia como texto inscribe la diversidad al mismo tiempo que prevé la unidad. Se desliza precisamente entre las posiciones de enunciación que describe Bhabha, al interpretar a la nación, de un lado, como una unidad íntegra y, del otro, como “el síntoma de una etnografía de «lo contemporáneo» dentro de la cultura moderna” (Bhabha, 1994:147).

Semana también publicó un artículo sobre Julio Torres, el director de un grupo de música vallenata —irónicamente originario del interior del país— que había logrado un éxito poco antes. Según el texto, la música era “una de las formas en que se expresa el sentimiento de la nacionalidad”. Además, “desdeñar la importancia de los aires populares en que se traducen sentimientos elementales de las masas [...] parece una tontería crítica. Exaltar, como única música aceptable para el pueblo y las minorías cultas, la llamada música clásica, es otro error sociológico. La música culta no tiene por qué excluir forzosamente la popular, ni viceversa”.²⁸ Esto nos mete en otro debate acerca de la cultura culta con relación a la popular, pero el punto es que la música vallenata —de origen regional particular— es aceptada un representante legítimo del

27. Semana 6 (115):24-27, 1 enero 1949, reproducido en Semana 626: 72-76, 3 mayo, 1994.

28. Semana, 30/12/50.

sentimiento nacional, aun cuando se supone que ese sentimiento sea en algún sentido unitario.

Las ideas acerca de la tradición y la modernidad eran una parte fundamental de las opiniones sobre la música costeña y ellas se relacionaban en una forma compleja con la homogeneidad y la heterogeneidad. Toda nación necesita la tradición porque define una identidad única en un mundo global de naciones; la historia es una cara del rostro doble de Janus que tiene el nacionalismo. En este caso, la tradición se percibía como el pasado antiguo en que los elementos africanos, amerindios y europeos coexistieron antes de mezclarse; el mestizaje era, en esta perspectiva, una parte del progreso hacia una nación unida y moderna. Es así como la tradición podría invocarse para explicar la diversidad actual. Desde un punto de vista, este mestizaje aún no había alcanzado su meta, los elementos no se habían fundido; la presencia persistente de los negros y los indígenas, por ejemplo, era una vergüenza. Desde otro punto de vista, esto era la realidad encarnada de la diversidad cultural contemporánea: cada región poseía sus “tradiciones” que eran una parte valiosa de la nación.

Ahora, la música costeña vacilaba entre la tradición y la modernidad de un modo ambivalente; en gran parte porque la tradición y la modernidad son una pareja discursiva poderosa pero también ambivalente. De un lado, debido a sus raíces regionales, la música costeña podría ser considerada tradicional, lo que implicaba un doble sentido: tradicional y “mala” en tanto primitiva, irracional, indisciplinada y “negra”, un símbolo de la diferencia y la alteridad; o tradicional y “buena” porque daba un sentido de arraigo, de identidad particular, de unidad. De otro lado, debido a sus asociaciones con los “jazz bands”, la tecnología moderna y el cosmopolitanismo, la música costeña se podría percibir moderna, cuando la modernidad también poseía un doble filo: moderna y “buena”, es decir, “echada hacia adelante”, vinculada con lo extranjero deseado, liberándose de lo antiguo, emancipada —en parte por la liberación sexual— y unificante; o moderna y “mala”, esto es, conduciendo a la degeneración de la moralidad, a la pérdida de la identidad, a la descomposición de las normas establecidas y a la fragmentación social. De esta manera, la música costeña podría interpretarse en su deslizamiento entre la unidad y la diferencia, la tradición y la modernidad, la regionalidad y la nacionalidad. Aunque son

complejas las causas de su éxito en Colombia, creo que la posibilidad de estas múltiples lecturas configuró una de las causas de su popularidad: de acuerdo con la perspectiva, prometía la modernidad sin la pérdida de identidad, alababa la tradición sin la amenaza del subdesarrollo o celebraba la diversidad vivida de la etnografía de la nación contemporánea, sin perjudicar la posibilidad de la identidad unificada.

LOS AÑOS NOVENTA

Desde las décadas del cuarenta y cincuenta, el panorama de la música popular en Colombia ha cambiado mucho. La música costeña de las grandes orquestas de baile pasó por tres procesos: 1) reducción de escala, conjuntos más pequeños y más tecnología tomaron la escena; 2) mayor comercialización, más compañías discográficas nacionales surgieron y se lanzaron más conjuntos al mercado; y 3) internacionalización, en los años sesenta la cumbia reemplazó al porro y registró un gran éxito en diferentes países latinoamericanos, sobre todo en México. Para los puristas esto significaba un proceso de degeneración, una pérdida de autenticidad; las compañías discográficas lo vieron como un éxito rotundo.

Con el vallenato, sin embargo, ocurrió un proceso diferente. De ser un estilo un poco marginal hasta finales de la década del sesenta, considerado algo folklórico, pasó por un auge de comercialización en los años setenta y ochenta;²⁹ los conjuntos de cuatro o cinco músicos tocando acordeón, guacharaca, caja y bajo, crecieron hasta conformar orquestas con timbales, congas, coros e, incluso, teclados y guitarras eléctricas.³⁰ De nuevo, esto se veía como una degeneración por los puristas, mientras para las compañías discográficas sólo se trataba de ofrecerle al público lo que quería.

29. Aunque, en realidad, había sido un estilo comercial desde la década del cuarenta.

30. La historia del vallenato es objeto de discusión. Véase Araújo de Molina (1973) para una versión tradicional, que plantea una larga tradición campesina de música vallenata; o Gilard (1987a, 1987b) para una versión revisionista que argumenta que el vallenato sólo surgió como un estilo específico en los años cuarenta, con la aparición de las emisoras y la industria discográfica. La instrumentación "tradicional" para el vallenato es el acordeón, la guacharaca y la caja, y el cantante es el que toca el acordeón; esto es la única instrumentación permitida en el Festival de la Leyenda Vallenata, que empezó en 1968. Sin embargo, aún las grabaciones tempranas de principios de los cuarenta tenían un bajista y no está claro de ninguna manera que existía una "tradición"

Mientras tanto, desde la década del sesenta, el rock, las baladas y la salsa han tenido un éxito mayor en el mercado nacional, seguidos más recientemente por el merengue.

En los años noventa ha habido un renacimiento de la música costeña antigua. Se tocan los porros viejos de los sesenta y se sacan nuevamente al mercado. Además, ha surgido la moda del "pop tropical" que "reencaucha" versiones de estos antiguos temas: por ejemplo, Café Moreno, un grupo de cuatro actores y atractivos jóvenes modelos. El fenómeno más impactante ha sido, sin duda, el de Carlos Vives y su equipo en su reinterpretación de los vallenatos viejos. Vives, un actor costeño que había logrado un éxito bastante regular con dos discos de baladas, jugó el papel principal en la telenovela sobre la vida de Rafael Escalona. Con Sony, sacó un disco de arreglos de las canciones viejas de Escalona, obteniendo un éxito no previsto. Pero no fue nada en comparación con el disco que siguió, Clásicos de la Provincia³¹, que constó de arreglos de canciones clásicas del vallenato y presentó una guitarrista de rock conocida y un bajista de jazz; al igual que se mezcló con el vallenato motivos de la música reggae, la africana y el rock-balada. Como es bien conocido, el disco alcanzó un éxito despampanante y, lo más significativo, logró vender el vallenato a los jóvenes de la clase media que antes lo habían despreciado como plebeyo y cursi, música de sirvientas y taxistas, a cuyos intérpretes les encantaba "la ropa charra".³² También obtuvo algún éxito en el exterior; algo que las compañías discográficas anhelaban para el vallenato desde hacía tiempos.

Ahora, el éxito de la música de Vives y, en efecto, el renacimiento de la vieja música costeña en general, se encaja perfectamente en las ideas contemporáneas sobre las formaciones culturales de la posmodernidad: el pasado se convierte en una mercancía cultural, la nostalgia —aunque siempre presente en la modernidad— se vuelve un artículo cada vez más comercial, el tiempo se aplasta convirtiendo tanto el pasado como el presente en un *collage*, y se celebra la diversidad

continua y bien establecida de música vallenata, y no más bien una colección dispersa de acordeonistas que tocaban un repertorio muy heterogéneo —de cumbias, mazurkas y canciones— con acompañamientos diferentes.

31. Sonolux 01013901937.

32. Existen algunos paralelos aquí con el impacto que tuvo Juan Luis Guerra con la bachata (Pacini, 1989, 1992).

cultural (Harvey, 1990; Turner, 1990). Quizás no por coincidencia Colombia adoptó en 1991 su nueva Constitución que formalmente reconoce que es una nación pluriétnica y multicultural y que otorga derechos especiales a las comunidades indígenas y negras. Esto también parece encajar bien en la celebración posmoderna de la diversidad. Pero, si observamos cómo la diversidad siempre ha existido en un estado de tensión con la homogeneidad, entonces la adopción formal del multiculturalismo —aunque posee un impacto importante en cuanto a los derechos jurídicos otorgados a las minorías étnicas— parece no ser una ruptura tan radical con el pasado: se trata menos de un cambio brusco de un discurso monolítico de la homogeneización represiva y más de una nueva versión del deslizamiento constante entre la homogeneidad y la heterogeneidad, entre la tradición y la modernidad.

De igual manera, si miramos la música de Vives, existen paralelos fuertes con las lecturas de la música costeña realizadas en épocas anteriores. Vives mezcla de forma consciente la tradición y la modernidad: en términos musicales, al combinar el acordeón tradicional con los motivos musicales de otros estilos; en términos visuales, al presentarse a sí mismo y los demás miembros del conjunto con el cabello largo, ropa de cuero y bluyines, a lado del acordeonista Egidio Cuadrado, quien posee la corona de rey del Festival de la Leyenda Vallenata, guardián auto-denominado de la autenticidad, que a menudo trae puesto ese símbolo clásico de la costeñidad tradicional, el sombrero vueltiao. La música de Vives es claramente considerada un estilo regional pues el vallenato sigue identificándose con la Costa; pero, a la vez, se habla de él como un estilo nacional, algo que les gusta a todos los colombianos, que unifica a Colombia y representa a la nación ante el mundo. Por ejemplo, en un reportaje reciente sobre el regreso de Vives y La Provincia del exterior se anotaba: “Serán dos meses de Vives... Cuarenta y ocho días en los cuales Carlos Vives y La Provincia se subirán a los escenarios de su Colombia para cantar sus ritmos” (El Tiempo, 28 de octubre, 1995); es decir, cantar tanto de los ritmos de Vives como los ritmos de Colombia a los colombianos, se confunden la música de Vives con la de Colombia. En suma, aunque hoy en día no hay el desprecio racista de la música, se presenta la misma vacilación entre la tradición y la modernidad, entre la homogeneidad y la diversidad dentro de la nación.

CONCLUSIÓN

Mi argumento en este ensayo no es *plus ça change, plus c'est la même chose*. Por supuesto, sí pretendo plantear que existen continuidades reales en el discurso sobre la identidad nacional colombiana desde finales del siglo XIX hasta los años noventa. Creo que es un punto importante para evaluar los cambios que la nueva Constitución realmente introduce en el plano conceptual. El argumento fundamental que quiero elaborar es sobre cómo podemos conceptualizar la relación entre la cultura y la identidad nacional. Es importante apreciar procesos de resistencia y conflicto al tratar de comprender la política de la cultura, pero deseo distanciarme de un planteamiento que implícitamente opone unas élites homogeneizantes contra otros subalternos heterogeneizantes y que interpreta las expresiones culturales como simples representaciones de estas posiciones sociales. Creo que el material sobre la música colombiana demuestra que tal planteamiento, aunque tentador, es demasiado simplista. El discurso de construcción de la nación abarca la diversidad, quizás casi siempre bajo estrategias de control, pero también como parte de una paradoja inherente al “pensar la nación desde adentro”, por decirlo así. Cómo se lee esa diversidad y qué se hace con ella son procesos de disputada, pero la disputa no es sobre la homogeneidad contra la heterogeneidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadía Morales, Guillermo. 1973. *La música folklórica colombiana*. Bogotá. Dirección de Divulgación Cultural, Universidad Nacional.
- _____. 1983. *Compendio general del folklore colombiano*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Abu-Lughod, Lila. 1990. "The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women" En: *American ethnologist* Vol. 17 N° 1. pp 41-55.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London. Verso.
- Añez, Jorge. 1951. *Canciones y recuerdos*. Bogotá. Imprenta Nacional.
- Araújo de Molina, Consuelo. 1973. *Vallenatología: orígenes y fundamentos de la música vallenata*. Bogotá. Tercer Mundo.
- Arocha, Jaime. 1992. "Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991" En: *América Negra* N° 3. pp 39-54.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore. Johns Hopkins University Press.
- Averill, Gage. 1989. "Haitian dance bands, 1916-1970: class, race and authenticity" En: *Latin American Music Review* Vol. 10 N° 2. pp 203-235.
- _____. 1994. "«Se kreyol nou ye! we're creole»: musical discourse on Haitian identities" En: Gerard Béhague (comp.). *Music and black ethnicity: the Caribbean and South America*. New Brunswick. Transaction Publishers. pp 157-186.
- Béhague, Gerard. 1985. "Popular music" En: Harold Hinds and Charles Tatum (comp.). *Handbook of Latin American Popular Culture*. Westport, Conn. Greenwood.
- _____. 1996. "Music since 1920" En: *The Cambridge History of Latin America*. Tomo 10 *Latin America since 1930: ideas, culture and society* (comp.) Leslie Bethell, Cambridge. Cambridge University Press. pp 307-363.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London. Routledge.
- Brugés, Antonio. 1943. "Noción del porro" En: *El Tiempo*. 28 de febrero, sección 2 p. 2.
- Bushnell, David. 1993. *The making of modern Colombia: a Nation in Spite of Itself*. Berkeley. University of California Press.

- Davidson, Harry C. 1970. *Diccionario folklórico de Colombia*. 3 tomos. Bogotá. Banco de la República.
- Davis, Marta Ellen. 1994. "Music and black ethnicity in the Dominican Republic" En: Gerard Béhague (comp.). *Music and black ethnicity: the Caribbean and South America*. New Brunswick. Transaction Publishers. pp 119-156.
- Duany, Jorge. 1994. "Ethnicity, identity and music: an anthropological analysis of the Dominican merengue" En: Gerard Béhague (comp.). *Music and black ethnicity: the Caribbean and South America*. New Brunswick. Transaction Publishers. pp 65-90.
- Durán, Gustavo. 1950. *Recordings of Latin American songs and dances: an annotated and selective list of popular and folk-popular music*. 2a edición revisada por Gilbert Chase. Washington. Pan-American Union.
- Friedemann, Nina de. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana" En: Jaime Arocha y Nina de Friedemann (eds.). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá. Etno. pp 507-572.
- Frith, Simon. 1996. "Music and identity" En: Stuart Hall and Paul du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London. Sage. pp 108-127.
- García Márquez, Gabriel. 1981. *Obra periodística*. Tomo 1 *Textos costeños*. Jacques Gilard (comp.). Bogotá. Oveja Negra.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford. Blackwell.
- _____. 1994. *Encounters with Nationalism*. Oxford. Blackwell.
- Gilard, Jacques. 1986. "Surgimiento y recuperación de una contra-cultura en la Colombia contemporánea" En: *Huellas* N° 18. pp 41-46.
- _____. 1987a. "Crescencio ou don Toba? Fausses questions et vraies réponses sur le «vallenato»" En: *Cahiers du monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle* N° 48. pp 69-80. También publicado en 1993 como "¿Crescencio o Don Toba? Falsos interrogantes y verdaderas respuestas sobre el vallenato" En: *Huellas* N° 37 pp 28-34.
- _____. 1987b. "Vallenato: ¿cuál tradición narrativa?" En: *Huellas* N° 19. pp 59-67.
- _____. 1994. "Le débat identitaire dans la Colombie des années 1940 et 1950" En: *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle* N° 62. pp 11-26.
- Gilroy, Paul. 1987. *"There Ain't no Black in the Union Jack": the cultural politics of race and nation*. London. Hutchinson.
- Hall, Stuart y T. Jefferson (eds.). 1976. *Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain*. London. Hutchinson.

- Hall, Stuart. 1991. "The local and the global" En: Anthony King (ed.). *Culture, Globalization and the World-System*. London. Macmillan. pp. 19-40.
- _____. 1992. "The question of cultural identity" En: Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.). *Modernity and its Futures*. Cambridge. Polity Press. pp 273-326.
- Harvey, David. 1990. *The condition of posmodernity*. Oxford. Blackwell.
- List, George. 1980. "Colombia: folk music" En: Stanley Sadie (ed.). *New grove dictionary of music and musicians*. London. Macmillan, Tomo 4. pp. 570-581.
- _____. 1983. *Music and poetry in a Colombian village*. Bloomington. Indiana University Press.
- Manuel, Peter. 1995. *Caribbean currents: Caribbean Music from rumba to reggae*. Philadelphia. Temple University Press.
- Medina, Alvaro. 1978. *Procesos de la historia del arte en Colombia*. Bogotá. Colcultura.
- Middleton, Richard. 1990. *Studying popular music*. Milton Keynes. Open University Press.
- Ocampo López, Javier. 1984. *Música y folclor de Colombia*. Bogotá. Plaza y Janes.
- Pacini, Deborah. 1989. "Social identity and class in *bachata*, an emerging Dominican popular music" En: *Latin American Music Review* Vol. 10 N° 1. pp 69-91.
- Pacini, Deborah. 1991. "La lucha sonora: Dominican popular music in the post-Trujillo era", En: *Latin American Music Review*. Vol. 12 N° 2. pp 105-123.
- _____. 1992. "Bachata: from the margins to the mainstream" En: *Popular Music* Vol. 11 N° 3. pp 359-364.
- Palacios, Marco. 1986. *Estado y clases sociales en Colombia*. Bogotá. Procultura.
- Perdomo Escobar, José Ignacio. 1963. *La historia de la música en Colombia*. Tercera edición. Bogotá. Editorial ABC.
- Reily, Suzel Ana. 1994. "Macunaíma's music: national identity and ethnomusicological research in Brazil" En: Martin Stokes (ed.). *Ethnicity, identity and music: the musical construction of place*. Oxford. Berg. pp 71-96.
- Restrepo Duque, Hernán. 1991. *Las 100 mejores canciones colombianas y sus autores*. Bogotá. Ren, Sonolux.
- Rowe, William y Vivian Schelling. 1991. *Memory and modernity: popular culture in Latin America*. London. Verso.

- Segal, Daniel y Richard Handler. 1992. "How European is nationalism?" En: *Social Analysis* N° 32. pp 1-15.
- Spottswood, Richard K. 1990. *Ethnic music on record: a discography of ethnic recordings produced in the United States, 1893 to 1942*. 7 tomos. Urbana and Chicago. University of Illinois Press.
- Turner, Bryan S. 1990. "Periodization and politics in the postmodern" En: Bryan S. Turner (ed.). *Theories of modernity and postmodernity*. London. Sage. pp. 1-13
- Urry, John. 1990. *The tourist gaze: leisure and travel in contemporary societies*. London. Routledge.
- Wade, Peter. 1993. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore. Johns Hopkins University Press.
- _____. 1995. "The cultural politics of blackness in Colombia" En: *American Ethnologist* Vol. 22 N° 2. pp 342-358.
- Whitten, Norman y Arlene Torres. 1992. "Blackness in the Americas" En: *Nacla report on the Americas* Vol. 15 N° 4. pp 16-22.
- Witmer, Robert. 1987. "«Local» and «foreign»: the popular music culture in Kingston, Jamaica, before ska, rock steady and reggae" En: *Latin American Music Review* Vol. 8 N° 1. pp 1-25.
- Zamudio, Daniel. 1961 [1936]. "El folklore musical en Colombia" En: *Boletín de programas de la Radiodifusora Nacional*. Vol. 20 N° 200-203. pp 3-13, 1-8, 1-8, 73-81.
- _____. 1978. "El folklore musical en Colombia" En: Hjalmar De Grieff y David Feferbaum (eds.). *Textos sobre música y folklore*. Tomo 1. Colombia. Bogotá. Colcultura.

CULTURA Y EMPRESA: LA OBJETIVACIÓN DEL YO PARA CONSUMIR AL OTRO¹

Santiago Villaveces Izquierdo
Departamento de Antropología,
Rice University

CULTURA Y EMPRESA: LA OBJETIVACIÓN DEL YO PARA CONSUMIR AL OTRO

TRAS EL TELÓN

La historia contemporánea de Colombia ha estado marcada por una continua tensión entre dos fuerzas profundamente enraizadas: de un lado, una violencia progresiva y virulenta, iniciada hace más de cincuenta años, que se ha apoderado de todos los espacios de la vida cotidiana; y, del otro, una igualmente prolongada búsqueda social, iniciada incontables veces por diversos y heterogéneos actores sociales que convergen en la necesidad de construir espacios colectivos que oxigenen el sentido, ya disminuido, de la tolerancia política y social.

El surgimiento de dineros del narcotráfico y del terrorismo de las mafias, al igual que la cada día más evidente incapacidad de las élites colombianas de iniciar verdaderas reformas políticas, sociales e institucionales, han conducido al país a una criminalidad generalizada y a un escepticismo masificado hacia las iniciativas colectivas

1. Este artículo originalmente fue escrito en inglés bajo el título "Colombo-Japanese mixtures amidst a corporate reinvention". Aparecerá publicado en ese idioma en el anuario *Late Editions: Cultural Studies for the End of the Century*. Vol. 5. George E. Marcus (ed.). Chicago. The University of Chicago Press. 1997. Agradezco las facilidades que me fueron prestadas por miembros de Foto Japón, al igual que la minuciosa revisión en español hecha por Gloria Helena Gallón.

construidas sobre los ideales democráticos de justicia y tolerancia. Colombia, al filo del siglo veintiuno, se perfila como una nación devorada por las reglas del libre mercado y de lo paralegal, en donde el individualismo rapante parece ser el eje a través del cual lo caótico es interpretado y, más dramáticamente, sobrevivido.

En medio de este agotamiento iniciativas privadas para construir proyectos altamente rentables han sido, como era de esperarse, exitosas. Nacida hace más de diez años, Foto Japón, un negocio cien por ciento colombiano especializado en productos y servicios fotográficos, y con más de dos mil quinientos empleados a lo largo y ancho del país, han tenido que enfrentar los nuevos retos de un mercado crecientemente más competitivo. Inesperadamente, Foto Japón se nos presenta hoy en día como una mezcla de destreza empresarial con una pedagogía para construir un sentido de tolerancia entre sus empleados. Sus propietarios, dos colombianos enamorados con todo lo "japonés", han encontrado inspiración en la filosofía Zen, Shinto y Samurai, al igual que en los imaginarios populares japoneses, para inventar una organización *sui generis*, cuyo pilar constitutivo es el imitar aquello que se considera lo mejor de esa cultura.

¿TEATRO KABUKI?²

En una deteriorada zona de Bogotá, en donde el polvo, la polución y la suciedad germinan por doquier, y entre los restos de lo que antes fuese un floreciente matadero, se levantan un edificio de cuatro pisos, pequeños expendios de licor, viejas tiendas de barrio y por un mercado negro de carne y vísceras, tiene la cualidad fantasmagórica de ser una ruina más entre esas ruinas. En su interior, una desolada y modesta recepción enmarcada entre dos puertas de seguridad, y habitada únicamente por un par de bancas, un escritorio de madera, y dos empleados vestidos con *kimonos*, le da la bienvenida a los visitantes. Después de cruzar el umbral de la segunda puerta, se abre una amplia escalera que invita a los recién llegados a subir a lo largo de una galería de bellísimos afiches y

2. Expresión teatral tradicional del Japón, en la cual se combina el realismo con el formalismo, la música, la danza y la mímica, con unos disfraces y puestas en escena espectaculares.

grabados japoneses, réplicas de las colecciones de los museos más importantes del mundo. En cada piso, el encanto artístico se interrumpe abruptamente con tapetes y avisos que le recuerdan al visitarse limpiarse los pies antes de seguir adelante. Al llegar al último piso, uno se topa con un largo y blanco corredor con puertas a lado y lado que llevan directamente a las oficinas de los ejecutivos o al comedor de la empresa. No se tarde en advertir que todo el mundo en el edificio usa, encima de sus vestimentas diarias, un *kimono* amarrado a la cintura con un cinturón de color u *obi*. Basta algo de observación para darse cuenta que el color del *obi* representa antigüedad en la organización y no jerarquía.

Todos los espacios de trabajo de Foto Japón son similares y le dan la impresión al visitante de ser ambientes de trabajo en los cuales no existen distinciones espaciales o jerárquicas. Las ventanas están todas cubiertas de blanco, tienen ocasionalmente un par de motivos japoneses; la mayoría de las oficinas cuentan con puertas corredizas de bambú y no más que lo estrictamente necesario. Todas las entrevistas se realizaron en ese ambiente, discretamente cargado de una parafernalia japonesa abrumadora, dramáticamente diferente del ambiente del viejo Matadero Municipal de la Calle 13. Ocasionalmente, la rutina de las entrevistas fue interrumpida por un par de amables invitaciones para acompañar a los directivos a almorzar. El comedor de Foto Japón no es diferente en su decoración a las oficinas: en medio de una pared blanca adornada con seis grabados japoneses y tres paredes blancas vacías, hay una mesa rectangular de madera oscura con doce puestos, cada uno con un juego completo de tazones de diferente tamaños adornados con motivos japoneses, palos de madera, *sushi* y bastante té.

Antes de sentarme a la mesa, fui guiado a través de la rutina diaria: primero hicimos dos minutos de rotaciones de cuello y cabeza para luego pasar a estirar los brazos y piernas, luego nos sentamos e iniciamos una relajación de tres minutos en la cual todos debíamos vaciar nuestras mentes y descansar; finalmente, se nos dijo que durante el almuerzo estaba prohibido hablar sobre el trabajo o sobre cosas desagradables. Antes de empezar a comer, los empleados que tradicionalmente son invitados todos los días son bienvenidos y presentados a los demás asistentes. El almuerzo es servido por tres empleadas de la organización que fueron entrenadas por el

maestro de meseros del *Hatsuhana*, el más prestigioso restaurante japonés de Bogotá. Después de limpiarnos con toallas calientes se nos ofreció, como era de esperarse, una comida completamente japonesa.

En este ambiente, mitad familiar y mitad ajeno, mi vestimenta, claramente diferente de los *kimonos* del resto, mostraba estruendosamente mi condición de intruso; no obstante, la amabilidad de los entrevistados logró hacerla, si no invisible, sí absolutamente placentera. Cuatro figuras claves de la organización generosamente respondieron a mis persistentes interrogantes: Joaquín, uno de los propietarios de Foto Japón, quien fácilmente encarna a la figura emblemática de fin de siglo veinte: empresario, trota mundo, aventurero, místico y versado en un amplio espectro de temas; Iván, un experto en las últimas técnicas de administración de negocios, con una amplia trayectoria en el mundo empresarial colombiano, y consultor de la Junta Directiva de la organización; Marcela, la vicepresidente ejecutiva de Foto Japón; y Patricia, profesional de la división de recursos humanos de la organización.³

Sumergirse en ese mundo intertextual de Foto Japón fue un constante descubrimiento de diferentes capas y profundidades que configuran una organización verdaderamente posmoderna en donde el *collage*, la mímica, la invención y el negocio juegan por igual un rol determinante en la creación y recreación de una mezcla inesperada entre lo global y lo local. Lo que sigue es una secuencia fotográfica de estas capas, de sus especificidades y de sus resonancias con contextos que trascienden la propia organización.

3. Todas las entrevistas fueron realizadas entre marzo y abril de 1995. Los nombres que aparecen son ficticios. Los énfasis insertados en los diálogos son míos.

RITUALES, SACRALIZACIONES Y PEDAGOGÍA

Al moverse más allá de la parafernalia japonesa y hurgando un poco la estructura interna de la organización, se descubre un mundo de rituales y sacralizaciones que se gestan y dinamizan alrededor de la idea de ofrecerles a los empleados un modelo pedagógico integral. Los rituales, inicialmente concebidos como meros dispositivos para diferenciar a sus empleados de la competencia, con el tiempo se han convertido en importantes componentes de la identidad organizacional, así como en espacios de promoción interna de un "sistema de valores japonés". Las ceremonias del *obi*, los juramentos, el Consejo del *obi*, los almuerzos japoneses, los informes *ninja*, son algunos de los componentes de un colorido abanico de construcciones simbólicas a través de las cuales se promueve y configura el respeto y referencia hacia el "sistema de valores japonés". Como elementos constitutivos de los rituales, dos tipos de sacralizaciones son practicadas, cada una fundada tanto en un conjunto de reglas o códigos éticos y morales como en un artefacto de consagración. Estas sacralizaciones operan hacia el exterior de la organización o bien hacia el interior. Las primeras, condensadas en los "Diez mandamientos de Foto Japón" y apoyadas por *Neko*, símbolo japonés que connota una disposición hacia el comercio y la riqueza, enfatizan la necesidad de desarrollar unas actitudes adecuadas para con el cliente. Las segundas, encarnadas en las "Doce leyes de la organización" y representadas en la imagen de *Daruma*, el monje místico, se centran en los principios regentes de cohesión y comportamiento interno.

Los rituales y las sacralizaciones propias de Foto Japón operan primordialmente sobre la base de constituir a sus empleados en sujetos morales profundamente comprometidos con el trabajo, con la organización, con un servicio de alta calidad y con su familia. Todo un proyecto pedagógico parece configurarse en los confines de estos halos místicos. La organización se convierte, entonces, en un espacio de aprendizaje en donde se promueven constante y simultáneamente el respeto por el otro, el desarrollo técnico y personal, y el amor y la admiración por lo japonés.

Rituales

Patricia:

*"Inmediatamente después de que una persona pasa exitosamente el proceso de selección y entra oficialmente a la empresa, y antes de que sea penetrado por la filosofía de Foto Japón, nosotros lo mandamos a que haga un informe ninja: le decimos que vaya a tal laboratorio nuestro, se tome una foto y pretenda ser un cliente. Le decimos cómo esperamos nosotros que se porten con él: queremos que lo saluden, que lo atiendan, que no le vayan a tomar la foto fea. Después le preguntamos a él cómo vio las cosas y cómo se sintió. Después ya entramos a lo que es la inducción y definitivamente a lo que es la filosofía."**

Joaquín:

"Nosotros empezamos a japonizar la organización desde afuera para adentro. Primero fue un maquillaje y posteriormente le fuimos metiendo alma y corazón. Empezamos entonces adoptando el kimono, luego introducimos el cinturón u obi, el cual tiene diferentes colores, creamos un paralelo con la simbología de los cinturones en las artes marciales: cada color representa el estatus de la persona dentro de la organización. Todo el mundo empezó con un cinturón de color crudo, y a partir de ahí fuimos formando los diferentes niveles. En eso somos simpáticos porque allí tuvimos que crear las primeras ceremonias que nacían con un juramento. Después de tres meses en la organización se reúnen todos los iniciados para recibir su cinturón blanco. La persona entonces asiste a un curso de entrenamiento que concluye con la entrega del obi correspondiente. Al recibir el obi blanco, la persona recita un juramento que dice: «Juro ante Dios y ante mi familia Foto Japón que cada vez que vea a un cliente a menos de tres metros le miraré a los ojos, le sonreiré y le diré buenos días, buenas tardes o buenas noches». En este primer juramento el que sirve de base para desarrollar una relación integral con el cliente. El enfatizar sobre la necesidad de mirar al cliente a los ojos es muy importante ya que en

* Como criterio editorial se ha conservado la terminología y giros gramaticales de los fragmentos de entrevistas introducidos por los autores en sus artículos, incluso cuando se apartan de la normatividad del castellano. Antes que la norma, se ha preferido la riqueza y alteridad discursiva de estos fragmentos que, como tal, se constituyen en un dato más para el lector (N.Eds).

nuestras culturas indígenas subyugadas no se le miraba a los ojos al español.

El segundo juramento viene con el cambio a Obi amarillo, después de estar un año con la organización, y dice: «Juro ante Dios y ante mi familia Foto Japón que todas las mañanas después de levantarme haré diez minutos de ejercicios corporales y veinte flexiones abdominales». Esto lo que busca es que la persona tome conciencia de su cuerpo, se acostumbre a una rutina diaria de ejercicios y le dé el máximo de importancia a su abdomen. Allí en el abdomen está el centro de todo, pero especialmente porque si tu no tienes un buen abdomen no vas a tener un buen equilibrio, vas a cansarte, vas a ser un mal empleado y vas a dar un mal servicio.

El tercer juramento viene con el cambio a obi naranja, después de permanecer tres años con la organización. En esta ceremonia les obsequiamos a los participantes el libro «Cómo ganar amigos». Para este caso hacemos la ceremonia japonesa del té y luego se recita el juramento que dice: «Juro ante Dios y ante mi familia Foto Japón que todos los días leeré diez minutos del libro Cómo ganar amigos». Con esto pretendemos ayudar en la construcción de mejores relaciones tanto en el trabajo como en los hogares de los empleados.

El cuarto juramento viene al cambiar a obi azul, después de estar cinco años con la organización. Para esta ocasión la ceremonia es muy simple: le damos a cada participante un paquete de ramen, que es una sopa instantánea japonesa, junto con una taza y agua caliente. En tres minutos la sopa está lista y entonces ellos se la toman. Con esta ceremonia queremos hacer énfasis en el hecho de que el japonés invierte muy poco tiempo en comer, dejando más tiempo para el trabajo eficiente. Para el obi azul el juramento es algo muy especial: «Juro ante Dios y ante mi familia Foto Japón que utilizaré para el resto de mi vida el silencio como mi más refinada sabiduría, mi mayor fortaleza, y mi mejor estrategia». Nosotros estamos muy inclinados a la habladería y si hay algo que uno aprende de los japoneses es la inmensa importancia que le dan al silencio. El silencio se defiende por sí solo. Cuando la gente llegue a los siete y posteriormente a los diez años de estar con la compañía entonces inventaremos los juramentos para los obis café y negro, quizás también tengamos ceremonias especiales para cada una de estas ocasiones."

Sacralizaciones

Joaquín:

"Primero nacieron los Mandamientos, luego las Leyes. Los Mandamientos fueron la forma en que sintetizamos cómo debía ser la relación empleado-cliente. Estos Mandamientos deben ser seguidos a diario por cada empleado, y todos los clientes tienen derecho a exigir su cumplimiento. Los Mandamientos son: 1) el cliente siempre tiene la razón; 2) no discutir con el cliente; 3) repetir un trabajo cuando lo solicite el cliente; 4) nunca dejar huellas en los negativos o en las fotos; 5) pedirle al cliente que revise todo el trabajo antes de salir del almacén; 6) nunca entregarle al cliente un trabajo de baja calidad; 7) defender los intereses del cliente sugiriéndole las formas más económicas para realizar el trabajo que éste solicita; 8) mantenerse siempre pulcro y bien presentado; 9) sonreír y ser amable; y 10) no tutear al cliente. Ahora, cada uno de estos Mandamientos nace de una necesidad. Debemos ser capaces de hacerle entender a nuestra gente que hay que estar del lado del cliente. Cada cuestión de estas es producto de una experiencia, nada de esto nace de una teoría o de una abstracción, o de una situación ideal. En cambio, son producto de situaciones completamente reales, de momentos de verdadero conflicto entre el cliente y el empleado. Estas son las normas mínimas para ofrecer un buen servicio.

Las Leyes, por el contrario, son más un conjunto de criterios para tomar decisiones administrativas dentro de la compañía y, al igual que los Mandamientos, son producto de la experiencia de situaciones reales dentro de nuestro espacio laboral. La primera es la ley de la cortesía. No sé si recuerdas que hay un juego que se llama Burro o Tute en el cual el rey mata caballo, caballo mata sota, dos mata al rey, as mata todo; bueno, de manera similar yo creo que cortesía mata a razón así como razón mata a fuerza. La segunda es la ley de la limpieza, es un tema difícil para nosotros que la gente entienda qué es la limpieza. La tercera es la ley del orden, que enfatiza la necesidad de ser personas organizadas. Luego viene la ley de la honestidad; la ley de la lógica, que se refiere a la necesidad de pensar siempre en lo que uno está haciendo; la ley de la justicia; la ley de la puntualidad; la ley de la formalidad, la cual habla sobre la necesidad de actuar a la altura de las circunstancias; la ley de la distancia, la cual enfatiza la necesidad de no involucrarse emocio-

nalmente con los compañeros de trabajo; la ley del trabajo, que trata sobre la necesidad de ser productivos; la ley de la humanidad, que habla sobre la igualdad entre todos los empleados; y, finalmente, la ley del bambú, que hace énfasis en la necesidad de ser flexible y noble."

Marcela:

"Como parte de nuestra filosofía nosotros también tenemos a Daruma y a la gata Neko, y ambos tienen que ver más con el aspecto místico de la empresa, por ello son muy importantes para nosotros. La gatica Neko es muy querida por nosotros, los japoneses la tienen en los almacenes y normalmente está siempre cerca a la registradora; tiene la manito alzada invitando al cliente a entrar, tiene un collar con un cascabel para proteger el lugar de malos espíritus, y en su otra mano tiene una moneda, símbolo de infinita riqueza. Así pues Neko representa la felicidad y la riqueza. El otro elemento es Daruma, quien tiene varias historias dentro de los japoneses. Una de estas historias dice que él era un monje muy espiritual e inteligente, que vivía pensando sobre todo lo que le rodeaba, y un día de tanto pensar y analizar acabó transformándose en piedra. Daruma se representa como ciego y se le utiliza para lograr realizar un deseo de una persona, una familia o una organización. Cuando uno pide un deseo le pinta un ojo prometiéndole que si se le cumple el deseo entonces se le pintará el otro ojo, de manera que ese Daruma puede volver a ver. Nosotros lo tenemos en la mayoría de nuestros almacenes con un ojo pintado ya que hace cinco años le pedimos que deseáramos obtener el Premio Nacional de Calidad⁴. Cuando lo recibamos entonces le pintaremos el otro ojo como muestra de agradecimiento."

Pedagogía

Marcela:

"Para acceder al obi naranja la persona tiene que llevar por lo menos tres años en la organización, y allí ya introducimos los propósitos personales. Para obtener el obi naranja la persona debe haber cumplido con su primer propósito personal, por ejemplo una persona puede prometer dejar de fumar, así

4. El Premio Nacional de Calidad es otorgado por el gobierno a las empresas que cumplan con estándares definidos de calidad tanto en su organización como en sus productos.

que cuando lo logre puede entonces aplicar para el curso de entrenamiento para obtener el obi naranja. Los compromisos personales se mandan en un sobre cerrado al Consejo del obi, el cual está integrado por los socios de la empresa, los gerentes generales y la vicepresidencia ejecutiva; en realidad la función principal del Consejo es impartir justicia en defensa del empleado y trabajar en la resolución de conflictos internos. Por ejemplo, si yo como cajera siento que mi jefe me ha maltratado o ha sido injusto en una decisión, yo puedo mandar una carta apelando ante el Consejo del obi. Así que el consejo funciona como un mediador entre el jefe y el empleado, y su propósito es el de lograr generar un proceso de aprendizaje entre los colaboradores de la empresa, sobre lo qué es justicia y autoridad. Este proceso se realiza a través del libro «Cómo ganar amigos» que obsequiamos en la ceremonia de entrega del obi naranja. Nosotros consideramos que éste es un libro de consulta permanente ya que tiene mensajes importantes acerca del individuo y su relación con los demás. Los puntos básicos que queremos transmitir a través del libro son la necesidad de no criticar, no renegar y no discutir.

Siempre tratamos de enfatizar que nuestra filosofía debe ser aplicable en la vida diaria, tanto en el trabajo como en la casa. Si somos una familia en el trabajo, también debemos ser una familia en la casa. Mucha gente nos cuenta, después de un tiempo, que les ha gustado nuestra filosofía pues les ha ayudado en sus vidas cotidianas. Lo que buscamos realmente es mejorar nuestras relaciones con los demás al igual que poder lograr alcanzar siempre estándares que nos conduzcan a la perfección de nosotros mismos, ya que uno siempre debe tener la esperanza de poder ser mejor de lo que es ahora. Un buen ejemplo de esto es el juramento que se hace cuando se otorga el obi azul, el que hace referencia al silencio. Nosotros aprendimos acerca del silencio observando a los japoneses negociar: ellos son extremadamente diplomáticos y al mantenerse en silencio ellos logran asumir posiciones fuertes y bien pensadas. De ellos hemos aprendido a oír, a analizar y luego a decidir qué es lo que más nos conviene.”

Patricia:

“Hace un año se pensaba que la empresa estaba bajando la guardia con respecto al manejo de la calidad de sus productos. En ese entonces todo el mundo hablaba de los círculos de calidad, y una niña

que trabaja aquí en la parte de organización y métodos⁵ sugirió que la única manera de ganarnos el Premio Nacional de la Calidad era trabajando en equipo. Ella entonces citó a todos los ejecutivos de la empresa y les dio una charla en la que les contó la famosa historia de la rana⁶: si uno pone una ranita ente agua y calienta el agua poco a poco, ella no se da cuenta del cambio de temperatura y se cocina; en cambio, si el agua está hirviendo y uno lanza a la ranita en ella se da cuenta del peligro y salta lejos. Luego ella dijo que nosotros estábamos como la ranita entre el agua, cocinándonos sin darnos cuenta. Y nadie reaccionó a la historia, se pararon y se fueron completamente indiferentes. Unos días después citamos nuevamente a los ejecutivos pero, esta vez, para que ellos mismos hicieran una rana de origami. Después de una hora de trabajo la rana estaba lista, entonces les dijimos a ellos que la rompieran. Entonces todo el mundo protestó. Finalmente les dijimos: «Ven, la organización es como un origami, entonces por qué es que ustedes quieren romperla?»”

Joaquín:

“Yo creo que las personas que han trabajado en Foto Japón han vivido una experiencia única, nosotros hemos logrado darles un poco de fantasía, de película, de color; en términos generales, creo que les quedan experiencias positivas y enriquecedoras: les hemos dado algo más que un salario, ¡les hemos dado una experiencia! Les hemos dado un tema diferente al del puro trabajo para poder conversar, para poder discutir, para poder pensar. Les hemos dado un ambiente que contrasta mucho con sus vidas personales y parte de la idea es que puedan llevar ese ambiente a sus casas, a sus cuartos, que traten de arreglar mejor su cuarto, que le pongan un poquito de color. Es absurdo pretender que arreglen su casa sin haber arreglado su cuarto, y no pueden arreglar su cuarto si ellos mismos no se han arreglado. Creo que una persona de Foto Japón es más permeable, está más dispuesta a oír lo que pasa en un país modelo como lo es Japón, y trata de emularlo, de sentirse más cerca a él y eso es un buen comportamiento.”

5. Organización y métodos es la división encargada de definir las funciones de los empleados, al igual que la descripción y responsabilidad de cada cargo.

6. La historia de la rana es un cuento frecuentemente utilizado en seminarios y cursos sobre gerencia de calidad.

EFECTOS ESPECIALES

En las profundidades de Foto Japón se descubre un mundo intertextual complejo, que devela las inesperadas dinámicas que resultan de la confluencia de las realidades e imaginarios locales, con las esperanzas, filosofías y artefactos importados. Los efectos especiales de esta intertextualidad se despliegan en múltiples registros que nos remontan desde los orígenes de Foto Japón y la desmitificación de los imaginarios construidos en Hollywood, hasta el inconsciente legado histórico colombiano que enmarca ¿la japonización de Colombia? o, más bien, ¿una colombianización de Japón? En suma, lo anterior puede resumirse en una de las frases de Joaquín: "Nosotros no estamos *imitando sino adaptando*". Esta frase, y siguiendo lo planteado por Virilio (1995), cuestiona el mismo término de globalización de ambos. Foto Japón no es la colonización del Yo por el Otro, sino, más bien, un lugar para las posibilidades transformativas de la intertextualidad y de los constantes flujos de representaciones.

Mito de origen

Joaquín:

"Para hablar de Foto Japón tenemos que hablar de su historia, de cómo llegó a ser lo que es hoy, con todas sus virtudes y defectos. Con el advenimiento de las computadoras y de la electrónica, las máquinas se fueron haciendo inteligentes. Parece que Kodak, que era el que controlaba el mercado fotográfico colombiano, había estado trabajando por ese entonces en las fases iniciales para desarrollar un mini laboratorio, es decir, un proceso automatizado para hacer el revelado de la película y el acabado del papel. Pues bien, la invención de esas máquinas de revelado automatizado en «una hora» condujo a una revolución en el servicio: en la mente del usuario esto significaba poder llevar un rollo a un sitio y poder ver las fotos ¡en un mismo día! Ahí hubo dos factores de éxito: no solamente la rapidez de todo el proceso, sino también, la sorpresa de poder ver inmediatamente las fotografías. ¡Era como algo mágico! En 1982 yo vi en alguna revista la máquina y decidí salir a buscar una. Primero fui a Los Angeles y no encontré nada, luego a Tokio y tampoco, finalmente llegué a Hong Kong en donde pude ver la máquina pero en un solo sitio. ¿Por qué sucedió todo esto?

Por un lado, porque la fotografía en una hora era todavía un proceso muy costoso que exigía unos volúmenes muy altos de clientes y, por el otro, porque las empresas tradicionales que manejaban ese servicio estaban muy arraigadas en todos lados. Era un negocio cómodo donde se hacía dinero fácil ya que no se necesitaba tecnología, no se necesitaban laboratorios y, por consiguiente, se obtenían unos márgenes muy buenos de ganancia. Claro que también hay que mencionar el tipo de ciudad que es Hong Kong, donde todo lo que es tecnología y servicios se prestan rápidamente, donde se caricaturizan todos los fenómenos comerciales. Hong Kong es un lugar de una competencia y una densidad monstruosas, y esto es quizás porque los chinos son los mejores comerciantes del planeta. Hay un dicho que dice que para ganarle a un armenio en un negocio se necesitan dos judíos, pero para ganarle a un chino se necesitan dos armenios. Bueno, en Hong Kong encontré esas máquinas, las vi funcionando y el concepto me inspiró mucha confianza. Localicé a los manufactureros, una casa japonesa llamada Noritsu, hice el contacto con ellos, me devolví al Japón, tomé un curso, compré la máquina y me vine para acá. Fue entonces cuando empecé un negocio que se llamaba Foto Una Hora. En ese momento era el nombre indicado, no tenía sentido llamarlo de otra forma; pero a medida que nosotros fuimos abriendo más almacenes y haciendo publicidad y vendiendo, afortunadamente con mucho éxito, empezó a aparecer la competencia utilizando también el slogan de Foto Una Hora. Entonces con un nombre genérico era pues muy complicado formar good will. Fue entonces cuando se me ocurrió que Foto Japón eran dos conceptos cercanos porque Japón es líder en cámaras, en máquinas de revelado, en eficiencia, rapidez y calidad. Así nació el nombre de Foto Japón."

Adiós Hollywood

Joaquín:

"Por muchos años yo he sido un admirador de lo japonés. Cuando uno viaja por todo el mundo es como si le pasaran una película de las diferentes culturas, y en mi caso particular el mayor impacto lo logró lo japonés, quizás porque se desvirtuaron muchas de mis creencias holywoodescas de lo que era Japón. Para mí, antes de mis viajes, los japoneses eran o bien una cantidad de soldados bulliciosos que siempre eran vencidos por dos o

tres americanos, o bien algo similar a las imágenes que uno tiene de Madame Butterfly: algo muy volátil, muy romántico, pero débil y casi tonto. Desde mi primera visita al Japón en 1964, me sorprendió muchísimo la belleza, pero sobretodo el respeto por la naturaleza, el respeto en general por todo el entorno de un individuo. Es un lugar en donde el respeto por las formas es supremamente marcado, Los japoneses pueden enseñarnos tantas cosas: por ejemplo, uno nunca ve a un japonés vestido inapropiadamente, ellos tienen un profundo sentido de lo estético. Yo creo que el éxito y la estética tiene algo en común. Es impresionante ver una densidad humana tan grande tratando cada uno de no incomodar al otro. En contraste con el occidental que siempre quiere hacerse notar, el japonés siempre trata de pasar desapercibido y para ello tiene un dicho que dice que todo clavo salido siempre se gana un martillazo. Yo siempre he admirado la cultura japonesa, la seriedad en sus negocios, el impacto que tienen en los mercados, su historia, y a eso habría que añadirle mis lecturas sobre Japón que permiten identificar esas otras imágenes que había fabricado los americanos. Históricamente los japoneses han sido admirados, siempre se han mantenido como una gran potencia y ello es gracias a su gente, yo me atrevería a decir que gracias exclusivamente a su gente”.

El kinder de la japonización

El entendimiento progresivo de Japón, como paradigma de cambio cultural y organizacional, ha llevado a Foto Japón a entender necesario el movimiento de la imagen hacia la filosofía de la imposición de representaciones —*kimonos, obis*—, hacia un aparente entendimiento del cambio cultural como un intercambio logrado a través de una pedagogía de la organización. En Foto Japón el movimiento de imagen y filosofía se produce únicamente un *intercambio de representaciones* entre el Yo y el Otro, dejando abierta la esperanza para un *intercambio experiencial* entre el Yo y el Otro. Esta paradoja se gesta en la inalienable necesidad de la búsqueda de una clara diferenciación del resto para, posteriormente, poder argumentar la necesidad de mimetizarse en la diferencia; una paradoja que parece sostenerse y alimentarse en toda la sociedad colombiana. Así, “*Cuando comenzamos con el negocio nuestra intención no era crear una filosofía para la organización, sino simplemente una imagen*”, comentaba Joaquín. “*Después de*

empezar con el primer Foto Japón todo empezó a darse para que nosotros empezáramos a reforzar la imagen con una filosofía”, decía Marcela.

Joaquín:

“Después del nombre vino la japonización de nuestros almacenes. La japonización se inició con el uso del kimono, el cual era un atuendo supremamente conveniente ya que no solo fortalecía la imagen de la empresa, sino que, además, es una prenda flexible, cómoda, sin botones, con un mínimo de costura. La gente se adaptó rápidamente y le gustó. Luego empecé a hacerles conocer las realidades de la cultura y del pueblo japonés, para ello utilizamos como modelo la pintura japonesa. Muy pronto, todo el mundo aceptó la idea de que no es inconveniente reconocer que un buen ejemplo es digno de imitar. Lo que nosotros tratamos de hacer realmente no es imitar, sino adaptar valores japoneses, así que empezamos a construir las bases de nuestra filosofía sobre tres pilares, como una trinidad —no sé por qué en toda cuestión mística o religiosa existe el triángulo.

Yo he sido buen estudiante de lo religioso y de todas las cosas que a uno lo puedan enriquecer, con el tiempo uno va entendiendo qué es sabiduría. El esoterismo le abre a uno un poquito las bases, las ganas de buscar, no sé si verdades absolutas, pero sí buscar valores ya que, tristemente tal vez, la tradición religiosa de nuestros colegas ha sido muy cerrada. Los jesuitas le dan gran importancia a la voluntad, pero el problema de ellos es la administración; la administración hizo que la Compañía no fuera eficiente. Bueno, los primeros dos pilares son la felicidad, que es el único objetivo y razón de ser de un ser humano, y la calidad, es decir, la necesidad de cada uno de mejorarse a sí mismo, además porque éste es el único camino hacia la felicidad. La felicidad es un estado de conciencia que uno logra al entender que uno mejoró. El tercer pilar es muy Zen, es la base del Zen, y es el presente, el ahora, es que la gente piense solamente en el ahora, en lo que está haciendo, que no se preocupe por el ayer ni por el mañana. El ahora para nuestro temperamento latino es muy difícil, en el trabajo la gente no está pensando en lo que está haciendo y de ahí surgen entonces los problemas de calidad. Para el desarrollo de estos tres principios fueron naciendo las Leyes y los Mandamientos.”

Marcela:

"Todavía tenemos mucho que aprender de ellos, y acerca de ellos. Los japoneses son sensibles, muy humildes, valoran la familia, el trabajo, y son personas que siempre están luchando y trabajando por un fin común. Y hacia allá es que nosotros queremos ir, nosotros queremos mejores productos, mejor calidad humana. Cuando nos visitan proveedores, clientes importantes, o personas de los bancos, todos siempre se muestran muy interesados por nuestra filosofía. Siempre preguntan ¿por qué el kimono? A la gente siempre le llama la atención lo que es diferente de ellos, y nosotros consideramos que el diferenciarnos de los demás es una de nuestras más grandes ventajas. A lo largo del tiempo, la decoración de nuestros almacenes a cambiado muchísimo; nos hemos aproximado más a lo japonés, ahora tenemos objetos importados directamente por nosotros del Oriente de manera que podamos resaltar la importancia misma del Japón."

Patricia:

"La primera vez que la persona asiste a una ceremonia del obi le damos una cajita de Japomicina⁷, que no es más que simples Sparkies⁸ empacados en una cajita muy simpática en la que se lee que su contenido son píldoras para la calidad que hacen que uno se sienta bien todo el tiempo, que no tienen contraindicaciones, que se pueden tomar cuando uno quiera, y que revitalizan el ánimo sin producir efectos secundarios."

Joaquín:

"No es que ahora estemos japonizando más la organización, lo que pasa es que es el resultado de un proceso que, como te dije antes, empezó con un maquillaje que se convirtió en decoración hasta que logró penetrar niveles más profundos de la organización. Y todavía estamos en ese proceso, estamos aumentando los componentes japonizantes. Es una adaptación y no una adopción de lo japonés. Muchas veces yo he tratado de contratar a alguien del Japón pero nunca ha resultado,

7. Las cajitas de Japomicina tienen la siguiente frase impresa: "Haga sentir bien a su cliente sintiéndose bien usted mismo, feliz, optimista, técnica, organizada, jovial, amable, positivo, osado, novatoso. Foto Japón piensa en usted y en su bienestar."

8. Sparkies es una marca de dulces de chocolate.

quizás porque nosotros estamos hacia la montaña en cambio de pretender empujar la montaña hacia nosotros. Nosotros no podemos empujar Japón hacia nosotros, sino, más bien, movernos hacia el modelo de valores que nos ofrece. Yo creo que nosotros estamos tal vez en el kínder de la japonización.

¿ESFORZÁNDOSE PARA PRIMER GRADO?

Marcela:

"Ahora nosotros estamos enfatizando y trabajando duro en la filosofía de la organización, ya que en los últimos años hemos tenido un crecimiento acelerado: hemos abierto más almacenes y contratado más gente, tenemos oficinas en varias ciudades del país, así que debemos mantener, reforzar y difundir más nuestra filosofía. Hoy en día las ceremonias de cambio de obi son más hermosas, a los empleados se les hace un curso de cuatro días previo a la entrega del nuevo obi, el cual incluye cursos de fotografía y revisión de todos los detalles que hacen a la organización. También tenemos los almuerzos diarios en las oficinas principales para los cuales invitamos diariamente a seis personas para que almuercen con los miembros de la junta. Estamos trabajando en la conversión del comedor en más japonés, tenemos una rutina diaria que seguimos antes de sentarnos a la mesa, y la comida que servimos es muy similar a la japonesa. En general es toda una mística, un ambiente en el cual la gente pueda sentirse más en un entorno japonés; y todo esto lo hacemos porque los admiramos."

— Marcela me comentaba que estaban realizando un esfuerzo por hacer más especiales las ceremonias con el ánimo de lograr que la filosofía cale más en la gente....

Patricia:

"¡Sí! Estamos trabajando duro en esos aspectos. La gente estaba llegando al punto de aprenderse de memoria las Leyes y los Mandamientos porque en las ceremonias de cambio de obi se hace una evaluación sobre ello. Entonces todo se quedaba a nivel de lo escrito, no se bajaba a la vivencia. Nosotros tenemos que corregir esto, de otra forma la gente va sentir que todo es una mentira. Yo pienso que no deben sabérselas de memoria, pero sí deben tener las vivencias."

DAGUERROTIPOS

TRASFONDO: ÉTICA CIVIL Y SUJETOS MORALES

En 1880 se fundaba en Medellín la Escuela Nacional de Minas. En el discurso inaugural se hizo énfasis en la necesidad de transformar el entusiasmo religioso, tan diseminado en la población colombiana, en un conjunto de virtudes profesionales que permitieran la construcción de sujetos morales en los trabajadores. Los principios éticos que guiaban estas virtudes profesionales debía ser imaginados como códigos concretos y formales de comportamiento moral, desligados de cualquier relación directa con la religión. Tulio y Pedro Nel Ospina⁹, fundadores de la Escuela, y representantes de una clase social que confrontaba las discusiones teóricas en el terreno de lo práctico, vieron en el sistema de valores de la revolución industrial el conjunto de virtudes que buscaban. “[L]a necesidad de modificar el carácter nacional y de formar un nuevo tipo de hombre que, sin renegar de las virtudes ancestrales hispánicas, tuviera de anglosajón su sentido de trabajo y su capacidad de rendimiento [debe ser] el ideal de la naciente Escuela de Minas.” (Mayor, 1989:39). Ética y utilitarismo se conjugaban en la construcción de un sujeto moral y, por ende, se consolidaban como pilares para la búsqueda de estas “virtudes profesionales”.

Estos postulados abstractos se refuerzan con las clases de economía industrial enseñadas durante los primeros años de la Escuela. Fue, entonces, cuando el factor humano apareció por primera vez en Colombia como elemento constitutivo de la administración de empresas. El factor humano sería apropiado mediante un conjunto de reglas y métodos conocidos que incorpora, como novedad, cualidades que tenían relación directa con los antecedentes educativos de los trabajadores. No obstante, la novedad en el discurso se fundaba, ante todo, en un retorno consciente a la tradición:

9. Pedro Nel Ospina fue general en los tiempos de las guerras civiles Colombianas y Presidente de la República durante el periodo 1922-1926. Inició la industria textil en Medellín e hizo parte del movimiento de finales del siglo conocido como “Ciudadanos colombianos” el cual luchó activamente por la creación de una nueva sociedad colombiana, inspirada en la revolución de Crowell. Se le considera ser el fundador del proceso de industrialización en Colombia, como también el promotor de importantes cambios en la administración pública, y los sistemas educativo y financiero.

“Cuando los primeros empresarios antioqueños empezaron a organizar sus fábricas llevaron y mantuvieron en ellas un conjunto de valores igualitarios y relaciones interpersonales íntimas, cuyos orígenes había que buscar en la historia más antigua del pueblo antioqueño. El igualitarismo social, la ausencia de perjuicios frente al trabajo directo, el trabajo hombro a hombro del patrón con los trabajadores, en fin, la profusión de relaciones profundas entre unos y otros, heredadas de la minería, del comercio y de la agricultura, tendieron a contar con el modelo de la rígida jerarquía del taylorismo. [En estas fábricas] el patrono se convirtió en maestro y en el modelo ejemplar de conducta del trabajador para sus obreros, inculcando en ellos las virtudes disciplinarias de la forma más convincente posible; mediante el ejemplo cotidiano.” (Mayor 1989:271).

Con la expansión y crecimiento de los negocios vino, también, la puesta en peligro de estos vínculos pre-establecidos, y la única manera de preservalos y así mantener la cohesión interna de la fábrica, era mediante la consolidación de la figura del propietario como padre, juez, consejero, maestro y amigo.

*PLANO MEDIO: ALEJANDRO LÓPEZ¹⁰
Y LA ADMINISTRACIÓN CIENTÍFICA*

Este comportamiento, enraizado en un legado histórico, se enseñó y acrecentó en un curso sobre economía industrial ofrecido, por Alejandro López en la Escuela Nacional de Minas, por primera vez en Latino América, bajo el nombre de administración científica. En las primeras lecciones de Economía Industrial “[...] se esbozaban nítidamente los rasgos principales del nuevo tipo de hombre de negocios capitalista que, según Alejandro López, estaba requiriendo el país: el comportamiento racional, la técnica, el cálculo, las virtudes del carácter y un elemento mucho más moderno, la visión sociológica de los problemas empresariales. Este era el ideal de Alejandro López.” (Mayor, 1989:64). La visión de López, según relata Mayor, se

10. Alejandro López fue uno de los primeros economistas colombianos. Se entrenó en Europa durante la primera década del siglo y fue una figura clave en el movimiento intelectual y pedagógico que llevó a que la burguesía optara por la modernización del país.

fundaba en los principios de la economía clásica, en particular, en los postulados de la escuela marginalista de Lis¹¹ y Marcella¹²; como también en las interpretaciones de Tarde¹³ sobre los postulados de la escuela sociológica francesa. Esta combinación le permitió a López argumentar en favor de un sistema de valores, creencias e ideales que creaban un cierto grado de coerción social sobre el individuo, una coerción que tendría importantes efectos sobre la actividad económica.

PRIMER PLANO: NEGOCIO Y SUJETOS MORALES

Las enseñanzas y perspicacia de López fueron pronto incorporadas a las fábricas, que rápidamente se convirtieron en espacios no sólo adecuados para la producción industrial, sino también, para el desarrollo personal: la fábrica, entonces, se empezó a entender, por un lado, como lugar en el cual la búsqueda de logros personales se asociaban con la búsqueda de eficiencia laboral; y por el otro, como un lugar en el cual los trabajadores podían encontrar su realización mediante un compromiso personal. Esta última intención se reforzaba “no sólo por la acción del patrono, cuya fuerte imagen paternal de laboriosidad contribuyó a una identificación de la fábrica como sitio central de la vida del obrero, sino también por el papel colectivo jugado por la Iglesia Católica que supuso trasladar a las fábricas los sentimientos comunitarios populares.” (Mayor 1989:252). Todas las acciones anteriores se acompañaban por un rígido despliegue de controles morales, tanto en el interior como en el exterior de la fábrica, de manera que se evitara cualquier

11. Lis fue un economista alemán de finales de siglo cuyas perspectivas sirvieron a López para contextualizar el pensamiento económico en un país tan pobre y poco desarrollado como Colombia.

12. Marcella fue uno de los economistas precursores de la escuela marginalista. Su influencia sobre López fue importante especialmente sobre las nociones de trabajo, control de costos y administración.

13. Jean-Gabriel Tarde (1843-1904) fue un sociólogo y criminólogo cuya teoría de interacción social en la que predominaba el individuo sobre la colectividad, lo condujo a enfrentamientos con la teoría de Durkheim en la cual la sociedad era la unidad colectiva. Tarde sostenía que la invasión era la fuente de todo progreso y que todas las innovaciones eran, en alguna medida, imitaciones: siguiendo la dialéctica Hegeliana, Tarde argumentaba por el surgimiento oposicional tanto de varias imitaciones como de lo nuevo y lo viejo en la cultura; como resultado de ello una adaptación tomaría cuerpo, una adaptación que era en sí misma una invención.

tipo de modelos adoptados por los jesuitas, desde principios de siglo, para orientar a la naciente clase trabajadora colombiana.¹⁴

En 1916, como esfuerzo a estos procesos de formación de identidad y construcción moral, se fomentó la creación de áreas de publicidad y propaganda dentro de las fábricas con el fin de promover en los trabajadores “buenos hábitos y lecturas adecuadas”, sin perder de vista los fines utilitaristas de la ética: “Multitud de actos en el trabajo —dice López— tienen su explicación de orden moral; un individuo que está adiestrando su voluntad y persiguiendo el dominio de sí mismo, es decir, completando su autorregulación y acumulado fuerza, *produce un servicio excelente.*” (Mayor, 1989:421; énfasis agregado). Así pues, un excelente servicio *asociado* a un sentido de compromiso con la fábrica eran las bases para poder *vivir* la moral.

LA COMPOSICIÓN: EL REGRESO DEL INCONSCIENTE

El daguerrotipo¹⁵ parece ser una buena metáfora para hablar del inconsciente. Jugar con la idea de Benjamín y Freud sobre la afinidad histórica entre el psicoanalista y la fotografía, le imprime no sólo un giro estético al artículo, que no sólo traza las conexiones entre la historia de una escuela de administración colombiana y el caso de Foto Japón, sino que también ofrece un inquietante descubrimiento. En una reunión informal con Joaquín, después de haber escrito esta sección del artículo, supe que él había sido estudiante de la Escuela Nacional de Minas. Al preguntarle si se acordaba de historias o legados sobre los orígenes de la Escuela, o sobre la figura y enseñanzas de Alejandro López, respondió que no; no obstante, las resonancias entre ambos son sin duda evidentes. Joaquín, sin saberlo, podría haber sido uno de los mejores estudiantes de Alejandro López, si sólo éste último hubiera vivido lo suficiente para haber sido su maestro. Más aún, Joaquín parece entender la necesidad de moverse del modelo ético propio de la revolución industrial, sugerido por los fundadores de la Escuela, hacia Japón, el modelo emblemático de lo posmoderno.

14. Véase, por ejemplo, el modelo adoptado por el padre Campoamor en la construcción del barrio obrero de Villa Javier en Bogotá.

15. Primera forma exitosa de fotografía. Inventada en Francia en 1830 y conocida por el nombre de su inventor Louis-Jacques-Nandé Daguerre.

FOTOGRAFÍAS SUPERIMPUESTAS

Francis Galton, un científico, explorador y antropólogo inglés, sobrino de Charles Darwin y creador de la palabra eugenesia¹⁶, inventó en 1877 la técnica de la fotografía superpuesta. Esta técnica permite la elaboración de composiciones fotográficas mediante la manipulación de imágenes. En la presente década del noventa, esta técnica ha sido extendida a la graficación digital computarizada haciendo posible la transformación dinámica de una imagen original en un conjunto de imágenes diferentes. Las imágenes compuestas generadas por computadores, extensamente usadas en las propagandas de televisión de Benneton y Gillette al igual que en los videos musicales de Michael Jackson, han cambiado radicalmente la manera como se entiende la dinámica fotográfica.

Un cambio similar ha ocurrido en lo que nosotros entendemos como historia y como identidad nacional y cultural. Estos conceptos, como tradicionalmente se entendían, han dejado de existir; a cambio se han transformado en composiciones dinámicas que despliegan sus posibles transformativas de acuerdo con los parámetros contextuales, con las perspectivas situadas y con agendas políticas. Composiciones como esas implican rupturas y reconfiguraciones constantes: la historia como conjunto de superposiciones puede abrirle un espectro más amplio a las genealogías foucaultianas, como lo sugieren las lecturas de Joaquín e Iván más abajo; mientras que composiciones sobre la identidad nacional y cultural, como aquellas buscadas en Foto Japón, pueden abrir el paso hacia un entendimiento más profundo de las formas en que operan las funciones declaratorias y prescriptivas de la identidad (Burgess, 1994). Cuando la identidad se entiende o declara como carencia, se hace un llamado urgente para redefinirla, por ejemplo, a través de sistemas pedagógicos organizacionales. Es entonces cuando entra a operar la función prescriptiva al proveer un modelo sobre el cual fundar el proyecto pedagógico. Los riesgos, tanto de este diagnóstico como de la búsqueda de sus posibles soluciones, se despliegan en Foto Japón en la sobre-estetización, en los argumentos de la organización para legitimar la necesidad de una traducción cultural actuada y en su propia ambigüedad en torno a la tolerancia.

16. Eugenesia es el estudio del perfeccionamiento humano por medios genéticos.

IMPRIMIENDO HISTORIAS: ORIGINAL Y COPIA

La evaluación de los negocios, de los artefactos asociados con sus ciclos de expansión y contracción, de las teorías sobre administración y su circulación mundial a través de rutas y lugares específicos, dejan abierta la posibilidad de re-escribir la(s) historia(s) en diferentes y variados términos. Estas nuevas genealogías se constituyen en importante recurso del imaginario del empresario y, como tal, revelan iluminadores puntos de quiebre al igual que trazos de conexiones escondidas que corren hacia arriba y abajo, entre el norte y el sur, entre el oriente y el occidente, sobrepasando las fronteras históricas y espaciales establecidas. ¿Dónde y qué es lo que hace la historia? ¿Existen trazos que indican la disolución en el tiempo y la mezcla en el espacio de eventos pasados que configuran las creencias presentes?

Joaquín:

"No sé si te acuerdas, pero hace algún tiempo los lugares para mandar revelar los rollos fotográficos eran unos espacios pequeños con una persona y un mostrador donde después de recibir el rollo la persona lo guardaba en un cajón. A estos lugares, que se conocían bajo el nombre de estudios fotográficos, iba una persona de Kodak recogía los rollos y los mandaba a sus laboratorios en Rochester; después de una semana uno volvía al estudio a recoger las fotografías en un sobre. Así eran los almacenes de fotografía en Colombia hace varios años; muchas veces, aparte del mostrador también se contaba con una cortina detrás de la cual había un asiento, tres lámparas y una cámara sobre un trípode. Bueno, estos sitios de recolección de rollos siempre tenían mucha propaganda de los cuatro fabricantes principales de elementos fotográficos: Kodak, Fuji, Agfa, y Konica. Estos son los únicos fabricantes de estos productos y representan los países que tienen el desarrollo tecnológico más sólido; pero Kodak ganó la guerra: los bombardeos durante los últimos días de la Segunda Guerra no eran para asegurar la victoria de los Aliados dado que ésta ya estaba asegurada, sino para destruir los grandes emporios industriales de Alemania y Japón. Si uno analiza la participación en el mercado de éstos cuatro fabricantes se encuentra con unos datos interesantes: en los cincuenta Kodak tenía el 98 % del mercado, en los sesenta bajó al 65 %, en los setenta al 60 % y hoy Kodak sólo tiene el 40 % del mercado. ¿Qué fue entonces lo que pasó?"

Iván:

"Los conceptos de gerencia de calidad nacieron en Estados Unidos al inicio de los años cincuenta, pero curiosamente jamás se aplicaron allá debido principalmente a la fuerza comercial e industrial que tenía ese país en la posguerra: Japón y Alemania estaban acabados, y Francia e Inglaterra estaban muy golpeadas, por el contrario Estados Unidos estaba en una pieza, por así decirlo. Tenían todos los mercados a su disposición y por ende no les interesaba hacer mejoras o investigar sobre nuevos sistemas o métodos administrativos. Los conceptos de gerencia de calidad no tenían mucho eco en Estados Unidos, pero sí lo tuvieron en el Japón. En el Japón se sembraron todas estas inquietudes en un momento en que ellos necesitaban desesperadamente incrementos en su productividad. Esto llevó a que los japoneses no se limitaran únicamente a consideraciones sobre el capital y la materia prima, sino sobretodo a consideraciones sobre la productividad a través de la capacitación de los empleados y el control de calidad de los productos. Esto no sucedió en Estados Unidos en donde el control de calidad se hacía después del proceso de producción, no antes. En los Estados Unidos lo único que les interesaba era producir y producir, y cualquier producto que resultara de baja calidad simplemente se desechaba. Por el contrario. Los japoneses no podían darse el lujo de desperdiciar, estaban renaciendo de las cenizas y necesitaban una estructura, una organización y un máximo de productividad.

Cuando los gurús de la administración llegaron a Japón, alrededor de 1952, fueron bienvenidos y, en poco tiempo, sentaron las bases para lo que hoy se conoce como re-ingeniería, círculos de calidad, gerencia de calidad. Así que todas estas teorías nacen en Estados Unidos y se desarrollan en el Japón, para luego ser exportadas a otros países. Este proceso se inició al final del sesenta y tiene su propia lógica: después de la Segunda Guerra, a Japón se le veía como un país que hacía pobres imitaciones, que manufacturaba productos de baja calidad y que satisfacía un mercado de lo innecesario.

Japón no fue visto entonces como un enemigo comercial. Es verdad que ellos empezaron imitando: traían un artículo, lo desarmaban para pensar sobre el tipo de mejoras que se le podían hacer, qué componentes podían simplificarse, qué cosas podrían

hacerse mejor y con menor costo, dónde podían innovar, y al hacer todo esto pues sacaron la delantera. Hace cuarenta años no había ninguna organización japonesa entre las primeras diez instituciones financieras del mundo, hoy en día nueve de esas diez son japonesas. La tecnología fotográfica, los relojes, los carros, en esos renglones Japón está entre lo mejor; y todo ello gracias a su empeño en buscar constantemente una mejor manera de hacer las cosas. Actualmente, Estados Unidos y Europa son quienes están imitando las técnicas empresariales japonesas. Es irónico y anacrónico ya que éstas técnicas nacieron en Estados Unidos, pero como aclara el dicho, no hay profetas en su propia tierra."

EL RESPETO POR LA FORMA

Tal como se despliega en Foto Japón, la obsesión por lo japonés parece envuelta en la red de representar un modelo caracterizado, esencialmente, por el respeto por la forma, guiado y motivado por la creencia en que la estética sola lleva hacia el éxito. El mundo intertextual de Foto Japón es, por tanto, la incorporación rapante del poder y *performance* de simulaciones constantes. Lo japonés, en principio apropiado como espectáculo digno de ser emulado, se reasimila dentro de la organización también como espectáculo, creando lo que Iván agudamente identifica como identidades, éticas y cohesiones simuladas. Este inacabable reciclaje de imágenes, iconos, textos y estilos, como mero intercambio de representaciones, vela y seduce simultáneamente: vela el caos organizado que yace en el fondo de la muy bien pensada estetización de la organización, al mismo tiempo que ofrece un halo exótico cuyo campo gravitacional seduce incluso al más obstinado.

Patricia:

"¿A la gente le ha encantado los resultados de una mayor ritualización! Me lo han expresado en varias ocasiones. No les importan las complicaciones: por ejemplo, durante el curso de cinco días para pasar al obi naranja, la gente tiene que estar en el salón japonés¹⁷ desde las seis hasta las ocho y media de la mañana. Entre otras, tienen que hacer cincuenta flexiones. Entonces, la gente sale revitalizada, motivada, siente que se les está dando algo diferente. Alguien le preguntó una

vez a uno de los asistentes qué fue lo que ganó y qué dejó de hacer con la adquisición del obi; el empleado respondió: «deje de ver a mi mujer y a mis hijos durante cinco días por la mañana, pero ella en cambio ya no va a tener que seguir aplanchando mi mismo cinturón, ¡ahora ya tengo uno de otro color!»¹⁷

— ¿Cómo percibes la adaptación de lo japonés dentro de la empresa?

Iván:

“Yo creo que los empleados sienten una especial simpatía por lo japonés porque nuestras culturas están bastante inclinadas hacia el pensamiento mítico. La gente se siente como parte de una familia, pero en realidad no hay familia, es sólo una apariencia. Los empleados sienten que pertenecen a una familia porque todo el mundo usa un kimono y un obi, pero no porque haya un sentido real de trabajo en equipo y metas comunes. Yo también pienso que éste esquema sirve un poco para engañar al empleado: están relativamente mal pagados, pero se mantienen en la organización porque para ellos es más importante comer con palitos una vez al año en el salón con la junta directiva, o tener un obi de otro color; pero es que esos son los mitos que se han creado. Lo que sucede es que existen leyes, mandamientos, propósitos, todos muy bonitos en el papel que quizás se enfatizan bastante en los niveles bajos, pero que en los altos no se practican. De manera similar, la gente reacciona con extrema indulgencia ya que todos aplican las leyes bajo su propia conveniencia y, al final, lo que queda es un caos organizado. El simbolismo lo han empujado hasta el límite con la idea de que éste, por sí solo, puede generar un cambio en la forma de ser de la gente. Una vez, un empleado me dijo que no entendía porqué la gente con obis azules no obedecía tales y tales leyes, y nada pasaba. Esto produce incentivos como resultado de la adopción de una filosofía únicamente en términos figurativos.”

17. El Salón Japonés tiene una mesa de madera larga, bajita y rectangular junto con zafus (cojines japoneses para sentarse) dispuestos a lo largo de todo el salón. Las ceremonias de cambio de obi se hacen en este espacio.

— ¿Si la gente siente esas incongruencias cómo te explicas que sientan simultáneamente tanta fascinación hacia la organización?

Iván:

“La gente percibe las incongruencias de manera muy clara, pero si tu les dijeras que todo se cambia se amotinarían. Lo que está escrito les fascina, ¡los enloquece! Yo creo que esto se debe a que la mayoría de gente de la organización es de estratos muy humildes y encuentran en estos símbolos algo a lo cual aferrarse, aunque sea una identidad simulada.”

TRADUCCIÓN CULTURAL

En una conversación con Joaquín, lo recuerdo a él diciéndome que realmente no importaba si era Japón, la ciencia ficción o cualquier cosa de ese tipo que se adaptará como modelo para construir sujetos morales dentro de la organización. En éste caso, el Japón se tomó como sistema de valores ideal, simplemente, porque el azar y un modelo ya existente se encontraron en la imaginación del Joaquín. Como tal, el modelo adoptado dentro de la organización es, como cualquier construcción social, arbitrario. Su propia legitimación viene sólo por el hecho de declarar una carencia en la formación de la identidad nacional y cultural colombiana, como Joaquín dice. Es sólo entonces que lo japonés se legitima como algo que debe leerse únicamente a partir de la propia especificidad y perspectiva de Foto Japón, al igual que debe ser apropiado en la propia invención de la pedagogía organizacional, de sus ritos y sacralizaciones; en últimas, una cultura que debe ser consumida.

Irónicamente, la forma en que se ha desplegado la traducción cultural en Foto Japón ha llegado hasta ese punto tan familiar en la historia de la antropología: el encanto de simplemente consumir la alteridad. Foto Japón encarna el doble vínculo emblemático de la posmodernidad: mientras que es un espacio natural para promover el consumismo; a su vez, es un lugar donde el mensaje corporal que sostiene que las mercancías hacen al hombre, es actuado y consumido. Una actividad irónica del consumo, sin lugar a dudas, que desafortunadamente no ha llegado a ser un modo irónico de toma de conciencia. Los japoneses, decía Iván más arriba, empezaron

comprando artículos para más tarde desarmarlos de manera que pudieran vislumbrar posibles mejoras o simplificar sus componentes; ciertamente una inquietante similitud con el proyecto antropológico.

Joaquín:

"Yo siempre he admirado la cultura japonesa, la seriedad en sus negocios, el impacto que tienen en los mercados, su historia... Históricamente los japoneses han sido admirables, siempre se han mantenido como una gran potencia y ello es gracias a su gente, yo me atrevería a decir que gracias exclusivamente a su gente. Por el otro lado, a nuestra cultura le hace falta una historia y una tradición propias. Cuando los españoles llegaron, acabaron con la cultura nativa y tampoco nos dejaron mucho de su cultura. Tristemente, hemos perdido nuestra tradición. En los japoneses uno ve la importancia de las ceremonias religiosas, de las visitas al templo, no como eventos sociales sino como prueba de un profundo respeto por su tradición. Por el contrario, a nosotros nos hace falta ese sentido de respeto, nosotros pensamos, y no muy convencidamente, que Colombia es el país más bello, que somos los mejores amantes, que nuestras mujeres son las más hermosas, ¡pero nuestro orgullo nacional es tan pequeño!"

Patricia:

"El japonés siempre trabaja en equipo, ellos tiene una conciencia de colectividad, y esa conciencia de colectividad es la conciencia del espíritu. El espíritu sólo se da cuando es colectivo, nunca es individual, por eso es que ellos tienen tantos dioses. Basta mirar un templo Shinto... es que un solo dios no funciona. Nosotros, por nuestra cultura y por nuestra religión, somos individualistas, trabajamos solos, y tratar de conformar equipos con personas individualistas es muy complicado, por eso es que los círculos de calidad no funcionan en este país."

— Alguien me mencionaba que en la organización existe una alta rotación de personal...

Patricia:

"Yo pienso que la alta rotación de personal en la organización se da, primero, porque se les exige que interioricen un conjunto de leyes y de códigos

de comportamiento que son extraños a ellos mismos y, segundo, porque a nosotros los colombianos no nos gusta el orden ni la disciplina, y cuando sentimos que alguien nos los impone simplemente decidimos retirarnos."

— ¿En qué niveles de la organización es más alta esta rotación?

Patricia:

"En los niveles más bajos. Déjame explicarte por qué: en los niveles más altos de la jerarquía la gente tiene acceso a una cultura más profunda, así que es más fácil para ellos asimilar los elementos de otras culturas. Puede que sientan que no pertenecen a ellas, pero sí pueden por lo menos asimilarlas. En cambio, en los niveles más bajos, la gente ni siquiera se ha apropiado de su cultura, y esto es así porque nosotros no nos sentimos identificados con nuestra propia cultura. No somos españoles, no somos indígenas, no sabemos a ciencia cierta qué es lo que somos, y quizás porque nuestra identidad es una mezcla es que no somos capaces de reconocerla."

— ¿Cómo traduces lo japonés a estos niveles de la organización?

Patricia:

"Bueno, yo trabajo bastante con dinámicas de grupo. Ayudo a una persona que es muy importante dentro de la organización, él es como el que guarda la filosofía, como un maestro, él mantiene las cosas escondidas de tal manera que logra crear un halo de misterio alrededor de la filosofía de la organización; entonces la gente se siente atraída por ello y quiere descubrir el misterio, penetrarlo. Así, juntos hacemos obras de teatro con la gente, collage, juegos mediante los cuales los empleados logran darle sentido e internaliza las Leyes y los Mandamientos."

— Tomemos el caso de la ley del bambú y su concepto de flexibilidad. ¿Cómo se internaliza esto?

Patricia:

"Eso no se logra en primera instancia. Realmente nosotros sólo hacemos que esa persona piense en el concepto de flexibilidad. Les decimos que no deben ser impositivos ni deben pelear posiciones. En cambio, les pedimos que identifiquen metas comunes de tal manera

que es más fácil lograr que cualquier tipo de relación funcione; y aquí no estamos hablando solamente de relaciones con el cliente, sino de cualquier tipo de relación. Si uno pelea su posición con su cónyuge nunca se logrará un entendimiento, en cambio, si ambos luchan por metas comunes la relación siempre funcionará. ¡Eso es flexibilidad!"

— ¿La mayor ritualización de las ceremonias juega algún papel en esto?

Patricia:

"¡Por supuesto! La gente ahora vive las Leyes y los Mandamientos, ya no sólo se los saben de memoria."

¿DE QUÉ TIPO DE TOLERANCIA ESTAMOS HABLANDO?

El significado y connotación otorgado al concepto de tolerancia guarda estrecha relación no sólo con la forma como el sujeto construye su relación hacia la diferencia, sino también, en la forma en que se construye a sí mismo. Para preguntarse acerca de cómo es que el Otro se configura desde el Yo, y cómo es que se reconoce el Otro, es importante tener en cuenta cómo se construye el ser colombiano. La ampliamente aceptada creencia, en la imaginación colombiana dominante, de nuestra propia carencia de identidad nacional y cultural, ha llevado a una admiración exacerbada hacia lo no colombiano. La falta de una identidad cultural y nacional es, entonces, sustituida por la adopción de modelos externos de identificación mediante los cuales se guarda la esperanza de lograr una especie de *eugenesia cultural*. Curiosamente, a pesar de que muchos de estos modelos hacen llamados a un profundo respeto por el Otro, sus lecturas y asimilaciones colombianizadas los convierte en nuevas fuentes de intolerancia hacia lo colombiano: la sed por diferenciarse y el miedo por colombianizarse están enraizados en una profunda intolerancia por el Otro nacional; mientras que ambos, miedo y ansias de diferenciación, simultáneamente alimentan una fascinación y una seducción ciegas por lo no colombiano.

— Muchas de las leyes que usted se inventó versan alrededor del tema de la creación de tolerancia.

Una cuestión básica para reflexionar en la Colombia contemporánea....

Joaquín:

"Es una pregunta difícil. Nunca he pensado en tolerancia, he pensado en cortesía, formalidad, en silencio, pero eso no quiere decir tolerancia. Es que tolerancia puede significar tantas cosas. Por ejemplo, puede significar hacer caso omiso de las situaciones que uno considera que no están bien; o puede significar entender que las cosas no están bien y saberlas manejar, como es el caso del cliente con quien hay que ser tolerante; o también puede significar saber cómo manejar un mal comportamiento dentro de la empresa de tal manera que no resulte en un conflicto. De cualquier forma, la manera en que nosotros hemos hecho énfasis sobre la necesidad de ser corteses y tratar de evitar cualquier confrontación, ha tenido efectos sobre el bienestar interno de la organización. Quizás entonces podamos decir que estamos aprendiendo a ser más tolerantes."

— ¿Hasta qué punto la filosofía de la organización trasciende el espacio del trabajo? Yo creo que esta es una pregunta importante si se considera el contexto más amplio, el que uno vive en Colombia.

Marcela:

"La gente la ha asimilado de una forma increíble. Mucha gente me ha expresado que sí les sirve hacia afuera, en sus relaciones con sus amigos, con su familia. Hace doce años nosotros teníamos serios problemas con empleados que se enfrentaban a los clientes, se peleaban e incluso, una vez, uno de ellos terminó en la cárcel. A través de los años y a lo largo de este proceso las cosas han cambiado radicalmente. Ahora la gente es diferente, es gente más sencilla y eso es porque una de nuestras leyes es la ley de la humanidad. Dentro de la empresa todos, sin importar su jerarquía, son llamados por su nombre, sin que esto connote una falta de respeto o un cuestionamiento a la autoridad. Ahora ya no tenemos todos esos casos de violencia dentro de la empresa que teníamos hace diez años."

— Si contextualizamos estos intentos dentro de la organización en lo que es colombiano hoy en día, uno podría pensar que todo ese esfuerzo por japonizar

tiene cierto sabor a construir un cultura de tolerancia dentro del ambiente laboral. ¿Cómo reaccionas a esto desde su propia perspectiva?

Iván:

"Yo creo que existe un bache entre lo que está escrito y la práctica, de tal manera que en varias ocasiones la gente termina más bien simulando un comportamiento. Además, hay muchos otros factores que entran en juego... La forma en que los japoneses trabajan no responde simplemente a una estrategia administrativa, sino, más bien, a una filosofía muy profundamente internalizada en ellos, a una religión, a una cultura, a una tradición que no se puede transponer así no más de un lado a otro."

— ¿Entonces estaríamos hablando no solamente de identidades simuladas, como mencionaste anteriormente, sino también de éticas simuladas?

Iván:

"¡Por supuesto! He conocido varios casos dentro de la organización en los cuales faltas éticas se descartan simplemente por antigüedad de un empleado en la organización. Hubo un caso específico que me molestó mucho: se encontró que un administrador de uno de los almacenes le estaba robando a la empresa y se decidió que no se le suspendía del cargo, ¡porque era un buen vendedor! Para mí eso no tiene ningún sentido, ninguna lógica, y ese tipo de tolerancia es simplemente miedo. Miedo de no poner en la práctica sus propias convicciones, miedo a retaliaciones de los empleados, miedo al cambio. Te mencionaba anteriormente la existencia de un caos organizado dentro de la empresa y ello es así porque hay miedo al cambio. Hay la creencia de que el cambiar actitudes habituales puede ser traumático para el individuo, al que se precian de valorar profundamente, pero al cual muchas formas realmente no valoran: yo tuve la oportunidad de participar en uno de esos cursos de entrenamiento para cambiar de obi y lo que uno encuentra es que la gente de los niveles bajos de la organización es muy inteligente, tienen un pensamiento claro con respecto a las cosas, y entonces uno se pregunta ¿por qué es que entonces son tratados como niños? A la larga, no se le da

mucha oportunidad de aprender, de agarrar las cosas con sus propias manos, de asumir responsabilidades, de pensar y de actuar por sí mismos. Se prejuzga antes de dar una oportunidad para el cambio."

BIBLIOGRAFÍA

- Burgess, Peter. 1994. "European borders: history of space/space of history" En: *Theory: electronic journal of theory, technology and culture*. Vol. 17. N° 1-2.
- Jaramillo Uribe, Jaime et al. 1982. *Manual de historia de Colombia*. Vol. III. Bogotá. Procultura.
- Mayor, Alberto. 1989. *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*. Bogotá. Tercer mundo.
- Virilio, Paul. 1995. "Speed and information: cyberspace alarm!" En: *Theory: electronic journal of theory, technology and culture*. Vol. 18. N° 3.

EL PESIMISMO DEMOCRÁTICO EN BOGOTÁ Y SUS REGLAS

Francisco Gutiérrez Sanín¹,
con la colaboración de César Rocha²

La vida local y sublocal de los habitantes de las grandes ciudades latinoamericanas está condicionada, interferida y regulada por múltiples organizaciones —juntas de vecinos o de acción comunal, grupos culturales o deportivos, comités *ad hoc* para impulsar movilizaciones o tomas de tierras— cuya riqueza y significación han pasado frecuentemente inadvertidas a los científicos sociales. De alguna manera, existe la idea de que estas realidades sociales predominantemente plebeyas sólo pueden adquirir alguna significación y dignificarse como tema de estudio válido si se transforman en un “movimiento social” alternativo o algo semejante³. En tanto no puedan cumplir el papel de ángeles, se les ignora y se les adscribe el de demonios: protagonistas más o menos sórdidos y más o menos pasivos de redes clientelistas rigurosamente instrumentadas desde arriba.

1. Antropólogo e investigador del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco a varios colegas del Instituto, particularmente a Juan Gabriel Gómez y Carlos Mario Perea, sus valiosas críticas. Dos evaluadores anónimos, escogidos por los editores de esta publicación, hicieron también importantes observaciones. Unas y otras permitieron introducir mejoras sustanciales a una versión anterior. A lo largo del texto, se usa material de la investigación “Gobernabilidad urbana, cultura política y democracia participativa”, financiada por el Observatorio de Cultura Urbana de la Alcaldía Mayor de Bogotá (Véase más adelante, metodología).

2. Comunicador social, dirigente comunitario. Agradecemos a Ana Daza, estudiante de la maestría de sociología política de la Universidad Nacional, el habernos dado acceso a un valioso material empírico.

3. La literatura analítica sobre las organizaciones de vecinos en las grandes ciudades latinoamericanas aún es magra. El que quizás sea el mejor texto colombiano (López de Mesa, 1991), se esfuerza por demostrar que están en camino de convertirse en un movimiento social. Para el caso chileno, y la obsesión de encontrar un “movimiento social urbano” so pena de quedarse con las manos vacías (Salman, 1995).

Creemos, en contraste, necesario aprehender tales organizaciones en toda su complejidad y estudiar, a través de ellas, la cultura política —entendida como el conjunto de destrezas, hábitos, valores y nociones establecidas sobre el poder— de sectores populares urbanos. Sostenemos que incluso en la hipótesis más extrema —que la represión, el desencanto y la manipulación hayan degradado al máximo la autoconsciencia y la capacidad de propuesta de los sectores subordinados, convirtiendo su vida colectiva en un desierto— el estudio de las organizaciones populares urbanas sigue siendo del máximo interés: también en el desierto palpita la vida.

El presente artículo intenta reconstruir el paisaje mental y las nociones básicas sobre la política, la participación y la democracia —paisaje y nociones objetivados y codificados en un conjunto relativamente consistente de reglas y excepciones— de los protagonistas de la vida interna de las instancias de participación en su mayoría gestionadas directamente por los sectores populares en Bogotá: juntas de acción comunal y juntas administradoras locales, principalmente⁴. Aparte del valor que pueda tener semejante descripción⁵, perseguimos dos objetivos en sendos niveles de análisis.

A nivel micro, queremos hacer un seguimiento a las formas *comunitarias* de representar el poder,

4. Bogotá cuenta con una red de juntas de acción comunal (en adelante, JAC) creadas a fines de la década del cincuenta por el Estado colombiano para que gestionaran en los vecindarios pobres servicios, mejoras y todo lo concerniente a la vida barrial. Creadas en el contexto continental de la Alianza para el Progreso, las JAC soportaron posteriormente una intensa actividad clientelista de los partidos liberal y conservador —con presencia esporádica de terceras fuerzas, como la populista Anapo y grupos de izquierda. Con la Constitución de 1991, que explícitamente se proponía impulsar la “democracia participativa”, se abrieron espacios para nuevas formas de actividad política y comunitaria. Poco después, Bogotá fue dividida en varias localidades, cada una de las cuales tiene una junta administradora local (en adelante JAL) dotada de su propio fondo de inversión, cada vez menos modesto. Algunas de las localidades tienen la dimensión de una ciudad grande (un millón de habitantes). Las JAL, que al menos en teoría son una especie de parlamento local, se han convertido en uno de los epicentros de la actividad comunitaria de cada localidad y en el punto de confluencia de los esfuerzos de los líderes de las juntas de acción comunal y muchos movimientos cívicos independientes.

5. Félix Guattari (1995) llama la atención sobre la creciente importancia que tiene para pensar la democracia contemporánea y “reinventar lo social” lo que él denomina “micropolítica del desarrollo local”. Bayart (1983), por su parte, hace la advertencia obvia, pero con demasiada frecuencia olvidada, de que en el estudio de la política “desde abajo” podemos encontrar tesoros de comprensión, con tal de que se abandone la búsqueda etnocéntrica del (buen o mal) salvaje.

formas que constituyen, simultáneamente, hechos y modalidades de poder. Dicho de otra manera: si miramos el problema “con microscopio”, el poder sublocal constituye en gran medida una construcción cognitiva. Santos (1995), por ejemplo, señala que la justicia adelantada por las juntas de vecinos en Brasil se apoya ante todo en la retórica, no en la fuerza. Queda abierta la pregunta de por qué determinada retórica resulta más o menos convincente, más o menos movilizadora y más o menos legítima ante ciertos sectores de la población, y éste resulta en estricto el eslabón cognitivo del problema. Es claro que la fuerza argumental de las construcciones discursivas está en permanente interacción con los parámetros que las limitan, por ejemplo, las disposiciones del Estado, el ejercicio del clientelismo y la violencia. Pero no es una función directa de dichos parámetros, entre otras cosas, porque el grueso de la vida interna de las organizaciones comunitarias permanece sumergida y no es objeto directo de jugadores cuyo rango de acción espacial o institucional sea mayor.

En Bogotá, de hecho, a los políticos clientelistas, por lo general, les es más o menos indiferente el resultado de las peleas internas de los líderes de las organizaciones de vecinos, pues están dispuestos a hacer tratos casi con cualquiera; y viceversa, los líderes de la acción comunal y otras organizaciones barriales escogen entre un menú de propuestas políticas la que mejor les sirva —a ellos o a su barrio, o a ambos; volveremos sobre esto. La relación líder barrial-político “externo” se parece pues, cada vez más, a la del mercado capitalista. Así, las organizaciones barriales tienen en cierta medida —en la medida en que pueden actuar *como si fueran* consumidores racionales de recursos externos— un margen de autonomía, y no dependen de lo que diga éste o aquél proveedor de bienes, sino de la manera en que líderes y activistas puedan construir eficaces representaciones sobre su capacidad de articular intereses comunitarios⁶ —aunque parte esencial de este sistema de representaciones pueda ser, en efecto, la demostración de destrezas para obtener “ayuda” por parte de actores externos. Hay, pues, una micro rotación y conservación del poder, opinión pública, mecanismos de legitimación y métodos de toma de decisiones y manejo del conflicto. En este terreno, nuestra

6. No nos interesa discutir si “comunidad” es una categoría analítica adecuada o no; lo que importa es que constituye una realidad cultural de primer orden.

hipótesis central es que semejante experiencia clave de sociabilidad da origen a —o, por lo menos, refuerza— una visión de la democracia en la que los principales “objetos cognitivos crónicamente accesibles” [“chronically accessible constructs”] (Lau, Smith y Fiske, 1991), los dadores y los usufructuarios del poder, se obligan mediante pactos que sistemáticamente se incumplen. Trataremos de mostrar que semejante visión no se agota en el clientelismo, ni se puede reducir a él.

A nivel macro, nos esforcaremos por aprehender las relaciones entre un tipo de cultura política —o, si se prefiere, la manera en que se leen *desde abajo* los diseños institucionales del poder— y una forma de “funcionamiento democrático” (Putnam, 1993). Si, por ejemplo, desde el punto de vista de los mecanismos de representación, las democracias latinoamericanas pueden ser llamadas “delegatarias” (O’Donnell, 1992), sugeriremos aquí que, desde la perspectiva de la cultura ciudadana de las organizaciones populares de nuestras grandes metrópolis, sería la de una democracia pesimista⁷. Al contrario de las democracias convencionales, en las que “la elección es un modo de designación y de legitimación de los gobernantes que sustituyen progresivamente a otros” (Manin, 1992:12), y al contrario de los modelos autoritarios en los que el voto es apenas un estorbo o un adorno, en Colombia sirve para elegir y para deslegitimar. En tanto producto objetivado de años de experiencia (“realidades materialmente vividas”, Denis Constant, 1992), estas reglas sobre el poder y su ejercicio formulan la aceptación y la defensa de los mecanismos de la democracia electoral, y simultáneamente un conjunto de presunciones fuertemente pesimistas sobre quienes hagan uso de ellos. Este pesimismo democrático nos conduce a considerar algunos temas de la cultura política —confianza, participación, etc.— desde un nuevo ángulo.

Comenzamos discutiendo cómo las “realidades materialmente vividas” se objetivan en conjuntos de reglas y excepciones que sirven de orientador y, a la vez, de justificador en situaciones [políticas] concretas. Después esbozamos la metodología usada para recoger y clasificar la información; enseguida nos centramos en tres de los principales

7. Aunque hay diferencias notables entre este pesimismo y el que encuentra Putnam (1993) en el sur de Italia, trataremos el tema sólo de manera lateral, pues rebasa ampliamente los límites del presente artículo.

tópicos de la realidad política sistematizada por el *corpus* de reglas que consideramos aquí. Por último, en las conclusiones desarrollamos algunas ideas sobre las consecuencias y naturaleza del pesimismo democrático.

REGLAS Y EXCEPCIONES

Es frecuente oír el siguiente comentario en cualquier esquina: “*Los políticos siempre mienten*”. O también: “*La gente nunca colabora*”. Se trata de reglas ampliamente difundidas, en las que se formulan enunciados generales sobre las características más o menos permanentes y sobresalientes del poder y sus protagonistas, sobre las dimensiones normativas que tales características comportan, y sobre las obligaciones y derechos de los asociados.

Tales enunciados combinan dos acepciones básicas de la palabra *regla*: “2. Aquello que ha de cumplirse por estar así convenido por una colectividad [...] 9. Orden y concierto invariable que guardan las cosas naturales” (Diccionario de Lengua Española, 1992). Para la colectividad desde la que se producen, en efecto, parecen irrefutables y, en realidad, *plenamente* “naturales”. Nótese que este mapa mental de reglas sobre objetos puede variar abruptamente de una colectividad a otra. Cambian las reglas o su valor relativo; los objetos mentales se trasladan, cambian de escala y rotan en relación con otros; o incluso desaparecen. Por ejemplo, un chofer de bus en Bogotá puede *saber* que “los pasajeros” tienen exigencias irrazonables y distinguir entre un buen y un mal pasajero. Para un médico, todo esto resulta exótico, pero sí podría decir mucho de cómo son “los pacientes”.

El interés de las reglas es múltiple. Primero que todo, permiten vincular retórica y estrategia —vinculación que pasa a primer plano siempre que uno se concentre en el estudio de la política— a través de lo que Wittgenstein (1958) y, según creo, todavía con mayor fuerza Hintikka (1973), llamaron “juegos de lenguaje”. En la versión de Wittgenstein, tales juegos están por necesidad conectados con criterios públicos: quien emite una regla, o dice haber encontrado una excepción a ella, está entrando en un proceso de negociación de sentido con su entorno. De hecho, producir e interactuar con

enunciados del tipo *reglas* es parte esencial de la construcción del espacio público. El paso más allá que da Hintikka es su idea seminal de que la discusión y la construcción intersubjetiva de sentido dentro de un mismo horizonte mental tiene lugar por medio de la búsqueda de “contraejemplos” [“disproofs”] que minen o derriben una determinada regla. Para Hintikka, estos “juegos de lenguaje” consistentes en la formulación de enunciados y la correlativa búsqueda de excepciones, tienen un contenido claramente estratégico y, agregamos nosotros, de hecho pueden y deben correlacionarse con los intereses estratégicos de los sujetos sociales. Dicho de la manera más pedestre posible, en muchas interacciones sociales, como la política, “se discute y se habla para ganar”, “se alega”. La definición de estrategia ganadora en uno de estos contextos es aquella que pueda producir reglas robustas que no sean refutables por medio de contraejemplos válidos.

En segundo lugar, las reglas tienen un valor propositivo. Están pensadas desde el pasado, pero para el futuro. Como lo señalara Hintikka, las visiones del entorno se traducen en “actitudes proposicionales”, enunciados y modalidades de valoración que constituyen descripciones más o menos consistentes —“conjuntos modelo”— de mundos posibles. Las reglas definen, pero a la vez —¡por tanto!— limitan y solidifican la imaginación de futuro de los sujetos sociales. No sólo co-determinan el horizonte de resultados deseables y de expectativas de quienes las enuncian y comparten, sino también, la forma y contenido de los pasos intermedios entre la realidad vivida y el futuro verosímil: toda regla pública es siempre una “regla de acción”, para retomar una expresión de Pierce.

Tercero, las reglas hacen parte del diseño institucional de la democracia; son, en cierto sentido, parte integral de la definición canónica de aquél. Un diálogo con muchas de las tradiciones intelectuales en ciencias sociales nos llevaría a la conclusión de que las instituciones pueden ser vistas como “hábitos de pensamiento comunes”, en la expresión de Veblen.⁸ Pero tales hábitos de pensamiento son también “juegos de lenguaje” en el sentido de Wittgenstein, puesto que están, por decirlo así, volcados hacia lo público. Son formas de aprehender y establecer interacciones entre los hombres. Su validez

8. Véase, entre otros, Malinowski, 1984; Commons, 1950; Steinmo and Stein, 1992.

intersubjetiva debe ser negociada, discutida, luchada, alegada: siempre están en curso. Cada una de estas dinámicas sociocognitivas tiene su especificidad y constituye un buen observatorio para diferenciar un tipo de institucionalidad democrática de otro.

Por último, las reglas estructuran los demás niveles de comunicación [pública]. Y lo hacen de varias maneras:

- Puntúan la comunicación, aplicando patrones de interpretación a series polisémicas de enunciados de alto contenido pragmático. El ejemplo que ponen Watzlawick, Beavin y Jackson (1972: 55-56) acerca de las series matemáticas de Bolzano es notable: el resultado —desenlace interpretativo— es completamente diferente de acuerdo con la forma de agrupación que se utilice. De la misma manera, una casuística puede tener uno u otro sentido al tenor del patrón interpretativo que se le aplique.
- Determinan cuáles son las posibles estrategias ganadoras, y encauzan “evolutivamente” las argumentaciones hacia allá. Por ejemplo, un tema puede no estar prohibido, pero la posibilidad de involucrarlo en una estrategia ganadora resulta tan remota que no aparece casi nunca.
- Aprehenden y reproducen formas complejas de interacción social (Wynch, 1971; Watzlawick 1978). Al contrario de las que considera Wittgenstein (1958:85), éstas no son “reglas que se obedecen ciegamente”, como una orden. De hecho, como lo observó Malinowski (1971), no hay sociedad que sea completamente prisionera de sus propias reglas.

La peculiaridad de los enunciados que analizaremos es que encapsulan los rasgos prominentes del pasado relevante, los traducen a evaluaciones verbales de estrategias y formas de proceder y los articulan con el orden —y concierto invariable— y con la orden —expresión de autoridad. Por consiguiente, son en sí mismas paradojas: se remiten a lo invariable, fundamento de la y el orden, para incidir sobre ellos. Describen la manera correcta de representar el sistema político, pero actúan sobre él y, al hacerlo, lo perturban. La forma general de esta comunicación paradójica es la siguiente: dado un objetivo sociocognitivo α , que quiero preservar, emito el enunciado: “está prohibido hablar de α ”.

METODOLOGÍA

El lector atento habrá notado que la caja negra de la discusión precedente es la palabra "colectividad" —o, en su reemplazo, grupo. ¿Cómo se establecen los límites de la colectividad para la que una regla sea válida? *Afortunadamente*, la aplicación de un sencillo algoritmo de cuatro pasos permitiría "abrir la caja negra":

- A. Delimitar la colectividad específica.
- B. Establecer qué significa que una regla sea o no válida.
Encontrar la(s) regla(s). Ver cómo funciona(n) en el contexto concreto —en este artículo, la vida político-participativa.
- C. Generalizar —pasar de los casos concretos a las características de una población.
- D. Comparar la colectividad con otras; aprehender y probar la especificidad del paisaje mental del grupo con el que se interactúa.

Desdichadamente, llevar a buen término este algoritmo es difícil por múltiples razones, la menor de las cuales no son las restricciones técnicas y de recursos. Adelantar el paso *d* con rigor, por ejemplo, implicaría trabajos comparativos en los que, al menos, las variables socioeconómica, regional y etaria parecen esenciales. En general, los resultados que siguen provienen de una aplicación más bien sistemática de los pasos *a* y *b*, un tanto más laxa del *c* y puramente intuitiva del *d*.

Veamos, pues, cómo se procedió. Nuestro interés era focalizar en los protagonistas de los canales de participación más significativos y estables de los sectores populares; —en términos gramscianos, en el personal plebeyo— los procesos institucionales de participación y su base social. En particular, queríamos ver cómo esa población de líderes establece diálogos sistemáticos, a través de reglas, con sus bases sociales. Se recogió material de un trabajo de campo de un año en un barrio de Bogotá —estrato 2/localidad 18—, en el que se pudo hacer un seguimiento muy detallado y día a día de la creación, fortalecimiento y posterior desagregación de una junta de acción comunal. Allí identificamos una serie de enunciados y tópicos que circulaban exitosamente entre los activistas y su base social. A partir de aquellos, sometimos a entrevistas a profundidad a más

de cincuenta líderes políticos y comunitarios cuyo principal escenario de actividad ha sido el barrial/sublocal. Entre tales líderes se encuentran un concejal, varios aspirantes a edil y alcaldes locales, dirigentes de acción comunal, cuadros de organizaciones cívicas y alternativas, cuadros de organizaciones de mujeres y juveniles.

Simultáneamente, buscamos los enunciados ya identificados y otros nuevos en más de cien horas —la mayoría registradas en vídeo y audio— de eventos típicos de la vida democrática y participativa: sesiones de JAL, asambleas de JAC, reuniones de vecinos para solucionar problemas urgentes, etc. Adicionalmente, se hizo un seguimiento de la campaña para JAL de octubre de 1994: mítines electorales, discusiones de los equipos electorales de los diversos candidatos a JAL o JAC, seguimiento de la actividad de los candidatos y su equipo de propaganda, etc. Así pues, acopiamos una muy buena visión del paisaje mental compartido intersubjetivamente por líderes y, en parte, por sus bases sociales, básicamente en los dos estratos socioeconómicos más pobres (1 y 2^o) y en tres (4, 5 y 18) de las veinte localidades de la capital. De este paisaje mental se logró extraer el conjunto de las más significativas reglas sobre la vida pública, junto con sus correlativas [posibles] excepciones. Los enunciados se guardaron en una base de datos, que también informan sobre el contexto en que se emitieron.

El segundo paso, establecer el espacio de validez de las reglas e identificarlas, fue más complicado. Consideramos una regla vigente en una colectividad aquella contra la que muy rara vez o nunca se pudiera emitir eficazmente una estrategia ganadora en un espacio de discusión público —asamblea, reunión de comité, sesión. Es decir, enunciados casi irrefutables en el espacio público apropiado por ese grupo. Pero había varios problemas. Ante todo, una misma regla puede proferirse de varias maneras. Las versiones tienen grados también diversos de aceptación, según el auditorio; éste, por ejemplo, puede repudiar un enunciado en su versión más radical y, en cambio, estar de acuerdo con él en otra más moderada. La diferencia entre lo que se acepta y se rechaza puede ser incluso puramente prosódica. Es lógico que unas cosas se afirmen en privado y otras diferentes, a veces antagónicas, en

9. Un número muy pequeño de eventos estaba protagonizado por personas de estrato tres.

público; las reglas se adaptan al interlocutor. Además, contienen énfasis diferentes. Podemos destacar al menos tres ejes de enunciación. El primero es el definitorio: digo cómo son determinados órdenes abstractos —si me refiero a objetos individuales, ya no es una regla. Puedo definir o calificar a “los pasajeros”, a “los políticos”, a “la comunidad” y sus respectivos comportamientos. El segundo es el exhortativo: ordeno cómo se debe actuar siempre (nunca), o en clases de situaciones y en clases de relaciones, como en la afirmación “hay que engañar al político” o en “nunca atropelle a nadie, nunca se deje atropellar”. El tercero es el descriptivo: invoca la memoria para indicar, apoyándose a veces en una casuística relevante, cómo se comportan categorías de personas, como en “la gente se queja, pero a la hora de las soluciones nadie sale”.¹⁰

Las reglas se agrupan alrededor de temas, que a su vez se pueden representar como *clusters* [conglomerados] por su distancia semántica. Tales conglomerados semánticos comparten temas y sentidos. Es lo que Pardo y Pabón (1996) llaman “macro actos de habla”. Cada uno de ellos es susceptible de ser mapeado en un espacio de tres dimensiones, según el grado de énfasis sobre cada uno de los ejes de enunciación.¹¹ Por ejemplo, “todos los políticos engañan” —eje de definición— está en la mitad de “los políticos son corruptos” y “los políticos benefician a la comunidad”. Todas las reglas, incluso las más complejas, si dicen algo en alguno de los tres ejes, caben en este espacio tridimensional.

Con este aparato analítico, resulta ya relativamente fácil saber qué es una regla válida para una colectividad: aquella que pertenece a un conglomerado semántico en uso y se encuentra en el interior del espacio de las versiones que [casi] nunca son enfrentadas en público con una estrategia rival ganadora. En otra forma: es el enunciado que pertenece a la intersección de todos los enunciados cuya

10. En adelante, las frases entre comillas y cursiva son tomadas de entrevistas o de terreno. Las frases entre comillas sin cursiva son reinterpretaciones o versiones de los investigadores. Las expresiones entre paréntesis rectangulares son aclaraciones.

11. El lector con interés en la formalización comprenderá en el acto que esto equivale a afirmar que el conjunto de reglas constituye un orden parcial en cada uno de los ejes —se pueden ordenar de mayor a menor por su dirección semántica. Aunque se trata de un supuesto relativamente fuerte, lo adoptamos aquí; no encontramos ningún caso que nos obligara a abandonarlo.

probabilidad de ser públicamente refutados es muy cercana a cero. Y ese es el uso operativo que daríamos aquí al término “macro acto de habla”. Basándonos en nuestro *corpus*, encontramos una serie de “macro actos de habla” y sus respectivas versiones. Más interesante aún, encontramos que es posible identificar una serie de “reglas limítrofes”, aquellas que estaban de acuerdo con el contenido de las reglas propiamente dichas, pero que por su formulación específica —demasiado énfasis, por ejemplo— bordeaban lo inaceptable. Típicamente, las reglas limítrofes casi siempre se habían emitido en privado, como en entrevistas y conversaciones particulares.

Falta aún organizar las reglas según su grado de complejidad. Las unidades atómicas de nuestros enunciados parecen ser las constataciones, proposiciones modificadas por cuantificadores, cuyo contenido pueden ser vectores sobre cualquiera de los tres ejes de enunciación. Con las constataciones se pueden construir edificios de complejidad creciente. Después vienen las negaciones: por ejemplo “no nos tienen en cuenta” —que en el contexto en el que se emitió se entiende como: “nadie/nunca nos tiene en cuenta”. Después nos topamos con disyunciones y conjunciones. Entre estas últimas, destacamos la enorme importancia —por la frecuencia de su uso, por su potencia afectiva y por su centralidad en toda clase de discusiones— del contraste, cuya forma lógica es: p y no q. El contraste, al poner de relieve la coexistencia de un fenómeno y la ausencia de otro, sirve ante todo para expresar un sentido de justicia ofendida y la ausencia de reciprocidad. Lo inequitativo, lo injusto, lo desigual, encuentran en el contraste su expresión espontánea. Un pacto incumplido se denuncia a menudo con un contraste: “*La base de las comunidades, que ni siquiera votaron por nosotros, están pendientes de nuestro trabajo*”, se lamenta un edil —el contraste es aún más claro expresado de la siguiente manera: “Ustedes nos vigilan aunque ni siquiera votaron por nosotros”. También se usa para manifestar esperanzas defraudadas, ubicando en la parte afirmativa de la conjunción las expectativas o la definición normativa y en la negación un compromiso incumplido.

Finalmente, el contraste puede vincular dos definiciones, una —generalmente el deber ser— que se niega, y otra que corresponde a la cruda realidad. Utilizando cualquiera de estas formas como premisa mayor, resulta fácil

producir implicaciones.¹² En realidad, la implicación tiene tres modalidades. La primera es la implicación material, usada como en la lógica elemental. Corresponde, en términos generales, al “implica lógicamente” austiniiano. “*Nadie nos representa porque no votamos*”, explica un poblador. La segunda es la implicación circunstancial, equivalente al “implica” y al “presupone” de Austin —para un edil de Usme, “*si somos líderes, es a nivel de localidad*”. La tercera es la implicación contrafáctica: “Si yo fuera...[pero como no soy]...” Tiene dos propósitos básicos: el primero, a la vez normativo y reivindicativo, y el segundo más parecido al del contraste, de justicia ofendida. La implicación contrafáctica muestra también un gran valor argumental, y permite pasar rápidamente a mundos posibles en los que los propios puntos de vista se hacen más claros y potentes. Esta operación contextualizadora se usa igualmente para evidenciar los aspectos débiles de la argumentación del adversario. Cuando dirigentes cívicos reprochan a una JAL su división y sus constantes peleas internas, un edil contesta: “*Si no estuvieran esos dos grupos, estaban [estarían] diciendo que estamos amangualados todos*”.

Destaquemos todavía otras dos clases de reglas: la doble implicación y la regla adversaria. Esta última puede tener cualquiera de las estructuras lógicas anteriores, pero expresa la manera en que *a* percibe las reglas que guían la conducta de *b* —un líder describe la lógica de acción de los pobladores de su localidad de la siguiente manera: “*Si usted me ayudó, [yo] lo ayudo*”.

La descripción de la estructura lógica de las reglas es tan importante como la precisión relacional colectividad-reglas a la hora de analizar la evaluación y distribución de los sentidos de responsabilidad (Douglas, 1992; Hill e Irvine, 1992) y justicia sugeridos por el enunciante. Un instante de reflexión nos convencerá de la posibilidad de establecer, dado un contexto, una escala de severidad en los juicios según su estructura lógica. Por ejemplo, la doble implicación puede invitar a juicios más severos que la implicación simple, como en el caso de “la gente vota si usted es honrado, y si usted es honrado la gente vota” contrastado con “la gente vota si usted es honrado”. En el primer caso, la abstención se convierte en una

12. En este párrafo seguimos a Austin (1990), incluyendo una terminología un poco diferente y una tercera categoría.

prueba fehaciente de que usted no es honrado. En el segundo, que la gente vote por usted demuestra que sí es honrado, pero que se abstenga no prueba nada —esto se puede comprobar fácilmente remitiéndose a las tablas de verdad de la implicación simple y la doble implicación.

Sólo nos falta poder establecer algunas generalizaciones. Para ello, incluimos en una encuesta algunas de las reglas de mayor centralidad en la vida participativa, pidiendo que se calificara el grado de acuerdo, de menor a mayor, entre uno y cinco. La encuesta, financiada por el Observatorio de Cultura Urbana de la alcaldía de Bogotá, era representativa para un universo de ex-presidentes de las JAC y ediles-candidatos a edil de las JAL¹³. Hay tres “deslizamientos”, empero, que se deben tener en cuenta:

1. Algunos pocos candidatos a edil y ediles pertenecen a los estratos altos, es decir, la muestra es un poco distinta a la población estudiada.
2. Los encuestados tenían claro que la encuesta es un acto que está entre lo privado y lo público. Es decir, estaban de acuerdo con afirmaciones que tal vez negarían si se emitieran en público, pero no “se abrían” como si estuvieran en una conversación privada.
3. Incluso si discreparan de las reglas, lo que nos interesa aquí verdaderamente es que puedan o no refutarlas en determinados espacios públicos —los espacios de participación en los que actúan. En un caso extremo, pero perfectamente verosímil, un grupo puede no profesar una regla, estar en desacuerdo con ella, y a la vez no atreverse a manifestar su desacuerdo a sus pares —que tampoco creen, y tampoco dicen nada.

Con todo, precisamente por esos deslizamientos, podemos afirmar con un argumento del tipo *a fortiori* que, si los enunciados clasificados como reglas en el

13. El universo de la encuesta estaba constituido por cinco mil personas, con base en las siguientes fuentes: Listado de organizaciones sociales (DIGIDEC, 1996); Directorio de Acción Comunal (DAACD, 1988); Listado de dignatarios de las JAC (Periodo 1991-1996, DAACD); Listado de candidatos a la Junta Administradora Local (1992); Listado de candidatos a la Junta Administradora Local (1994). Se realizaron doscientas quince encuestas aleatorias (nivel de confianza = 95%).

trabajo de campo obtenían un claro apoyo en la encuesta, efectivamente constituían reglas que además eran profesadas por la mayoría de los miembros del grupo como individuos. Pero, ¿qué significa “obtener un claro apoyo”? Escogimos los siguientes criterios:

1. Una calificación cercana a o mayor que 3.5 en promedio. Más de la mitad de los encuestados de acuerdo o muy de acuerdo con el enunciado. Esto es, un alto grado de aceptación.
2. Una desviación estándar relativamente pequeña. Esto es, que la mayoría de las opiniones estuviera concentrada alrededor de la opinión promedio: indicador grueso de un cierto consenso.
3. Que las diferencias en promedio de calificación entre los grupos de la población con diferentes opiniones políticas no fueran estadísticamente significativas. El enunciado debería ser válido para liberales, conservadores y personas de la izquierda.¹⁴

Con esto, podemos pasar ya a analizar cada uno de los conglomerados temáticos alrededor de los cuales se agrupan las reglas.

LÍDERES-COMUNIDAD

Analíticamente, hay dos miradas posibles de la relación entre líderes comunitarios y su base social: desde arriba —qué dicen los líderes— y desde abajo —qué dicen las comunidades. Una y otra perspectiva comparten una intensa sensación de extrañamiento y bloqueo. Pero, ¡cuidado! Curiosamente, ambos —líderes y comunidad— utilizan alternativamente las dos miradas. Por ejemplo, cuando un líder quiere expresar que está identificado con su comunidad, o cuando quiere criticar a otro líder, predirá el acervo de reglas “desde abajo”. Cuando un miembro de la comunidad es promovido, o quiere entrar en diálogo con un líder, no encuentra dificultades para hacerse a la mirada “desde arriba”.

14. Los criterios no fueron sometidos a una formalización más estricta, que se deja para trabajos posteriores y para el informe de la encuesta (en preparación).

“Desde arriba”, se ve que las comunidades han demonizado la actividad pública, identificándola con opacidad moral. Un reconocido dirigente de la localidad cinco, que condena enérgicamente el clientelismo y ha trabajado por limpiar la micropolítica, llega a la siguiente lúgubre conclusión: “*La gente no reconoce la actividad que uno hace*”, para describir enseguida cómo se encontraba con personas que le decían, a guisa de elogio por su buena labor al frente de una JAC: “*Bueno, hermano, usted roba, pero por lo menos hace*”. Formulaciones alternativas son: “*Roba, pero por lo menos le deja algo a los demás*”, “*Roba, pero se mide*”, “*No robaron todo, al menos me dejaron algo*”.¹⁵ En todos los casos se trata de evaluaciones positivas, de reconocimientos. La figura del ladrón que reparte, que deja algo para los demás, pasa a ser aquí casi una cota moral máxima. Si el hecho de ser líder es sinónimo de ambigüedad, en la mirada desde arriba, en cambio, hacer enormes inversiones de tiempo y de otros recursos para defender y representar a “la gente” es signo de superioridad e intangibilidad moral. “*No podemos entrar a juzgar a los demás, porque aquí todos trabajamos ad honorem*”, dice el presidente de una JAC de la localidad 18 a los asistentes de una asamblea.

La desconfianza —“*La gente aquí es muy desconfiada*”— sólo es parangonable con la inactividad y la incapacidad. La comunidad es conformista —“*a todos les parece que todo anda bien, no se preocupan por nada*”—, no participa en la defensa de sus intereses —“*el problema es que la gente no colabora*”— y sólo critica pero sin actuar. Ante todo, desde arriba se califica a la base social de oportunista, como se patentiza en los siguientes enunciados: “*Cuando están en las últimas, entonces sí llaman a la Asociación [de Juntas]*”; “*cuando hay que colaborar, nadie se compromete*”; “*la gente se queja, y a la hora de solucionar sus problemas, nadie sale*”. El cuadro 1* muestra el alto grado de consenso que suscita la visión de una comunidad utilitaria; en el cuadro 2** se puede ver un acuerdo igualmente notable sobre su apatía; el cuadro 3*** trata sobre su inmovilismo e inconsecuencia. En los tres, más de la mitad de la muestra estuvo “de acuerdo” o “muy de acuerdo” con el enunciado sometido a su evaluación.

* Cuadro 1 página: 161 **Cuadro 2 página: 162 ***Cuadro 3 página: 163

15. Esta última es una regla adversaria que un edil de la localidad dos imputa “a la gente”.

La evaluación negativa de “la comunidad” o “la gente” pone a los líderes ante un fuerte dilema pues, a la vez que condenan su pasividad y su oportunismo, reclaman para sí la representatividad vocacional —“uno defiende lo mejor para la comunidad, pero la comunidad no entiende”; “lo que nosotros JAC queremos hacer es ser transparentes”— y, con menos convicción, la representatividad de facto —“nosotros tenemos el apoyo de la comunidad”. Desde arriba, se construye la narrativa de unos líderes que tienen el apoyo y defienden los intereses de esa comunidad que es pasiva, conformista y oportunista. El mecanismo fundamental para superar tal dilema es la visión del pacto roto: la imagen de quien incumple sus promesas y compromisos, de la persona que no tiene palabra. Habría, pues, un pacto líderes-comunidad, en el que la comunidad no cumple su parte. Ya vimos el reproche de un edil de Usme en una reunión de la JAL: “la base de las comunidades [...] que ni siquiera votaron por nosotros, están pendientes de nuestro trabajo [nos vigilan]”. Otro edil de esa misma comunidad expresa la idea del incumplimiento desde otro ángulo: “Exijo respeto. Nosotros nunca los hemos tratado mal a ustedes [la comunidad]”. El razonamiento —una exhortación seguida de una constatación que en conjunto conforman un contraste— es transparente. Como nosotros siempre los hemos respetado, ustedes deben corresponder con igual tratamiento. Están incumpliendo.

El respeto, precisamente, es uno de los principales motivos que sirven para articular la visión desde abajo. La expresión “merecemos [merezcó, exigimos, exijo] respeto” se repite decenas de veces, en disímiles contextos. Desde abajo, se denuncia el constante irrespeto por parte de los líderes, a la vez que se emiten periódicas reafirmaciones de algunas modalidades de autodefinición que dan acceso al respeto: “Somos humanos y merecemos respeto”. En los contextos local y barrial, la noción de irrespeto va asociada sobre todo a la idea de predominio de los intereses personales sobre los colectivos en el manejo del poder y de la irritante opacidad de los procesos de decisión en los que se ven involucrados los líderes.

Los dos aspectos del irrespeto encuentran su máxima expresión en las elecciones. La metáfora más poderosa del individualismo condenable y de la opacidad, así como su mecanismo ideal de realización, es la participación en elecciones como candidato. El siguiente contraste se repite

bajo diversas modalidades: “Ellos acudieron a nuestras comunidades en el objeto de conseguir votos y hoy que nos dirigimos a esa corporación [JAL] no se hacen presentes [...]”; “ellos ahora no nos ven[...] cuando necesitaban los votos sí [nos veían]”. La idea de dar el voto a cambio de algo y después ser engañado por el elegido es omnipresente. “Ellos ya consiguieron lo que necesitaban: estar en una curul. El resto viene por añadidura”, es la caracterización de la psicología oportunista de los líderes. La alternativa normativamente deseable es que aparezcan personas que entren al pacto y sí cumplan: “Lo que necesitamos es gente que trabaje y gente que vea por nosotros, como es nosotros cuando acudimos allí [...] a darles un voto”. Es verdaderamente sorprendente que una muestra de líderes que le deben toda su carrera, y buena parte de su autoestima y orgullo, a éxitos electorales, acepte de tal manera una frase tan fuerte como “hay que desconfiar de quien trata de hacerse elegir” (Véase cuadro 5 pag.165). Sólo un 10% de los encuestados dijeron estar en desacuerdo o muy en desacuerdo.

Sin embargo, visto desde las comunidades, el pacto no consiste en un simple cambio votos-ayuda. Por el contrario, se supone que el peso de la prueba recae sobre los hombros de los líderes, quienes deben tener la iniciativa y mostrar realizaciones: “Lo que la comunidad necesita es hechos”. Los líderes, por serlo, cargan con la obligación del altruismo; no se debe votar por ellos si incumplen, pero no tienen el derecho de exigir el voto como requisito para cumplir. El pacto, pues, es desigual en cuanto a las obligaciones que se le imputan a cada actor, precisamente en la medida en que se considera que “en una sociedad pluralista [...] cuando un líder es elegido no es gobernante de ese grupo [que votó por él] sino de todos”. Esta premisa, según la mirada desde abajo, se viola continuamente. El incumplimiento del pacto conduce a una ruptura de los vínculos de representación. La siguiente implicación lo enuncia en términos definitivos: “Nadie nos representa porque no votamos”. Aquí hay una condena: votar aparece como la exigencia de un chantajista —lo que se percibe con mucha claridad convirtiendo la implicación en un contraste: “Nadie nos representa porque no votamos, y en todo caso estarían obligados a representarnos”.

Tenemos, pues, un dilema social cuya no resolución bloquea la posibilidad de acción colectiva. Este es el terreno común en el que convergen las caracterizaciones del

micropoder que se hacen desde arriba y desde abajo. Líderes y comunidad con frecuencia son perfectamente conscientes del impase que aquellas implican. De un lado están los líderes, que por serlo manifiestan una serie de ambiciones puramente personales —como ser elegido, “vivir de la teta”. El resultado es la opacidad moral; la confusión del interés individual con el colectivo es el punto de partida, la regla, no la excepción. Lo anterior confirmaría la intuición de O'Donnell, para quien el carácter “delegativo” de nuestras democracias implicaría grados relativamente altos de “cinismo”. En la localidad segunda, dice un cuadro importante del partido liberal: “*Detrás de cada trabajo hay una expectativa*”. Esto significa: quien quiera ser elegido o, en general, se proponga como servidor comunitario, espera una retribución individual. El postulado de la imposibilidad del altruismo es abrumadamente frecuente. Usando medios de expresión más plásticos que los de su par liberal, el presidente de una JAC de la localidad tercera, un curtido conservador, sostiene que las JAL “*lo que están haciendo es turnándose la marrana por periodos de tiempo*”. Se trata de una verdad adquirida, que se presenta en diversas variantes pero con un contenido similar: el negocio se mezcló con la representación y la suplantó parcial o totalmente. Los líderes utilizan el voto como chantaje; apenas llegan al micropoder, se dedican a favorecer a sus amigos, entre quienes se cuentan sus electores, como se afirma en esta regla adversaria: “*Ellos dicen «este grupo me colaboró a mi, entonces yo le pavimento la cuadrita de ellos y los otros que se queden mirando»*”. Se trata, pues, de una representación fragmentada territorialmente.

De otro lado, está la comunidad. Aparece como referente último de legitimidad, como protagonista de reivindicación social y fuente de construcción democrática. “*La comunidad es un control moral, político y también ético*”. Los líderes deberían ser ante todo mandatarios. “*La idea es que la comunidad deje de ser el comité de aplausos y entre a decidir*”. En la práctica, empero, las cosas son distintas. El rasgo fundamental del comportamiento comunitario es el oportunismo, seguido por la desconfianza y la pasividad. Los líderes sienten que se mueven en una suerte de vacío social y permanentemente expresan la tensión entre sus motivaciones gregarias y la fatiga: “*Aquí la gente es muy jodida [difícil, traicionera]. La verdad es que uno se aburre de estar bregando con todo el mundo. Eso no vale la pena*”.

DEMOCRACIA, RESPONSABILIDAD, JUSTICIA

Uno de los contenidos centrales de los debates de la micropolítica es el significado de la democracia y sus corolarios normativos, en particular sus relaciones con los patrones de imputación y distribución de la responsabilidad y la culpa (Douglas, 1992) y los sentidos de lo justo y lo injusto (Elster, 1994).

La democracia se visualiza a cuatro planos. Primero, es una realidad de facto, una macroestructura, que permite que cada uno haga y piense lo que quiera, lo que si bien resulta positivo se halla en tensión permanente con la solidaridad orgánica comunitaria, uno de los valores más escasos y más exaltados en la micropolítica. “*Cada persona tiene ideales diferentes... rico fuera que todos pensáramos igual*”. Pero hay disposición a pagar este precio (individualismo): la democracia es la institución muy aceptada, con altos grados de consenso (Véase cuadro 6 pag.166). La minoría importante que no la ve con buenos ojos sin duda no lo diría en una asamblea comunal

Segundo, es un modo de toma de decisiones y, en cuanto tal, está sometida a contestación y al enfrentamiento entre definiciones alternas. En un debate entre mayoría y minoría de una JAL, la minoría —cuatro de nueve ediles— protesta porque pese a ser una porción significativa de la corporación y tomar parte activa en los debates no logra hacer aprobar sus propuestas; y al sugerir que esto es antidemocrático introduce un contraste que incluye falsa y verdadera democracia: “*La democracia no es el concepto de si habla uno cinco horas o media hora o un minuto, es cómo se distribuyen los recursos con un criterio de equidad, de justicia*”. A semejante conceptualización asustantivista, la mayoría opone otra formalista: “*Desde Cafarnaúm hasta la Meca todas las democracias se expresan así [electoralmente]*”. El telón de fondo es el acuerdo sobre el carácter normativamente superior de la democracia.

Tercero, es el producto de una forma de interacción, de un pacto. Las formas de agregación de preferencias y de toma de decisiones, como el voto, se aceptan no como derechos, sino como concesiones. En este contexto, los enunciantes consideran que reciben un *trato inmerecido*, pues

aunque dan —votos e impuestos— no reciben nada, lo que representa el incumplimiento del pacto en el plano de la constitución misma de la ciudadanía. En este terreno, el de la reciprocidad y la justicia, abundan como es natural los contrastes: “*Nosotros pagamos impuesto y merecemos apoyo*”, pero no lo obtenemos. La constatación más frecuente en los estratos más pobres —en una de sus variantes: “*Nosotros somos humanos y debemos recibir el tratamiento de seres humanos*”— sugiere un contraste: “deberíamos ser tratados como humanos, y no lo somos”. No sólo no se cree ser ciudadano, ni siquiera se es humano con plenitud de sentido. Hay aquí una deprivación fundamental, asociada al ejercicio de la democracia y sus ritos.

Cuarto, la democracia está relacionada con el Estado de derecho, un conjunto de disposiciones compulsivas, cuyo cumplimiento tiene que hacerse evidente ante un tercero —el encargado de interpretar e implementar la norma. La ultrarreglamentación de la vida local y sublocal en Colombia hace que este auditorio implícito adquiera una importancia enorme, pues todos los actores terminan estando en falta frente a un reglamento u otro. Los líderes aprenden a conversar frente a dos auditorios y manejando dos lenguajes cuyo único contacto consiste en ser el uno parámetro del otro: el de las reglas, encapsulamiento pesimista de experiencias comunes, y el de los reglamentos, disposiciones del Estado que sólo pueden ser nombradas y manipuladas usando terminología jurídica. Se habla así para la comunidad, pero simultáneamente para el funcionario y para el juez. Un enunciado tiene que ser lo suficientemente robusto como para prevenir la aparición de estrategias ganadoras en cualquiera de estos auditorios. La democracia se construye basándose en elecciones periódicas y no menos periódicas impugnaciones —“*Yo perdí. Pero claro que impugné*”. La ultrarreglamentación se convierte, pues, en un nuevo y fértil terreno para el desarrollo de la idea del pacto incumplido: los sectores en conflicto se acusan mutuamente de haber sido los primeros en violar las reglas de juego. La casuística de la primera defección —“él incumplió primero”— adquiere el estatus de narrativa privilegiada para evaluar, calificar y justificar los procedimientos de todos los actores de la vida pública. Simultáneamente, la rotación del poder dependerá tanto de la habilidad para conseguir votos como de la capacidad de acumular y circular adecuadamente argumentos jurídicos. El Estado de Derecho,

pues, queda al servicio de la estrategia de defección, y junto con el *faltón* introduce en la ecología social de la micropolítica toda una nueva fauna de figuras negativas: el tramposo, el avivato, el “zancadillero”, el especialista en torcer la ley y usarla para sus propósitos.

Nótese que a medida que aumenta la intensidad de la idea del pacto incumplido, los procedimientos democráticos de escogimiento y rotación de los detentadores del micropoder quedan cada vez más asociados a la problemática moral de las garantías. ¿Cómo saber que alguien no es un *faltón*, un avivato? Factores como haber sufrido, haber trabajado y sudado, tener merecimientos y espíritu gregario, ser necesitado, constituyen modalidades muy potentes de aval democrático: son representaciones de la recomposición del pacto con base en operadores plebeyos y universalistas de justicia, formas de reconstrucción de la representación a partir de identificaciones en un terreno común constituido por el trabajo manual y experiencias vitales compartidas. Dice una candidata de la localidad cuarta: lo que hacemos “*no es política, porque somos nosotros los de la base, los que sufrimos el percance de cada día*”. No obstante, nos encontramos con una aparente inconsistencia. Líderes barriales y pobladores sostienen que parte importante de la responsabilidad por el micro e incluso por el macropoder está en sus manos. A esta distribución de la responsabilidad y el control corresponde otra de la culpa. “*Tenemos la culpa*”; “*todos nos desentendemos de la ciudad*”; “*eso nos pasa porque aquí nadie es solidario, cada uno coge por su lado*”, “*si no se puede cumplir con lo pactado, es por culpa nuestra y no de la junta, nosotros somos los que tenemos que cooperar*”. No deja de ser sorprendente que la autoresponsabilización se traspase intacta al terreno electoral: “*En parte tiene la culpa la misma comunidad, porque no sabe a quién elegir [...] y a quién escoger*”; “*uno de los factores de crisis de este país y por la cual no llegan soluciones se debe a que nosotros muchas veces no sabemos elegir nuestros representantes*”. El cuadro 4* refleja la amplia aceptación de este tipo de mirada. La conclusión exhortativa es directa, aunque siempre incumplida: “*No volvamos a votar por los que no nos sirvieron*”.

* Cuadro 4 pag.164

POLÍTICOS Y COMUNIDAD

Vimos ya cómo una líder de la localidad cuatro constataba que su candidatura no era política, por ser ella sufrida y de la base. La explicación, por supuesto, tiene un alto contenido normativo: lo no político es superior a lo político, está más cerca de la gente. Este tipo de enunciados debe entenderse en el contexto más general de desagregación y transformación de las relaciones clientelistas o, para ponerlo en los términos que hemos venido manejando aquí, de corrosión del pacto clientelar por las presunciones y expectativas pesimistas.

Si el líder y la comunidad actúan muchas veces como oportunistas, el político lo es por antonomasia. Se le hacen los mismos reproches que a los líderes barriales, pero con mucha más fuerza y con la convicción de que en este caso hay muchas menos excepciones. *“Acá nos tienen olvidados los políticos, simplemente vienen cuando es época de elecciones, la única vez que se acuerdan de nosotros”*. Los líderes barriales que se dirigen a las comunidades en nombre de un partido o de una organización electoral con fines macro, lo hacen en términos de *mal menor* y de *negocio (colectivo)*. *“Si nosotros no nos metemos a la política, no nos salva nada. Eso es un mal necesario”* (Véase cuadro 7 en la página 167). *“Si ellos [los políticos] nos van a ayudar, nosotros también tenemos que hacerlo. Entonces a votar [...]”*. Esta última exhortación, intensamente pactista, refleja la clandestinización y desagregación de la política de los partidos en el nivel micro. Cada vez más, los liberales buscan presentarse con cualquier nombre que no sea el suyo frente a la ciudadanía; lo mismo sucede con los conservadores. Las coaliciones locales, de otro lado, no tienen nada que ver con los partidos y, a menudo, los peores enemigos comparten filiación política.

Sin embargo, el fenómeno más notable del proceso que venimos describiendo es el dramático resquejamiento de las lealtades mutuas en las estructuras clientelares. Si hemos de creer a Mair (1967) para quien el clientelismo es, en su forma básica, un sistema de lealtades asimétricas, tal resquejamiento tiene el carácter de punto de inflexión estructural. Los cuadros barriales hacen uso de una envidiable fluidez a la hora de negociar con “los políticos”: acuerdan pactos simultáneos con jefes liberales, conservadores y ocasionalmente de terceras fuerzas. Hay múltiples ejemplos. Un

líder comunitario de la localidad cuatro se lanza como edil y establece un acuerdo de mutuo apoyo con un candidato a concejal —liberal—, pero por otra parte habla muy crudamente de él y coopera con la campaña de otro candidato independiente.

Es muy dicente que este líder haya reaccionado con indignación cuando el candidato a concejal le recriminó que “jugaba sucio”. La indignación no era fingida ni cínica; respondía a la convicción de que a él lo habían traicionado primero —no dándole el apoyo necesario, etc. De nuevo: *la casística de la primera defección es parte esencial de los hábitos pesimistas*. Un conservador que preside una JAC concluye que ha dado a los políticos más de lo que ha recibido, que su capacidad de obtener votantes para el partido es cada vez menor, y a partir de esta experiencia reformula su invitación electoral: *“Yo no induzco a la gente a que vote por mi candidato. Yo lo que les digo es: hay que votar aquí en el barrio, para que yo pueda entrar a negociar con el que gane”*. Tener fuerza para negociar con quien sea, para ganarse interlocutores macro, es el objetivo de la actividad micropolítica, incluso para los líderes más comprometidos con un partido. *“Si ellos [los políticos] nos van a ayudar, nosotros también tenemos que hacerlo. Entonces a votar [...]”*¹⁶ (Véase cuadro 8 en la página 168). Aquí, obviamente, no hay sentido de pertenencia ni adhesión política, ni siquiera involucramiento clientelista —en el sentido en que adhesión e involucramiento implican exclusividad y empatía. *“Desde que estoy yo en la presidencia [de la JAC] han entrado todos los políticos, y es la obligación de uno pedirles a todos”*. La intencionalidad y direccionalidad de esta mirada entre los protagonistas de la participación y sus bases sociales encuentra una materialización muy económica en el aforismo de un alcalde local liberal, quien narra toda su carrera como una forma de colarse entre los intersticios que dejan los poderosos, en un país con canales de ascenso clausurados, para recapitular con la siguiente observación: *“Hay que engañar al político”*. Obviamente, una formulación tan fuerte ya no podría hacerse en público.

16. Cuando se trata de campañas para presidente o para alcalde, la mística es un poco mayor que para concejal; aún así, las manifestaciones de entusiasmo y de adhesión se restringen a un pequeño círculo de creyentes. Mostrarse demasiado entusiasmado por una causa política significa enajenarse, a veces dramáticamente, las simpatías de un auditorio.

Lo anterior no quiere decir, por supuesto, que la capacidad de manipulación clientelar haya desaparecido. Primero, porque clientelismo y pactismo pesimista tienen amplias áreas de intersección¹⁷ —aunque también de contradicción, como hemos visto—; segundo, porque en el contexto general de debilidad de las comunidades y de los liderazgos y de extrañamiento del Estado, cualquier recurso adicional es bienvenido. Algunos líderes barriales, significativamente los más veteranos, parecen considerar que su situación es tan precaria que las alianzas apenas tienen costo de oportunidad: *“Haya sido como haya sido, arrodillándonos a los políticos, cada uno en cada campaña nos han dado algo”*. Posiblemente esta frase no despertaría mayor consenso, pero sí la perspectiva de precariedad desde la que está formulada.

Es que la vulnerabilidad de las comunidades —no tanto en términos de escasez material, cuanto de recursos culturales— es la última pincelada del paisaje pesimista: *“La gente dicen que no creen en los políticos pero esa es una gran mentira”*. O en esta otra versión, que une oportunismo comunitario y extrañamiento de los políticos en una sola expresión literalmente invulnerable: *“La gente ya no cree en los políticos, pero sigue con ellos por conveniencia”* (Véase cuadro 9 en la página 169).

EXCEPCIONES

La principal fuente de excepciones es ego. Si hay oportunismo, mezquindad, confusión de lo público con lo privado, yo soy diferente: *“Yo siempre he sido quien he puesto el pecho aquí”*; *“yo hice las cosas con la mayor sinceridad y honradez”*. Una vez más, no debemos ver aquí cinismo vulgar, sino disonancia cognitiva¹⁸. Se presenta en todo caso una paradoja

17. Por ejemplo, la percepción de que el voto es un negocio. Sin embargo, es claro que en la modalidad típica del clientelismo es el votante sobre quien recae el peso de la prueba de su fidelidad, y no tiene derecho, so pena de caer en transgresión, de jugar con otras opciones políticas; en Bogotá, parece estar legitimada la idea del voto como negocio colectivo, pero no individual, y se busca maximizar la obtención de bienes teniendo a disposición la mayor cantidad de relaciones políticas posibles.

18. Recuérdese que muchos de estos líderes y activistas barriales efectivamente hacen sacrificios enormes y despliegan una energía inverosímil para representar a sus comunidades.

bien interesante, que inunda también la representación de lo macropolítico. Para demostrar que soy diferente, que hago “nueva política”, y romper la barrera del pesimismo —o para refutar acusaciones en contra mía— me veo obligado a enunciar explícitamente esa mi diferencia, a decir que soy la excepción. Pero eso me hace igual a los demás: *“Todos dicen que son diferentes”*. La regla es que líderes y políticos digan que son excepciones. Esto, a su vez, genera un nuevo ciclo pesimista. Si las nuevas fuerzas que hablan a nombre de la comunidad fracasan electoralmente, porque no han logrado diferenciarse, buscarán explicaciones en defectos atribuibles a la misma comunidad que no es capaz de comprender sus verdaderos intereses, pues tales explicaciones son menos costosas y minimizan las disonancias cognitivas. De esta manera, con frecuencia los *nuevos* se ven atraídos también a la órbita pesimista.

La dinámica reglas-excepciones manifiesta tres dimensiones centrales para la vida política barrial y local. La primera tiene que ver con la multiplicidad de sentidos que puede adquirir una caracterización, y la manera en que dicha polisemia se maneja para expresar adhesiones o rechazos según evoluciona la situación. Los enunciados pesimistas son particularmente flexibles; esto quiere decir que el pesimismo, pese a su rechazo a políticos y líderes, no elimina la posibilidad de aliarse, adherirse, simpatizar y, en general, participar en la lucha por el poder. Por ejemplo, decir que la clase de persona *a* —político, abogado— “es un bandido” sugiere que no es conveniente tenerlo de enemigo, que logra lo que quiere, que su carácter es duro, que es un ganador. “*a* es un bandido” puede implicar que yo soy amigo de *a*, que me adhiero a él, que disfruto su protección. Con el tiempo, y a medida que se resquebraja el pacto entre él y yo, “*A* es un bandido” se convierte en una formulación insuficiente, que no expresa el nuevo contenido de decepción y crítica crecientes; me veo entonces obligado a emitir una cadena de constataciones, una de las cuales es el enunciado principal y las demás contextualizaciones, que actúan como vector que *orienta* la interpretación: “*a* es un bandido. Casi no colabora. Ese no aparece nunca”. Cuando el pacto finalmente se rompe, me hallo en posibilidad de mantener intacta la caracterización, habiendo cambiado totalmente mi situación relacional con respecto de *a*: “*a* es un bandido” quiere decir ahora, al final del proceso, que *a* es tramposo, que no cumple su palabra, que no puedo confiar en

él. Así, cuando digo que “*a* es un bandido” tengo a mi disposición un conjunto de estrategias ganadoras —cada una con su conjunto de vectores de contextualización— cuya existencia no excluye, empero, sucesivos reajustes de contenido y sentido a medida que aparecen nuevos hechos y excepciones importantes.

La segunda dimensión tiene que ver con la manera en que se derriban reglas ya establecidas en un escenario común. Como vimos, la sola evidencia de las excepciones no basta. Si yo afirmo que todos los líderes — exceptuándome a mí— son moralmente opacos y me encuentro con uno que no lo parezca, siempre puedo acudir a una reformulación que no ponga en peligro mi regla¹⁹. Hay una cierta economía cognitiva, que ahorra al máximo los cambios en las evaluaciones generales para poder orientarse en un entorno confuso y turbulento. Solamente una gran acumulación de contraejemplos muy visibles puede derribar la regla, sin enterrarla no obstante del todo —a la primera oportunidad resucitará.

La tercera se refiere a la coexistencia de reglas que hasta cierto punto se contradicen —o, de otra manera: la inconsistencia parcial del corpus de reglas mantenidas por un mismo sujeto. En efecto, hemos visto que varias reglas parcialmente contradictorias pueden subsistir, siendo la una hasta cierto punto excepción de la otra, sin interferirse mutuamente. Al evaluar, verbigracia, el comportamiento de las comunidades, emitiré una regla si el contexto general de discusión es la relación líderes-comunidades y otra, si estoy hablando de la relación comunidades-Estado. Puedo, también, achacar el fracaso de la vida organizativa de mi barrio a la comunidad o a los líderes o a ambos, sin salirme del horizonte retórico pesimista. Aquí parece necesario diferenciar dos clases de estrategias ganadoras en el sentido de Hintikka: fuertes y débiles. Las fuertes pueden derrotar cualquier intento de refutación. Las débiles no pueden ser derrotadas por ningún intento de refutación, aunque haya contra-argumentos a los que

19. En la vida política comunitaria los fenómenos macro también se someten con frecuencia a semejantes reinterpretaciones. Antanas Mockus, un candidato a alcalde en las elecciones distritales de 1994 no perteneciente a ninguno de los dos partidos tradicionales, logró diferenciarse a través de un estilo radicalmente heterodoxo —rompiendo así la pegajosa telaraña pesimista y ganando con amplitud. Durante la campaña y poco después, tuvimos oportunidad de oír varias exhortaciones de apoyo a Mockus del siguiente tenor: “*Por lo menos que robe alguien nuevo*”

ellas mismas no pueden derribar. Las reglas de la democracia pesimista son típicamente débiles. Por eso, utilizando el mismo corpus de reglas, se puede llegar a conclusiones diferentes, de acuerdo con el auditorio y las necesidades del momento, sin que se produzca disonancia. Regla y contraejemplos —ocasionalmente constituidas a su vez en estrategias ganadoras débiles— pueden convivir en un paisaje mental, dando al pesimismo una extraordinaria flexibilidad.

CONCLUSIONES

El pesimismo es “pegajoso”, en un doble sentido:

1. Sus reglas son particularmente flexibles. Permiten reinterpretar los fenómenos de suerte que siempre quepan dentro de un mismo aparato explicativo, que sobrevive gracias a que se apoya en enunciados ganadores débiles — según los definimos más arriba.
2. Escapar a él no es fácil y puede inducir a trampas cognitivas. Si me presento frente a un pesimista y le digo que soy un líder honrado, me responderá que eso es exactamente lo que dicen todos los corruptos.

El pesimismo ha sobrevivido, y posiblemente sobrevivirá, a cambios institucionales de envergadura. Es interesante señalar que no obstruye una evaluación positiva de tales cambios, solamente la contextualiza y “rodea”. Es decir, no debemos confundir pesimismo en su sentido cotidiano de desesperanza con la acepción que hemos utilizado aquí. El caso más claro es el de la Constitución de 1991: hay un gran aprecio por sus aspectos democrático y participacionista (Véase cuadros 10 y 11 en las páginas 170 y 171), que convive con la apatía frente a lo público, la desconfianza, la poca densidad de los sentidos de pertenencia de amplio rango social y/o espacial, la desagregación de los partidos y la simultánea dificultad para producir nuevas y duraderas formas de representación política.

El pesimismo a su vez pone sobre el tapete dos preguntas: ¿cuál es su origen? ¿Cuál es su impacto sobre la democracia? En cuanto a la primera, rebasa con mucho los límites de este texto y, en todo caso, no deberíamos esperar

una respuesta demasiado rectilínea. Aunque algunos de nuestros científicos sociales han buscado, de manera un tanto ingenua, establecer una estricta relación de funcionalidad entre sistema e intereses políticos, de un lado, y formas culturales de representación, del otro, es perfectamente posible que el pesimismo colombiano sea un producto final de la "delicada exactitud del puro azar", para usar la bella expresión de Raymond Chandler. Factores como la acumulación de experiencias históricas vividas por los sectores subordinados como derrotas, el creciente protagonismo de los actores violentos, el cierre de mecanismos institucionales, la represión, la deslegitimación moral de las organizaciones de todos los signos, tienen que haber influido. Particular importancia debería atribuirse a la noción dickensiana que todavía predomina en el Estado colombiano, según la cual toda actividad de las "clases peligrosas" debe someterse a detalladísimos controles y reglamentaciones. Esta asfixiante selva de normas ha llevado, en el nivel micropolítico, a la total judicialización de los conflictos y de las luchas por el poder: hacer actividad pública y estar encausado se implican, son atributos inseparables. Por eso, la judicialización actual de la macropolítica colombiana apenas produce estupor²⁰.

Si todo esto es cierto, con base en el caso del personal participacionista de Bogotá se pueden formular hipótesis razonables acerca de la percepción de la democracia para otros sectores y regiones. No porque se piense que un caso local pueda considerarse como "característico" —cosa que, como adecuadamente señala Geertz (1995), es más o menos una tontería— sino porque, aparte de constituir la capital una quinta parte de la población del país, nuestro *ethos* político sería "el precipitado de una experiencia histórica común" (Anderson, 1995). Ciertamente, hay algunos indicios que permiten considerar la antedicha hipótesis con seriedad. Por ejemplo Melo (1995), describe para Medellín un panorama de vida asociativa que

20. Hay otro resultado significativo de la ultrarreglamentación: debido a que parte fundamental de la socialización ciudadana en Colombia consiste en estar fuera de la ley, el comportamiento ilegal no es particularmente deslegitimante. Esto ayuda a explicar porqué en diciembre de 1995 el 67 % de los entrevistados consideraba que había habido dineros del narcotráfico en la campaña del presidente Samper, y a la vez entre el 55 % y el 64 % tenía una imagen favorable de él (según sondeo RTI-Invamer, El Espectador 21/XII/1995).

21. Véase informe en la revista Cambio 16 N° 172.

podríamos definir, usando la jerga de este artículo, como típicamente pesimista. Sondeos comparativos indicarían que efectivamente los colombianos son más desconfiados y pesimistas que los demás latinoamericanos²¹; aunque, por supuesto, no se debe saltar a conclusiones demasiado apresuradas.

En cuanto a las relaciones mutuas entre pesimismo y democracia, su estudio parece del máximo interés. Obviamente, la fatiga de material de la democracia de partidos es un fenómeno generalizado, y más o menos en todas partes y en cualquier época la palabra del político está lejos de ser un paradigma de fiabilidad —por ejemplo, para el Nueva York contemporáneo (Fainstein & Fainstein, 1991). En particular, el síndrome de pesimismo y desconfianza está enquistado en muchos de los países y regiones de la periferia del sistema democrático mundial y hace parte de sus tradiciones históricas: Sicilia (Putnam, 1993; Gambetta, 1991), América Latina (Escalante, 1993). Hemos sugerido que la especificidad de nuestro actual *ethos* pesimista radica en:

1. La presunción de no-fiabilidad de quien haga uso de los mecanismos democrático-electorales, independientemente de que sea o no político profesional, junto con la más amplia aceptación de la democracia y del ejercicio del voto como obligación ciudadana. Los cuadros 12 y 13* *juntos* son muy elocuentes al respecto. La participación electoral se convierte en un importantísimo deber democrático y, al mismo tiempo, en una manifestación de opacidad moral.
2. La presunción de no-fiabilidad de las comunidades, que sin embargo se consideran los dadores del poder y depositarios de la legitimidad.
3. El pactismo desencantado: todo el mundo está obligado por pactos y nadie cumple.
4. En parte como consecuencia de 3, la acelerada laicización de las relaciones asimétricas. No hay padrinos, caciques, capós, ni patriarcas que conciten respeto y/o temor universal. Los eventuales proveedores de recursos son vistos desde una perspectiva utilitaria y crítica.

* Cuadros 12 y 13 en las páginas 172 y 173.

Semejante conjunto de premisas genera destrezas, actitudes, evaluaciones y expectativas que, en general, son consistentes, se refuerzan mutuamente y actúan sobre una amplia gama de fenómenos, de suerte que parece adecuado hablar de *habitus* pesimista. El *habitus* pesimista dificulta al máximo la producción y sostenibilidad de todas las formas de acción colectiva, y facilita la insensibilización moral y la inacción. Si todos son unos bellacos, ¿para qué me voy a tomar el trabajo de reemplazar a un líder o a un político por otro? Más aún, la percepción utilitaria de la política facilita las prácticas clientelistas y las patologías de la vida pública. Hasta aquí, estamos en el terreno que Putnam (1993) analizó con detalle y brillantez: el pesimismo no combina bien con la democracia.

Pero, por otra parte, el pesimismo corroe el pacto clientelar, pues al socavar las adscripciones y lealtades da a líderes y votantes la libertad de elegir. Así, en lugar de un proveedor único que ofrece favores escasos a cambio de votos abundantes, surge un mercado más o menos abierto de oferentes que tratan de adquirir votos escasos. La disminución de la posibilidad de ofrecer favores —resultado de la Constitución de 1991— y el encarecimiento de votos por su creciente escasez, puede ser un modelo explicativo sencillo y potente que nos ofrezca algunas de las razones básicas de la catástrofe de los partidos tradicionales —liberal y conservador— en las elecciones para alcalde de Bogotá de octubre de 1994²². Nótese que, de ser esto verdad, nos encontraríamos con procesos que alimentan, al mismo tiempo, el derrumbe del clientelismo y la expansión del *habitus* pesimista.

Este, también, restringe la libertad de maniobra de los liderazgos verticales y de las propuestas de caudillaje. En caso de que semejante línea de razonamiento sea adecuada, no sería difícil entender la convivencia entre el tipo de cultura que hemos descrito y la dificultad para hacerse a una base electoral o social que han mostrado en Bogotá las propuestas autoritarias y las personalidades providenciales.

22. Para alcaldía, el candidato independiente obtuvo dos veces más votos que el partido liberal y 25 veces más que el candidato conservador. En el Concejo hubo también renovación. En cambio, en las JAL los partidos tradicionales tuvieron un comportamiento mucho mejor. Es razonable sospechar que a este nivel tuvo poco o nada que ver la adscripción partidista. Para un análisis con algún grado de detalle Gutiérrez (1995).

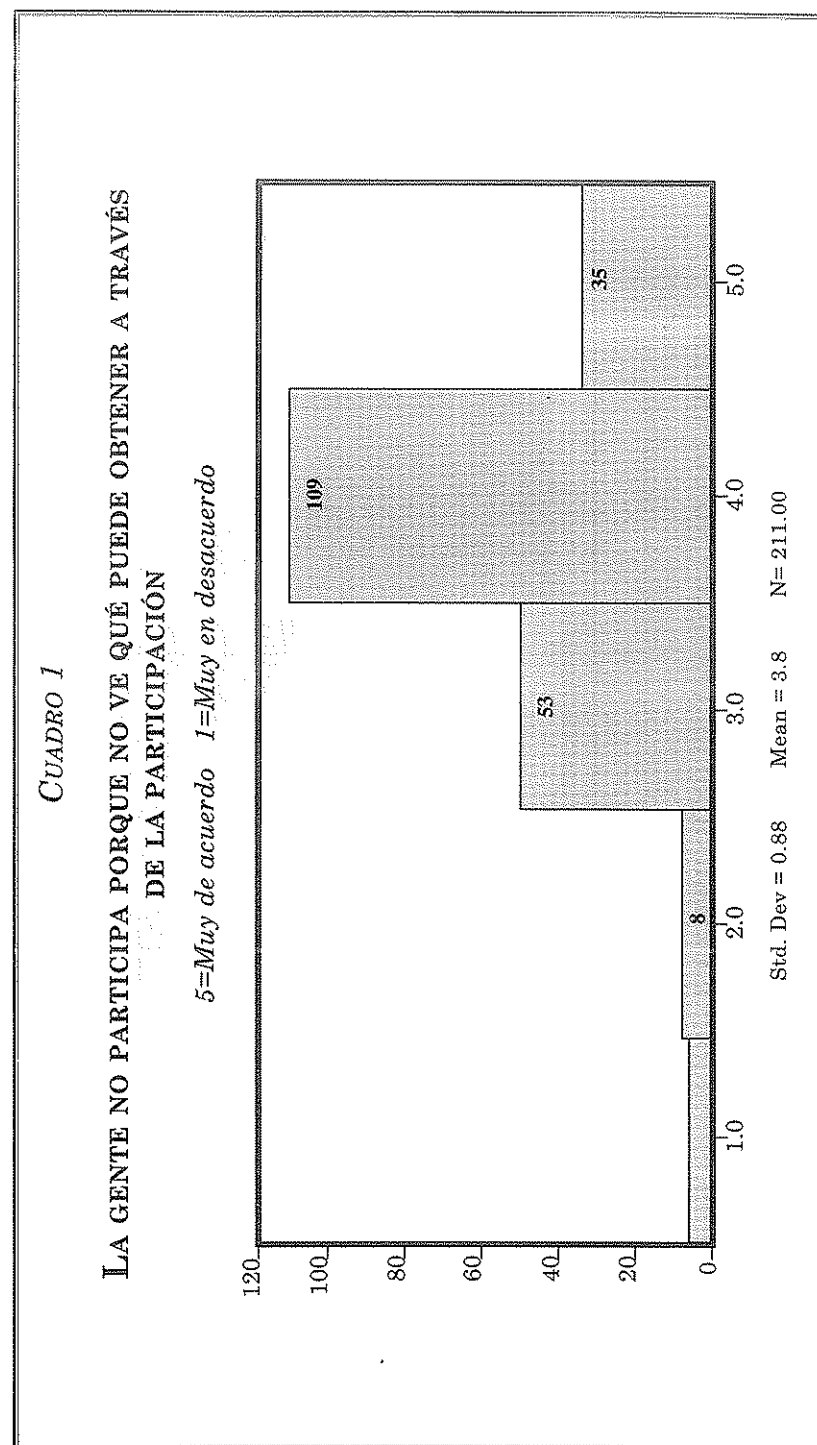
Tendríamos, pues, en el caso bogotano y posiblemente colombiano una relación pesimismo-democracia mucho más ambigua que la que propone Putnam: no sólo desconfianza, impotencia y desidia moral, sino también, una forma laica y radicalmente desencantada —¿moderna, acaso? — de vivir y representar el poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry. 1995. *Los fines de la historia*. Bogotá. Tercer Mundo.
- Austin, J. L. 1990. *Cómo hacer las cosas con palabras*. Barcelona. Paidón.
- Bayart, Jean François. 1983. "Italia, combinazione i astuzia" En: *Modes populaires d'action politique. Bulletin de liaison* N° 1 janvier Ceri.
- Denis, Constant Martin. 1992. "La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparatiste à partir des expériences africaines" En: *Les cahiers du Ceri* N° 2.
- Douglas, Mary. 1992. *Risk and blame. Essays in cultural theory*. London. Routledge.
- Elster, Jon. 1994. *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*. Barcelona. Gedisa.
- Escalante, Fernando. 1993. *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*. México. El Colegio de México.
- Fainstein, S. y Fainstein, N. 1992. "The changing character of community politics in New York City: 1968-1988" En: Mollenkopf, J. and Castells, M. (eds.). *Dual city. Restructuring New York*. New York. Russell Sage Foundation.
- Ferrater, Mora José. 1980. *Indagaciones sobre el lenguaje*. Madrid. Alianza Editorial.
- Gambetta, Diego. 1991. "La mafia: el precio de la desconfianza" En: " Aguiar Fernando (comp.). *Intereses individuales y acción colectiva*. Madrid. Editorial Pablo Iglesias.
- Geertz, Clifford. 1995. *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Guattari, Felix. 1995. "Recrear lo social. Entrevista con Guattari" En: *Archipiélago* N° 21.
- Gutiérrez, Francisco. 1995. "Tendencias de cambio en el sistema de partidos. El caso de Bogotá" En: *Análisis Político* N° 24.
- Hill, Jane e Irvine, Judith (eds.). 1992. *Responsability and evidence in oral discourse* Cambridge University Press, GB
- Hintikka, Jaakko. 1973. *Logic, language games and information*. Clarendon Press. Oxford.

- López de Mesa, Beatriz. 1991. *Movimientos sociales urbanos y hábitat*. Medellín. CEHAP-Universidad Nacional.
- Mair, Lucy. 1967. *Primitive government*. Great Britain. Penguin.
- Malinowski, Bronisaw. 1984. *Dziewa*. Warszawa. Pwn.
- Malinowski, Bronisaw. 1971. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona. Ariel.
- Manin, Bernard. 1992. "Metamorfosis de la representación" En: Dos Santos Mario (coord.). *¿Qué queda de la representación política?* Caracas. Clacso-Nueva Sociedad.
- Melo, Jorge Orlando. 1995. "Participación política y ciudadanía" En: Sánchez Alba Lucía (ed.). *Procesos urbanos contemporáneos*. Bogotá.
- O'Donnell, Guillermo. 1992. "Delegative democracy?" Working paper N° 1772. Kellogg Institute.
- Pardo, Neila; con la colaboración de Pabón, Marta. 1996. "Elementos de análisis para la configuración de la justicia y la equidad" policopiado.
- Putnam, Robert. 1993. *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press.
- Salman, Ton. 1995. "Challenging the city, joining the city: the chilean pobladores between social movement and social integration" En: *Bulletin of Latin American Research* Vol. 13 N° 1. pp 79-90.
- Santos de Sousa, Boaventura. 1995. *Towards a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. London. Routledge.
- Sowell, Thomas. 1990. *Conflicto de visiones. Orígenes ideológicos de las luchas políticas*. Buenos Aires. Gedisa.
- Steinmo, Sven; Thelen, Kathleen and Longstreth, Frank (eds.). 1992. *Structuring politics. Historical institutionalism in comparative analysis*. Cambridge University Press.
- Watzlawick, P.; Beavin, H. J. and Jackson, Don. 1972. *Une logique de la communication*. Éditions du Seuil.
- Watzlawick, Paul. 1978. *La réalité de la réalité. Confusion, désinformaton, communication*. Éditions du Seuil.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical investigations*. New York. Macmillan Publishing Co.
- Wynch, Peter. 1971. *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu Editores.

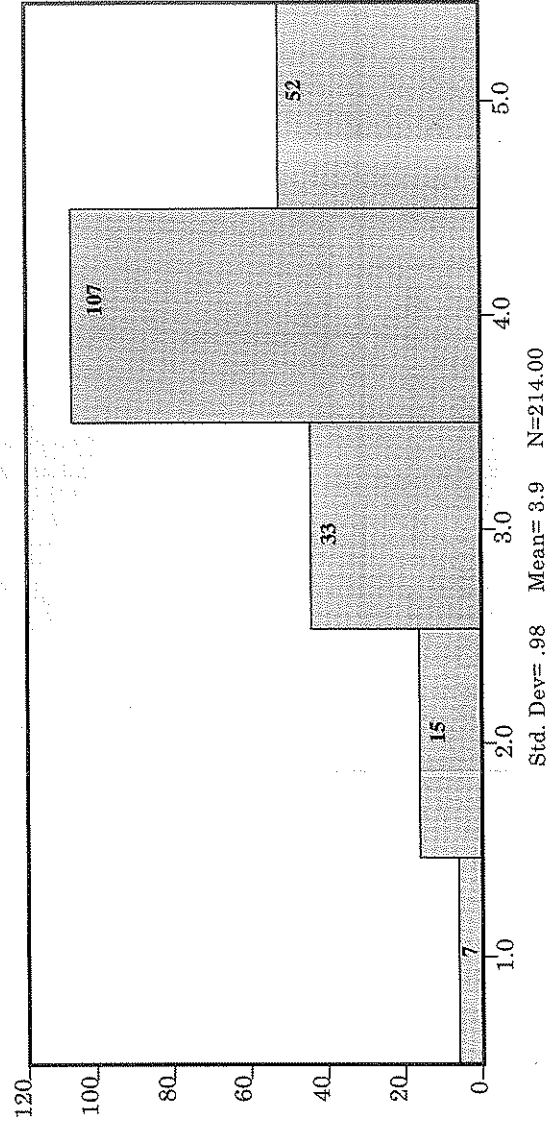
• Antropología en la modernidad:
identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia.
© Instituto Colombiano de Antropología, 1997.



CUADRO 2

LA COMUNIDAD ES APÁTICA Y NO COLABORA

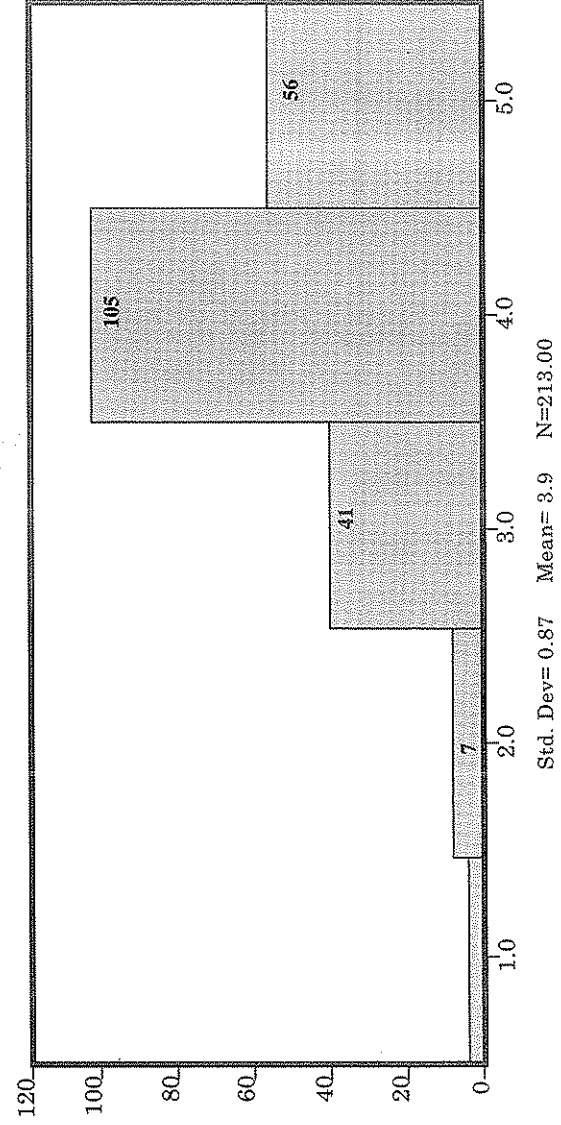
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 3

LA GENTE SE QUEJA MUCHO DE SUS PROBLEMAS,
PERO NO PARTICIPA EN LA SOLUCIÓN

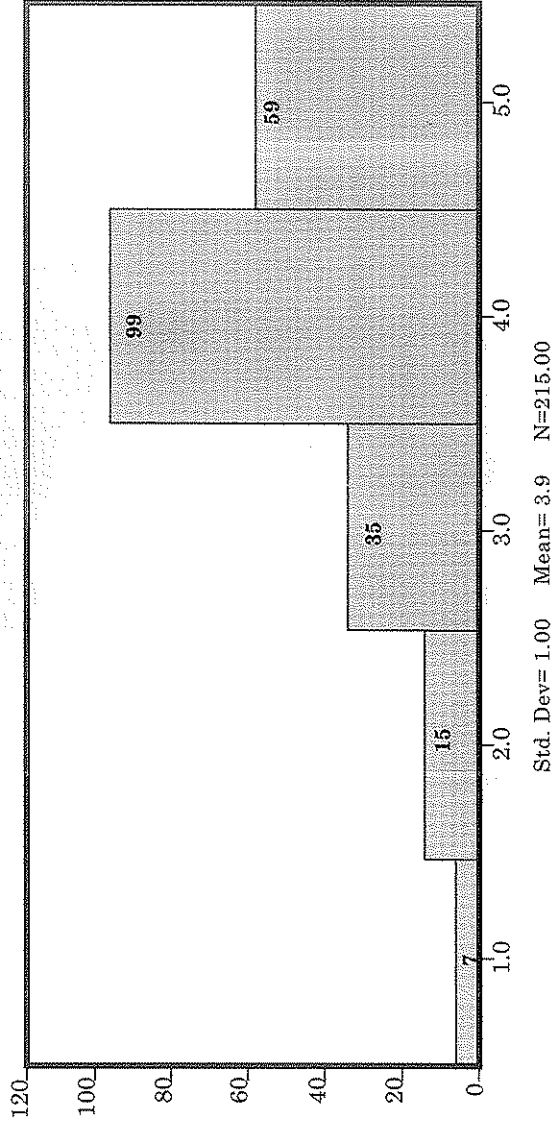
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 4

PARTE DE LA CRISIS ES CULPA DE LA COMUNIDAD,
QUE NO ELIGE BIEN A SUS REPRESENTANTES

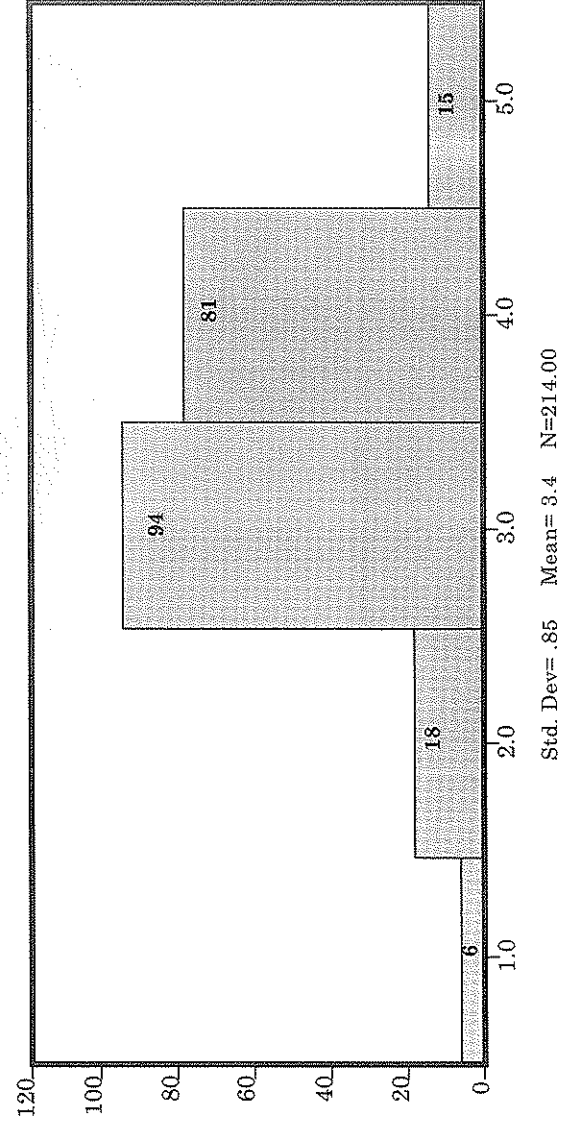
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 5

HAY QUE DESCONFIAR
DE QUIEN TRATA DE HACERSE ELEGIR

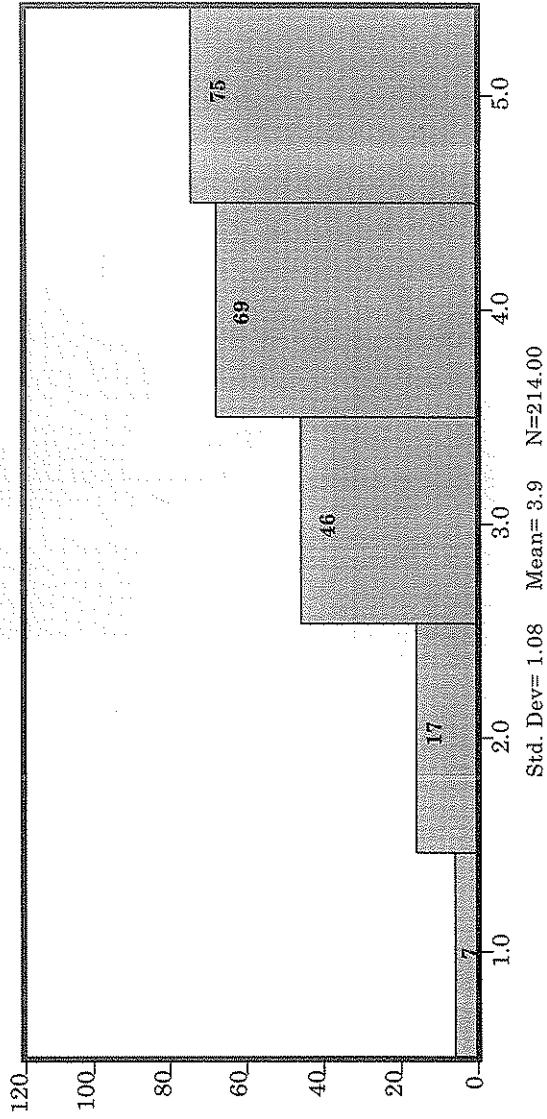
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 6

ACTITUD ANTE LA DEMOCRACIA

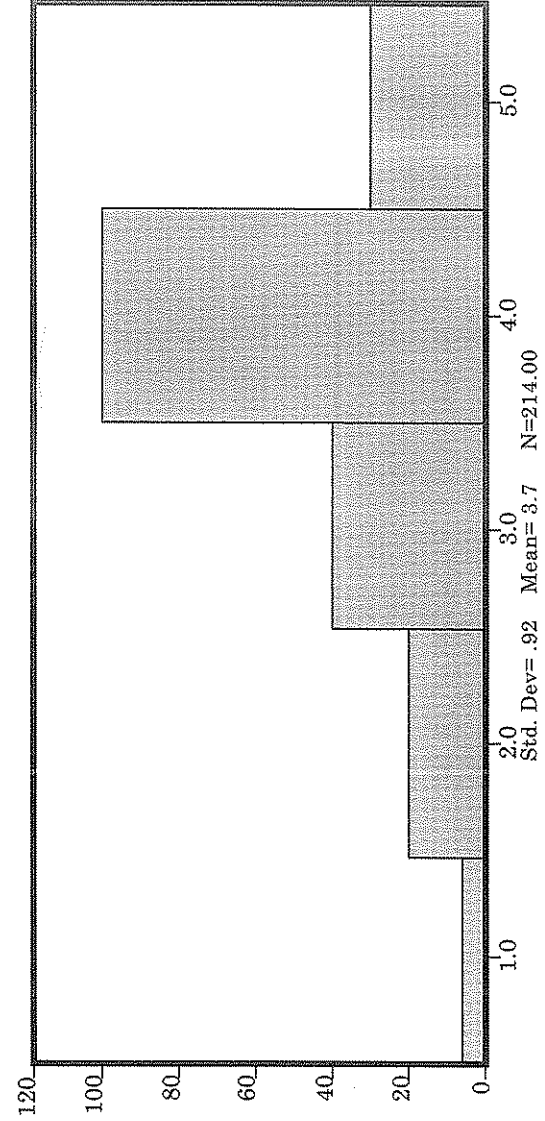
5=Muy positiva 1=Muy negativa



CUADRO 7

LA POLÍTICA ES UN MAL NECESARIO

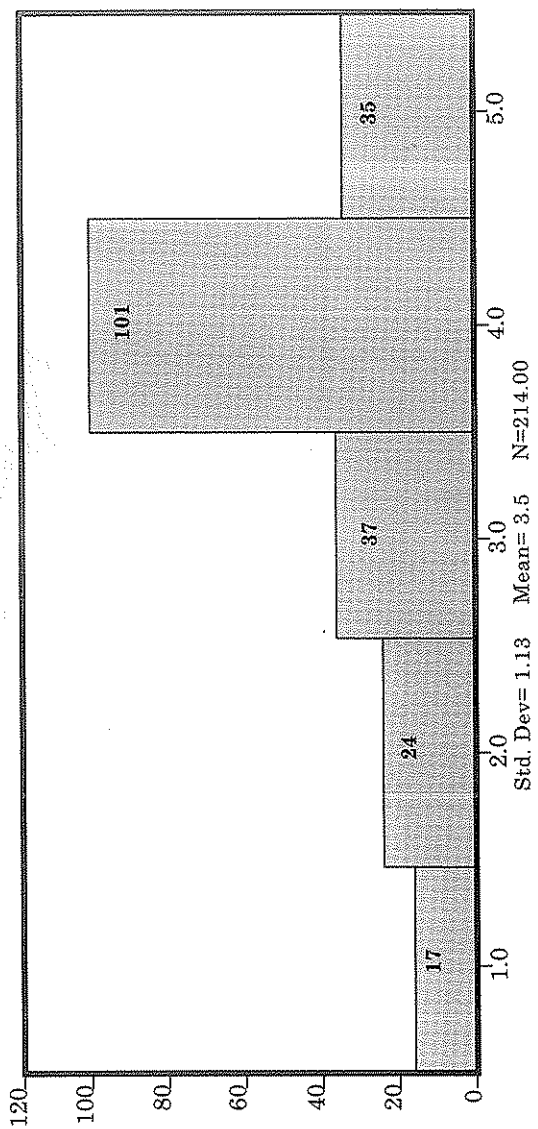
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 8

HAY QUE APOYAR AL POLÍTICO,
SI ÉL NOS APOYA A NOSOTROS

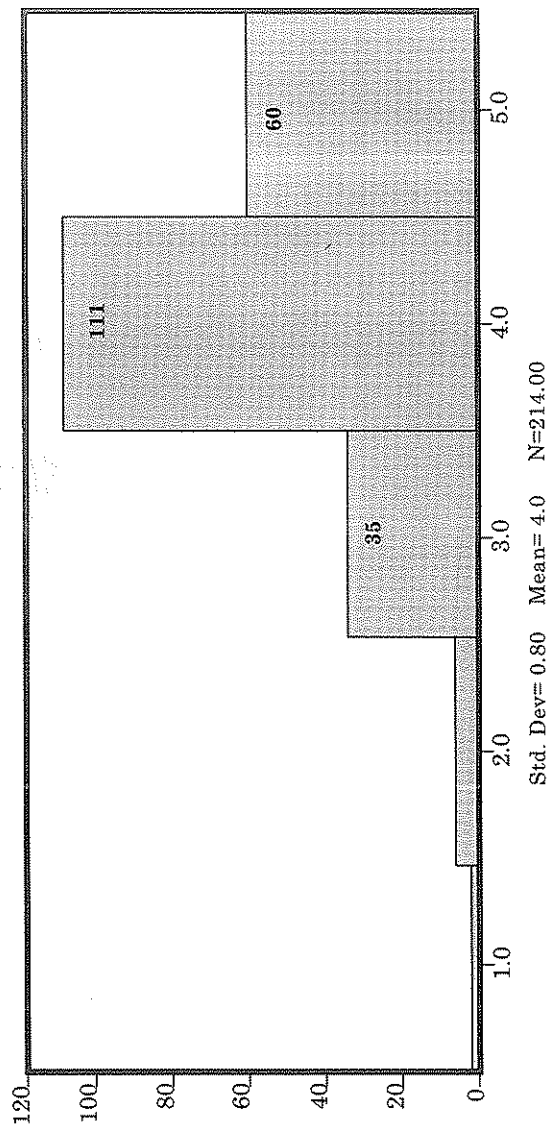
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 9

LA GENTE YA NO CREE EN LOS POLÍTICOS
PERO SIGUE CON ELLOS POR CONVENIENCIA

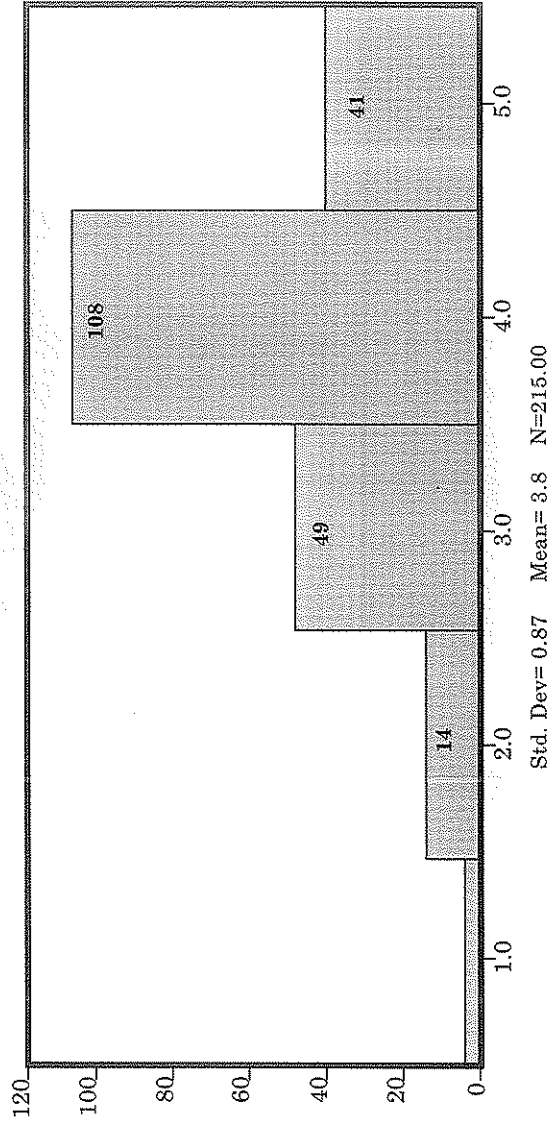
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 10

DESPUÉS DE LA CONSTITUCIÓN DE 1991
TENGO MÁS DERECHOS Y PUEDO DEFENDERLOS MEJOR

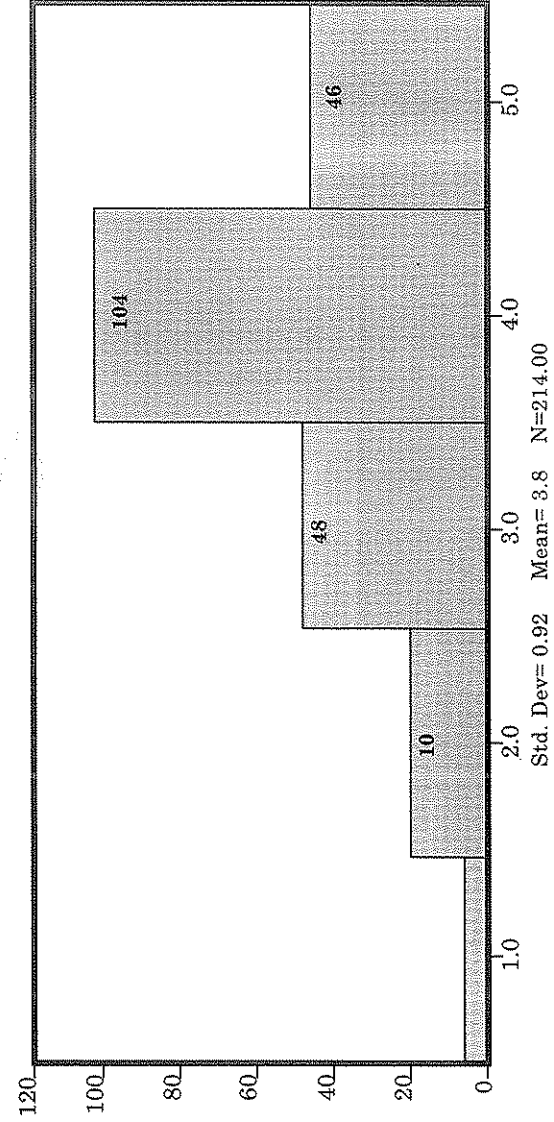
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



CUADRO 11

LO MÁS IMPORTANTE DE LA CONSTITUCIÓN DE 1991 ES LA DEMOCRACIA
PARTICIPATIVA

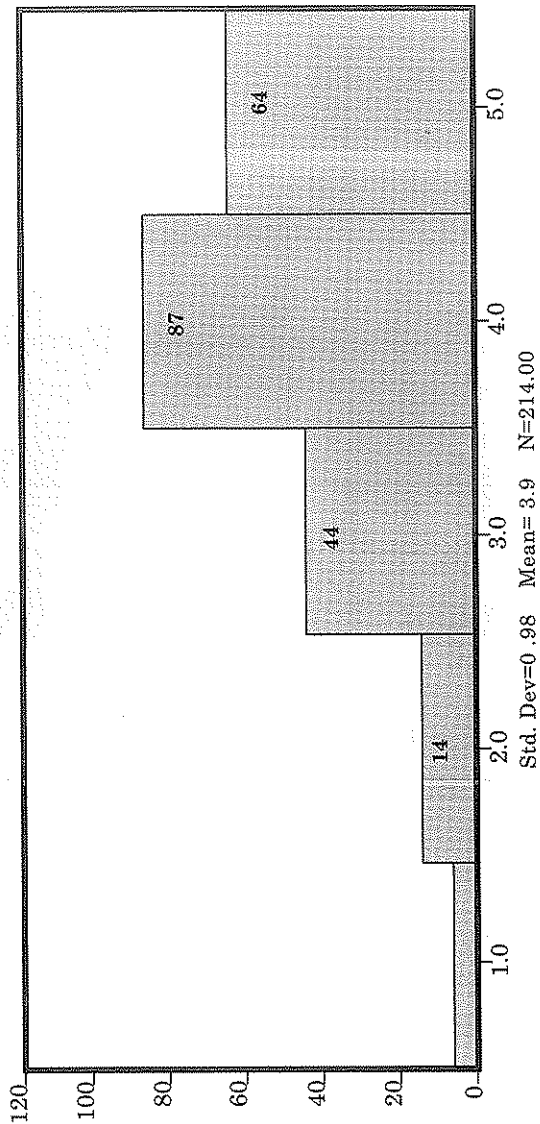
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



Cuadro 12

POR LO GENERAL LOS POLÍTICOS SON OPORTUNISTAS

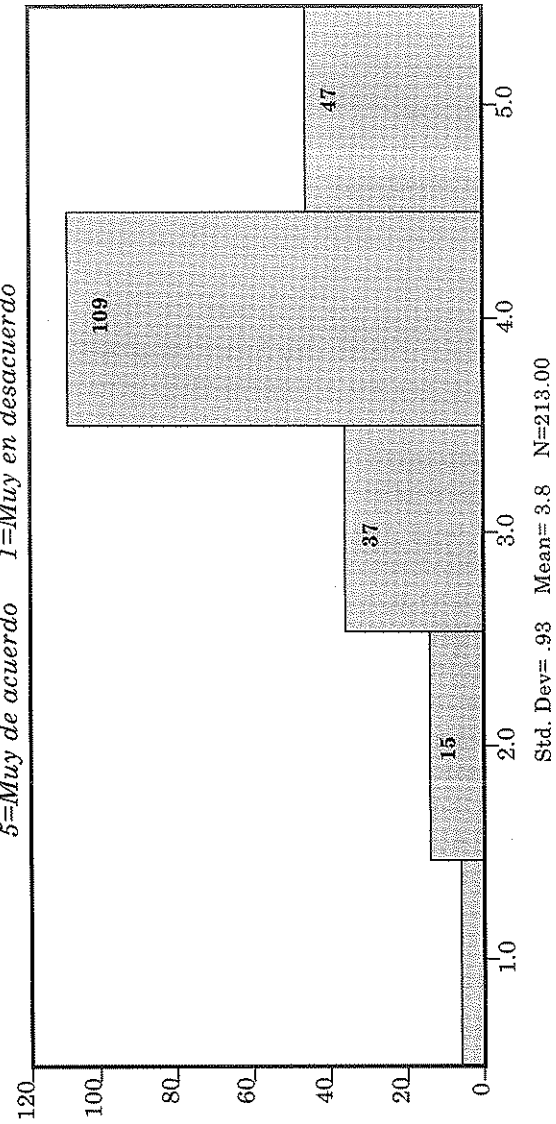
5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



Cuadro 13

UN BUEN CIUDADANO PARTICIPA EN ACTIVIDADES POLÍTICAS (COMO VOTAR)

5=Muy de acuerdo 1=Muy en desacuerdo



POLÍTICA CULTURAL Y BIODIVERSIDAD:
ESTADO, CAPITAL Y
MOVIMIENTOS SOCIALES EN
EL PACÍFICO COLOMBIANO

Arturo Escobar
Departamento de Antropología
Universidad de Massachusetts, Amherst

INTRODUCCIÓN:
LAS POLÍTICAS CULTURALES SOBRE LA NATURALEZA¹

La posición central que ocupa la naturaleza en políticas de índole diversa —desde las reaccionarias hasta las progresistas— se vuelve cada vez más clara. La invención y reinención de la naturaleza es, en palabras de la teórica Donna Haraway, “tal vez el tema más crucial de esperanza, opresión y controversia de nuestro tiempo para los habitantes del planeta” (1991:1). Inherente a esta afirmación se encuentra la propuesta de que aquello que se entiende como naturaleza ya no puede darse por sentado. Mientras que muchos de nosotros seguimos apegados a la idea anacrónica de naturalismo —la creencia en una naturaleza externa y prístina, anterior a cualquier construcción, e independiente de la historia de la humanidad— recientes avances tecno-científicos prometen liberarnos de los grilletes de dicha tradición. Comenzando por el

1. Este capítulo se basa en el trabajo de campo realizado de enero a diciembre de 1993. La investigación fue llevada a cabo por un grupo pequeño, coordinado por Alvaro Pedrosa y el autor, incluyendo a dos investigadores de la costa Pacífica. El proyecto de grupo fue financiado por subvenciones provenientes de la División de Artes y Humanidades de la Fundación Rockefeller, el Consejo para Investigaciones en Ciencias Sociales y la Fundación Heinz. A todos ellos expreso mi gratitud. También agradezco a Alvaro Pedrosa (Universidad del Valle, Cali), Libia Grueso y Carlos Rosero (Organización de Comunidades Negras de Buenaventura), Tracey Tsugawa, Jesús Alberto Grueso y Betty Ruth Lozano (miembros del grupo de investigación); e igualmente a los participantes en la Conferencia Harry Guggenheim en Ecuador (particularmente a Sonia E. Alvarez, Orin Starn y Faye Ginsburg) por su interés y apoyo durante mi hospitalización en Quito. También agradezco a mis amigas en Quito, Beatriz Andrade y Susana Wappenstein, por esto mismo.

ADN recombinante, las incursiones de la tecnociencia en la trama molecular de la naturaleza han ido constantemente en aumento. Hoy se pueden patentar formas de vida, perfeccionarse el genoma humano, lograr la reproducción bajo condiciones que apenas ayer parecían imposibles, y mejorar los cultivos con genes tomados en préstamo de varios micro organismos. Todos estos logros representan transformaciones profundas en la relación entre los humanos y la naturaleza. En palabras de Rabinow cuando explica el régimen biosocial naciente: "la naturaleza se fabricará y refabricará mediante técnicas, y eventualmente se volverá artificial, tal como la cultura se vuelve natural" (1992:141).

Si acaso todavía existen lugares sobre la Tierra en donde la ideología del naturalismo permanezca viva, serían las selvas tropicales. Son sitios de "naturaleza violenta, vida flexible [...] uno de los últimos repositorios del planeta de aquel sueño infinito (de naturaleza prístina)", como lo explica Edward Wilson (1993) en su ampliamente referenciado tratado sobre la diversidad biológica. No en vano se perciben las selvas húmedas tropicales como las formas más naturales de naturaleza aún sobre la Tierra, habitadas por las personas más naturales ("gentes aborígenes") en posesión de los conocimientos también más naturales para salvar la naturaleza ("conocimientos aborígenes"). Sin embargo, veremos cómo los bosques tropicales lluviosos de todo el mundo están siendo inevitablemente lanzados hacia proyectos tecnocientíficos y administrativos que diseñan la naturaleza. Los proyectos para la "conservación de la biodiversidad" —casi siempre financiados por organizaciones no gubernamentales del norte (Ong's) y por Fondo Mundial para el Ambiente (GEF) del Banco Mundial— incorporan planificadores nacionales y comunidades locales en las complejas políticas de la tecnociencia, que ven en los genes de las especies selváticas la clave para conservar los frágiles ecosistemas; y ello ocurre en países tan diferentes como Costa Rica, Tailandia, Costa de Marfil, Colombia, Malasia, Camerún, Brasil y Ecuador. De acuerdo con el argumento básico, los genes de las especies selváticas constituyen una valiosa biblioteca de información genética, fuente de drogas maravillosas y, tal vez, reserva de abundancia de alimentos que podrían convertirse en productos muy valiosos mediante biotecnología. Así, pues, se preserva el bosque lluvioso, a la vez que se obtienen pingües ganancias que beneficiarían también a los pobladores locales.

El motivo por el cual se le presta tanta atención a la selva tropical actualmente radica en lo que podría denominarse "la irrupción de lo biológico" como hecho social central de las políticas globales del siglo veinte. Después de dos siglos de destrucción sistemática de la vida y la naturaleza, la supervivencia de la vida ha surgido como aspecto crucial de los intereses del capital y la ciencia, mediante un proceso dialéctico iniciado por el capitalismo y la modernidad. La conservación y el desarrollo sostenible se convirtieron en problemas ineludibles para el capital, obligándole a modificar su lógica anterior: la de la destrucción. De acuerdo con ella, la naturaleza era vista como un mundo exterior de materias primas, las cuales debían hacerse propias a cualquier costo. Sin embargo, con la irrupción de lo biológico en el teatro global del desarrollo, la preocupación por la seguridad y el medio ambiente han generado una nueva perspectiva hacia la vida. En palabras de Wilson: "La clave para la supervivencia de la vida como la conocemos hoy, es el mantenimiento de la diversidad biológica" (1993). El creciente discurso sobre la biodiversidad es el resultado de la problematización de lo biológico, pues coloca a las áreas de selva tropical lluviosa en una posición biopolítica global fundamental.

En este escrito examinamos las reconversiones de la naturaleza y la cultura que ocurren dentro del marco de este discurso. El centro geográfico de interés es el Pacífico colombiano; un área de selva tropical lluviosa de una diversidad casi legendaria. Las políticas culturales de la naturaleza en esta región están inscritas en tres procesos básicos desarrollados simultáneamente después de 1990: 1) las radicales políticas de apertura hacia los mercados mundiales, favorecidas por el gobierno en años recientes, con especial énfasis en la integración de las economías de la cuenca del Pacífico con el resto del país; 2) las nuevas estrategias de desarrollo sostenible y conservación de la biodiversidad; y 3) las crecientes y cada vez más visibles formas de movilización de poblaciones negras e indígenas.

Entiendo "política cultural" como el proceso que se ejecuta cuando los actores sociales, moldeados o caracterizados por diferentes significados y prácticas culturales, entran en conflicto. La noción de política cultural asume que los significados y prácticas culturales —en particular aquellas teorizadas como marginales, de oposición, minoritarias,

residuales, emergentes, alternativas, disidentes y similares, todas ellas concebidas con respecto a un orden cultural dominante—son fuente de procesos que podrían considerarse políticos. El que esto rara vez se observe como tal, es más el reflejo de encasilladas definiciones de política cultural y no indicativo de fuerza social, eficiencia política, o relevancia epistemológica de las políticas culturales.

Una política cultural determinada tiene el potencial de redefinir las relaciones sociales existentes, las culturas políticas, y circuitos del conocimiento. La cultura se vuelve política cuando los significados se convierten en fuente de procesos que, ya sea implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. En las áreas de selva tropical lluviosa, esta redefinición está mediada por las formas de producir conocimiento y movilización política, íntimamente relacionadas con la construcción de identidades étnicas. Estas políticas culturales alteran las prácticas y el entendimiento familiar que se tiene de la naturaleza, a la vez que intentan liberar las ecologías locales, tanto mentalmente como en la naturaleza misma, de sistemas arraigados en clases, género y de dominación étnica y cultural.

La primera parte de este escrito describe la región del Pacífico colombiano. Dicha región ha sido objeto reciente de intervención por el capital y el Estado dentro del contexto de la apertura, bajo el estandarte del desarrollo sostenible. La segunda parte examina brevemente el discurso de la biodiversidad, tal como se gestó en 1990 desde las Ong's del norte y las organizaciones internacionales, y su aplicación particular en Colombia. La tercera parte analiza detalladamente el movimiento de las poblaciones negras, nacido como respuesta contra la arremetida desarrollista. También analiza las formas como este movimiento participa en las discusiones sobre biodiversidad. Finalmente, en la cuarta parte se elabora la noción de política cultural de la naturaleza, mediante la imaginación de una estrategia de naturalezas híbridas que dependerían de nuevas articulaciones entre lo orgánico y lo artificial. Se discutirá cómo los activistas de movimientos sociales y los intelectuales progresistas interesados por la naturaleza de la naturaleza, se ven enfrentados a defender las formas locales de conciencia y las prácticas de la naturaleza, cuyo éxito podría depender de las alianzas que establezcan con los defensores de las aplicaciones

biotecnológicas a la biodiversidad —es decir, con los proponentes de lo artificial. Al igual que el concepto de culturas híbridas, la estrategia de la naturaleza híbrida es vista como un medio para elaborar nuevas representaciones de la situación del Tercer Mundo, y también como posibilidad para el posdesarrollo.

LA LLEGADA DEL DESARROLLO AL PACÍFICO COLOMBIANO

Las áreas de selva tropical lluviosa constituyen un espacio social donde se observa la reinención de la naturaleza, la búsqueda de acercamientos sociales y económicos alternativos, y modos cambiantes del capital. Más aún, el entramado de estos tres procesos sirve como marco interpretativo para investigar las prácticas políticas de los diversos actores sociales. Dicha red de fuerzas sugiere los siguientes interrogantes: primero, ¿cómo se están transformando las relaciones entre gente y naturaleza? ¿Qué enseñanza nos puede dejar esta transformación acerca de las teorizaciones posmodernas de la naturaleza y la cultura, derivada especialmente de contextos del Primer Mundo? segundo, ¿qué puede aprenderse de las luchas y los debates sobre las selvas tropicales con respecto a los diseños socioeconómicos alternativos y sobre la posibilidad de trascender el imaginario del desarrollo? (Escobar, 1995); tercero, ¿corroboran los hechos en estas áreas la afirmación de que el capital está entrando a una "fase ecológica" (O'Connor, 1993), en la cual las formas modernas de destrucción coexistirían con las formas posmodernas de conservación? y finalmente, ¿qué nos dicen los enfrentamientos socioeconómicos y culturales por definir a las selvas tropicales con respecto a las políticas de oposición, los imaginarios disidentes y la acción colectiva de grupos sociales? En lo que sigue, exploraremos el significado de dichas preguntas basándonos en el trabajo de campo realizado en una región particular de la selva tropical colombiana.

La región del Pacífico colombiano es una vasta área de selva tropical lluviosa de aproximadamente 960 kilómetros de largo, que fluctúa entre 80 y 160 kilómetros de ancho. Se extiende desde Panamá hasta Ecuador, y desde la vertiente occidental de la cordillera Occidental hasta el Océano

Pacífico. Aproximadamente el 60% de la población vive en algunas pocas ciudades y pueblos grandes, mientras que el restante habita las áreas a lo largo de los ríos que corren desde los Andes hasta el mar. Los afrocolombianos, descendientes de esclavos traídos del Africa a comienzos del siglo XVI para la minería del oro, conforman el grueso de la población, aun cuando también hay aproximadamente unos cincuenta mil indígenas. Estos últimos pertenecen especialmente a las etnias embera y waunana que habitan al norte del departamento del Chocó. Los grupos negros —objeto central de este escrito— mantienen y han desarrollado prácticas culturales de origen tanto africano como español —como actividades económicas diferentes, familias extensas, matrilinealidad, bailes especiales, tradiciones orales y musicales, cultos fúnebres, brujería y otras— a pesar de que dichas actividades se mezclan cada vez más con formas urbanas modernas, debido en parte a migraciones internas y externas, como también al impacto ocasionado por las mercancías, los medios de comunicación y los programas para el desarrollo que se diseñan desde el interior del país. Aunque la región nunca ha estado aislada de los mercados mundiales —los ciclos de bonanzas auríferas, del platino, las maderas preciosas, el caucho, la industria maderera (Whitten, 1986; Friedemann, 1989) y, como lo veremos enseguida, también los recursos genéticos han amarrado a las comunidades negras con la economía mundial— fue apenas en la década del ochenta cuando se tuvo en cuenta a esta región con políticas organizadas para su desarrollo.

Lo que ocurre actualmente en el Pacífico es algo sin precedentes: planes para el desarrollo a gran escala; apertura de nuevos frentes para la acumulación de capital —como cultivos de palma africana y criaderos artificiales de camarón—; y numerosas movilizaciones de indígenas y negros. Tres actores principales: el Estado, el capital y los movimientos sociales, luchan por definir el futuro de la región. Detrás de estos actores hay ordenes culturales y políticas diferentes, cuyas genealogías y lazos de unión con racionalidades socioeconómicas y culturales deben ser aclaradas. El estudio de las políticas culturales de estos tres actores es importante porque el futuro de la región dependerá, en buena parte, de cómo se la defina y represente. Analicemos, entonces, cómo el Estado, el capital y los movimientos sociales, buscan desplegar su discurso y actividades en el Pacífico colombiano.

EL DISCURSO DEL ESTADO: APERTURA Y DESARROLLO SOSTENIBLE

Hasta hace poco, prácticamente todos los escritos sobre el Pacífico comenzaban mostrando la imagen de una región olvidada por Dios y el gobierno, sus habitantes viviendo bajo primitivas condiciones de subsistencia, el medio ambiente malsano, cálido y húmedo como en ninguna otra parte del planeta —una especie de “tierra de nadie” donde solamente se aventuraban algunos capitalistas rudos, colonos, misioneros y ocasionalmente algún antropólogo, que se atrevían a trabajar entre “indios y negros”. De acuerdo con algunos indicadores, la región sí es muy pobre. Algunos de estos indicadores son: el ingreso *per capita*, la tasa de analfabetismo, y el nivel nutricional. La malaria causa estragos dado que el área, especialmente hacia el norte, tiene uno de los índices de precipitación y humedad más altos del mundo.

Estas características fueron enfatizadas a principios de la década del ochenta como argumento inevitable e incontrovertible para hacer intervenciones desarrollistas. El determinismo geográfico y ecológico que se ha endilgado a la región del Pacífico colombiano mediante estas representaciones —atrasada, enferma, necesitando de la mano blanca del gobierno, del capital y la tecnología para liberarla de centurias de letargo— la presenta como una realidad empírica que debe afrontarse mediante una apropiada intervención técnica y económica. El Pacífico ingresó a la era del desarrollo cuatro siglos después que el resto del país mediante el lanzamiento del “Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica” (Plaidecop) en 1983. Este plan cambió de manera significativa la política de abandono mantenida por el gobierno durante siglos. Fue diseñado e implementado, por la Corporación Autónoma del Cauca (CVC), la cual inició labores, como es sabido a mediados de la década de los años cincuenta con fondos del Banco Mundial y la asesoría de David Lilienthal del Tennessee Valley Authority. Desde sus inicios, la CVC ha sido la principal fuerza social que ha moldeado el dinámico desarrollo capitalista en el fértil Valle del Cauca, al suroccidente de Colombia.

Acorde con el acercamiento para el desarrollo regional seguido por la CVC, el nuevo plan para el Pacífico colombiano presentaba tres componentes básicos: la

construcción de infraestructura —carreteras, electrificación, suministro de agua, etc.—; el ofrecimiento de servicios sociales —salud, educación, alimentación, programas para generar ingresos para la mujer—; y la implementación de proyectos de desarrollo rural para pequeños campesinos en áreas ribereñas. Sin embargo, el logro principal del programa fue la creación, por primera vez en la historia de Colombia, de la imagen del Pacífico como un todo regional integrado geográficamente y ecoculturalmente, susceptible de un desarrollo sistemático bien concertado. Este “desarrollismo” es el nuevo simbolismo al que ha sometido la región del Pacífico en tiempos modernos. Fue colocada dentro de un nuevo régimen de representación en el cual el capital, la ciencia y las instituciones estatales, suministran las categorías significantes. De esta manera, Plaidecop comenzó —y luego intensificó— el proyecto de modernidad en el Pacífico, mediante la creación de la infraestructura necesaria para la llegada del capital de manera ordenada, como también mediante la iniciación del proceso de intervención social con expertos —un aspecto central de la modernidad— por sus pueblos y asentamientos ribereños. Más aún, Plaidecop intentó colocar los programas sociales como base de su estrategia para el “desarrollo integral”, en contraposición a la filosofía convencional que veía en el crecimiento económico la fuerza gestadora del desarrollo social, de acuerdo con la guía de la Unicef que se fundamenta en las necesidades humanas básicas —tendencia muy en boga a comienzos de los años ochenta.

Sin embargo, el diseño e implementación de los programas básicos de servicio social se vieron perjudicados por muchos problemas, incluyendo el hecho de que se basaban en anteproyectos tecnocráticos diseñados para condiciones completamente diferentes, como aquellas existentes en la región Andina del interior del país. A pesar de algunos intentos por enganchar la participación local, estos programas no tuvieron en cuenta las culturas ni las condiciones locales. Por ejemplo, a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, a los agricultores ribereños les ofrecieron créditos y asistencia técnica para el cultivo y comercialización del cacao y del coco, programa copiado de los paquetes de desarrollo rural integrado diseñados desde hacía más de una década para campesinos andinos. El programa pasó por alto no sólo las diferentes condiciones sociales, ecológicas y agrícolas, sino también las

actividades de la familia afrocolombiana. Mediante la introducción de prácticas como “la metodología de planificación en la finca” —que propendía por modelos orientados hacia la rentabilidad y la contabilidad agrícola, algo nunca antes visto en la región— el programa alentaba una reconversión cultural que resultaba necesaria para mercantilizar exitosamente la tierra, el trabajo y la agricultura de subsistencia. Más aún, algunos de los campesinos que participan en el programa parecen estar haciendo esa transformación, aunque retienen muchas de sus prácticas y creencias tradicionales con respecto a la tierra, la naturaleza, la economía y la vida en general. Así, inician el proceso de hibridación cultural entre formas modernas y no modernas motivada por las intervenciones desarrollistas en tantos lugares del Tercer Mundo.

Desde finales de los años ochenta, el gobierno persigue una amplia política de integración con las economías de la cuenca del Pacífico. El Océano Pacífico —rebautizado como “el mar del siglo XXI”— se percibe como el espacio socioeconómico, y en menor escala cultural, del futuro. Dentro de este imaginario naciente, la región del Pacífico colombiano ocupa un lugar importante como plataforma de lanzamiento para la macroeconomía del futuro. Como veremos más adelante, el descubrimiento de la biodiversidad en esta región es uno de los principales componentes de su imaginario. Sin embargo, dicho imaginario coexiste de manera contradictoria con la radical política de apertura instaurada por el gobierno después de 1990. En medio de esta contradicción, los aspectos del desarrollo han tomado dos direcciones. Por una parte, está la intervención dominante —un ambicioso plan para el “desarrollo sostenible”, denominado Plan Pacífico (DNP, 1992). Este plan es más convencional aún en su diseño que Plaidecop, y sus resultados serán más devastadores, pues promueve el desarrollo capitalista. Por ello encuentra oposición de las comunidades negras e indígenas, quienes ven en el discurso de la apertura una tendencia nefasta dirigida a quitarles el control sobre los ricos recursos de la región. Por otra parte, el Gobierno también ha iniciado un proyecto más modesto —nueve millones comparados con los doscientos cincuenta millones de dólares destinados al Plan Pacífico para cuatro años—, para la conservación de la biodiversidad regional, bajo el auspicio de GEF² del Banco Mundial (GEF/PNUD, 1993). En la próxima sección trataremos sobre este proyecto.

NUEVAS FORMAS DE CAPITAL EN EL PACÍFICO

La explotación maderera y la minería han sido actividades extractivas en el bosque tropical lluvioso del Pacífico durante décadas, aun cuando la escala de operaciones se ha intensificado con la aplicación de técnicas como en la minería aurífera industrial, buena parte de la cual es financiada con dinero del narcotráfico. La madera es recolectada por grandes compañías multinacionales y colombianas, al igual que por colonos pobres. De acuerdo con algunos estimativos, la deforestación alcanza seiscientos mil hectáreas anuales. Durante los últimos años, además del incremento en la acumulación de capital en estos sectores, y como secuela de las estrategias de integración y apertura, ha aumentado la inversión en nuevos sectores, como en las plantaciones de palma africana para la producción de aceite; los cultivos artificiales de camarón; enlatadoras de palmitos; la pesca costera y en mar adentro; pesca, procesamiento, y empaque de camarón y pescado para exportación; y el turismo.

Cada una de estas nuevas formas de inversión produce notables transformaciones culturales, ecológicas y sociales, especialmente observables en el área de Tumaco, en la parte sur del Pacífico cerca a la frontera con el Ecuador, donde la producción de aceite de la palma africana y el cultivo de camarones alcanzan niveles importantes. La tierra para el cultivo de la palma africana se obtiene de los campesinos negros, bien sea por la fuerza o por compra, ocasionando desplazamientos masivos y el aumento de la proletarianización. Los desplazados trabajan en los cultivos por sumas exiguas o, como en el caso de las mujeres, en las empaquetadoras de pescado en el puerto de Tumaco. Colombia es actualmente el quinto productor mundial de aceite de palma africana, con un aumento muy notable a partir de 1985 especialmente en el área de Tumaco, más que todo en plantaciones grandes de miles de hectáreas organizadas por reconocidos grupos capitalistas de Cali. La palma africana representa en dólares el 3% del GDP en agricultura. Se trata de una actividad muy significativa que ha transformado el paisaje biocultural de unos aislados parches de tierra cultivada en medio del bosque por gente local a hileras interminables de árboles de

2. GEF: Global Environmental Facilities. (Fondo Mundial para el Ambiente)

palma, tan comunes en la agricultura moderna. El ejército de trabajadores inicia su viaje por río antes del amanecer desde los pueblos aledaños, regresando a sus hogares al final de la jornada, día tras día, sin poder realizar jamás sus propias actividades agrícolas.

El paisaje cultural y físico también se ha visto alterado por la construcción de grandes piscinas para el cultivo de camarón. Esto ha desequilibrado el frágil balance de los ecosistemas ribereños y marítimos, destruyendo grandes áreas de manglares y estuarios que son esenciales para la reproducción de la vida acuática. La destrucción es aún más extensa en el Ecuador, donde la producción artificial de camarón es muchas veces mayor que en Colombia. El camarón es procesado y empacado localmente por mujeres, bajo condiciones que recuerdan las estudiadas por Aihwa Ong en las fábricas multinacionales de electrónica en Malasia (1987). Muchas de esas mujeres se dedicaban antes a la agricultura de subsistencia, a la pesca o la preparación de carbón de leña, pero ahora han ingresado a las filas del nuevo proletariado en condiciones extremadamente precarias. En los sectores de producción de palma y camarón, coexisten formas de trabajo del siglo XIX con tecnología del siglo XX. La producción de palma africana se beneficia en gran medida de las mejoras genéticas realizadas en los países de gran producción, como Malasia e Indonesia (Escobar, 1996a). El cultivo de camarón es una operación altamente técnica que requiere de la preparación de la semilla en el laboratorio, alimentación artificial, y el cuidadoso monitoreo de las condiciones de cultivo. De tal modo, la ciencia y el capital operan como aparatos de captura (Deleuze y Guattari, 1987) que han recreado y disciplinado el paisaje, el dinero y el trabajo en una misma y compleja operación.

De acuerdo con estudios antropológicos, la integración de los afrocolombianos a la economía mundial capitalista en el pasado se limitaba a ciclos de bonanza y colapso que no produjeron transformaciones duraderas en la cultura local ni en las estructuras económicas. Las comunidades locales lograron resistir, utilizar y adaptarse a la dinámica de las bonanzas y colapsos sin mostrar cambios permanentes significativos (Whitten, 1986; Arocha, 1991). Sin embargo, la escala y forma de las nuevas fuerzas del capital hacen insostenibles las estrategias adaptativas a largo plazo.

Socialmente aparecen nuevas formas de pobreza y desigualdad a medida que los desplazados llegan a los abarrotados barrios pobres en ciudades como Tumaco, la cual ha duplicado su población en menos de diez años, contando ahora con cien mil habitantes. Políticamente ha aparecido una élite negra queriendo controlar su parte del "pastel" desarrollista, "modernizar" las instituciones y la cultura negra, y finalmente hacer que los negros ingresen "al siglo XX". Los capitalistas animan estos cambios con cierto grado de conciencia, formando las alianzas necesarias con las nacientes élites locales. Aun cuando comienzan a vivir la oleada de violencia, como en otras partes del país, no están dispuestos a disminuir el ritmo de acumulación.

BIODIVERSIDAD:

NUEVO IMAGINARIO DE LA CULTURA Y LA NATURALEZA

Nada podía ser más adverso a la tan discutida conservación de la biodiversidad del bosque tropical que la minería del oro, la agricultura a gran escala, la industria incontrolada de las maderas y otras actividades por el estilo. Sin embargo, alguien ha planteado el argumento de que el capital está ingresando a una "fase ecológica", en la cual la lógica de la destrucción podría coexistir con la tendencia conservacionista posmoderna (O'Connor, 1993). La etiqueta "capitalismo verde" es una expresión de ese cambio, a pesar de que las formas verdaderas de operatividad y la mutua articulación y conflictos entre ambas formas de capital —digamos moderna y posmoderna— todavía no se entienden bien, e indudablemente se escapan de las connotaciones superficiales sugeridas por "capitalismo verde". Lo cierto es que el poderoso discurso enfatizando la conservación de las especies, los ecosistemas y la diversidad genética, es uno de los temas más importantes que se hayan desarrollado en los últimos tiempos, y se extiende rápidamente por muchos lugares. No es, de ninguna manera, un hecho arbitrario. Luego de doscientos años de destrucción sistemática de la naturaleza, el discurso de la biodiversidad responde a lo que podría llamarse "la irrupción de lo biológico": esto es, la supervivencia de lo biótico como problema central del orden moderno. Como lo dijera Edward Wilson (1993): "La clave para la supervivencia de la existencia humana, como la conocemos hoy, es el mantenimiento de la diversidad biológica".

El discurso de la biodiversidad promete salvar a la naturaleza de las prácticas destructoras, y en su lugar instituir una cultura de la conservación. Es una nueva manera para hablar sobre la naturaleza dentro de una profunda mediación tecnocientífica, y también es una nueva interfase entre la naturaleza, el capital y la ciencia. Por supuesto, el origen de este discurso es bastante reciente, y podría rastrearse hacia dos textos fundamentales: la estrategia global de la biodiversidad (WRI/IUCN/UNEP, 1991), y la Convención sobre la biodiversidad firmada durante la Cumbre Mundial de Río de Janeiro en 1992. Los artífices de este discurso se identifican fácilmente: las organizaciones ambientales no gubernamentales del norte, particularmente el Instituto de los Recursos Mundiales de Washington D.C., (WRI)³; y la Unión para la Conservación Mundial, con asiento en Suiza⁴; el Fondo Global para el Ambiente del Banco Mundial, un fondo de miles de millones de dólares, de los cuales el 40 % se destina a la conservación de la biodiversidad; y el Programa para el Medio Ambiente de las Naciones Unidas (UNEP). Decenas de documentos, informes y reuniones de expertos sobre el tema de los aspectos científicos, institucionales y programáticos de la conservación de la biodiversidad, han tenido éxito consolidando su discurso y el despliegue, cada vez más sofisticado, del aparato institucional destinado a lograr un mayor alcance.

La clave para la conservación de la biodiversidad, de acuerdo con la visión promulgada por las instituciones dominantes, está en hallar formas de utilización de los recursos de los bosques tropicales, que garanticen su conservación a largo plazo. Dicho uso se debe fundamentar en el conocimiento científico de la biodiversidad⁵, en sistemas apropiados de administración, y en mecanismos adecuados que establezcan los derechos de la propiedad intelectual que protejan los descubrimientos que podrían ofrecer aplicaciones comerciales. Tal como ha sido expuesto en la Estrategia Global de la Biodiversidad, modificada por Daniel Janzen experto reconocido

3. WRI: World Resources Institute.

4. World Conservation Union (antes IUCN).

5. Conocimiento que actualmente se considera inadecuado, puesto que la ciencia solamente conoce un pequeño porcentaje de las especies en el mundo.

en el tema: "hay que conocerla para usarla, y hay que usarla para salvarla". La prospección de la biodiversidad —es decir, la búsqueda y clasificación de la naturaleza por taxónomos, botánicos y otros especialistas con el objetivo de encontrar especies que pudieran conducir hacia importantes aplicaciones comerciales farmacéuticas, agroquímicas o alimenticias— comienza a surgir como práctica principal entre aquellos que se hacen partícipes de la ecuación "conocerla-salvarla-usarla". Conocida también como "cacería de genes", la prospección de la biodiversidad se presenta como un protocolo respetable para salvar la naturaleza (WRI, 1993) porque se considera que la fuente de los beneficios y ganancias de la conservación están en los genes de las especies. Las actividades de prospección ya se realizan en algunos "puntos candentes" del Tercer Mundo, con cateadores como por ejemplo los jardines botánicos norteamericanos y europeos, compañías farmacéuticas, biólogos independientes y Ong's del Tercer Mundo. Los inventarios y prospección de la biodiversidad dependen, muchas veces, del trabajo de parataxónomos y paraecólogos, como en el caso de Costa Rica, quienes actúan como paramédicos de la naturaleza bajo la guía de biólogos muy bien entrenados, pertenecientes a lo que Janzen denomina "taxoesfera internacional" (Janzen y Hallwachs, 1993; Janzen *et al.*, 1993).

El aparato para la producción de biodiversidad incluye a una serie de actores diferentes —desde las Ong's del norte, organizaciones internacionales, jardines botánicos, universidades y corporaciones, hasta los recientemente creados institutos para la biodiversidad en el Tercer Mundo, planificadores y biólogos del Tercer Mundo, y comunidades y activistas locales— cada uno con su propio marco interpretativo sobre qué es la biodiversidad, qué debería ser, o qué podría llegar a ser. Estos marcos están mediados por todo tipo de máquinas: desde la lupa del botánico hasta los datos satelitales procesados por computador e introducidos en programas de sistemas de información geográfica (SIG) y de predicción. Las especies, los humanos y las máquinas participan en la formación de la biodiversidad como discurso histórico, en lo que viene a ser otro ejemplo más de producción mutua entre las tecnociencias y la sociedad (Haraway, 1991). Esta formación discursiva puede teorizarse como una red con múltiples agentes y lugares donde se producen conocimientos, se debaten, utilizan y transforman.

En breve veremos cómo los activistas negros del Pacífico colombiano han tratado de penetrar en la red.

Una característica interesante de la red de biodiversidad es que, a pesar del dominio de los discursos del norte, por primera vez en la historia del desarrollo, cierto número de Ong's del Tercer Mundo han tenido éxito en la articulación de una visión de oposición que circula en algunos de los puntos de la red, gracias en buena parte a nuevas prácticas y medios, como lo son las redes electrónicas y los encuentros preparatorios de las Naciones Unidas. Aunque este es un punto que no se puede elaborar en este capítulo, sí es importante destacar que desde la perspectiva de estas Ong's —la mayoría del sur y sudeste de Asia y algunas de América Latina— la estrategia dominante es una forma de bioimperialismo. Por ejemplo, los proyectos de la GEF van unidos por lo general con otras iniciativas convencionales sobre la utilización y privatización del bosque lluvioso. Más importante aún, los críticos sostienen que la conservación de la biodiversidad basada en la biotecnología, terminará por erosionar la biodiversidad puesto que toda biotecnología depende de la creación de mercados uniformes de mercancías. La diversidad de las mercancías no puede resultar en la diversidad de culturas y especies. Por ejemplo, la historia de la manipulación genética de semillas también es la historia de su progresiva comodidad y de la pérdida de la diversidad de semillas (Kloppenburg, 1988). La destrucción de hábitats por los proyectos de desarrollo y por la monocultura mental y agrícola, son las principales fuentes de destrucción de la biodiversidad, y no las actividades de los habitantes pobres de la selva. Con bioprospección, la enfermedad se ofrece como cura: las estrategias dominantes son como colocar las ovejas al cuidado del lobo (Shiva, 1994; Weizsacker, 1993).

Desde el punto de vista biológico, los ecosistemas biodiversos se caracterizan por la multiplicidad de interacciones y por la coevolución de las especies, de tal forma que las alteraciones biológicas se reducen, las amenazas biológicas son menores, y se favorece la posibilidad de productos múltiples. Los críticos del Tercer Mundo argumentan, estratégicamente, que las sociedades culturalmente diversas de los bosques tropicales han preferido la auto-organización, la producción fundamentada en la lógica de la diversidad y prácticas de cultivo que favorecen también la diversidad, tales como cultivos múltiples, rotación de

cultivos y reservas para extracción. Críticos como Vandana Shiva sostienen que al régimen del bioimperialismo debe oponerse la noción de biodemocracia, la cual se fundamenta en la terminación de los proyectos de desarrollo a gran escala, el reconocimiento de los derechos de las comunidades, la redefinición de productividad y eficiencia que refleje, como resultado, ecosistemas de usos múltiples: el reconocimiento del carácter biodiverso de la cultura y el control de recursos localmente por las comunidades.

Sin tratar de llegar a analizar la racionalidad de estas afirmaciones —eludiendo la trampa de asumir *a priori* cualquier tipo de “sabiduría ambiental local” o la existencia de una relación benevolente entre la cultura local y la sostenibilidad a lo cual tienden algunos ambientalistas (Dahl, 1993; Hobasrt, 1993)— es posible recalcar desde la perspectiva antropológica la conexión necesaria que existe entre un sistema de significados de la naturaleza y las prácticas concretas que se realizan en ella. Esta no es una relación estática. A nivel local se están creando continuamente nuevos órdenes políticos y culturales, a medida que las comunidades ingresan a la política del desarrollo, del capital y del conocimiento experto. Hay una conexión entre historia, identidad y significados, que regulan las prácticas ambientales locales. Casi siempre uno encuentra en los bosques tropicales del mundo que los patrones de significado-uso dan cuenta de las prácticas sobre la naturaleza, las cuales son ostensiblemente diferentes de aquellas típicas de la modernidad occidental.

El discurso de la biodiversidad encarna las formas posmodernas de capital (Escobar, 1996); al igual que tiene efecto sobre la resignificación de los bosques tropicales — como valiosa reserva a nivel genético—, sus gentes —como “guardianes de la naturaleza” — y sus conocimientos —como conocimientos tradicionales de conservar la naturaleza. El que este grupo de resignificados implique nuevas formas de colonización del paisaje biofísico y humano, o que contribuya a la creación de nuevas posibilidades políticas para las comunidades locales, es un interrogante abierto. La respuesta depende, en gran medida, del grado en el que las comunidades locales logren apropiarse y utilicen los nuevos significados para lograr sus propios objetivos, relacionándolos con otras identidades, circuitos de conocimientos y proyectos políticos. A su vez, esto trae a colación la fuerza de los movimientos sociales locales: ¿Podrán

los movimientos sociales en los bosques tropicales convertirse en actores importantes dentro de los discursos que están moldeando el futuro de las selvas? ¿Podrán participar en la coproducción de tecnociencia y sociedad, naturaleza y cultura que ha sido puesta en marcha por la red de la biodiversidad?

ACCIÓN COLECTIVA, IDENTIDAD ÉTNICA Y POLÍTICAS SOBRE LA NATURALEZA

Lo ocurrido durante los últimos años en los bosques tropicales lluviosos sugiere que se encuentra en juego mucho más que las políticas por los recursos, por el medio ambiente o, inclusive, por la representatividad. Un punto crucial lo define las múltiples construcciones de la naturaleza en su dimensión más compleja: el contraste entre las prácticas de significado-uso, grupos enteros con visiones diferentes sobre la vida, los sueños de las colectividades. También se hace visible las nuevas estrategias de poder dentro de la trama del aparato desarrollista, sobre la base del capital de la tecnociencia. En pocas palabras, los hechos muestran una política cultural de la naturaleza cuyas lecciones rebasan a los bosques mismos. Uno de los aspectos más sobresalientes de esta política cultural son las respuestas organizadas que resultan de ella en la forma de movimientos sociales.

La organización de las comunidades negras en Colombia se inició en la década de los años setenta, especialmente en las áreas urbanas, inspirada por los movimientos negros de los Estados Unidos. Estos esfuerzos enfatizaban la explotación y la resistencia de los negros desde su llegada como esclavos al Nuevo Mundo. Los estudios sobre la afrogénesis en Colombia fueron importantes en ese sentido. Políticamente, las estrategias tempranas de los grupos negros y las organizaciones urbanas actuales, se han concentrado en buscar la igualdad y la integración dentro de la “sociedad mayor”. Solamente en años recientes, el estandarte de la diferencia cultural ha sido el elemento más importante de la organización negra, particularmente como resultado de un nuevo movimiento en el Pacífico. En ese sentido, existen dos factores principales: primero, la embestida desarrollista y capitalista sobre la región, animada por el proceso de apertura y su integración al país; y

segundo, el proceso de reforma constitucional que culminó con la elección de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, y el cambio de la Constitución Política de 1886.

Con la intención de construir una sociedad multicultural y pluriétnica, echando para atrás el proyecto del siglo pasado de configurar una identidad nacional homogénea mediante la mezcla racial y la asimilación de la cultura mestiza —normalizada por la blanca—, la nueva Constitución le otorgó derechos sin precedentes a las minorías étnicas y religiosas. El cambio constitucional sirvió como coyuntura para una serie de procesos sociales, siendo los más visibles las organizaciones negras e indígenas. Para las comunidades negras del Pacífico, ésta fue una oportunidad única para construir su identidad bajo el principio de exigencias y propuestas culturales, políticas y socioeconómicas. Mientras que los negros no tuvieron éxito asegurando a sus propios representantes en la Asamblea Nacional Constituyente, su situación fue presentada entonces ante la esta asamblea por los representantes indígenas. Inicialmente aprobada por la Asamblea como medida provisional⁶, los derechos culturales y territoriales de las comunidades negras se incluyeron finalmente en la Ley 70 en julio de 1993, dos años después de la vigencia de la nueva Constitución Política.

El proceso de organización de los negros en el Pacífico y en otros lugares de Colombia se hizo más intenso y complejo a partir de aquel primer intento por obtener la representación en la Asamblea Nacional Constituyente, pasando por la movilización para redactar y aprobar el artículo transitorio como ley entre 1991-1993, hasta las conflictivas negociaciones sobre demarcación de territorios colectivos bajo la Ley 70. Cuando dicha Ley entró en efecto, el carácter coyuntural del proceso organizativo promovido por la reforma constitucional, estaba prácticamente eliminado y en su lugar había un movimiento grande y heterogéneo. El hecho de que la nueva Constitución otorgara varias curules en el Congreso Nacional a las minorías étnicas y religiosas, motivó la aparición oportunista de los “líderes negros”, quienes se asociaban con los partidos políticos tradicionales y la naciente élite negra. A pesar de estas

2. En el artículo transitorio 55, conocido como el A.T. 55

dificultades, y de las crecientes divisiones internas dentro del movimiento negro —en especial entre las organizaciones del norte del Chocó y las del sur del Pacífico—, siguió el crecimiento articulado de este movimiento durante la primera mitad de la década⁷.

El impulso organizativo del artículo transitorio 55 y la Ley 70, le pusieron de manifiesto a la nación la presencia de estos grupos negros, muy activos a lo largo de los ríos y el litoral Pacífico. El hecho de que estas comunidades tenían prácticas culturales y relaciones sociales significativamente diferentes se hizo patente, contribuyendo a desmontar la representación tradicional que había de la región desde los Andes, como la de una selva habitada por gentes indolentes, incapaces de explotar sus recursos. La ricas tradiciones culturales, el creciente discurso acerca de la biodiversidad de la región, el compromiso del gobierno para su “desarrollo sostenible” y la posibilidad de titulaciones colectivas de la tierra para las comunidades, fueron los principales elementos utilizados por los activistas en su intento por lanzar una campaña masiva y bien coordinada sobre los derechos de los grupos negros. Esta determinación se cristalizó en hechos importantes como La Tercera Convención Nacional de Comunidades Negras realizada, en Puerto Tejada, en septiembre de 1993. En este evento, al que asistieron más de trescientos activistas de todo el país, se acordó que la meta de su estrategia debía ser la “consolidación de un movimiento social de comunidades negras de alcance nacional, capaz de asumir la reconstrucción y la afirmación de la identidad cultural negra”; propósito que, a su vez, se basaba en “la construcción de un proceso organizativo autónomo enfocado hacia la lucha de nuestros [de los negros] derechos culturales, sociales, económicos y territoriales, y por la defensa de los recursos naturales y del ambiente”.

En la misma declaración se identificaban y explicaban los principios básicos para su organización política. Primero, el derecho a la identidad, es decir,

7. Esta breve relación del movimiento negro se basa en mis investigaciones junto con Alvaro Pedrosa (Escobar y Pedrosa, 1996), como también en el trabajo de los dos principales activistas del movimiento en el sur del litoral: Libia Grueso y Carlos Rosero (Grueso y Rosero, 1995; Grueso, Rosero y Escobar, en preparación). Debo aclarar que dicha relación se refiere especialmente a la experiencia del movimiento negro en la costa Pacífica del sur, especialmente aquel dirigido por la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura, a la cual pertenecen Grueso y Rosero.

el derecho a ser negro, de acuerdo con la lógica cultural y la visión del mundo cuyas raíces están en la experiencia negra, en su enfrentamiento a la cultura nacional dominante. Este principio también reclamaba la reconstitución de la conciencia negra y el rechazo al discurso dominante de "igualdad", y su concomitante eliminación de la diferencia. Segundo, el derecho al territorio como un espacio para el ser y como elemento indispensable para el desarrollo de la cultura. Tercero, el derecho a la autonomía política en tanto prerequisite para poder ser, con la posibilidad de apoyar la autonomía social y económica. Cuarto, el derecho a construir su propia visión del futuro, su desarrollo y su práctica social con base en las formas tradicionales de producción y organización social. Quinto, el principio de solidaridad con la lucha de la gente negra en todo el mundo, en la búsqueda de una visión alternativa.

La aprobación de estos principios, como base para la articulación del movimiento negro en el plano nacional, no se logró en la convención porque las organizaciones negras del Chocó se negaron a apoyarlos. Argumentaban que, una vez aprobada la Ley 70, la dirección del movimiento no podía ser dictada solamente por aquellos que sobresalieron en la organización del artículo transitorio 55, sino que debería extenderse a todas las comunidades y actores sociales y, presumiblemente, también a los partidos políticos tradicionales. Siendo el único departamento negro del país, el Chocó tiene una larga historia de actividad con los partidos políticos. Esto se hizo evidente cuando llegó el momento de elegir a los representantes negros para el Congreso de la República, dentro de cuyos candidatos predominaban los de dichos partidos. Así, el debate sobre la participación electoral actuó como una fuerza divisoria entre las comunidades negras del Pacífico sur, del Chocó y de la Costa Atlántica. Confrontadas por dichas divisiones, las organizaciones del sur, particularmente aquellas aglutinadas alrededor de la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura⁸, decidieron constituirse en Proceso de Comunidades Negras (PCN) a la vez que seguían presionando para la creación de un movimiento nacional de comunidades negras (Grueso y Rosero, 1995).

3. La ciudad más grande de la región con unos doscientos cincuenta mil habitantes, en su mayoría negros.

La característica más distintiva del PCN es la articulación de una propuesta política con una base y un carácter principalmente etnoculturales. Su visión no es aquella de un movimiento basado en un catálogo de "necesidades" y exigencias para el "desarrollo", sino la de una lucha expuesta en términos de la defensa de las diferencias culturales. Allí radica el carácter más radical del movimiento. El cambio hacia el énfasis en la diferencia fue una decisión de la mayor importancia, como lo explican algunos de los activistas principales:

"No sabemos exactamente cuándo comenzamos a hablar sobre la diferencia. Pero en algún momento decidimos no seguir construyendo la estrategia sobre el catálogo de "problemas" y "necesidades". El gobierno sigue apostándole a la democracia y a la diferencia; nosotros respondemos enfatizando la autonomía cultural y con el derecho a ser quienes somos y a defender nuestro propio proyecto de vida. El reconocer la necesidad de ser diferente, el construir una identidad, son tareas difíciles que requieren del trabajo persistente con nuestras comunidades, tomando su propia heterogeneidad como punto de partida. Sin embargo, el hecho de no haber trabajado propuestas sociales y económicas nos hace vulnerables ante la actual embestida del capital. Esta es una de nuestras principales tareas políticas en la actualidad: avanzar en la formulación e implementación de propuestas sociales y económicas alternativas."

El "trabajo persistente" al que se hace referencia en esta entrevista ha sido, ciertamente, impresionante. Como se mencionó anteriormente, la concepción y preparación de la Ley 70 fue la pieza clave en la organización del proceso, especialmente en las comunidades ribereñas y con menor intensidad en las áreas urbanas en donde la organización de las comunidades ha sido más difícil y menos efectiva. Entre 1991 y 1993, los activistas organizaron informaciones y talleres de discusión en muchas comunidades ribereñas sobre temas como el concepto de territorio, de prácticas tradicionales de producción, de recursos naturales, al igual que sobre el significado de desarrollo y la identidad negra. Los resultados de estos talleres

9. Entrevista con Libia Grueso, Carlos Rosero, Leyla Arroyo y otros miembros de la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura (OCN), enero 3 de 1994. Material a incluido en Escobar y Pedrosa, 1996.

en las comunidades locales se llevaron luego hacia las subregionales y, finalmente, a los foros nacionales donde se discutieron las diferentes visiones. Esta construcción se adelantó como un proceso dual: primero, de acuerdo con "la lógica del río", es decir, tomando como punto de partida la vida diaria y las aspiraciones de las comunidades locales; segundo, elaborando una concepción más completa de identidad, territorio, desarrollo y estrategia política en el plano regional y nacional. De este doble proceso surgieron los cinco principios propuestos en la Tercera Convención Nacional¹⁰.

La elección de la diferencia cultural como concepto articulador de la estrategia política, fue el resultado de varios factores históricos, al igual que también se relacionó con los amplios debates propiciados por la reforma constitucional. En su reinterpretación de la historia regional, los activistas del Pacífico no solamente se apartaron de la perspectiva integracionista, denunciando fuertemente el mito de la democracia racial¹¹, sino que también resaltaron el hecho de que las comunidades negras del Pacífico han favorecido históricamente su aislamiento de la sociedad y la economía nacional, aunque reconocen que dicha ética de aislamiento e independencia es cada vez menos plausible bajo las actuales fuerzas integracionistas, y ante la inevitable presencia de los medios masivos de comunicación, las mercancías modernas y demás cosas por el estilo. En este sentido, la relación entre territorio y cultura es de la mayor importancia. Los activistas tienen un concepto de territorio como "un espacio para la creación de futuros, de esperanza, y continuidad de la existencia". La pérdida de

10. Aquí resulta apropiado una breve mención sobre los activistas. En la parte sur de la costa, los líderes más importantes son científicos sociales quienes crecieron junto a los ríos y luego viajaron a educarse como universitarios en ciudades como Cali, Bogotá o Popayán. Son personas muy capaces y, a pesar de ciertos desacuerdos, su visión política es sumamente clara. La presencia de mujeres en los niveles más altos de estos grupos, como por ejemplo en la Organización de comunidades negras de Buenaventura, y en el movimiento en general, es sumamente importante. Pero la fuerza del movimiento está en el cuadro relativamente extenso de activistas en el mismo litoral, de los cuales pocos han recibido educación universitaria. Frecuentemente el ritmo de las actividades lo determinan los activistas jóvenes involucrados con los diferentes aspectos de la creciente política cultural, como lo son las emisoras locales de radio, grupos de danza y teatro, diarios locales, y la preparación de talleres para la discusión de la Ley 70. Este impresionante, aún cuando frágil, proceso de organización todavía está por documentarse adecuadamente.

11. Véase también Wade, 1993.

territorio se equipara con "regresar a los tiempos de la esclavitud"¹². El territorio también es un concepto económico, mientras que se relacione con los recursos naturales y la biodiversidad.

De este reconocimiento nace el interés por la biodiversidad y suministra una puerta hacia el futuro. No es coincidental el que varios profesionales negros asociados con el movimiento hayan decidido participar en el proyecto nacional sobre biodiversidad. Aunque reconocen los riesgos que implica esta participación, están convencidos de que el discurso de la biodiversidad suministra posibilidades que no pueden darse el lujo de ignorar. La biodiversidad también puede ser un elemento importante en la formulación de estrategias alternativas de desarrollo. Como lo señalan los activistas, ellos no quieren ningún tipo de desarrollo convencional; no obstante existe menos claridad sobre qué es lo que quieren. También reconocen que los expertos —ecologistas, antropólogos, biólogos, planificadores, etc.— pueden ser aliados importantes en este sentido. Esto sugiere la posibilidad de una colaboración entre expertos y activistas de los movimientos sociales. El papel de mediadores que juegan dichos expertos entre el Estado y los movimientos sociales, debe teorizarse todavía más (Fraser, 1989). Las prácticas disidentes, de oposición o solidaridad de quienes se promulgan como expertos en la modernidad, aún están por ser imaginadas.

La noción de "territorio" es un nuevo concepto en las luchas sociales de las selvas tropicales. Los campesinos están involucrados en luchas por la tierra en toda América Latina. El derecho al territorio —como espacio ecológico, productivo y cultural— es una nueva exigencia política. Esta exigencia está promoviendo una importante reterritorialización,¹³ es decir, la formación de nuevos territorios motivada por nuevas percepciones y prácticas políticas. Los activistas de los movimientos sociales también cumplen con ese papel: hacen evidentes los procesos de desterritorialización y reterritorialización motivados por los aparatos de la modernidad, tales

12. Encuentro de comunidades en Buenaventura, celebrado en Puerto Merizalde, noviembre de 1991. A esta reunión asistieron 1600 participantes.

13. Como le llaman Deleuze y Guattari (1987) a los procesos de este tipo.

como el capital, los medios, y el desarrollo¹⁴, al igual que las potenciales reterritorializaciones por las comunidades movilizadas. Con motivo de la Ley 70, este proceso adquirió forma literal con viajes por los ríos con el fin de identificar los patrones tradicionales de uso de la tierra, señales de nuevas ocupaciones — por ejemplo, por colonos provenientes del interior—, y de la posible reterritorialización de las tierras selváticas “baldías”. Esta fue una práctica importante de movilización facilitada por las características y contornos del litoral, los ríos, estuarios, límites de los bosques y patrones de cultivo.

Al igual que el territorio, el interrogante sobre la identidad está en el corazón del movimiento. La mayoría de los activistas del Pacífico entienden la identidad como algo basado en una serie de prácticas culturales que, se cree, caracterizan a la “cultura negra”: prácticas como actividades económicas cambiantes y diversas, la relevancia de la tradición oral, la ética de la no acumulación, la importancia del parentesco y de las familias extensas, la matrilinealidad, conocimiento local del bosque y cuestiones por el estilo. Sin embargo, cada vez más dichos activistas entienden la identidad como una construcción, asemejándose a veces con las tendencias académicas actuales. Los teóricos de los movimientos sociales han enfatizado el que la construcción de identidades colectivas es una característica esencial de las luchas contemporáneas¹⁵. Trabajos recientes en estudios culturales han suministrado visiones adicionales sobre las identidades étnicas. Stuart Hall (1990), por ejemplo, ha sugerido que la construcción de las identidades étnicas tiene un aspecto doble: de un lado, se piensa la identidad como algo con sus raíces en una cultura compartida y caracterizada por prácticas concretas, como un colectivo formado de partes. Este concepto de identidad ha jugado un papel fundamental en las luchas anticolonialistas. Incluye un redescubrimiento imaginativo, cuya importancia no puede sobrestimarse en la medida, que contribuye a darle coherencia a la experiencia de la fragmentación, dispersión y opresión. Del otro lado, aun reconociendo continuidad y similitud, otra concepción de identidad resalta la diferencia creada por la historia. Hace énfasis en “llegar a ser”, en lugar de

14. Por ejemplo, la fuerza centrífuga de los medios sobre las culturas locales y la reorganización del paisaje con cultivos de palma africana y camarón.

15 Véase Escobar y Alvarez (1992), para un resumen bibliográfico.

“ser”. Se refiere a posición en lugar de esencia; discontinuidad como también continuidad.

La coexistencia de la diferencia y semejanza constituye esa dualidad de la identidad cultural actual. De tal manera, la identidad se conceptúa como algo que se negocia en términos económicos, políticos y culturales. Para las comunidades de la diáspora africana, identidad cultural incluye la narración del pasado “por otros caminos” (Hall, 1990:399): el África no como la tierra ancestral, sino en lo que se convirtió en el Nuevo Mundo, con la mediación del colonialismo. Esta narración se realiza en dos contextos: aquel de la presencia europea y euro-americana —un diálogo de poder y resistencia, reconocimiento de la influencia inevitable e irreversible de la modernidad—; y el contexto del “Nuevo Mundo”, en donde el africano y el europeo siempre se criollizan, donde la identidad cultural se caracteriza por diferencia, heterogeneidad e hibridación.

La dualidad de la identidad puede verse en acción en el movimiento negro del Pacífico. Para los activistas, la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades ribereñas es una cuestión estratégica, hasta el punto de ser vistas como puntos de resistencia contra el capital y la modernidad. Aun cuando casi siempre se manifiestan en lenguaje culturalista, son conscientes de que ser intransigentes en la defensa de la cultura negra es menos deseable que una apertura cuidadosa hacia el futuro, incluyendo una relación crítica con la modernidad.

Ellos ven los retos que debe afrontar el movimiento originándose de este reconocimiento, e incluyen: reconocer la heterogeneidad del (o los) movimientos; afrontar la especificidades del movimiento, particularmente la inclusión de género como su principio organizador en su totalidad, sin descontextualizarlo de la lucha étnica y cultural global; consolidar las organizaciones de las comunidades ribereñas, especialmente mediante la creación de consejos locales para implementar la ley territorial; y llegarle a los negros que habitan las áreas urbanas, lo que hasta ahora ha sido difícil. Una de las necesidades más importantes ha sido la de articular las propuestas socioeconómicas antes de que sean arrastradas por el desarrollismo verde al estilo del Plan Pacífico. La presencia cada vez mayor de los dineros del narcotráfico desde 1995,

particularmente en la minería del oro, es una de las fuerzas más poderosas que obstaculizan el movimiento, dados sus efectos negativos sobre la ecología física y cultural. Ciertamente es un problema ante el cual se sienten incapaces de hacer frente sin la ayuda nacional e internacional.

El discurso de la biodiversidad y el potencial para los proyectos económicos basados en biotecnología, son atractivos para el movimiento, en la medida que pudieran ofrecer oportunidades para mejorar las condiciones de vida, a la vez que evitan la destrucción de la naturaleza y de las culturas locales. A diferencia de la visión desde el Estado y del aparato ecodesarrollista, el campo de acción para utilizar los recursos naturales sostenibles es visto por el movimiento desde las perspectivas del territorio y la identidad. En pocas palabras, es una cuestión de política cultural. Desafortunadamente, la posición negociadora de las comunidades locales es débil. Además, las organizaciones de movimientos negros deben competir con instituciones y organizaciones más fuertes por el espacio político generado alrededor del medio ambiente y el desarrollo. La industria maderera, la minería del oro, el cultivo de camarón, las enlatadoras de palmitos y otras actividades extractivas, siguen operando en varias partes aún contraviniendo la Ley 70, muchas veces con la complicidad de las autoridades locales, siendo el movimiento incapaz de detener dichas actividades. Sin embargo, varias veces las organizaciones sociales han podido negociar exitosamente con el Estado en casos que involucraban conflicto ambiental (Grueso, 1995).

Para resumir, los discursos sobre biodiversidad y dinámica del capital en su fase ecológica, abre espacios que los activistas tratan de utilizar como elementos de lucha. Esta dialéctica presenta una serie de paradojas para el movimiento, incluyendo los aspectos contradictorios de defender la naturaleza y cultura locales mediante un lenguaje que no refleja la experiencia local sobre la naturaleza y la cultura. Es tenue la alianza entre movimientos sociales y el Estado, motivada por los proyectos de biodiversidad. Se puede predecir que la tensión irá aumentando mientras que el personal nacional encargado del proyecto siga intentando opacar su naturaleza política, haciendo más bien énfasis en los aspectos científicos; como también mientras las actividades y los acuerdos con entes privados empiezan a tomar forma. Las necesidades y aspiraciones

comunitarias no podrán acomodarse con facilidad a estos esquemas, como lo indican las experiencias en otros países con proyectos GEF. Sin embargo, como se verá ahora, existen fundamentos teóricos para preveer alianzas entre comunidades locales y tecnociencia, cuya conveniencia política no debe descartarse de antemano.

CONCLUSIÓN:

LA POLÍTICA CULTURAL DE LAS NATURALEZAS HÍBRIDAS

Las formas de entender y relacionarse con la naturaleza que han existido en la región del Pacífico, se están transformando por el aumento creciente de capital, desarrollo y modernidad, incluyendo los discursos sobre desarrollo sostenible y biodiversidad. Por ejemplo, los programas para pequeños campesinos en comunidades ribereñas alteran sus conceptos de tierra y bosque, aun cuando no dejen completamente de lado los sistemas más antiguos de uso y significado. La naturaleza comienza a concebirse en términos de "recursos naturales", terminología que cada vez es más frecuente entre la gente local. Inclusive el concepto de biodiversidad empieza a circular localmente como algo corriente, mas con significados ambiguos y poco precisos.

Lo que le atribuye especificidad a los bosques tropicales en la política actual de la naturaleza y la cultura, es la coexistencia —aún marcadamente contrastante— de diferentes modos de conciencia histórica y prácticas de la naturaleza. Las comunidades negras e indígenas, los capitalistas de la palma africana y el cultivo artificial de camarón y los seguidores de las prospecciones de biodiversidad, parecerían promulgar diferentes modos de la naturaleza. Podríamos hablar de tres regímenes diferentes para la producción de la naturaleza —orgánico, capitalista, y tecnonaturaleza— que en este escrito sólo pueden caracterizarse brevemente. En términos generales, la naturaleza orgánica está representada por aquellos modos que no son estrictamente modernos. Desde la perspectiva de la antropología del conocimiento local, podrían caracterizarse en términos de la relativa indisociabilidad de los mundos biofísico, humano y espiritual, las relaciones sociales vernáculas, circuitos no modernos del conocimiento, y formas de uso y significado de

la naturaleza que no implican su destrucción sistemática. Por el contrario, la naturaleza capitalizada se basa en la separación del mundo humano y del natural, las relaciones sociales capitalistas y patriarcales, y aparece como producida por la mediación del trabajo. Finalmente, la tecnonaturaleza es naturaleza producida mediante nuevas formas de tecnociencia, particularmente aquellas basadas en tecnologías moleculares. De acuerdo con los estudios posestructuralistas y feministas de ciencia y tecnología, parece como producida más por la intervención tecnocientífica que por la producción basada en el trabajo. Pero significado, trabajo y tecnociencia son importantes para los tres regímenes.

Debe resaltarse que dichos regímenes para la producción de la naturaleza no representan etapas en la historia de la naturaleza social. No se trata de una secuencia lineal, puesto que los tres coexisten y se superponen. Aun cuando los tres representan instancias de la naturaleza construida —en la medida que la naturaleza nunca existe para los humanos por fuera de la historia— las respectivas prácticas de construcción son relativamente distintas. Los términos orgánico, capitalizado y tecnonaturaleza, se utilizan para transmitir intereses y prácticas particulares de uso y significado. Más importante aún, los tres regímenes se producen entre sí tanto material como simbólicamente. Representan formas relacionadas en la producción de la naturaleza. La naturaleza capitalista dominante, incluso, se inventa sus propias formas de organicidad y tecnonaturaleza —por ejemplo, el ecoturismo y buena parte del ambientalismo, que son formas de organicidad capitalista. La mayoría de las aplicaciones actuales resultantes de la prospección de la biodiversidad, podrían considerarse como tecnonaturaleza capitalista. Es importante enfatizar que, en el marco de la naturaleza orgánica, el bosque lluvioso no es un recurso externo, sino parte integral de la vida social y cultural. Allí reside la diferencia, hasta el punto que las formas capitalistas de lo orgánico no pueden reconstruir esa relación integral.

Uno debería, entonces, proponer la hipótesis de que los paisajes actuales de la naturaleza y la cultura se caracterizan por naturalezas híbridas. Las naturalezas híbridas tomarían una forma especial en las áreas de bosques tropicales, donde grupos populares y movimientos sociales

buscarían defender, mediante prácticas novedosas, la naturaleza orgánica contra el embate de la naturaleza capitalista, con tecnonaturaleza como posible aliada —conservación basada en la biotecnología y el uso de recursos. Son importantes muchos cuestionamientos políticos e intelectuales con respecto a la viabilidad de dicha estrategia. Por ejemplo, ¿qué tipo de prácticas colectivas —realizadas por activistas culturales, científicos, ecologistas, feministas, planificadores— podrían propiciar naturalezas híbridas que contribuyan a la reafirmación de las culturas locales y el posdesarrollo? ¿Cómo podrían los activistas locales posicionarse eficientemente en el entramado de la producción en la biodiversidad? ¿Cómo podrían los antropólogos y otras disciplinas contribuir en la invención de nuevas formas para hablar de naturaleza acorde con las nuevas herramientas para concebir y producir naturaleza?

Los obstáculos a esta estrategia de naturalezas híbridas son inmensos y no es este el lugar para discutirlos. Los activistas del Pacífico parecen estar conscientes de la necesidad de conducir las tradiciones por nuevos caminos, algunos de los cuales pueden ser irreconocibles —e inclusive indeseables, desde la perspectiva actual— en su intento por reconfigurar las tradiciones e infundirles una medida operacional de diversidad. Esta podría ser la única manera en que, con su limitado poder y con las probabilidades en su contra, los afrocolombianos logren retener algún nivel de autonomía en un mundo en el cual no solamente las tradiciones, sino muchos de los marcadores de la modernidad, parecen estar cada vez más debilitados. En los límites del "Atlántico Negro"¹⁶ (Gilroy, 1993), nos hacen conscientes de los aspectos recombinantes de la naturaleza y la cultura, en los cuales la organicidad y la artificialidad pueden no ser enemigos mortales, y donde la problematización de la cultura y la etnicidad no implique el final de las comunidades locales, ricas en tradiciones diversas.

En lugares como el Pacífico colombiano, las luchas por la diferencia cultural también son luchas por la diversidad biológica. ¿Qué tipos de naturaleza será posible diseñar y proteger bajo estas circunstancias? ¿Es posible construir una política cultural sobre biodiversidad que no

16 Black Atlantic.

profundice la colonización de los paisajes naturales y culturales tan característica de la modernidad? Tal vez tengamos la posibilidad de tejer en los bosques tropicales lluviosos la socioesfera, la biosfera y la maquiñosfera en una nueva práctica "ecosófica" (Deleuze y Guattari, 1993). Imaginando nuevas formas de modernidad, tal vez seamos capaces de renovar nuestra solidaridad con lo que hasta ahora hemos llamado naturaleza.

Posicionadas en plena convergencia entre diferentes regímenes epistémicos históricos —cuya hibridización constituye una forma única de posmodernidad— las luchas en las selvas tropicales del mundo tendrían historias ejemplares que contarnos sobre qué ha sido la "naturaleza", qué es y qué podría ser en el futuro. Este sería uno de los significados más profundos de la lucha: la creación de posibilidades para la vida y modos de existencia, mediante nuevos conceptos y prácticas, particularmente aquellas que la mayoría de personas considerarían impensables o imprácticas. Si es cierto que la práctica de la filosofía es la creación de conceptos —una construcción de posibilidades para la vida mediante prácticas nuevas de pensamiento, imaginación y entendimiento (Deleuze y Guattari, 1993)— y que dicha tarea hoy implica revalidar la resistencia contra el capitalismo, los activistas en las selvas tropicales podrían mantener vivo el sueño de otras tierras y otras gentes para el futuro. ¿Utópico? Tal vez. Pero tengamos presente que "utopía designa la conjunción de la filosofía con el presente [...] Mediante la utopía la filosofía se vuelve política, llevando hasta el extremo la crítica de su era" (Deleuze y Guattari, 1993:101). Algunas de estas utopías de la naturaleza y la cultura pueden verse en las prácticas disidentes de los activistas negros del Pacífico colombiano.

En desarrollo político muy largo sin aburrirlos interesantes.
 Vaya propuesta de modelo conceptual muy acertada.

BIBLIOGRAFÍA

- Arocha, Jaime. 1991. "La ensenada de Tumaco: invisibilidad incertidumbre e innovación" En: *América Negra*. N° 1. pp 87-112.
- Dahl, Gudrun (ed.). 1993. *Green arguments for local subsistence*. Stockholm. Stockholm University press.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1987. *A thousand plateaus*. Minneapolis. University of Minnesota press.
- _____. 1993. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Anagrama.
- Departamento Nacional de Planeación de Colombia (DNP). 1983. *Plan de desarrollo integral para la Costa Pacífica, Pladeicop*. Cali. DNP/ CVC.
- _____. 1992. *Plan Pacífico. Una estrategia de desarrollo sostenible para la Costa Pacífica colombiana*. Bogotá. DNP.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton. Princeton University press.
- _____. 1996a. "Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad" En: A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá. Cerec.
- _____. 1996b. «Constructing Nature: Elements for the poststructuralist political Ecology» En: Richard Peet y Michael Watts (eds.) *Liberation Ecologies*. Londres. Routledge. pp. 48-68.
- Escobar, Arturo y Sonia Alvarez. (eds.). 1992. *The making of social movements in Latin America*. Boulder. Westview Press.
- Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa. (eds.). 1996. *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano*. Bogotá. Cerec.
- Fraser, Nancy. 1989. *Unruly practices*. Minneapolis. University of Minnesota press.

- Friedermann, Nina S. de. 1989. *Críele, Críele Son*. Bogotá. Planeta.
- Gilroy, Paul. 1993. *The black Atlantic*. Cambridge. Harvard University press.
- Global Environment Facility (GEF) United Nations Development Program (PNUD). 1993. *Conservación de la biodiversidad del Chocó biogeográfico. Proyecto Biopacífico*. Bogotá. DNP. Biopacífico.
- Grueso, Libia. 1995. "Diagnóstico, propuestas y perspectivas de la región del Chocó biogeográfico en relación con la conservación y uso sostenido de biodiversidad." Informe presentado a Proyecto Biopacífico. Bogotá.
- Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar. (En prensa). "The politics of nature and the black movement of the Pacific Coast of Colombia" En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of politics/politics of cultures: revisioning Latin American social movements*. Boulder. Westview press.
- Grueso, Libia y Carlos Rosero. 1995. "El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur colombiano." Manuscrito.
- Hall, Stuart. 1990. "Cultural identity and diaspora" En: J. Rutherford (ed.). *Identity, community, culture, difference*. London. Lawrence & Wishart. pp. 392-403.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*. New York. Routledge.
- Hobart, Mark (ed.). 1993. *An anthropological critique of development*. London. Routledge.
- Janzen, Daniel y H. Hallwachs. 1993. *All taxa biodiversity inventory*. Philadelphia. University of Pennsylvania.
- Janzen, Daniel; H. Hallwachs; J. Jiménez y R. Gómez. 1993. "The role of the parataxonomists, inventory managers and taxonomists in Costa Rica's national biodiversity inventory" En: *World resources institute. Biodiversity prospecting*. Washington, DC. WRI. pp. 223-254.
- Kloppenborg, Jack. 1988. *The political economy of plant biotechnology, 1492-2000*. Cambridge. Cambridge University press.
- O'Connor, Martin. 1993. "On the misadventures of capitalist nature" En: *Capitalism, nature, socialism* Vol. 4. N° 4. pp. 7-34.
- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of resistance and capitalist discipline*. Albany. Suny press.
- Rabinow, Paul. 1992. "Artificiality and enlightenment: from sociobiology to biosociality" En: J. Crary y S. Kwinter (eds.). *Incorporations*. New York. Zone Books. pp. 234-252.
- Shiva, Vandana (ed.). 1994. *Close to home. Women reconnect ecology, health and development worldwide*. Londres. Zed Books.

- Wade, Peter. 1993. *Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore. Johns Hopkins University press.
- Weizsacker, Christine von. 1993. "Competing notions of biodiversity" En: W. Sachs (ed.). *Global ecology*. Londres. Zed Books. pp. 117-131.
- Whitten, Norman. 1986. *Black frontiersmen: Afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Prospect heights. Waveland press.
- Wilson, Edward. 1992. *The diversity of life*. New York. W.W. Norton & Co.
- World Resources Institute (WRI), World Conservation Union (IUCN), United Nations Environment Program (UNEP). 1991. *Global biodiversity strategy*. Washington, DC. WRI/IUCN/UNEP.
- World Resources Institute (WRI). 1993. *Biodiversity prospecting*. Oxford. Oxford University press.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y ACTORES NO GUBERNAMENTALES¹

Mauricio Pardo
Coordinador División de Antropología Social
Instituto Colombiano de Antropología

INTRODUCCIÓN

La crisis del proyecto de la modernidad ha tenido diversas manifestaciones en las áreas en las que se expresa el capitalismo como sistema mundial. En un plano más general, simultáneamente con una intensificación de los procesos de internacionalización y globalización, se ha producido el resquebrajamiento del Estado de bienestar, el decaimiento del modelo industrial fordista, el colapso de las bases financieras de los acuerdos de posguerra de Bretton Woods, y una crisis de los modelos epistémicos iniciados desde la Ilustración (Harvey, 1989).

Hacia la mitad de los años setenta se hizo evidente que el curso político de la modernidad en países del llamado Tercer Mundo y, particularmente, en Latinoamérica había tomado una nueva dirección. Las fuerzas políticas, que en buena parte eran la consecuencia periférica de la confrontación de la guerra fría, habían comenzado a dar muestras de agotamiento. Además de los contendores políticos establecidos

1. El contenido de este artículo forma parte de la tesis doctoral que actualmente elaboro para el Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de Nueva York, en Binghamton. El trabajo de campo, en el receso de mitad de año de 1993, fue financiado por el proyecto de investigación sobre movimientos sociales y desarrollo en el Pacífico de los profesores Arturo Escobar, de la Universidad de Massachusetts, y Alvaro Pedrosa, de la Universidad del Valle. Durante el receso de mitad de año de 1994 se obtuvo la financiación por el Proyecto Biopacífico y en el final de año de 1994, por el PNR con el apoyo institucional de Cecoin. En esta tres últimas instituciones agradezco el apoyo de Fernando Gast, Mónica Restrepo, Claudia Mejía y Roque Roldán. Debo agradecer, también, a las muchas personas, pertenecientes a Ongs y Obs así como a diferentes conocedores especialistas sobre el Pacífico, en Tumaco, Guapi, Buenaventura, Quibdó, Cali, Medellín y Bogotá, que me brindaron su hospitalidad, confianza y paciencia para entablar conversaciones, muchas veces más largas de lo esperado, sobre los procesos sociales en curso en el Pacífico.

—de un lado, los partidos políticos de las clases dominantes alternando con dictadores militares y, del otro, agrupaciones sindicales y organizaciones de izquierda— nuevos actores fueron reclamando su inclusión en la arena política (Hopenhayn, 1995).

Desde entonces, en el plano político, la sociedad civil ha logrado ciertos avances frente a ese otro paradigma de la modernidad como es el de la dominación del sistema Estado-capital. En el contexto del Norte capitalista en América y Europa, lo anterior se ha manifestado en la irrupción de los llamados nuevos movimientos sociales: las mujeres, los ecologistas, los pacifistas, los homosexuales, las minorías, etc. Pero, al tiempo que estos sectores sociales han logrado mejorar su posición frente al sistema, el mundo ha atestiguado en los últimos años el ascenso del neoliberalismo; la doctrina que reclama un protagonismo para el mercado en todos los niveles lo que se expresa no sólo en la eliminación de las regulaciones al mercado, sino también en la minimización institucional y operativa del Estado.

En Latinoamérica, además de la aparición más tímida de ese tipo de movimientos sociales, la presión social ha conducido a reformas legislativas, administrativas y territoriales que, en algunos de sus aspectos, han facilitado una mayor expresión de la sociedad civil. Hace unas décadas, con la mayoría de Latinoamérica bajo dictaduras militares o regímenes civiles autoritarios, y con una izquierda sitiada por la represión y la fragmentación interna, organizaciones de nuevo tipo comenzaron a emerger. Estos grupos propugnaban por una mayor participación de la sociedad civil, por una mayor autonomía de los grupos locales, por los derechos humanos y, poco a poco, por otros derechos colectivos como los ambientales y los de diversas minorías sociales (Lehmann, 1990:197).

Desde hace unos veinte años, simultáneamente o, a veces, como efecto de lo anterior, vienen proliferando distintos tipos de asociaciones no gubernamentales que básicamente se pueden agrupar entre organizaciones de base (Obs), y organizaciones y agentes no gubernamentales (Ongs y Angs, respectivamente). Por Ongs acojo la definición que ha hecho carrera internacional divulgada incluso por la ONU, de uso común en Colombia también, como la de organizaciones privadas sin

ánimo de lucro que trabajan por el bien público mediante la investigación, la prestación de servicios o el activismo social (Ritchey-Vance, 1991). Angs son individuos y grupos informales o no institucionalizados que desempeñan funciones análogas a las de las Ongs. No son usualmente referidas como Ongs el tipo de asociaciones privadas no lucrativas con otros objetivos, tales como grupos de intereses o asociaciones gremiales —aunque estrictamente sean tan no-gubernamentales como las otras que sí son denominadas así.

Las Obs se diferencian de las Ongs en que son asociaciones de pobladores locales, cuyo objetivo es el de mejorar su situación, ya sea en el plano reivindicativo o en el político, a partir de su activismo frente al Estado y al capital. En este último aspecto, las Obs son también movimientos sociales y constituyen, junto con las Ongs, los principales objetos de atención de este artículo en tanto actores principales dentro de la sociedad civil.

La combinación de las mencionadas reformas y organizaciones han marcado, junto con el declive de los regímenes militares y autoritarios, una de las más significativas transformaciones en el panorama político latinoamericano. Para el final de los ochenta, la movilización de diferentes sectores sociales había logrado presionar la transición hacia regímenes civiles y la iniciación de reformas dirigidas hacia la “apertura del espacio político” en las administraciones civiles más antiguas. Aunque los partidos políticos de las clases dominantes se reacomodaron después de unos pocos años, y no se prevee un cambio radical en el sistema político formal, ese considerable sector de organizaciones independientes, tanto de base como no gubernamentales, ha logrado consolidarse.

La situación anterior, de generalización de los regímenes autoritarios en los setenta y posteriormente de la crisis económica, ha sido frecuentemente citada como factor que facilitó la proliferación de Ongs en Latinoamérica. Efectivamente, ante la supresión forzosa de los partidos políticos, las únicas formas de liberación política posibles se daban tras la forma de las aparentemente inocuas organizaciones de base, cristianas muchas veces, o de las no tan inocuas pero externamente académicas de centros de investigación. Una de las consecuencias de la crisis fue el recorte radical en la

inversión social del Estado y, de esta manera, las Ongs pasaron casi que automáticamente a llenar el vacío estatal. En algunos casos, como el boliviano, la transferencia de fondos a las Ongs fue parte integral del paquete de reforma estructural (Ghai, 1991).

Sin embargo, en un caso como el de Colombia, en el que la represión política y las dimensiones de la crisis fueron mucho menos pronunciadas que en el resto de los países del continente, se ha dado una explosión de Ongs sin paralelo en Latinoamérica, al menos en su cantidad (Schloss y Thomas, 1986; Stallings, 1990; Thomas, 1989). En una guía sobre Ongs en Latinoamérica publicada en 1995, de un total de poco más de veinte mil Ongs, más de una cuarta parte, unas cinco mil trescientas, estaban en Colombia (Inter-American Foundation, 1995). En un sentido amplio, si se incluye juntas comunales y Obs, algunos reportes llegan a hablar de más de setenta mil Ongs en Colombia (Ritchey-Vance, 1991). Este hecho ofrece fuertes indicios de que el ascenso del sector no gubernamental, más que una respuesta coyuntural a la mencionada situación, tiene causas más estructurales en las que el centro del protagonismo político —o, al menos, el del peso específico de la actividad— ha sufrido un desplazamiento definitivo.

La dominación hegemónica de las élites económicas y de los partidos tradicionales está ahora cuestionada, en cierta medida, por la presencia activa de algunos sectores de la sociedad civil (Touraine, 1982). Con esto no se pretende afirmar que todas, ni siquiera que la mayoría, de las Ongs se involucran activamente en actitudes políticas o manifiestan abiertamente posiciones frente a las inequidades sociales. Por el contrario, una gran parte de las Ongs se limitan a desempeñar un rol técnico o profesional en su área de acción. Lo que es necesario recalcar es que unas cuantas Ongs y Angs han emprendido acciones en pro del bien público, de los derechos humanos, de las comunidades locales, de la democratización económica y política, y —de especial importancia para el tema de este artículo— de asesoría a las Obs. De esta forma, se han convertido en un nuevo factor político por fuera del Estado y de los partidos tradicionales de derecha o izquierda.

Como uno más de los aspectos paradójicos de la transición hacia un capitalismo tardío posmoderno, ese fortalecimiento de ciertos aspectos de la sociedad

civil ha venido acompañada de una retirada del Estado de importantes áreas de servicios sociales. El credo neoliberal, en parte, pero también razones de *realpolitik* económica, han llevado al Estado y a las instituciones internacionales donantes y de financiación a plantear al sector no gubernamental como el indicado para cubrir dicha ausencia estatal.

En el campo internacional, el encarecimiento de los medios financieros ha determinado, bajo la forma de reformas de ajuste estructural, fuertes restricciones a la política de gasto de posguerra a los cuales se habían habituado la mayoría de los países del llamado Tercer Mundo. La transferencia de recursos monetarios hacia los países del Sur, tanto en términos relativos como absolutos, ha estado crecientemente a cargo de entidades filantrópicas privadas en los países centrales capitalistas.

Las dimensiones de la ayuda internacional privada no son nada despreciables. Mientras que, en 1960, Ngo's privadas internacionales enviaron a los países no industrializados del Sur dos mil setecientos millones de dólares, en 1988 esa suma había aumentado a seis mil millones.² De esta última cantidad, dos mil cien millones fueron provistos por los gobiernos de los países capitalistas a las Ongs internacionales de esos países, lo que equivalió al 5 % del total de la ayuda internacional oficial (OECD, 1990:17; Smith, 1990:3). La ayuda canalizada hacia el Sur por esas Ongs del Norte ascendió a seis mil cuatrocientos billones de dólares, ¡12% del total de la ayuda internacional! (Clark, 1991:39). Un estudio más reciente ha revelado que, para 1993, las Ongs en países del Norte reciben un 43 % de sus ingresos del Estado; la financiación en el Sur también ha ido en aumento, como en el caso colombiano en el que las Ongs cuentan con un 28 % de financiación estatal (Salomon y Anheimer, 1994; Ministerio del Interior, 1996). Los organismos multilaterales, de otra parte, frustrados con la ineficiencia y la corrupción gubernamentales, y a tono con la ola neoliberal, han venido asignando cada vez más fondos para "desarrollo" e inversión social a entidades no-gubernamentales.

De manera que el auge de Obs y de Ongs en las últimas décadas tiene parte importante de sus

2. Cifras en equivalentes a dólares de 1987.

raíces en dos fuentes inesperadamente dispares: las tendencias a la privatización de la nueva ortodoxia económica y las aspiraciones por una mayor democratización económica y política de diferentes sectores sociales independientes. En Europa y en Norteamérica, una mayor conciencia del público sobre las inequidades socioeconómicas de los países periféricos, ha llevado a las instituciones donantes privadas a cambiar sus preferencias, previamente basadas en planes de sesgo caritativo, hacia proyectos que involucran actividades de autoayuda, organización e, incluso, concientización política. Este hecho ha consolidado verdaderos circuitos internacionales de solidaridad social y democrática, a través de los cuales organizaciones privadas en el Norte canalizan fondos de donantes individuales hacia países en el Sur, en donde Angs y Ongs proveen servicios a la población o asesoran Obs, las cuales, a su vez, prestan atención de diverso tipo a sus miembros (Clark, 1991).

Pero de especial importancia para el tema de este artículo es el hecho de que son estos circuitos los que proveen la mayoría de los recursos para el funcionamiento de las Obs o para que Angs y Ongs puedan asesorar a las Obs en distintos campos técnicos y profesionales, permitiendo de esta manera el surgimiento y continuidad de procesos organizativos. Dichos procesos llevan a que algunas de esas Obs y Ongs devengan en actores políticos que defienden diversos aspectos del interés público o de los grupos locales y, por consiguiente, entran a cuestionar presupuestos de la hegemonía del bloque dominante.

La participación en organizaciones independientes del Estado y de las instituciones políticas tradicionales ha traído, por primera vez, a algunos integrantes de las comunidades locales, en sectores pobres rurales y urbanos, la posibilidad de discutir y participar en las decisiones que los afectan directamente. La combinación de la disponibilidad de recursos privados, tecnologías organizativas y experiencia en áreas de servicios, con innovaciones ideológicas sobre identidad, empoderamiento y autonomía locales, constituye un escenario reciente y una ruptura con la situación de unos cinco lustros para atrás, en los que el acceso legal a la participación política estaba totalmente atenuado por los representantes del establecimiento.

En el plano local, la transferencia de este tipo de recursos hacia los grupos económicos más

desfavorecidos pasa por relaciones complejas entre distintos segmentos del sector no gubernamental. Así como resulta en procesos de empoderamiento de comunidades y de organizaciones de base o en la consolidación de asociaciones de auténtica vocación social y democrática, también se manifiesta en ciertos casos en la burocratización de algunas agrupaciones y en la malversación de los recursos (Carroll, 1992; Foweraker, 1995).

Las relaciones entre estos diferentes actores, aunque muy productivas en varios aspectos, no están carentes de tensiones y contradicciones. Los conflictos entre entidades no gubernamentales no están ausentes, dado que frecuentemente compiten por los mismos recursos de financiamiento internacional. Además de celos y tensiones latentes, algunas organizaciones de base que han alcanzado cierto nivel administrativo y de gestión invalidan y critican las acciones de Ongs con apoyo internacional acusándolas de usurpar espacios de financiación que deberían corresponder a grupos de base. El desarrollo de organizaciones populares y el surgimiento de movimientos sociales son procesos que, además de estar enmarcados en coyunturas específicas favorables, suponen la participación de distintos intermediarios y la cooperación de agentes externos. Este hecho, aunque percible para un observador externo, no siempre es tan evidente para sus protagonistas que, en ausencia de evaluaciones rigurosas, suelen sobrestimar sus propios recursos y capacidades.

En este artículo pretendo llamar la atención sobre estos múltiples factores en los cuales se enmarca ese aspecto tan dinámico y relativamente nuevo como es el de las relaciones y confrontaciones entre los agentes efectivos de la sociedad civil —asociaciones cívicas, Obs, Angs y Ongs— y el sistema político económico expresado tanto en el aparato institucional estatal como en los representantes empresariales del capital. Me interesa particularmente recalcar la agentividad de Ongs y Angs, su importancia dentro de procesos sociales de movilización social y de conformación regional, entre otros, y sus dinámicas en tanto componentes claves de los desarrollos de la sociedad civil. Esta temática es de especial interés para la antropología, pues brinda categorizaciones y elementos analíticos para detectar y ocuparse sobre los componentes del abigarrado conjunto de relaciones y actores que constituye la vida de las

comunidades locales contemporáneas y de las dinámicas regionales en tiempos de globalización y de redefinición de los parámetros macroestructurales.

ONG'S EN EL CONTEXTO DE LOS ESTUDIOS SOCIALES

Aunque la importancia de las Ongs aparece evidente en múltiples niveles, y su presencia es registrada cada vez más en los medios de comunicación y en los eventos públicos, su estatus académico no parece haber mejorado en mayor medida. Mientras que las ciencias sociales se han venido mostrando muy interesadas en temas como el de los movimientos sociales o el de las instituciones resultantes de la inmersión de los grupos locales en contextos de mercado e intervención estatal, las Ongs han sido frecuentemente omitidas de los estudios sociales más sofisticados. Las Ongs aparecen en reportes técnicos sobre su desempeño en distintos aspectos del "desarrollo" o en enumeraciones sobre las actividades del sector no-gubernamental. Su presencia e importancia en las comunidades locales o su incidencia dentro de procesos socio-políticos, tanto locales como regionales, es usualmente minusvalorada o pasada por alto (Bebbington y Thiele, 1993; Farrington y Bebbington, 1993). Esto no es un fenómeno restringido a las Ongs, en general ocurre con respecto a diversos actores situados en esa zona intermedia entre los considerados actores por excelencia —los campesinos, los pobladores de las barriadas urbanas, las organizaciones de base, las minorías étnicas— y los polos político y económico del sistema —el Estado y las empresas capitalistas.

Cuando se examinan movilizaciones sociales u organizaciones populares, el rol de activistas, de religiosos, de estudiosos sociales, o de Ongs aparece disminuido o velado. Es como si los viejos sesgos que trataban de ver las "comunidades" aisladas de las múltiples influencias de la sociedad capitalista, afloraran de nuevo produciendo visiones desarticuladas de los "sujetos" y de sus conflictos con el establecimiento, del tejido de instancias intermediarias que en buena parte explican el acceso de dichos sujetos a recursos de diverso tipo, económicos, ideológicos, metodológicos. Recursos que, dadas las condiciones de marginalidad y deprivación en que se desenvuelven

los grupos subordinados, son obtenidos mediante transacciones e intermediarios con la sociedad dominante.

No existen muchos estudios sobre los aspectos socio-culturales y políticos de las Ongs. La mayoría de los estudios relacionados con ellas tratan sobre el rol jugado en la distribución de ayuda internacional, ya sea de carácter estatal o privada. En Norteamérica, por ejemplo, el grueso de las publicaciones sobre Ongs locales se refiere a los efectos de esas organizaciones sobre aspectos de desarrollo rural; compilaciones como las de Bebbington y Thiele (1993), y un número de World Development (1993) se concentran en este tópico. Este tipo de discusiones también examinan la clase de relaciones que las Ongs establecen con los gobiernos en el desarrollo de ese estilo de proyectos (Farrington y Bebbington, 1993:22-58). No hay, sin embargo, trabajos de cobertura similar sobre los roles o sobre la significancia política más amplia de las Ongs.

Trabajos tales como los publicados por Smith (1990), Lehmann (1990), Carroll (1992) y Friedmann (1992) proveen contextos socioeconómicos y políticos para analizar ciertos aspectos de las Ongs más allá de los aspectos técnicos o administrativos de su desempeño. Para Smith y Carroll las Ongs son el objetivo central de sus estudios, sobre los contextos internacionales de la ayuda privada el primero, y su rol en desarrollo de base el segundo. En cambio, en los libros de Lehmann y Friedman el foco principal no está puesto sobre Ongs, sino sobre teorías más generales del desarrollo. Sin embargo, ambos autores atribuyen a las Ongs un rol central dentro de sus propuestas para la acción social. Lehmann, después de revisar las teorías sobre desarrollo latinoamericano durante el último medio siglo, propone un enfoque basado en la promoción de la acción local colectiva. Friedman, más parco políticamente, se restringe a los aspectos pragmáticos de una estrategia de desarrollo contra la pobreza basada en el empoderamiento local.

Smith (1990) examina con gran detalle la génesis histórica de la ayuda privada en el Norte occidental industrializado y las diferentes implicaciones políticas de la actualidad en el establecimiento de las Ongs internacionales. Aunque presenta un estudio sólido de los fundamentos políticos de las Ongs en Europa y Norteamérica, sobre Latinoamérica no se exploran las implicaciones por fuera de la política partidista

que han proliferado últimamente. Presenta, en cambio, consideraciones sobre trabajo filantrópico y el rol en las luchas contra las dictaduras.

Carroll (1992) estudia el desempeño de Ongs y Obs que proveen ayuda a comunidades pobres ya sea directamente o mediante Obs. En tanto estas organizaciones transfieren recursos provistos por entidades donantes extranjeras, Carroll las llama organizaciones intermediarias. Después de examinar distintos aspectos de su ejecución, concluye que la característica más importante es la que denomina "construcción de capacidad"; es decir, facilitar la cualificación de los grupos de base para que puedan lidiar de manera efectiva con el Estado y otros agentes. Al criticar los que él llama los "mitos del desarrollo de base", Carroll subraya la importancia de las organizaciones intermediarias y muestra cómo la imagen de Obs autogeneradas integradas por individuos dedicados a relaciones igualitarias y democráticas, es frecuentemente el resultado de la romantización de los analistas que desdeñan o ignoran el complejo y largo proceso de interacciones y conflictos por medio del cual surgen las organizaciones de base (Carroll 1992).

Entre estos autores, una de las más interesantes apreciaciones sobre el contexto político del crecimiento de agentes y organizaciones Ng's y Obs es la de Lehmann (1990) quien, después de examinar las tendencias políticas dominantes de tiempos recientes, se adentra en reflexiones sobre el "basismo" —término usado por él para referirse a las actividades de las comunidades eclesiales en el Brasil—, en el que concurren seguidores de la teología de la liberación, Ongs, activistas diversos y organizaciones de base en circuitos de considerables dimensiones por fuera del tejido gubernamental, como un intento consistente de construir una alternativa política del lado de la justicia política y económica.

"Desarrollo alternativo" centrado en las necesidades de los pobres y no en el crecimiento económico abstracto es, de acuerdo con Friedmann (1992), la estrategia a seguir en los países del Sur. Esta meta sólo puede ser alcanzada si los pobres se apropian del proceso en busca de logros económicos, sociales y políticos. La característica central de este desarrollo alternativo es el "empoderamiento", no sólo de las organizaciones autónomas colectivas, sino también, una serie de

"bases de poder social" concretas como espacios de vida, tiempo libre, conocimiento y habilidades, información, relaciones sociales y recursos financieros.

El acceso a estos recursos, continúa Friedmann, sólo es posible a través de sólidas de redes de Ongs y Obs, redes que permitan de un lado presionar efectivamente al Estado y, de otro, construir canales de expresión y de protagonismo político independiente para las Obs. Friedmann es enfático en señalar la necesidad de instancias intermediarias en la iniciación y fortalecimiento de Obs, y cita a Stokes (1988) quien refiere cómo los comedores populares de los barrios de Lima, uno de los ejemplos más usados de autonomía de base y solidaridad en Latinoamérica, fueron mayormente iniciados por Ongs laicas o católicas por medio de asociaciones comunitarias.

La conexión entre donantes y Ongs en los países industrializados, y Ongs nativas y Obs en los países del Sur ha tenido aspectos conflictivos e interpretaciones controversiales. Algunos autores han argüido que la aprobación tácita de los gobiernos, particularmente en los Estados Unidos, de las actividades transnacionales de las Ongs permite la recolección de información de difícil acceso para las agencias oficiales sobre países del "Tercer Mundo" (Smith, 1990:18). De acuerdo con otras críticas, las actividades de las Ongs en la prestación de servicios sociales y su apoyo a Obs independientes, ha debilitado la posibilidad de respuesta política de los pobres en contra de las políticas neoliberales y ha alejado a los grupos de base de los partidos de izquierda y de los sindicatos (Petras y Morley, 1990; Arellano y Petras, 1994).

Se ve entonces que las Ongs en los países del Sur no son alabadas por todo el mundo. Algunos observadores piensan que la ayuda financiera debería ser entregada directamente a las Obs, ya que las Ongs intermediarias se han convertido instrumentos de generación de ingreso para profesionales de clase media y absorben así recursos que deberían ir directamente a los pobres (Annis y Hakim, 1988; Rivera, 1990; Kleemeyer, 1991). Otro aspecto de estas críticas es el de que las Ongs no sólo han facilitado las políticas neoliberales, sino que también han sido un elemento instrumental en dichas reformas. Cuando las medidas de ajuste estructural fueron implantadas al final de los ochenta, como en el caso de Bolivia, los organismos

internacionales como el Banco Mundial, además de los donantes privados, enviaron ingentes paquetes financieros para que fueran administrados por las Ongs, por lo que quedaron prácticamente encargadas de la política social (Arellano y Petras, 1994).

Aunque muchas de estas críticas tienen parte de razón, ellas no dibujan el panorama completo; al lado de Ongs grandes o burocratizadas, hay numerosas organizaciones que trabajan por el interés público en los terrenos de los derechos humanos, el medio ambiente, la salud, la educación, la asesoría jurídica, etc. A algunas de ellas continuamente fomentan la creación y crecimiento de Obs y les proporcionan recursos que no estarían disponibles de ninguna otra forma, como lo han sostenido varios de los autores citados más arriba.

MOVIMIENTOS SOCIALES:

ALIADOS, RECURSOS E IDEOLOGÍAS

Antes de continuar es conveniente reflexionar sobre la dinámica de los movimientos sociales para aproximarse a la forma en que diferentes actores políticos y sociales, las Ongs entre ellos, interactúan y se afectan mutuamente. El surgimiento de expresiones políticas alternativas es el producto de las interrelaciones de múltiples protagonistas con distancia muy variables entre sí en el espacio y en el tiempo. El campo de la sociedad civil es diverso y polidireccional; su movilización en contra de las dominaciones y exclusiones que genera el capital corporativo y burocrático implica la convergencia de todos esos sujetos sociales, los cuales no siempre están conscientes de sus mutuas influencias.

De acuerdo con Wallerstein (1990) y Tilly (1984) solamente a partir del siglo XIX se presentó la importante invención social de los movimientos sociales. La irrupción de las formas capitalistas laborales y legales vino a dislocar las redes comunales y sociales tradicionales. Paulatinamente, las solidaridades fragmentadas se reorganizaron resultando en el repertorio de acción de las luchas de los trabajadores: asociaciones, sindicatos, manifestaciones, huelgas, etc. Desde entonces los analistas sociales han estado pregun-

tándose acerca de las circunstancias que originan la movilización social organizada. Si las tensiones y las contradicciones sociales están presentes en todas las instancias sociales y, con mayor intensidad, en la situación de las clases subalternas, ¿qué es lo que hace que, en determinado momento, la gente se movilice y se organice para defenderse de la explotación económica y política?

Hace algunas décadas los sociólogos daban explicaciones sicologizantes, atribuyendo la movilización social a estados emocionales colectivos tales como el estrés, al descontento, o a la frustración. Los movimientos seguirían una secuencia desde el estado de multitud hasta la formación del movimiento, y estas secuencias se desenvolverían a través de procesos rudimentarios de comunicación tales como contagio, rumores, reacciones circulares, etc. (Turner y Killian, 1957; Marx y Wood, 1975; Smelser, 1962). Las respuestas a este problema en épocas recientes han sido principalmente de dos tipos y han coincidido en rechazar la aproximación sicologizante. Una es la tendencia, surgida principalmente en Europa y en menor medida en Latinoamérica, que analiza los movimientos sociales en términos de la manera cómo los grupos sociales se definen a sí mismos, activándose como sujetos políticos en contraste con las identidades salidas de la conceptualización hegemónica. Esta tendencia es conocida como la de los "nuevos" movimientos sociales o la que se centra en procesos de "identidad". La otra tendencia, más prevalente en la sociología anglosajona, se enfoca en cómo los grupos logran apropiarse recursos económicos y organizativos, para dar curso por medio de la acción a los reclamos y reivindicaciones que están presentes de todas formas. Es la que se ha conocido como la escuela de la "movilización de recursos" o centrada en cuestiones de "estrategia" (Cohen, 1985).

La tendencia de los "nuevos" movimientos sociales, o de "identidad", básicamente ha reaccionado en contra del principio del marxismo ortodoxo en el cual las clases sociales son el primordial y políticamente válido aglutinador de los actores políticos colectivos. Influenciados por las ideas de Gramsci (1971) acerca de los bloques históricos, la hegemonía como complejo ideológico de legitimación de esos bloques, el carácter compuesto de los sujetos políticos y el papel fundamental de la cultura en la confrontación política, algunos estudiosos sociales han planteado que los movimientos surgen cuando específicas contradicciones con la formación hegemónica

son interpretadas por los sujetos sociales como articuladoras de su autodefinición en tanto grupos específicos (Touraine, 1987, 1988; Melucci, 1980, 1989; Laclau y Mouffe, 1985). Mediante procesos políticos de construcción de significados, estos grupos subvierten viejas definiciones y normas, y retan el carácter subordinado de la identidad que les atribuye el grupo dominante. La instancia substancial de este proceso se da en la esfera cultural de construcción de discursos y reelaboración simbólica, como ha sido planteado entre otros por los autores mencionados y también especialmente por Habermas (1988).

Esta tendencia de los "nuevos" movimientos sociales, parte de un enfoque hermenéutico en que el centro del análisis es la manera como la gente se entiende a ella misma (Escobar y Alvarez, 1992:63). Al trascender el estrecho enfoque clasista del marxismo ortodoxo, los nuevos movimientos sociales han ampliado el campo de la sociedad civil al introducir nuevos tópicos en las discusiones sobre derechos, ciudadanía, discursos sociales, etc. De esta forma, se ha originado la participación política de grupos o la relevancia política de temas que anteriormente habían sido invisibilizados o menospreciados por el discurso hegemónico dominante: minorías étnicas o sexuales, las feministas, el medio ambiente, la paz, los derechos humanos, etc. Crítica social como la de Foucault o de la escuela de Frankfurt han influenciado la aparición de este enfoque al denunciar a la racionalidad instrumental, al cálculo estratégico, como una de las características íntimas de la lógica capitalista. Cuando esta lógica es traspuesta a la praxis política de izquierda resulta en despotismos jacobinistas que instauran regímenes igualitarios en lo económico, pero a partir de la exclusión y la represión políticas. Por el contrario, prácticas políticas basadas en procesos morales de solidaridad abren oportunidades para la participación de diversos actores y para la generación de políticas alternativas.

Hirschman es uno de los estudiosos norteamericanos que más se acerca al análisis de los "nuevos" movimientos sociales desde el punto de vista la conformación de identidades. Afirma que las motivaciones de los actores políticos incluyen bases culturales y expresivas. El reconocimiento de metas y sus autodefiniciones comunes, desarrolla sentimientos de solidaridad y cooperación que Hirschman llama "energía social" (Hirschman, 1982, 1988).

Similarmente, Melucci sostiene que los movimientos deben ser permanentemente energizados con la producción de nuevos significados para hacer posible la acción social. El mejor acceso a recursos o la más elaborada organización son irrelevantes en la ausencia de un marco significativo que lleve a los grupos sociales a movilizarse (Melucci, 1988).

Al establecer, en el lugar central de la investigación, la pregunta de cómo afiliaciones primarias son reactivadas y redefinidas, la aproximación etnográfica adquiere especial relevancia. Al situar el campo del significado en el primer plano, la tendencia investigativa de los "nuevos" movimientos sociales aparece muy sugerente metodológica y teóricamente para la antropología. A pesar de la ocurrencia de los movimientos sociales en la intersección de cultura, práctica, y política; la disciplina antropológica, como lo ha notado Escobar (1992) al citar a Rosaldo (1989), no ha abordado su estudio, mostrando dificultad para trabajar en esas zonas difusas en donde varias espacialidades y temporalidades convergen

La otra aproximación al estudio de los movimientos sociales, dada principalmente en la sociología anglosajona, ha desarrollado un enfoque llamado de "movilización de recursos". Desde esta perspectiva, el surgimiento de los movimientos se entiende debido a la adquisición de recursos, organización y oportunidades políticas más que por la existencia de conflictos y reclamos, los cuales son constantes en los enfrentamientos con el poder. El éxito de los movimientos depende, entonces, de crecientes niveles de organización administrativa, de logros económicos y de reconocimiento político (Cohen, 1985). Tarrow (1994), un notorio exponente de esta tendencia de movilización de recursos, propone cuatro elementos constitutivos de los movimientos sociales: oportunidades políticas, repertorios de acción, redes sociales y marcos simbólicos. Para Tarrow, la clave de la iniciación y continuidad de los movimientos está en una respuesta adecuada a las oportunidades políticas y la capacidad de seguir creando nuevas oportunidades sobre la base de los otros tres elementos.

En otra parte Tarrow (1989) subraya cómo el despegue de movimientos sociales está marcado por la importancia de uno o más movimientos que logran alcanzar cierto éxito, no solamente al movilizar a sus adherentes, sino

también, al atraer la atención de los medios de comunicación y al ganar visibilidad ante la opinión pública activando y nutriéndose de redes sociales alrededor de ellos. Lo anterior estimula a otros movimientos, los cuales pueden seguir marcos ideológicos, reclamos y objetivos formalizados o conjuntos de tácticas y de procedimientos establecidos por los movimientos pioneros, conformando todos estos movimientos un ciclo de protesta.

La idea de las redes sociales merece un atento examen. Los movimientos no pueden ser entendidos aislados de otros actores sociales e instituciones. La existencia de instituciones y organizaciones que permitan un diálogo enriquecedor a los individuos o a los movimientos en ciernes, es un factor importante en la dinámica de la movilización (MacAdam, McCarthy y Zald, 1988). Melucci (1988) prefiere hablar de "sectores sociales", en realidad, redes primarias de relaciones que constituyen una "realidad sumergida" de relaciones basadas en fines, medios e interacciones, de las que la movilización social es sólo la punta del iceberg. Esta realidad sumergida es un escenario de continua producción de significados, los cuales integran los marcos específicos en los que surge la acción colectiva.

Los contextos y redes de relaciones de los que surgen o en los que se refuerzan los movimientos pueden incluir también públicos particulares, subculturas, círculos alternativos y grupos de discusión informal (Dalton y Kvechler, 1990). Cardoso (1983) y Kriesi (1988) señalan, específicamente, la inmersión de los movimientos sociales en una red de activistas amplia y diversa, la cual estimula su creación y les provee apoyo en diversos aspectos. Estos activistas, asociaciones o instituciones, independientes y externos a los movimientos, son sus aliados más importantes con su conocimiento del sistema político y jurídico y su orientación ideológica ayudan a los movimientos a maniobrar para influenciar la opinión pública, a divulgar sus objetivos, a construir alianzas y a acceder a fuentes de financiación (McCarthy y Zald, 1975).

Intelectuales y activistas de ciclos de protesta anteriores son a menudo, después de actualizar sus presupuestos ideológicos, asesores y promotores de los movimientos sociales más recientes, como lo han mostrado Pérez Arce (1990) y Schneider (1992) en México y en Chile, res-

pectivamente. Son éstos frecuentemente personas de edad madura, quienes habían comenzado su activismo social de manera más ortodoxa dentro de la iglesia tradicional, los partidos de izquierda, instituciones del Estado o la academia (Assies, Burgwal y Salman, 1991). Después de desilusionarse con las alternativas políticas existentes, optaron por fundar, vincularse o acompañar organizaciones no partidarias de base o de apoyo. Estos solidarios pueden significar la supervivencia de los movimientos ya que proveen conocimientos, experiencia y relaciones que de otra manera sería imposible acceder. Estas personas promueven investigaciones, contactan entidades financiadoras e instruyen a las organizaciones en cómo solicitar recursos, proveen capacitación a los futuros líderes y los ayudan a familiarizarse con burocracias regionales y nacionales (Foweraker, 1995).

De particular importancia es el hecho de que estos activistas ayudan a desarrollar nuevos paradigmas ideológicos, un nuevo radicalismo, que provee a los movimientos de elementos para resistir la manipulación desde la izquierda y la cooptación de la derecha, al tiempo que se mantiene una actitud firme en la formulación de sus reclamos y en la defensa de sus derechos. Estos roles de orientación ideológica han de ser transmitidos a una generación joven de activistas de base, una especie de intelectuales orgánicos gramscianos, quienes continúan la tarea de sintetizar las filosofías del movimiento, de articular nuevos discursos, de producir materiales para los medios de comunicación y para el público, además de asumir el liderazgo político del movimiento (Foweraker, 1995; Eyerman y Jamison, 1991).

Este tipo de consideraciones se inscriben en la tendencia de los estudios de movilización de recursos que propone entender los movimientos no aislados, sino como parte de un "sector" en el cual los movimientos se retroalimentan unos con otros y se relacionan con individuos y organizaciones que están, en una forma u otra, ligadas a las dinámicas de los movimientos (Tarrow, 1988; Snow, 1992). El aspecto organizativo de los partidarios del uso de la categoría de sector puede ser complementado con conceptos que se refieren a aspectos más políticos e ideológicos, propuestos por investigadores de la tendencia de los "nuevos" movimientos sociales, tales como el campo de las luchas democráticas radicales de Laclau y Mouffe (1988) o las redes latentes de Melucci (1985). La tendencia de la "identidad" o de los "nuevos" movimientos sociales debe, a su vez,

virar hacia un análisis más detallado de la “formación hegemónica” y del contexto político de los movimientos.

Autores como Foweraker (1995), y Cohen y Arato (1992), plantean que las dos tendencias en el estudio de los movimientos sociales son las dos caras de la misma moneda, como componentes indisolubles dentro de un proceso complejo. De manera similar a la teoría de la estructuración de Giddens (1969), la construcción de identidades y la movilización de recursos son procesos que se refuerzan mutuamente. En una línea relacionada, otros analistas (Gamson, 1992; Scott, 1991) han subrayado que lo cultural y lo instrumental no son características alternativas de los movimientos, sino diferentes aspectos del mismo fenómeno. Los movimientos sólo adquieren relevancia a través de la movilización misma. La redefinición de identidades y el acceso a recursos variados son necesarios, pero no son suficientes en sí mismos hasta que el movimiento emprende acciones políticas, establece relaciones con otros actores sociales y gana acceso a la opinión pública. Esto es lo que diferencia notoriamente a los movimientos sociales de asociaciones gremiales, partidos políticos y otros grupos de interés.

La necesidad de encontrar un terreno común entre las dos tendencias se hace más evidente al constatar que cada una de ellas no responde satisfactoriamente a las críticas de la otra. Los partidarios del enfoque desde la identidad han argumentado que la tendencia de la movilización de recursos no explica por qué la gente a veces se involucra en movilización colectiva, pero la mayor parte del tiempo no. Sin embargo, a su vez, no quedaba claro tampoco cuál era el incentivo primordial para la construcción de identidades.

Cohen y Arato (1992) enfatizan que el análisis de los movimientos sociales por sí mismos presenta muchas dificultades. La lógica, el alcance y las posibilidades de los movimientos sociales pueden ser cabalmente entendidos solamente mediante una teoría de la sociedad civil. Según ellos, este proyecto puede llevarse a cabo a través de un desarrollo de la teoría de Habermas. El análisis social de este teórico ha sido considerado como uno de los más apropiados para reflexionar sobre los movimientos sociales desde una teoría general de la sociedad. Tucker (1989) señala que la teoría de Habermas sobre las relaciones entre tradiciones culturales, premisas episte-

mológicas y formación de consenso, brinda los elementos para abordar los fundamentos ideológicos de la solidaridad social.

Cohen y Arato (1992), por su parte, ven en las propuestas habermasianas de la teoría de la acción comunicativa y de la distinción entre sistema y mundo de la vida, el marco teórico que facilita el análisis de los movimientos sociales tanto en su dinámica interna como en su posición en el contexto social. Dentro de los planteamientos de Habermas, los movimientos serían parte de las reacciones de la sociedad civil en contra de la “colonización” del mundo de la vida —las relaciones cotidianas e íntimos aspectos de la existencia— por la generalizada racionalización del sistema integrado por el capitalismo corporativo, las burocracias gubernamentales y la manipulación de los medios masivos de comunicación. Touraine (1981), de manera análoga a Habermas, observa cómo el capitalismo contemporáneo al mismo tiempo que genera crecientes niveles de alienación trae, también, la posibilidad de reflexión y de acción para intervenir en la vida social. Para Touraine, los movimientos constituyen parte importante de las acciones que, en el plano sincrónico, se libran en pro de la participación y la autonomía y por el desarrollo de propuestas culturales alternativas; eventualmente, estas movilizaciones pueden converger en movimientos históricos que, en el plano diacrónico, ocasionen cambios en la estructura de la sociedad y del Estado.

A partir de Habermas se pueden considerar las dinámicas de identidad como las actividades de los movimientos, en tanto sociedad civil, originadas internamente en el mundo de la vida y expresadas en un tipo de acción dramaturgica; mientras que los procesos estratégicos de movilización de recursos son acciones teleológicas que apuntan a la *polity*, al sistema. Una vez el movimiento se dinamiza, avanza a través de la acción comunicativa en la búsqueda de consenso social, de autoreflexión y de la acción normativa procurando el establecimiento de regulaciones que aseguren los logros democráticos. La modernidad cultural del arte, de la ciencia y de la filosofía como moral, hace posible tal tipo de acción política por medio del examen crítico sobre sí mismo y del surgimiento de subjetividades descentradas.

Es necesario aclarar que para Habermas los movimientos sociales tienden a ser defensivos y antimodernos, especialmente las expresiones contraculturales europeas. Pero Cohen y Arato proponen una reconstrucción de la categorización de Habermas entre los aspectos de sistema y mundo de la vida, especialmente este último, que dichos autores proponen traducir como la articulación institucional de una sociedad asegurada por derechos. Las luchas de los movimientos resultan tanto en la consolidación de derechos, los cuales refuerzan y legitiman las identidades recientemente construidas, como en la contraposición a la colonización del mundo de la vida por el poder económico y político abriendo la posibilidad de nuevos arreglos institucionales.

Slater (1984) observa cómo el aspecto dual de los movimientos sociales ha sido también señalado por Held y Bobbio. Held (1991) sostiene que los procesos de democratización tienen un doble carácter, apuntan al Estado por un lado y a la sociedad civil por el otro, y avanzan mediante la institucionalización de nuevos derechos, de mecanismos de vigilancia sobre el Estado y de la diversificación de mecanismos de participación. Bobbio (1989), por su parte, habla de democracia política y social; el desarrollo de las instituciones políticas debe estar acompañada por la democratización de instituciones de la sociedad civil tales como la familia, la escuela, asociaciones, o las relaciones sociales dentro de las empresas y las instituciones.

Las diferentes ideas en torno a los movimientos sociales presentan diversos aspectos relacionados con la importancia de las Ongs. Tanto en la esfera expresiva de construcción de identidades como en la estratégica de movilización de recursos, los autores señalan cómo los movimientos sociales están implicados en complejas redes sociales al interior y al exterior de ellos mismos. Los movimientos retoman tanto elaboraciones consuetudinarias y tradicionales de las comunidades que los originan como los aportes de ideólogos y teóricos que elaboran nuevos parámetros para la interpretación de la situación social. El acceso a recursos, especialmente entre los grupos sociales más desprovistos económicamente y subyugados políticamente, requiere la construcción de alianzas y solidaridades que se extienden de lo local a lo internacional.

Los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales y los activistas hacen parte del conjunto de fuerzas que constituyen la sociedad civil activa en la movilización por la ampliación de la democracia y la equidad (Hopenhayn, 1995). Tanto los unos como los otros son susceptibles de degenerarse a causa de la cooptación, la corrupción o el burocratismo; pero también pueden reforzarse los unos a los otros y asegurar terrenos, así muchas veces aparezcan como adversarios en competencia por iguales recursos o en disputa por el mismo espacio político (Foweraker, 1995).

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL PACÍFICO COLOMBIANO

Hace dos décadas, el fenómeno de movilización social por fuera de los canales gubernamentales o partidistas tradicionales era prácticamente inexistente en el Pacífico colombiano. La acción del Estado en las zonas rurales era escasa y desperdigada. Se presentaba, más que todo en la forma de rudimentarios puestos de salud y escuelas los cuales, en el caso de las comunidades indígenas, eran administradas por la Iglesia. Esta extensa región, percibida como remota y agreste por el país capitalista, urbano y mestizo era rara vez foco de atención de los gobernantes en el plano nacional o de los medios de comunicación.

En ese tiempo no existían Ongs colombianas actuando en la región ni habían surgido organizaciones de base independientes. En el Chocó particularmente, las comunidades estaban dominadas por los políticos locales y su red de adhesiones clientelistas y por la Iglesia, que mediante obispos conservadores en Quibdó y en Itsmina diseminaba una actitud de sumisión. La situación en la región al sur de la boca del San Juan —Valle, Cauca y Nariño— no era muy distinta, la máquina clientelista era operada desde las capitales departamentales, pero algunos sectores de la Iglesia comenzaban a tomar otra actitud motivada por la personalidad del obispo Valencia Cano de Buenaventura, fallecido en un accidente aéreo poco tiempo antes, uno de los pocos jerarcas eclesiásticos que proponía que un compromiso integral con los pobres debería pasar por su concietización y organización.

Los partidos de izquierda nunca habían considerado a estas zonas del país como lugares que merecieran mayor activismo, en los que el potencial revolucionario pudiera desarrollarse. Las "condiciones objetivas" de los pauperizados pobladores rurales o urbanos, afrocolombianos o indígenas, casi inaccesibles en sus comunidades y controlados por los misioneros, no parecían ofrecer nada que pudiera traducirse en protesta social. De otra parte, la actividad sindical no había tenido tampoco expresiones de mayor radicalidad entre los pocos trabajadores organizados.

Con la excepción de algunas convulsiones pasajeras durante el periodo de la violencia en los sesenta, el Pacífico colombiano era pues una región en la que la dominación hegemónica del establecimiento, en su expresión particular en estas regiones periféricas, se había instaurado sin mayores obstáculos. La depredación de los recursos naturales, la explotación de la mano de obra local y el abandono por parte del Estado ocurrían sin mayor oposición, con la aquiescencia culposa o activa de los sectores dirigentes locales. En los ochenta Tumaco y Quibdó vivieron dos explosivos paros cívicos en los que la gente espontáneamente se levantó con furor contra el abandono gubernamental, sin embargo, el dinamismo de estas movilizaciones no logró cuajar en un movimiento de más largo aliento y se desvaneció como muchos otros de los movimientos cívicos de esos años.

Por contraste, hoy una gran cantidad de organizaciones no estatales hacen presencia en la región, hay asociaciones de base de todo tipo: regionales, locales, rurales, urbanas, afrocolombianas e indígenas. Las organizaciones privadas no lucrativas exhiben una variedad análoga: cristianas de base, educativas, jurídicas, ambientales, de producción, de organización comunitaria, de servicios, etc. Lo más importante de este florecimiento asociativo es que algunas de las organizaciones forman parte de movimientos sociales o ambientales, lo cual las ha convertido en interlocutores válidos que cuestionan permanentemente las políticas del Estado y el avance depredador de ciertos agentes económicos.

De otro lado, los tres últimos gobiernos han tomado la "apertura" al Pacífico como una de sus banderas proponiendo obras y proyectos de todas las magnitudes,

y la prensa reporta frecuentemente sobre la región, ya sea sobre las maravillas de su biodiversidad, sobre su potencial económico o, en menor medida, sobre sus habitantes y sus organizaciones. El país parece haberse volcado al Pacífico, con todas sus confluencias, contradicciones, y conflictos. Incluyendo la violencia política; ya hoy en los tres grandes ríos chocoanos, otrora vehículos de un rudimentario pero activo y pacífico comercio, se desenvuelven grupos guerrilleros de operación exclusiva en la región.

¿Cuál es la coyuntura que explica esta súbita efervescencia de actividad, intervención y atención en una región a la que el país parecía haberse resignado a considerarla uno de sus "territorios" remotos e indomeñables, al que sólo de vez en cuando el ánimo "visionario y emprendedor" de algún empresario, casi siempre extranjero, lograba arrancarle riquezas durante un rato? En este artículo también quiero explorar la idea de que en las zonas periféricas y de frontera se ha sentido con particular intensidad el impacto de la globalización, que la transición hacia unas formas de capitalismo tardío y sus correspondientes transformaciones en las estructuras de sentimiento (Williams, 1985) reacomodan esas zonas de transición entre lo tradicional, lo moderno y lo posmoderno (Rosaldo, 1989; García Canclini, 1989). Que si bien los territorios habían sido situados económica y socialmente dentro de la órbita del país urbano que originaron la substitución de importaciones y la violencia bipartidista, con la ola aperturista hacia la internacionalización y la descentralización estatal, la presencia institucional oficial y privada se hizo mucho más intensa, las diversas problemáticas y procesos sociales adquirieron un carácter nacional, y las comunicaciones y medios de transporte redujeron substancialmente el aislamiento funcional de la década anterior.

Hasta hace un tiempo los "territorios" eran físicamente remotos y tenían contactos institucionales esporádicos con el centro del país. En 1980, viajar en una fecha determinada a alguna de las poblaciones de la costa Pacífica que ya contaba con aeropuerto implicaba iniciar gestiones semanas antes para conseguir uno de los pocos cupos y, luego, correr con suerte para que el vuelo se realizara en la fecha prevista. Una vez allí, el único contacto constante con los centros del país se daba a través de las brumosas transmisiones de radio de onda corta que podían captarse unas pocas horas diariamente. Hoy en

día, algunas de esas poblaciones se han convertido en puntos turísticos, han instalado antenas parabólicas, hay varios vuelos semanales, líneas regulares de lanchas rápidas conectan los asentamientos costeros y fluviales, numerosas personas del interior han comprado terrenos y propiedades, y constantemente comisiones de organismos oficiales y privados se desplazan por la región.

Uno de los escenarios principales de confrontación se ha originado cuando los estamentos del gobierno central, llevados por aires de globalización, han puesto parte de sus aspiraciones en la "apertura" al Pacífico y las organizaciones de base se han opuesto a la implementación de los planes depredadores derivados de tales visiones de grandeza (Obapo, Orewa y Acia, 1990-91). Al generalizarse en el mundo la eliminación de políticas económicas proteccionistas y, por tanto, incrementarse el comercio internacional, el Estado colombiano ha sentido la necesidad de "abrir" el país a través de su costa Pacífica hacia el este asiático. En su premura por abrirse a la zona de mayor dinamismo capitalista en el mundo, el Estado suele ver al Pacífico como una barrera selvática que se interpone ante Colombia y el progreso que traería la inversión y el comercio orientales. Ni el medio ambiente ni, mucho menos, sus habitantes ocupan mayor lugar en la óptica y el discurso estatales sobre la región (Pedrosa, 1996).

Con el ascenso de los movimientos ecologistas en el plano internacional, entidades como el World Wild Fund se dan a la tarea de establecer a nivel mundial áreas prioritarias. Pronto se definió que la llanura selvática del Pacífico —extiendada por Panamá, Colombia y Ecuador— es una de las zonas de más alta biodiversidad del planeta y así esta área, desconocida y desdeñada hasta el momento, es puesta prominentemente en el escenario mundial (García Kirkbride, 1986; Escobar y Pedrosa, 1996:17). De esta forma, se establece un nuevo campo conflictivo en el que grupos conservacionistas, el capital multinacional farmacológico y los grupos de base locales miran con lentes diferentes el futuro del capital ecológico, genético y bioquímico de la biodiversidad. El argumento de la biodiversidad brinda nuevas armas a las Ongs ambientales y a las Obs para enfrentar la destrucción ambiental y social implicada en proyectos de obras públicas tales como carreteras, hidroeléctricas y puertos. Pero, también, despierta la ambición de multinacionales y

empresarios, quienes detectan una nueva fuente para la acumulación de capital (Escobar, 1996).

El elemento que permite aglutinar con más solidez la resistencia contra las consecuencias de la "apertura" al Pacífico es el de la existencia de Obs locales y regionales, a través de las cuales los pobladores locales pueden articular la defensa de sus territorios y sus comunidades. No obstante el surgimiento de Obs responde a desarrollos complejos que, como se señaló antes, han sido estudiados por los especialistas en movimientos sociales: de una parte, quienes privilegian la conformación de significados que resultan en las identidades sociales que cohesionan la movilización social y, de otra, quienes se concentran en el arsenal de procedimientos y de objetivos políticos por medio de los cuales el movimiento puede avanzar y fortalecerse pragmáticamente. Estos dos aspectos han sido agrupados entre estudios de identidad los primeros, e investigaciones sobre estrategia los segundos (Cohen, 1985; Escobar y Alvarez, 1992). Pero, cada vez con mayor consistencia, algunos analistas han señalado que los movimientos sociales poseen una dinámica resultado de la articulación indisoluble de factores expresivos o interpretativos y de factores instrumentales.

Se tiene, entonces, que para entender la aparición y consolidación de organizaciones populares en el Pacífico habría que rastrear la formación de un andamiaje ideológico y una infraestructura de recursos técnicos, profesionales y materiales, factores éstos en los que Angs y Ongs juegan un papel imprescindible (Friedmann, 1992; Stokes, 1988). Al considerar estos elementos, los movimientos sociales aparecen como el resultado de la confluencia de distintas fuerzas de la sociedad civil y no solamente como la movilización autónoma y aislada del grupo social en cuestión o como el resultado de las acciones de dedicados activistas (MacAdam, McCarthy y Zald, 1988; Melucci, 1988).

Un punto que permite apreciar el cambio de dirección de la acción civil en el Pacífico es el del hecho de que, en los setenta, la actividad no gubernamental más notoria y casi única era llevada a cabo por el Plan Padrinos, la rama local de Foster Parents Plan que había abierto oficinas en Tumaco y Buenaventura. Esta es una de las grandes instituciones filantrópicas privadas internacionales, desde hace años se ha

constituido en el organismo más grande existente en Tumaco, aunque también tiene oficinas en Buenaventura y en Quibdó. El Plan llegó a Tumaco en 1971, comenzó a operar meramente como una institución de caridad entregando una mensualidad a las familias escogidas. A partir de 1983 empezó a proveer servicios y creció desorbitadamente; a mediados de esta década, llegó a tener más de doscientos empleados y su presupuesto de un millón doscientos mil dólares era un tercio más grande que el del municipio. En 1992, Plan-Tumaco fue reestructurado y su nómina reducida a cuarenta personas, en este año el programa auxiliaba a ocho mil niños-ahijados.

Aunque Plan no ha exhibido nunca mayor interés en la organización política de la comunidad, dada su magnitud se convirtió en una entidad financiadora de muchos proyectos locales. Durante años fue el principal soporte de la rama local de Anpac, la asociación local de pescadores artesanales, la cual después de un periodo de auge y de ser una de las más importantes fuerzas vivas de Tumaco, no logró consolidarse organizativa y financieramente y languideció. Plan también ha financiado —y hay que aclarar que su apoyo ha sido estrictamente económico y no de asesoría organizativa por ejemplo— pequeñas asociaciones productivas y culturales, con diverso grado de conciencia política, algunas de las cuales han entrado a formar parte del movimiento afrocolombiano alrededor del proceso de la Ley 70 (Escobar y Pedrosa, 1996b).

Una información que, aunque puede no ser completamente correcta, muestra el cambio de actitudes de la gente hacia la organización independiente está contenida en una lista de organizaciones de base con personería jurídica expedida por la Secretaría de Gobierno del Chocó. La lista, en realidad comprende tanto Obs como Ongs, muestra como mientras entre 1978 y 1988 había registradas sólo dos de tales organizaciones, en febrero de 1994 ese número había ascendido a 162. Por supuesto, muchas de esas organizaciones han tenido poca o ninguna actividad, pero muestra como existe ahora una amplia percepción de que la creación de organizaciones puede ser un medio efectivo para la consecución de recursos orientados al desarrollo de actividades sin ánimo de lucro.

Un hecho crucial para los futuros desarrollos que tendrían lugar en el Chocó, y en el Pacífico en

general, fue el establecimiento en Quibdó, a finales de los setenta, de los centros de pastoral claretianos, uno indigenista y otro dirigido a las comunidades negras. Estos centros compuestos por un pequeño equipo de voluntarios laicos y dirigidos por jóvenes sacerdotes, a su vez profesionales de las ciencias sociales, seguidores de un cristianismo comprometido con la justicia social, se trazaron desde un principio el objetivo de motivar la organización de las comunidades. Con los indígenas iniciaron trabajos a principios de los ochentas en comunidades cercanas a Quibdó y apoyaron a un grupo de estudiantes indígenas de secundaria que habían entrado en conflicto con el obispo de Itsmina. Estos centros de pastoral, sin presentar mayor figuración pública o actividad propagandística, trabajaron calladamente en una línea ecumenista y liberacionista en la que la ausencia de premura por una figuración política les permitió acumular paulatinamente los resultados del trabajo de base con las comunidades indígenas hasta alcanzar una solidez organizativa tendiente a la autoreproducción autónoma (Lehmann, 1990).

Esta agrupación estudiantil terminó convirtiéndose en la Organización Regional Embera Waunana (Orewa). Durante varios años el Centro de Pastoral le proveyó apoyo, asesoría, y recursos para la formación de líderes, la conexión con otras organizaciones indígenas y la promoción del proceso organizativo en las cerca de doscientas comunidades indígenas del Chocó. El equipo de voluntarios y sacerdotes acompañaba a los jóvenes líderes indígenas y asumía gran parte de las tareas de organización, promoción y divulgación.

La Orewa se forma siguiendo el camino trazado en el país por las organizaciones indígenas del Cauca, del Tolima y de la Sierra Nevada —y de otras organizaciones indígenas latinoamericanas— las cuales, a finales de los sesenta, habían empezado a configurar un estilo de lucha basado en reivindicaciones centralmente indígenas: la recuperación de la tierra ancestral, la vigencia de la cultura, el derecho a la autonomía (Albó, 1995). Este paradigma de activismo indígena surgió paulatinamente al decaer las propuestas políticas tradicionales de la izquierda, que veían lo indígena supeditado a las luchas campesinas y obreras, o del indigenismo latinoamericano que planteaba un proceso integracionista “benévolo” a las sociedades nacionales. En la conformación de la nueva tendencia de movilización étnica habían intervenido, además de

sectores del liderazgo indígena, intelectuales y activistas que se encontraban desencantados con las viejas propuestas y veían la posibilidad del surgimiento de un protagonismo político indígena a partir de sus propias realidades.

Lo anterior es un caso ilustrativo de cómo en la constitución del soporte ideológico para el surgimiento de nuevas identidades y en la formación de líderes locales que reprocesen continuamente esas bases simbólicas, es un proceso sinuoso en cuyos antecedentes se involucran distintos sujetos dentro y fuera de los movimientos mismos (Foweraker, 1995; Eyerman y Jamison, 1991).

Para una organización de base, una de las áreas que requiere una intervención profesional constante es la jurídica. El avance de la organización está condicionado a la efectividad lograda en permanentes y diversas negociaciones y conflictos con distintas entidades del Estado y con estamentos privados. Para lograr lo anterior, es imprescindible la presencia de abogados. Funcol, una Ong con sede en Bogotá, proveyó esta asesoría a la Orewa durante los primeros años y, además, brindaba periódicos talleres de capacitación en temas legales relacionados con la lucha indígena. Al cabo de cuatro años la Orewa ya contaba con un equipo apreciable de líderes indígenas capacitados y pudo consolidar su separación del Centro de Pastoral. La organización siguió gestionando sus propios recursos a través de Ongs internacionales y decidió contratar su propio abogado de planta. Recientemente, en un giro ilustrativo de las dinámicas recíprocas entre Obs y Ongs, esta última persona ha conformado su propia Ong por medio de la cual la Orewa se provee de asesoría jurídica.

En la actualidad, dieciséis años después, la Orewa es una sólida organización regional, ha organizado cabildos en prácticamente todas las comunidades indígenas chocoanas, ha gestionado miles de kilómetros cuadrados en tierras de resguardo legalizados por el gobierno y adelanta diversos programas en las áreas de salud, producción, educación y capacitación. La Orewa es una de las organizaciones de base más sólidas del Pacífico, es un interlocutor enérgico y crítico del gobierno y ha logrado incrementar su manejo de recursos económicos sin ser afectada sensiblemente por los riesgos de burocratización y corrupción.

Entre algunos sectores intelectuales afrocolombianos, como en el caso del movimiento Cimarrón, había comenzado a manifestarse desde mediados de los setenta una conciencia por la reivindicación de los derechos políticos, económicos y culturales de las comunidades negras; pero su actividad, centrada en una lucha contra la discriminación racial y moldeada a partir del ejemplo de los elementos más radicales de la lucha por los derechos civiles en Norteamérica, no lograba trascender pequeños círculos en los centros urbanos y no articuló un discurso orientado a la población rural negra a partir de su idiosincracia cultural y territorial (Wade, 1996a; Escobar y Pedrosa, 1996b).

Fue la labor de los equipos misioneros, tanto de la pastoral claretiana como de los sacerdotes alemanes del Verbo Divino y las monjas Ursulinas, la que posibilitó en el medio Atrato la primera organización de base afrocolombiana del país. Conformados en un principio, hacia 1984, como Comités Cristianos de Base (Ccbs) fueron adquiriendo carácter comunitario y pronto encontraron que su problema más urgente era el de hallar la forma de contrarrestar la acción de las empresas madereras que venían devastando la región al arruinar las fuentes de recursos naturales, parte esencial de la subsistencia de las comunidades. Los comités se abocan entonces a una defensa del territorio de otras actividades degradadoras de los recursos y entran a prohibir el uso de motosierras para la tala, de trasmayos para la pesca y de motobombas para la minería. Las comunidades expulsan algunos grupos de forasteros que estaban usando estos medios mecanizados (El Atrateño, 1986 N° 1, 1987 N°3).

En 1987, los comités se constituyeron formalmente en la Asociación Campesina Integral del Atrato (Acia), la primera organización de base de las comunidades afrocolombianas del país. Esta organización de forma paulatina comenzó a independizarse de los misioneros. Independientemente de los Ccbs, las comunidades fueron eligiendo comités locales. Así, de manera significativa, en 1987 el boletín bimensual "El Atrateño" cambió su subtítulo de "Boletín informativo de los equipos misioneros del Atrato" a "Boletín informativo de las comunidades campesinas".

Acia organizó, en junio de 1987, el Primer foro por la defensa de los recursos naturales en una de

las comunidades, al cual asistieron representantes de las distintas organizaciones gubernamentales. En este foro los representantes del gobierno y de la organización firmaron un acuerdo en el que, por primera vez, se establecía que un territorio de unas seiscientas mil hectáreas sería administrado colectivamente por las comunidades y en el cual se restringirían substancialmente las actividades madereras. El gobierno no cumplió con los acuerdos y, un año después, una comisión de dirigentes comunitarios y misioneros se desplazó a Bogotá y logró la conformación de un comité con los directivos regionales de Codechocó, Incora, Inderena, Acia y los misioneros, para buscar el cumplimiento de los acuerdos. En otro foro, en agosto de 1988, Acia invocó los tratados de Colombia con la OIT sobre minorías culturales para que, en tanto su ascendencia africana, las comunidades del Atrato fueran consideradas un grupo étnico con derechos culturales y económicos específicos.

Estos hechos son de capital importancia pues la Acia había sentado el precedente de articular centralmente la lucha a partir de reclamos por territorios étnicos colectivos. Reclamos que tienen una continuidad en el proceso iniciado a finales de los sesenta por los indígenas del Cauca y la Sierra al reclamar, con la asesoría de diversos intelectuales y activistas, un nuevo uso político de las figuras de origen medieval de los resguardos y los cabildos, proceso que había continuado la Orewa y que sentó las bases teóricas organizativas, los paradigmas ideológicos y un norte en el campo institucional y legal —territorios colectivos y gobiernos locales— que posibilitaron el desarrollo de una buena parte del movimiento afrocolombiano (Wade, 1996b).

Posteriormente, con la asesoría de Orewa y Acia se inició la Asociación Campesina del San Juan (Acadesan) entre las comunidades afrocolombianas de ese río. En 1989, se realizó el primer encuentro biétnico del San Juan en el que conjuntamente comunidades afrocolombianas e indígenas reclamaron la creación de un inmenso territorio biétnico en todo el bajo San Juan. Se evidencia, entonces, la sistemática actividad de las Ongs misioneras y de otras entidades no gubernamentales y activistas en el acompañamiento a las comunidades del Chocó para la creación y consolidación de organizaciones de base con proyectos consistentes en el plano regional, desde novedosas

reinterpretaciones de los derechos colectivos a partir del territorio y la pertenencia étnica (Stavenhagen, 1990).

La movilización durante la Asamblea Nacional Constituyente del 91 para lograr el reconocimiento de derechos especiales para los afrocolombianos en tanto grupo étnico, permitió la conformación de una alianza informal amplia que incluyó a las organizaciones y los constituyentes indígenas, académicos especialistas de la cuestión negra, intelectuales urbanos afrocolombianos, activistas de los grupos de conciencia étnica y hasta de algunos políticos tradicionales, además de otros individuos solidarios con esta causa. El artículo transitorio 55, que establecía una comisión que estudiaría y propondría una ley para las comunidades negras, fue aprobado apresuradamente a última hora, pero este evento sentó las bases de un proceso sin precedentes.

En los departamentos de la costa sur —Valle, Cauca y Nariño— en los que al tiempo de las deliberaciones originadas por el transitorio 55 no existía mayor organización, algunos religiosos de las diócesis locales prestaron sus recursos para la divulgación de las discusiones y la movilización de activistas, lo cual contribuyó a articular regionalmente el movimiento por el reconocimiento legal de los derechos políticos, culturales y territoriales de la población afrocolombiana.

En 1988, un grupo de activistas y unos pocos profesionales de las ciencias sociales afrocolombianos impulsaron en Buenaventura un comité municipal de organizaciones de base con la participación de algunas asociaciones gremiales de pescadores artesanales, mineros, campesinos y organizaciones de barrio. El comité tuvo corta vida debido a falta de recursos, pero sus promotores entraron a discutir las próximas elecciones para la constituyente y, con tal motivo, organizaron una Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN) con la participación de activistas de los grupos urbanos en pro de reivindicaciones de los afrocolombianos y de activistas de los grupos de izquierda. Sin embargo, al aproximarse las elecciones los miembros de grupos políticos apoyaron a sus propios candidatos y las organizaciones del Chocó consideraron que la CNCN no tenía representatividad de base. La coordinadora cambió entonces su nombre a Organización de Comunidades

Negras (OCN), y desde entonces ha concentrado sus esfuerzos en el proceso organizativo del Pacífico en los departamentos de Valle, Cauca y Nariño.

En cada uno de estos departamentos, las comunidades organizadas convergen en una organización regional denominada Palenque, los tres palenques se reúnen en lo que se ha denominado el Proceso de Comunidades Negras. La OCN ha mantenido un estatus muy peculiar con rasgos de Ong, de Ob o, incluso, de grupo político. El entrenamiento universitario de su principal líder y de algunos de sus colaboradores y simpatizantes, les permite abocar las tareas por las que otras Obs tienen que recurrir a Ongs. No obstante, constituye otro ejemplo de como las organizaciones locales sólo pueden consolidarse a mediano plazo si se integran en organizaciones regionales que necesitan de constante asesoría en lo organizativo, en lo legal y en otras áreas técnicas y, sobre todo, en cuanto a financiación externa. La OCN ha entendido este último punto, después de unos inicios con muchas dificultades.

Un rol similar al de Funcol en los primeros años de la Orewa, ha sido desempeñado para las organizaciones de base de los tres departamentos sureños por Asdes, una Ong con sede en Cali que brinda asesoría legal, de participación ciudadana y de metodologías organizativas. Asdes, creada en 1982 por abogados que habían trabajado para el Incora y el Sena, ha estado involucrada en este tipo de actividad en el Pacífico y en el occidente, ofreciendo talleres con el fin de que miembros de Obs aprendan como usar la legislación existente para mejorar su participación en los asuntos públicos, defender sus derechos y proteger sus recursos naturales.

El "descubrimiento" de la biodiversidad del Pacífico, en un principio promovida por científicos como Alwin Gentry y por Ongs ambientalistas internacionales como el WWF con la intención de concientizar acerca de la necesidad de proteger la región, abrió un juego de intereses a muchas bandas (Gentry 1982; Escobar y Pedrosa, 1996a). Mientras que el tema sirvió para fomentar la actividad o creación de Ongs en la región, también despertó el interés de los organismos internacionales como la ONU, los cuales entran a proteger un "recurso de la humanidad" pasando por encima de

las comunidades locales y del mismo país colombiano. De otra parte, las corporaciones farmacológicas han estado presionando al gobierno para lograr la aprobación privada de patentes genéticas y biológicas de recursos que sido patrimonio de las comunidades locales desde tiempo inmemorial.

Natura, una Ong ambientalista con sede en Bogotá, ha estado muy involucrada en la conservación del parque nacional de Utría, situado en la costa chocoana y cuyo territorio se superpone con partes de tres resguardos de indígenas embera que habían sido aprobados tres años antes. A pesar de roces iniciales, debido a que no se consultó a los indígenas para la creación del parque, Natura ha entrado en un plan a largo plazo sobre manejo de recursos en coordinación con la Orewa. Dicha coordinación ha incluido la presencia de coinvestigadores indígenas de las comunidades en cuestión. La cooperación con Natura ha proporcionado a la Orewa experiencia en el terreno biológico-conseccionista, lo cual fortalece a la organización en negociaciones con esta temática.

La relación entre Natura y la Orewa pudo solidificarse más cuando, a raíz de las protestas de esta última organización en contra de proyectos en territorios indígenas como la base naval de Málaga, la carretera a Nuquí y la mini-hidroeléctrica del alto río Valle, se realizaron discusiones con el gobierno. Con este motivo la organización indígena y la Ong ambiental encontraron terreno común frente a la irresponsabilidad desarrollista del gobierno. Natura pudo superar actitudes de un conservacionismo vacío de contenido social y consolidar su comprensión acerca de la necesidad de adelantar las actividades conservacionistas en íntima colaboración con las organizaciones locales de base. Sin embargo, y como una muestra palpable del delicado equilibrio de las relaciones entre Obs y Ongs, las relaciones entre la Orewa y Natura se han enfriado recientemente debido a diferencias sobre la interpretación de los resultados de algunas de las investigaciones sobre recursos faunísticos.

Ongs de tipo jurídico como Cela y Fundepúblico, la primera especializada en derecho ambiental, han entablado procesos contra el gobierno por obras como la carretera a Málaga o la concesión de licencias a empresas madereras. Otras Ongs ambientales que tienen acciones en la

región son Herencia Verde, Inguedé, Penca de Sábila y la Fundación Darién. Herencia Verde trabaja en conservación en el río Anchicayá y, durante unos años, intentó fomentar la organización de las comunidades locales para impulsar conservación comunitaria, pero la carencia de experiencia y metodología en este tópico impidió el desarrollo de este proyecto. De unos dos años para acá, Herencia ha optado por apoyar directamente a la OCN para que esta última adelante el fomento de la organización.

Inguedé posee una reserva privada en el golfo de Tribugá y ha proporcionado entrenamiento sobre la artesanía de tagua en algunos poblados del área. Fundación Darién impulsa la conservación ambiental en Acandí alrededor de programas para la protección de las tortugas caná. Estas actividades, que empezaron principalmente entre los escolares, hoy se han extendido a otros sectores de la población. Penca de Sábila adelantó un proyecto de recicle de vidrio con la Organización de Barrios Populares del Chocó, Obapo, otra de las organizaciones de base fuertes del Pacífico. Debido a diferencias sobre la administración, Penca de Sábila se retiró y el proyecto se acabó, pero mientras duró fue un programa bastante exitoso que en un momento empleaba veinticinco personas y reciclaba tres toneladas de vidrio al mes, mientras adelantaba una campaña de concientización ecológica y organizativa con los habitantes de los barrios más pobres de Quibdó.

La confluencia de los esfuerzos para la defensa de los recursos naturales de las Ongs conservacionistas y de las Obs ha ido consolidando procesos en los que la denuncia, la investigación, la construcción de discursos y la movilización social se enriquecen recíprocamente, avanzando en la solidificación de un paradigma de acción social basado en una reconceptualización novedosa del entorno natural y de las comunidades que lo habitan.

Habla/scribe es una Ong que nació en la Universidad del Valle con el ánimo de ofrecer a las comunidades pobres del occidente colombiano, principalmente del Pacífico, proyectos culturales para que, mientras avanzan en aspectos de alfabetización, estimulen el desarrollo de su creatividad y dinamismo cultural. Habla/scribe trabaja con proyectos que prestan especial atención a la circulación y

aprovechamiento de los materiales, usualmente hojas sueltas, aspecto éste que es descuidado por muchos programas concentrados en la producción de textos sin saber qué pasa después con ellos. Contratados por Plaidecop para implementar un modelo de alfabetización para el Pacífico, Habla/scribe implementó acciones en seis municipios: Tumaco, Guapi, Buenaventura, Bahía Solano, Barbacoas e Itsmina. De este trabajo resultaron fundaciones locales de comunicación popular en cada una de estas poblaciones. Con resultados dispares, la más exitosa ha sido la de Guapi con programas de alfabetización, de producción de materiales audiovisuales, una papelería comunal, una imprenta, una emisora y un programa de radioteléfonos que comunica a las comunidades cercanas con la estación. Más recientemente, Habla/scribe ha emprendido otro proyecto en la región para impulsar comités de comunicación popular. Aunque Habla/scribe no se ha vinculado directamente con alguna de las organizaciones de base existentes, tanto Habla/scribe como las fundaciones que han resultado de su actividad han apoyado los procesos organizativos derivados de la Ley 70. Su proyecto de comunicación popular, que algunos critican como carente de un norte político, ha estado construyendo un modelo y unas metodologías basadas en el fortalecimiento de la cultura y la sociedad local en el Pacífico.

No es la intención de este artículo revisar exhaustivamente las actividades de cuanta organización no gubernamental está activa en el Pacífico, sino de mostrar mediante ejemplos, algunos más exhaustivamente que en otros, cómo el ascenso y continuidad de la organización de base o popular y la defensa de los intereses públicos se dan a través de la interrelación de múltiples actores. La continuidad de la organización popular depende de la combinación de una orientación ideológica que tenga receptividad, de un proceso sostenido de formación de líderes, de una financiación adecuada, de asesoría profesional en diversas áreas, y de una organización no burocratizada y eficiente.

¿UNA SOCIEDAD CIVIL EN ASCENSO?

Como se vio antes, las reflexiones académicas sobre las Ongs han restringido a éstas a ser prácticamente uno de los aspectos técnicos del desarrollo. Algunos autores (Carroll, 1992; Smith, 1990; Friedmann, 1992) que ponderan el papel de las Ongs en el fortalecimiento de los grupos de base, en últimas, lo hacen en tanto conduce a mejores resultados en términos de desarrollo. La mayoría de las Ongs incluso lo creen así. Lo cual no es de extrañar dado el profundo enquistamiento de la ideología del desarrollo en la sociedad contemporánea.

De otro lado, los estudiosos de los movimientos sociales han subrayado alternativamente la importancia de los procesos ideológicos de consolidación de identidades o de la dotación logística para enfrentar al sistema o avanzar en sus propósitos colectivos. Proponentes de ambas tendencias han mencionado la importancia de agentes externos en el fortalecimiento de los movimientos. El surgimiento de identidades colectivas está frecuentemente asociado con el desarrollo de cuerpos teóricos que reelaboran la posición de los sujetos sociales y los dotan con argumentos y aspiraciones para buscar la movilización social. Otro tipo de elaboraciones teóricas orientan los estilos organizativos y las tácticas por medio de las cuales los movimientos logran avanzar. Dichas elaboraciones teóricas son llevadas o reelaboradas por activistas, frecuentemente de la pequeña burguesía intelectual, que a diferencia del proyecto partidista heredado del siglo XIX no pretenden asumir la dirección del proceso o, por lo menos, no permanentemente.

Los movimientos sociales dependen estrechamente de la disponibilidad de recursos financieros para su existencia y continuidad. Las últimas décadas han visto la conformación de una compleja red de circulación de recursos, más que todo provenientes de donaciones voluntarias en los países del Norte capitalista, que financian Ongs que, a su vez, proveen una variada gama de servicios profesionales directamente a la población o a las Obs. La posibilidad de las Obs de convertirse en interlocutores consistentes ante el Estado y de mantener una legitimidad frente a sus bases pasa por el acceso a esos recursos, que inicialmente son provistos por agentes no gubernamentales

y que, posteriormente, pueden ser generados por las mismas Obs o, en la medida de su fuerza de negociación, ser obtenidos por financiación directa del Estado.

Toda esta serie de relaciones y circulación de recursos y de conformación de sujetos políticos debe entenderse en el marco del languidecimiento del Estado de bienestar y del ascenso neoliberal, al igual que en el agotamiento de los procedimientos antisistémicos —partidos y sindicatos— que habían surgido con el ascenso del capital industrial contemporáneo (Calderón, 1995; Wallerstein, 1990).

Un problema de particular vigencia es el de ¿cómo interpretar en términos de teoría social todos estos hechos? ¿Es que el advenimiento del capitalismo tardío está eliminando la posibilidad de hacer política radical en “grande” en la tradición de las luchas obreras, de los partidos socialistas o de los movimientos de liberación? ¿No son estos movimientos sociales y Ongs indignos continuadores de la tradición?

Tal vez siguiendo el consejo de Wallerstein (1991) podemos situarnos intelectualmente en una época de transición en la que los distintos elementos del rompecabezas social están en un periodo de realinderamiento. La teoría de Habermas (1988) sobre la diferenciación del conjunto social entre sistema y mundo de la vida, ubica a la sociedad civil como una de las fuerzas que resiste a la dominación de la razón instrumental del sistema y que se esfuerza por avanzar hacia los ideales de igualdad y democracia que están de todas maneras vigentes dentro del proyecto contradictorio de la modernidad. Uphoff (1992) hace unas propuestas análogas, aunque desde un marco filosófico muy distinto, para estudiar ese “tercer sector” de Ongs y Obs dentro de la sociedad civil: el dominio de la acción individual o colectiva tendiente a la reciprocidad, no inscrita en la compulsión legal o el ánimo de lucro. Laclau y Mouffe (1985) proponen la construcción de una alianza de los diversos sujetos colectivos que, desde distintos ángulos, enfrentan a la hegemonía del sistema en la búsqueda de una democracia radical que no repita la tentación totalitaria del proyecto de la dictadura obrera.

Dentro de estas perspectivas, los países Latinoamericanos pueden buscar salidas partiendo de su propia idiosincracia. Quijano ha subrayado que la ganancia capitalista no es el único contexto posible para la esfera privada

y que el Estado no es la única instancia en la cual se puede realizar la esfera pública. Esfuerzos privados, por parte de individuos o grupos, pueden apuntar al bienestar común. Al mismo tiempo, en el dominio de lo público —lo que interesa a todos los miembros de la sociedad— pueden desenvolverse agentes privados. Quijano trae el caso de comunidades campesinas o asociaciones barriales como ejemplos en los que lo privado-social y lo público-no-estatal tienen lugar. Enfoques políticos de este tipo desmienten la falsa disyuntiva entre estatismo —ya sea socialismo o Estado de bienestar— y neoliberalismo —la absorción de todas las funciones sociales por el capitalismo rentable— como las únicas funciones posibles para la sociedad latinoamericana (Quijano, 1988, 1989).

En una obra reciente, Giddens ha postulado la necesidad de replantear la agenda política radical en el contexto de realidades históricas recientes como el desplome del bloque soviético y el ascenso del neoliberalismo. La reparación de solidaridades sociales deterioradas, la instauración de formas democráticas basadas en el diálogo y la participación, y la primacía de políticas de la vida —referentes tanto a la integridad humana como a la del medio ambiente— son algunos de los principales puntos de esta propuesta dentro de la cual el protagonismo de la sociedad civil y los agentes no gubernamentales tienen capital importancia (Giddens, 1994: 12-18).

Sin embargo, algunos analistas han criticado la tendencia al énfasis de la movilización social a partir de diversas subjetividades socioculturales y de reclamos de autonomía. Argumentan que la dispersión de tales expresiones políticas es, en últimas, un refuerzo a las propuestas individualistas y fragmentadoras del proyecto neoliberal y un impedimento para el desarrollo de un movimiento clasista y revolucionario (Larsen, 1995; Petras y Morley, 1990). Éstas pueden ser, sin embargo, críticas apresuradas ante un fenómeno social de poco más de dos décadas y que aún está en búsqueda de elaboraciones políticas y de salidas hacia escenarios de mayor cobertura.

Tal tipo de respuestas sólo pueden ser elaboradas a partir de los procesos mismos en los que los distintos actores sociales, los movimientos, los activistas y los intelectuales críticos encuentren espacios viables de mutua colaboración y ahonden en la reflexión sobre las nuevas y

cambiantes realidades del capitalismo contemporáneo y convergan en la construcción de sujetos políticos de mayor cobertura que puedan exitosamente retar la hegemonía del sistema dominante. Un avance de este tipo está todavía marcado por la incertidumbre y el desconcierto ante la deslegitimación del modelo político particular que orientó la movilización hacia la justicia social y económica por cerca de un siglo.

A corto plazo, mientras tanto, propuestas para la construcción de una sociedad más humana y menos tecnocrática, más comunicativa y menos pragmática, más participativa y menos anómica, nos ayudan a mirar a través del humo de la crisis. Crisis que, desafortunadamente, adquiere frecuentemente dimensiones espantosas en nuestro país. El avance de la sociedad civil o, mejor, la conciencia del avance de la sociedad civil es un comienzo para buscar alternativas a la resignación de tener que vivir en el mejor de los universos neoliberales posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. 1995. "Our identity starting from pluralism in the base" En: J. Beverly *et al* (eds.).
- Amin, Samir; G. Arrighi, A. Gunder Frank y I. Wallerstein. 1990. *Transforming the revolution. Social movements and the world system*. New York. Monthly Review Press.
- Annis, Sheldon y Peter Hakim. 1988. *Direct to the poor. Grassroots development in Latin America*. Boulder. Lynne Tierner Publishers
- Arellano, Sonia y James Petras. 1994. "La ambigua ayuda de las Ongs en Bolivia" En: *Pobreza y políticas sociales*. Nueva Sociedad. N° 131. pp. 72-87. También publicado como: 1994. "Non governmental organizations and poverty alleviation in Bolivia" En: *Development and change*. Vol. 25. N° 3. pp. 555-568.
- Assies, Wilhem; G. Burgwal, y T. Salman. (eds.). 1991. *Structures of power, movements of resistance: an introduction to the theories of urban movements in Latin America*. Amsterdam. Ceda.
- Bebbington, A y G. Thiele. (eds.). *Ngo's and the State in Latin America. Rethinking roles in sustainable agricultural development*. London. Routledge.

- Beverley, John; José Oviedo y Michael Aronna (eds.). 1995. *The postmodernism debate in Latin America*. Durham. Duke University Press.
- Bobbio, Norberto. 1989. *Democracy and dictatorship*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Calderón, Fernando. 1995. "Latin American identity and mixed temporalities; or how to be postmodern and indian at the same time" En: J. Beverley et al (eds.). *The postmodernism debate in Latin America*. pp. 55-64
- Cardoso, Ruth C. L. 1990. "Movimientos sociais urbanos: balanço crítico" En: B. Sorj y M.H. Tavares (eds.). *Sociedade y política no Brasil pos 1964*. São Paulo. Ed Brasiliense.
- _____. 1983. "Movimientos sociais urbanos: Balanço crítico" En: B. Sorj y H. Tavares de Almeida (eds.). *Sociedade y política no Brasil pós 1964*. Sao Pablo. Ed. Brasiliense.
- Carroll, Thomas. 1992. *Intermediary Ngo's. The supporting link in grassroots development*. West Hartford. Kumarian Press.
- Clark, John. 1991. *Democratizing development. The role of voluntary organizations*. West Hartford CT. Kumarian Press.
- Cohen, Jean L 1985. "Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements" En: *Social Research*. Vol. 52 N° 4. pp. 663-716.
- Cohen, Jean L y Andrew Arato. 1992. *Civil society and political theory*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Dalton, Russell J. y M. Kuechler (eds.). 1990. *Challenging the political order. New social and political movements in western democracies*. New York. Oxford University Press.
- El Atrateño 1986 N° 1, 1987 N° 3 (Boletín de los Equipos Misioneros del Atrato y de las Comunidades Campesinas)
- Escobar, Arturo. 1996. "Viejas y nuevas formas de capital y los problemas de la biodiversidad" En: A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá. Cerec. pp. 109-131.
- _____. 1992. "Culture, economics, and politics in Latin American social movements. Theory and research" En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.). *The making of social movements in Latin America*. Boulder. Westview Press.
- Escobar, Arturo y Sonia Alvarez (eds.). 1992. *The making of social movements in Latin America*. Boulder. Westview Press.
- Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa (eds.). 1996a. *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá. Cerec.

- _____. 1996b. "Entrevista a Mercedes Balanta" En: A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá. Cerec. pp. 265-81.
- Eyeman, Ron y Andrew Damison. 1991. *Social movements. A cognitive approach*. Cambridge. Poly Press.
- Farrington, J y A. Bebbington (eds.). *Reluctant Partners? Ngo's, the state and sustainable agricultural development*. New York. Routledge.
- Foweraker, Joe. 1995. *Theorizing social movements*. Londres. Pluto Press.
- Friedmann, John. 1992. *Empovernt the politics of alternativo development*. Cambridge. MA:Blackwell.
- Gamson, William. 1992. "The social psychology of collective action" En: Aldon Morris y Carol M. Muller (eds.). *Fronteirs in new social movement theory*. New Haven. Yale University Press.
- García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México. Grijalbo.
- _____. 1989. *Culturas híbridas*. México. Grijalbo.
- García Kirkbride, Cristina. 1986. *Biological evaluation of the Chocó Biogeographic region in Colombia*. Washington. World Wild Fund.
- Gentry, Alwyn. 1982. "Phytogeographic patterns as evidence for a Chocó refugium" En: G. Prance (ed.). *ATB Refugium proceedings*. pp. 112-235. New York. Columbia University Press.
- Ghai, Dharam. 1991. *The IMF and the South. The social impact of crisis and adjustment*. London. Zed Books.
- Giddens, Anthony. 1969 *Central problems in social theory*. Cambridge. Cambridge University Press.
- _____. 1994. *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Stanford. Stanford University Press.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the prison's notebooks*. Q. Hoare y N. G. Smith (eds.). New York. International Publishers.
- Habermas, Jurgen. 1988. *La teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Madrid. Taurus.
- Harvey, David. 1989. *The condition of postmodernity*. Cambridge, MA. Blackwell.
- Held, David. 1991. "Democracy, the nation state, and the global system" En: D. Held (ed.). *Political theory today*. Oxford. Polity Press.
- Hirschman, Albert. 1982. *Shifting involvements: private interests and public action*. Princeton. Princeton University Press.

- _____. 1984. *Getting ahead collectively*. New York. Pergamon Press.
- _____. 1988. "The principle of conservation and mutation of social energy" En: S. Annis y P. Hakim (eds.).
- Hopenhayn, Martin. 1995. "Postmodernism and neoliberalism in Latin America" En: J. Beverley *et al* (eds.). pp. 93-109.
- Inter-American Foundation. 1995. *A guide to Ngo's directories*. Washington. Inter-American Foundation.
- Klemeyer, Charles David. 1991. "What is grassroots development?" En: *Grassroots development*. Vol. 15. N° 1. pp. 38-39.
- Kriesi, Hans Peter. 1988. "Local mobilization for the people's petition of the dutch peace movement" En: B. Klandermans, H. Kriesi y S. Tarrow (eds.). *From structure to action: comparing movements across cultures*. Greenwich CT. JAI Press.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and socialist strategy*. Londres. Verso.
- Lehmann, David. 1996. *Democracy and development in Latin America. Economics, politics and religion in the Post-War period*. Cambridge. Polity Press.
- Larsen, Neil. 1995. "Postmodernism and imperialism: theory and politics in Latin America" En: J. Beverley *et al* (eds.). pp.110-134.
- MacAdam, Doug; J. McCarthy y M. Zald, 1988. "Social movements" En: Neil Smelser (ed.). *Handbook of sociology*. Newbury Park. Sage.
- Marx, Gary T. y J.L.Wood. 1975. "Strands of theory and research in collective behavior" En: *Annual review of sociology*. N° 1. pp. 368-428.
- McCarthy, John y Mayer Zald. 1975. "Organizational intellectuals and the criticism of society" En: *Social science review*. N°49. pp. 344-362.
- Melucci, Alberto. 1980. "The new social movements. A theoretical approach" En: *Social science information*. Vol. 19 N° 2. pp. 199-226.
- _____. 1988. "Social movements and the democratization of everyday life" En: J. Deane (ed). *Civil society and the State. New European perspectives*. London. Verso.
- _____. 1989. *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia. Temple University Press.
- Ministerio del Interior. 1996. *Documento de trabajo. Equipos interinstitucionales. Zonas de coordinación. Directores regionales. Digidec*. Bogotá. Publicaciones Ministerio del Interior.
- Obapo, Orewa y Acia. 1990-91. "Etnocidio de indígenas y negros" En: *Ecológica* N° 6. pp. 12-19.

- OECD. 1990. *Directory of non-governmental organizations in OECD member countries*. Paris. OECD Publications.
- Pedrosa, Alvaro. 1996. "La institucionalización del desarrollo" En: A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). pp. 66-89.
- Pedrosa, Alvaro *et al*. 1996. "Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con la Organización de comunidades negras de Buenaventura" En: A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). pp. 245-64.
- Pérez Arce, Francisco. 1990. "The enduring union struggle for legality and democracy" En: J. Foweraker y A. Craig (eds.). *Popular movements and political change in Mexico*. Boulder. Lynne Rienner.
- Petras, James y Michael Morley. 1990. *U.S. hegemony under siege: class, politics and development in Latin America*. London. Verso.
- Quijano, Anibal. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima. Sociedad y Política / Ediciones
- _____. 1989. "Paradoxes of modernity in Latin America" En: *International journal of politics, culture, and society*. Vol. 3. N° 2. pp. 147-177.
- Ritchey-Vance, Marion. 1991. *The art of association: Ngo's and civil society in Colombia*. Rosslyn VA. Inter -American Foundation.
- Rivera, Silvia. 1990. "Liberal democracy journal of and Ayllu democracy: the case of northern Potosí, Bolivia" En: *The development studies*. Vol. 26. N°4. pp. 97-121.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and truth*. Boston. Beacon Press.
- Salomon, L.M. y H.K. Anheimer. 1994. *The emerging sector: the non-profit sector in comparative perspective. An overview*. Baltimore. The Johns Hopkins University for Policie Studies.
- Schloss, Miguel y Vinod Thomas. 1986. "Adjustment with growth: colombia's experience" En: *Finance and development*. December 1986. pp. 10-13.
- Schneider, Cathy. 1992. "Radical opposition parties and squatter movements in Pinochet's Chile" En: A. Escobar y S. Alvarez (eds).
- Scott, Alan. 1991. *Ideology and social movements*. London. Allen and Unwin.
- Slater, David. 1994. "Power and social movements in the other occident: Latin America in the international context" En: *Latin American perspectives*. Vol. 21. N° 2. pp. 11-37.
- Smelser, Neil. 1962. *The theory of collective behavior*. New York. Free Press.
- Smith, Brian H. 1990. *More than altruism. The politics of private foreign aid*. Princeton. Princeton University Press.
- Snow, David y R. Benford. 1992. "Master frames and cycles of protest" En: A. Morris y C. Mueller (eds.). *Frontiers in new social movements theory*. New Haven. Yale University Press.

- Stallings, Barbara. 1990. "Politics and economic crisis: a comparative study of Chile, Perú and Colombia" En: Nelson, Joan (ed.). *Economic crisis and policy choice*. Princeton. Princeton University Press. pp. 113-168.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1990. "Los derechos indígenas. Un nuevo enfoque del sistema internacional" En: *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*. Quito. Ediciones Abya-Yala. Comisión por la defensa de los derechos humanos. pp. 47-73.
- Stokes, Susan. 1988. "Peru's urban popular sectors in the 1980s: autonomy or a new multiclassism?" Ponencia presentada al XVI Congreso de Lasa. New Orleans.
- Tarrow, Sidney. 1994. *Power in movement. Social movements, collective action and politics*. New York. University of Cambridge Press.
- _____. 1988. "Struggle, politics and reform: collective action, social movements and cycles of protest." CIS, Occasional Paper. N° 21. Ithaca. Cornell University.
- Thomas, Vinod. 1989. "Colombia 1980-86" En: S. Commander (ed.). *Structural adjustment and agriculture. Theory and practice in Africa and Latin America*. London. Overseas Development Institute. pp. 190-201.
- Tilly, Charles. 1984. "Social movements and national politics" En: W. Bright y S. Harding (eds.). *State building and social movements*. Ann Arbor. University of Michigan Press.
- Touraine, Alain. 1981. *The voice and the eye. An analysis of social movements*. Cambridge. Cambridge University Press.
- _____. 1982. "Triumph or downfall of civil society?" En: *Humanities in Review*. N° 1. New York. Cambridge University Press.
- _____. 1987. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago. Prealc-OIT.
- _____. 1988. *The return of the actor*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Tucker, Kenneth H. 1989. "Ideology and social movements: the contributions of Habermas" En: *Sociological inquiry*. Vol. 59. N°1. pp. 30-48.
- Turner, R.G y L.M. Killian. 1957. *Collective behavior*. Englewood Cliffs. Prentice Hall
- Uphoff, Norman. 1992. *Learning from Gal Oya: possibilities for participatory development and post-Newtonian social science*. Ithaca. Cornell University Press.
- _____. 1993. "Grassroots organizations and Ngo's in rural development: opportunities with diminishing States and expanding markets" En: *World development*. Vol. 21. N° 4. pp. 607-622.
- Wade, Peter. 1996a. "The cultural politics of blackness in Colombia" En: *American ethnologist*. Vol. 22. N° 2. pp. 341-357.

- _____. 1996b. "Identidad y etnicidad" En: A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). pp. 283-298.
- Wallerstein, Immanuel. 1990. "Antisystemic movements. History and dilemmas" En: S. Amin *et al* (eds).
- _____. 1991. *Unthinking social science*. Cambridge. Polity Press.
- Williams, Raymond. 1985. *Marxismo y literatura*. Madrid. Ediciones Península.
- World Development. 1993. Vol. 21. N° 4 (Número entero dedicado a Ongs y desarrollo rural).

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LO INTER-ÉTNICO: UNA PERSPECTIVA NEGRO-AMERICANA E INDÍGENA

Anne-Marie Losonczy
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie
comparative, UM 116, Paris
Université de Neuchâtel

Resumir un itinerario de antropólogo aún sin concluir constituye un ejercicio laborioso. Su única justificación reside en mostrar cómo la emergencia de proposiciones teóricas y campos problemáticos nuevos resulta de un encuentro reiterado y dinámico entre las características de un "terreno" y los interrogantes existenciales e intelectuales del investigador. Pensada en sus comienzos como contribución al conocimiento del legado neo-africano, de una identidad afroamericana aún sumergida en la marginación académica y nacional; mi investigación, al contacto de los hechos, llegó a dibujar un espacio socio-simbólico negro-colombiano, cuya originalidad es precisamente la de construirse sobre una relación específicamente abierta y acogedora a la alteridad cultural y social que lo rodea. De allí que el planteamiento sociológico de mi análisis parece igualmente estar a contracorriente de numerosas —y a menudo muy valiosas— obras de "violentología" sociológica que describen diversas facetas de la realidad colombiana bajo la luz mortífera de la violencia, a la vez que tratan de examinar sus raíces históricas y las condiciones de su reproducción social.

Sin desconocer la extensión y el dramatismo de la Colombia de las armas, los casi veinte años de convivencia intermitente con las comunidades negras e indígenas embera del Chocó llevaron precisamente a descubrir una forma de coexistencia inter-étnica que, sin borrar los reales conflictos de interés y de visión del mundo, ha sabido convertirlos en intercambio limitado y en fronteras permeables, evitando hasta ahora la doble trampa de la ignorancia mutua y de la agresividad

mortífera. La descripción de esta construcción cotidiana de una interdependencia limitada, de una paz sin idilismo y el análisis de sus condiciones simbólicas y sociales, así como el de los peligros —a veces paradójicos— que la amenazan reiteradamente, no deja de constituir un homenaje a esta Colombia oculta y poco explorada: la de las microcoexistencias no violentas. Pero más allá del homenaje, este trayecto investigativo pretende ser una invitación al descubrimiento de otras situaciones sociales de la misma índole, el primer esbozo de un mapa venidero de la Colombia inter-étnica pacífica.

Como tal, podría constituir, también, una contribución a la comprensión del fenómeno violento: el ejemplo negro y embera del Chocó, entre otros, atestigua, en efecto, que la no violencia intercomunitaria está lejos de fundamentarse necesariamente en una ausencia de diferencias culturales y de conflictos o en su ignorancia. En cambio, la violencia sobreviene y se extiende cuando se debilitan los dispositivos simbólicos y sociales de la pacífica resolución local de los conflictos mediante su simbolización y verbalización, o cuando una lógica social exógena endurece las oposiciones internas subvirtiendo su carácter relativo.

En los años setenta, el seminario del profesor Roger Bastide en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* de París constituyó un lugar único y privilegiado para acercarse a las "Américas Negras". Fueron los consejos de este investigador apasionado e inventivo, profesor atento y tolerante, los que me ayudaron a delimitar tanto la problemática de mi investigación como el terreno que me disponía a abordar, con un planteamiento tan clásico y aún poco habitual en este ámbito como lo es el enfoque monográfico.

Mi atracción por la etnología negro-americana se fundamentaba en dos cuestiones que me interesaban, probablemente también a causa de mi propia trayectoria personal. La primera, más general, concernía las modalidades de construcción colectiva de nuevas estructuras de pertenencia o de inherencia sobre una violenta discontinuidad histórica y en una situación de desarraigo. La segunda, complementaria, se refería a los límites de una identidad así construida con otros conjuntos étnicos, históricamente más continuos.

EL LITORAL PACÍFICO NEGRO-COLOMBIANO: OBJETO Y TERRENO

El objeto inicial de mi investigación era, pues, el examen sistemático del tipo de sociabilidad afroamericana menos explorado por los estudios anteriores: Bastide lo llama "nègre". En él los modelos rituales africanos se han desintegrado y han perdido su poder estructurador en las comunidades de los descendientes de los esclavos. Dichos grupos parecen integrar elementos africanos dispersos —evidentes, sobre todo, en los cuentos orales, la música, la danza y los gestos— en un conjunto de creencias y de representaciones nacidas en la bisagra del catolicismo hispánico.

Estas comunidades han sido relativamente poco estudiadas y, mucho menos, desde una perspectiva exhaustiva. Los análisis existentes han adoptado, fundamentalmente, dos enfoques: de un lado, se trataba de establecer y enfatizar, desde una perspectiva folclorista, un repertorio de "sobrevivencias" africanas y, del otro, se enfocaba dichas comunidades como portadoras de una marginalidad socioeconómica dentro de la nación, resultante de la indigencia y de las discriminaciones heredadas de la época colonial, apenas atenuada por una adaptación lograda a zonas ecológicas y económicamente marginales. Los dos enfoques me parecían producir una visión apriorística que presentaba a dichos grupos disociados, habitados exclusivamente por lógicas sociales y simbólicas exteriores a ellos, tanto en el tiempo como en el espacio. Al contrario, el recopilar y examinar en conjunto unos datos etnográficos que no han sido nunca objeto de una aprehensión sistemática y holística, me pareció abrir pistas más fecundas de investigación. A esta opción metodológica subyacía una hipótesis que había que comprobar: si dichas culturas no son ya africanas, ni se convirtieron en sub-europeas o indígenas, no por ello constituyen una especie de "vertedero" cultural socialmente desorganizado; en cambio, su construcción se realiza al crisol de ítems culturales de diversas procedencias que se organizan en un todo coherente provisto de una lógica propia y original.

Si bien hay testimonios de la existencia de comunidades "negras" en las zonas costeras e interiores de Venezuela, Panamá, Colombia, Ecuador y Perú, al igual que en Centroamérica, hasta finales de los años setenta la

bibliografía etnográfica sobre ellas era más bien escasa. Por ende, la elección del Chocó —región aislada cubierta de selva tropical, zona dedicada al lavado del oro desde la época colonial—, además del carácter poco conocido de su población negra, ofrecía la posibilidad —poco explorada por trabajos negro-americanistas anteriores— de observar las repercusiones eventuales de su larga vecindad con una sociedad indígena —los embera— y con su sistema de representación.

Mi primer trabajo de terreno en el Chocó, de noviembre 1975 a agosto 1976, permitió reunir materiales etnográficos sobre la historia posesclavista, la organización social, así como sobre la representación y la ocupación práctica del espacio de varias comunidades ribereñas negras de lavadores de oro y horticultores. Al mismo tiempo, la presencia en la cabecera de los ríos visitados de grupos locales de indios embera, la antigüedad y el carácter continuo y culturalmente muy elaborado de los contactos entre estos últimos y las comunidades negras que viven río abajo, me han llevado a considerar el estudio de las redes interétnicas, de importancia central para la comprensión cabal del universo negrocolombiano del Chocó.

Mi primera estancia entre los grupos embera, vecinos de las comunidades negras estudiadas, supuso el comienzo de una larga investigación centrada en su sistema de representaciones, investigación que he seguido desarrollando al mismo tiempo que la primera. Desde este momento, el envite social y simbólico de los intercambios interétnicos y su inscripción en ambos grupos aparecieron como un impacto recíproco: para comprenderlos, se imponía la necesidad de poseer un conocimiento profundo de cada una de las sociedades en contacto.

El examen detenido de estos primeros materiales permitió vislumbrar los “sistemas-pilares” de la identidad negrocolombiana posesclavista del Chocó: un sistema de alianza matrimonial y de descendencia que coexiste con una red de parentesco ritual de alcance ribereño y subregional; las diversas prácticas del lavado fluvial del oro que implican varios ciclos de desplazamientos y que, a su vez, estructuran tanto la aprehensión del espacio como la representación de lo femenino y lo masculino y la relación hombre-

mujer; y, por último, los contactos interétnicos con los embera. Éstos conforman un sistema de comunicación que enmarca un conjunto de intercambios de objetos, de servicios y de bienes simbólicos en el cual formas particulares del vínculo ritual del compadrazgo desempeñan un papel central. Con la presentación, todavía fragmentaria, de materiales genealógicos extensivos en el espacio y en el tiempo —lo cual constituía una primicia para el Chocó negro— fue posible matizar significativamente la idea, muy difundida, de la “matrifocalidad” negro-americana. Dicha idea a menudo funciona de pantalla conceptual que dificulta la profundización en la comprensión cabal de la naturaleza y la estructura de las relaciones de parentesco en los grupos negros rurales de Suramérica.

Por otra parte, las estructuraciones específicas de los lazos de parentesco ritual —padrinazgo y compadrazgo— que configuran, respectivamente, el soporte de la identidad “chocoana” negra supralocal y el dispositivo privilegiado, mas no único, de las relaciones interétnicas, evidencian el carácter supra-étnico y la notable flexibilidad y ubicuidad de este sistema ritualizado de interrelación; de allí su aptitud para la construcción de duraderas redes transculturales de solidaridad. Desde entonces, y basándome en esos primeros resultados, mi investigación ha girado alrededor de varios ejes.¹

IDENTIDAD “EN CRISOL”, ESPACIO SOCIAL DE INTERSECCIÓN Y SINCRETISMO HORIZONTAL

En tales términos puede condensarse la síntesis actual de los resultados de este planteamiento investigativo, centrado en la influencia recíproca entre dos sociedades y dos sistemas de representaciones que mantienen una relación horizontal entre sí, pero que están también inscritos verticalmente en una estructura nacional. Sin embargo, para que pueda esbozarse una antropología de lo interétnico es imprescindible, en primer lugar, basarse en la etnografía minuciosa de los sistemas en contacto y en la etnología comparada de sus

1. He recopilado materiales etnográficos y documentales en las numerosas misiones que realicé en el Chocó entre 1976 y 1994 y presentado los resultados parciales en diversos artículos y comunicaciones. Su síntesis constituye el objeto de un libro (Véase bibliografía).

diferentes componentes, sin descuidar su dimensión histórica. De ahí la opción de presentar a continuación resumidamente los resultados parciales de las diferentes indagaciones realizadas, ya que es necesario el concurso de todas ellas para dibujar una síntesis provisional y señalar el camino de las interrogaciones futuras.

No obstante, en segundo término, para el esbozo de una antropología de lo interétnico tales conocimientos deberían abrirse a una reflexión teórica más amplia acerca del énfasis etnicista que marca hasta hoy la mayoría de los estudios antropológicos. Si admitimos que el término "interétnico" no sólo apunta hacia la interrelación sistemática —relativamente poco explorada hasta hoy— entre grupos culturales que representan su particularidad con un marcador discursivo étnico, sino, más aun, hacia los *intersticios* e incluso la falta de una definición de sí o del otro en términos étnicos. Una salida del etnicismo persistente que subyace a nuestra propia disciplina permitiría una aprensión más fiel, más dinámica y procesual de la construcción cultural de fronteras y aperturas frente al otro. El terreno ofrecido por "grupos negros" rurales o urbanos en América Latina me parece constituir un escenario privilegiado para este replanteamiento.

EL ORDEN NEGRO-COLOMBIANO DE LOS PARENTESCOS

El estudio sistemático de las unidades constitutivas del sistema social negro-colombiano permitió evidenciar un sistema de descendencia de tendencia cognática, bilateral, centrado en el Ego, llamado metafóricamente "tronco" o "ramaje", que en determinadas condiciones sociológicas tiende a acentuar la línea materna para transmitir ciertos bienes materiales y simbólicos. Este sistema, de creación posesclavista, se construye sobre una estrategia de alianzas matrimoniales que facilita, a la vez, la integración en la comunidad y su extensión hacia otras comunidades parecidas. Ese sistema flexible, complementado con el del compadrazgo, constituyen los dispositivos sociales de la construcción de una identidad regional supralocal "chocoana" que excluye a los otros colombianos y a los embera.

La descripción y el análisis detallado de dichos sistemas ponen de manifiesto, en primer lugar, una semejanza parcial, pero significativa, con los sistemas

de parentesco de numerosas sociedades indígenas de las tierras bajas tropicales —en especial, pero no únicamente, los embera. En segundo lugar, por muy fluido que sea, el sistema de alianza y de descendencia negro-colombiano del Chocó rural² parece poner en tela de juicio la supuesta desorganización de los grupos negro-colombianos —y, tal vez, de otros grupos parecidos—, así como la pretendida "matrifocalidad" como modelo de parentesco único y exclusivo de los grupos afroamericanos procedentes de la esclavitud. Cabe suponer que tales sistemas de parentesco existen en y subyacen a la organización social de otros conjuntos "negros" de Colombia y de los demás países de Suramérica.

De todas formas, la opción metodológica asumida, consistente en integrar las "culturas negras" como objeto de estudio etnográfico de pleno derecho en la etnología americanista, ha hecho surgir los sistemas constitutivos de la organización social propia de esos grupos como nivel de análisis pertinente e indispensable, más allá de tipologías normativas exógenas que, poco aptas para comprender la articulación entre realidad sociológica y tendencias organizativas subyacentes, reducen los negro-americanos a la imagen de una marginalidad económica y cultural.

CAMPO RITUAL NEGRO-COLOMBIANO: EL TRIÁNGULO

La exploración sistemática del conjunto del campo ritual negro-colombiano evidenció el carácter *separado* de su universo sobrenatural entre, de un lado, las figuras "sobrehumanas" de los santos y de los "buenos muertos", vinculadas al espacio habitado con las que los intercambios rituales se piensan en términos de circulación de energía vital; y, del otro, un ámbito sobrenatural fuera del alcance de dichas figuras y del ritual, vinculado al espacio de la selva. En la periferia de ese sistema dual, los negrocolombianos han inscrito una práctica de *chamanismo limitado*, alianza puntual con varios espíritus chamanísticos cuyos ítems rituales provienen del aprendizaje con chamanes embera y cuyo ritual, siempre nocturno y practicado en la selva, constituye una respuesta a un tipo de agresión hechicera intraétnica.

2. Mi análisis era la primera sistemática que se le dedicaba.

Tanto las figuras del infortunio y de su reparación, como el modelo de las relaciones con los santos y los muertos, inscriben el sistema ritual y de representación negro-colombiano en el crisol de un triángulo. Éste se encuentra formado por un trasfondo africano, probablemente bantú, cuya permeabilidad a la lógica chamanística ya sugirieron Bastide (1967) y De Heusch (1989); por un catolicismo de origen hispánico habitado por ítems paganos que lo modifican igualmente en esa dirección³; y por el sistema chamanístico embera integrado periféricamente al repensarlo por la mediación conceptual del pacto. El resultado es un sistema ritual propio que marca, a su vez, el ritual chamanístico embera. Dicho sistema se basa en una representación subyacente del espacio y del tiempo que aparecen como dos categorías de la experiencia mutuamente convertibles, en la cual la presencia de la sociedad y de lo sobrenatural embera aparece como uno de los operadores simbólicos de la diferenciación espacial.

El conocimiento de la concepción negra y embera del espacio-tiempo y de su complementaridad e interpenetración parciales autoriza inferir que, de una manera más general, tales concepciones, subyacentes en prácticas rituales y cotidianas, tienen un papel predominante en la reproducción de los límites interétnicos y de su entreapertura.

CHAMANISMO EMBERA: TOPOGRAFÍA SIMBÓLICA Y EXTRATERRITORIALIDAD

El estudio del sistema chamanístico embera me llevó, precisamente, a enfocarlo como creador y recreador de una topografía simbólica que hace encajar los espacios del cuerpo humano en los espacios del territorio y de lo sobrenatural (Losonczy, 1990a). También examiné las partes de improvisación y de normatividad existentes en el campo ritual global de los embera y, en particular, en el chamanismo (Losonczy, 1991), y propuse un análisis de éste como regulador de los límites y de la apertura de los grupos locales embera atomizados los unos con respecto a los otros, al igual que con respecto al espacio social negro-colombiano.

3. Como, por ejemplo, el pacto individual con una encarnación del diablo a quien los grupos negros conceden un lugar central.

CUERPO, SUSTANCIA Y PERSONA

La exploración etnográfica de los grupos negro-colombianos y embera del Chocó desde la perspectiva de su influencia recíproca, hizo surgir la cuestión de las respectivas representaciones de sí y de la persona. De ese modo, se esbozó una etnología comparada de las imágenes del cuerpo. Estas imágenes se construyen en las concepciones respectivas sobre la procreación, el proceso de sexualización, los componentes corporales e inmateriales de la persona —según el sexo—, sus desórdenes, al igual que en su construcción y reconstrucción simbólicas mediante el ritual, especialmente en relación con el estatuto y la naturaleza lingüística y simbólica del nombre propio en las dos sociedades. El intercambio interétnico limitado de agresión sobrenatural y el de ciertos procedimientos de reparación del infortunio, han demostrado el envite interétnico de la construcción simbólica de sí y de la representación de la enfermedad.

SUEÑO Y EMBRIAGUEZ: EL ÁMBITO DE LO NOCTURNO

El proseguir la interrogación anterior me llevó a explorar en los dos grupos los estados específicos no patológicos de sí, como el sueño y la embriaguez, su estatuto simbólico y sus marcos ritualizados. Las teorías y los relatos del sueño, al igual que las concepciones y las prácticas respectivas de embriaguez etílica, han evidenciado que esas experiencias —que pertenecen a lo que ambas sociedades consideran el ámbito de lo nocturno, espacio-tiempo opuesto al universo diurno— constituyen lugares para la formalización y la socialización de un envite interétnico latente: el de las zonas de sombra y de conflicto subyacentes a los sistemas explícitos —diurnos— de intercambio, tales como el compadrazgo, el intercambio de palabras o el intercambio de procedimientos terapéuticos. Por otra parte, se ha descubierto la complementaridad y el encaje parcial entre las concepciones de la embriaguez y del sueño en las dos sociedades.

"LIBRES" Y "CHOLOS": HABLAR Y NOMBRAR ENTRE DOS

El examen de las relaciones interétnicas llevó a describir y analizar un habla de uso exclusivamente interétnico. Se trata de un compromiso lingüístico entre la lengua embera y el etnolecto negro del Chocó. Dicha habla posee un vocabulario y unas estructuras gramaticales limitadas, cuya función parece ser la de enmarcar y especificar las situaciones de intercambio. Al mismo tiempo que impide la expresión verbal explícita del conflicto y de la hostilidad, limita el alcance y la personalización de los intercambios positivos y los mantiene en la periferia de los intercambios propios. Esta doble dinámica de las relaciones interétnicas está codificada de forma condensada en los sistemas respectivos de autodenominación y de nombramiento colectivo del otro.

Si analizamos atentamente la institución del padrinazgo y del compadrazgo interétnicos, cuyo núcleo ritual consiste en dar un nombre "cristiano" a un niño indígena que posee otro nombre embera, ésta se revela como lugar de creación de una relación de consanguinidad ficticia entre "dadores" y "tomadores" de nombres propios. Pero esta consanguinidad simbólica, contrariamente a la que une los compadres negros entre sí, forma un esbozo de jerarquía entre "mayores" (dadores) y "menores" (tomadores). La representación consanguínea simbólicamente extendida a todos los miembros del otro grupo, aparece como dispositivo de substitución simbólica de la alianza matrimonial, recíprocamente prohibida entre las dos sociedades.

IDENTIDAD NEGROAMERICANA EN CRISOL

Al término de una larga frecuentación del universo "negro" americano, forzoso es reconocer que la etnología de los grupos en cuestión, a pesar de los excelentes trabajos pioneros de Herskovits y de Bastide, seguidos de exploraciones etnográficas y de revisiones metodológicas, no ha logrado salirse completamente del dilema entre un africanismo de supervivencia y la imagen de una desestructuración cultural unida a una adaptación marginal a la sociedad global. A mi juicio, esa dificultad plantea un problema de alcance general para nuestra disciplina. En efecto, el pasado de esclavitud, destructor de las antiguas estructuras de pertenencia, seguido de una

dispersión territorial ulterior, condicionan la debilidad o la inexistencia de la representación colectiva negro-americana de sí en términos étnicos y, de ese modo, han ocultado su especificidad sociológica e identitaria a la etnología americanista; una de cuyas lagunas ha sido, durante mucho tiempo, el estudio y la reflexión rigurosas sobre la producción social y simbólica de las fronteras identitarias por parte de los grupos indígenas. Ese residuo de lo impensado, asociado al concepto de etnia, ha dificultado, hasta una fecha reciente, la comprensión de formas y representaciones particulares de supralocalidad y de supra-territorialidad en las que, sin embargo, se compartirían los mismos sistemas simbólicos.

Durante mucho tiempo los trabajos de etnología afroamericanista han privilegiado el estudio de las religiones de "africanidad manifiesta", presentes fundamentalmente en el Brasil, Cuba y Haití, al igual que en las sociedades cimarronas de las Guayanas, obviando con frecuencia el examen de las "culturas negras", a causa, tal vez, de la debilidad del indicador étnico, pasado o presente. Si estos trabajos se ocupan de la irrupción de los santos católicos o de los espíritus indios entre las divinidades africanas, presentan siempre el sincretismo en términos de superposición de estos ítems e insisten en la fidelidad a los orígenes africanos de esos cultos. Por consiguiente, rara vez están abiertos a considerar el sincretismo como un conjunto de modificaciones estructurales de varios sistemas en presencia, provisto, en su centro, de un núcleo dinámico reorganizador. En cambio, el estado actual de mis investigaciones invita a una comprensión del fenómeno sincrético en estos términos.

Poco se han explorado y ampliado las fecundas observaciones formuladas por Bastide sobre el carácter "supraétnico" de la naturaleza y de la frecuentación de estos cultos, así como sobre la función mediadora de los grupos de origen bantú entre varios rituales afroamericanos, al igual que entre los de origen indígena y católico. Sin embargo, la etnografía atestigua de que tanto en los sistemas rituales de africanidad manifiesta como en los grupos "negros" —tan alejados del África de los orígenes como de la cultura dominante criolla— la acogida y la iniciativa sincréticas se hallan sistemáticamente en todos los campos culturales del lado negro-americano. Por ende, es lícito plantear la construcción de una *identidad intersticial*, resultado de violentas discontinuidades históricas. Dicha

identidad, lejos de centrarse necesariamente en un referente étnico pasado o presente, y reivindicando muy pocas veces la historia común de la esclavitud, se construiría precisamente —con territorio común compartido o sin él— alrededor de una estrategia subyacente de mediador intercultural, una especie de interaccionalidad sistemática y reorganizadora, cuyo resultado son *identidades de crisol*.

El examen de los sistemas de parentesco reales y rituales, construidos sobre el vacío de la esclavitud, en la intersección del sistema hispánico colonial y de los sistemas indios vecinos, junto con el análisis del campo ritual y de representación formado en la bisagra de tres universos simbólicos, ponen de relieve esta modalidad autónoma “negra” de la construcción identitaria. Ésta parece organizarse alrededor de una relación específica con el pasado; un régimen de historicidad o, más exactamente, un régimen de memoria particular.

SINCRETISMO “HORIZONTAL”

Con mucha frecuencia en las obras etnológicas, el concepto relativamente borroso de sincretismo designa a los sistemas religiosos resultantes de contactos asimétricos y a menudo violentos entre dos o varias sociedades y sistemas simbólicos. La etnografía de la influencia recíproca entre negro-colombianos y embera del Chocó descubre otra figura sincrética que denomino “horizontal”. En efecto, si el catolicismo ha impuesto unilateralmente y, a veces, con violencia sus elementos a los negro-colombianos, la toma de ítems embera se inscribe en una relación de intercambio. Se trata, entre negros y embera, de una estrategia simbólica compartida. Consiste en apropiarse de componentes inmateriales que forman parte de la identidad del otro —nombre propio, espíritus, procedimientos de curación—, los cuales, una vez incorporados en la identidad propia, reducen su alteridad y, al mismo tiempo, sirven de defensa y de pantalla simbólicas contra un peligro intraétnico como la agresión chamanística entre indígenas, o hechicería negro-chocoana. El intercambio, sin embargo, resulta asimétrico: los negros son más “tomadores” que los embera.

• No obstante, la reflexión sobre el sincretismo en cuanto estrategia intercultural para tratar la

alteridad y la identidad no puede evitar el planteamiento de la cuestión de la violencia simbólica y real entre dos grupos que los conflictos latentes de interpretación y la circunstancia de compartir un territorio oponen virtualmente. Pues bien, desde el fin de la esclavitud, el Chocó tiene fama de ser un islote de no violencia interétnica en un país constantemente desgarrado por diversos conflictos. Parece que el tipo de intercambio sincrético instaurado entre los dos grupos constituye, precisamente, una solución cultural alternativa a la violencia. Todo ocurre como si se tratara de una *guerra simbólica de rehenes*: captura recíproca de ítems simbólicos del otro, tanto para desarmarlo gracias a su asimilación parcial como para reproducir, por su mediación, la identidad propia y sus límites. El tipo de encaje y de implicaciones y complementaridad mutuas que unen los dos espacios sociales y simbólicos, aparece como una figura aún demasiado poco explorada de sincretismo entre dos sociedades donde ninguna domina a la otra.

FRONTERA INTERÉTNICA Y RITUAL: ESPACIOS SOCIALES DE INTERSECCIÓN

La organización social y ritual negro-colombiana plantea con acuidad la cuestión de los límites del conjunto social. El compadrazgo interétnico entre negros y embera que los convierte en consanguíneos rituales, al igual que los intercambios de entidades simbólicas —nombres, espíritus chamanísticos, enfermedades y procedimientos terapéuticos—, afirman *la interdependencia de ambas sociedades*. Así, el bautismo ritual de los indios en el compadrazgo y la práctica chamanística limitada de los negros colocan, respectivamente, la lógica cultural del otro en el interior de cada sociedad por medio del *ritual*. Por el contrario, el carácter circunscrito de esos intercambios, así como la prohibición de la circulación interétnica de mujeres por la alianza, constituyen dispositivos sociológicos y simbólicos de la afirmación de las fronteras entre ambos grupos.

El objetivo subyacente de los intercambios simbólicos resulta doble: neutralizar la amenaza del exterior al inscribir al otro en la periferia social propia y, al mismo tiempo, “camuflarse” simbólicamente detrás del otro para escapar a un peligro simbólico interno. En este sentido, se puede

decir que el espacio social (Condominas, 1980) "negro" y el espacio social embera comportan cada uno una *intersección* con el otro que forma parte integrante del campo social y simbólico propio. Ni dos conjuntos sociales con límites rígidos y formalizados, vinculados por algunos intercambios *ad hoc*, ni una sola sociedad, resultado fusional de un encuentro interétnico; las comunidades negras y embera del Chocó obligan a pensar los límites de los conjuntos sociales y étnicos distintos —pero histórica, geográfica y culturalmente cercanos— no como cierres, sino como los *lugares de transacciones simbólicas específicas entre alteridades sociales y culturales parcialmente encajadas e interdependientes*. La naturaleza de las transacciones influye —si bien de manera desigual— en la lógica identitaria de los conjuntos sociales que intervienen. El análisis del papel que desempeña el ritual en la producción de los espacios sociales de intersección y en la producción de los límites, me llevó a considerar el rito como un dispositivo cultural privilegiado de la relación con el otro extraétnico.

Mi investigación, en suma, se proponía, hasta ahora, aportar una contribución a la etnología de los sistemas sociales y simbólicos negro-americanos, mediante el estudio a fondo de un conjunto "negro" que parece ofrecer muchas características comunes con los grupos negro-ecuatorianos, negro-panameños y negro-venezolanos. El estudio de tales grupos, al llevarme a la necesidad de repensar la relación, considerada clásica, entre territorio, comunidad y sistemas simbólicos e identitarios, desembocó en un enfoque de lo interétnico como dimensión fundadora y probablemente, en grados y formas variables, constitutiva de todo espacio social. La ampliación de esta reflexión aparece urgente, puesto que, más allá de su arraigo geográfico y cultural americano, tales interrogantes remiten a las turbulencias que agitan a la Europa y al Medio Oriente posterior a los acontecimientos de 1989. La extensión de la interrogación implica asimismo la de mi terreno negro-americano: he aquí una de las direcciones de mis investigaciones presentes para continuar la exploración de la intersección simbólica entre grupos negros y otros conjuntos culturales, en especial amerindios, desde la perspectiva de una etnología de la interrelación y de la influencia recíproca. Ésta me parece capaz de contribuir a la comprensión de los resortes simbólicos de las formaciones multiétnicas regionales y también,

quizá, a la comprensión de sus relaciones con el espacio social y simbólico nacional.

EL NUEVO DESAFÍO PARA LAS FRONTERAS INTERÉTNICAS EN EL CHOCÓ: EL ESPACIO POLÍTICO NACIONAL

Las dos últimas misiones en el Chocó, en 1992 y 1993, me permitieron reunir abundante material documental, escrito y oral, sobre las repercusiones de la entrada en vigor de la nueva Constitución colombiana en los límites territoriales y el proceso identitario de los grupos negros y embera. En efecto, desde 1982 existe en el Chocó una organización india, Organización Embera-Waunana del Chocó (Orewa), cuyo objetivo es "la salvaguarda de las tierras y de la cultura tradicional indígena". Por una paradoja, clásica e inevitable, esta organización —como otras de la misma índole— no puede luchar por ese objetivo más que con medios políticos e ideológicos que forman precisamente parte de la modernidad. Lo hace bajo la dirección de jóvenes líderes indígenas cuyo conocimiento de la lengua y de la cultura de origen es limitado y teñido de ambivalencia, a causa de la larga educación que muchos han recibido en los internados de los misioneros. A fin de obtener los derechos territoriales, sanitarios y educativos de la sociedad nacional, dicha organización intenta vencer la atomización secular y la dispersión extrema de los grupos locales embera, así como su aislamiento voluntario y su movilidad periódica, incitándolos a reagruparse en "comunidades" de tipo aldeano; hasta ahora el éxito parece haber sido mitigado y limitado. La organización también procura introducir en esos grupos políticamente acéfalos una estructura de autoridad jerárquica tomada de la tradición hispánica colonial: el cabildo, que a veces funciona también como su delegación local, integrado por jóvenes líderes locales formados por ella.

Al mismo tiempo, los documentos escritos, redactados por la organización, con la contribución de universitarios y asesores, difundidos ampliamente en su programa de educación, están construyendo una "historia embera" basada en el postulado de una unidad cultural, étnica y política inmemorial, históricamente reforzada en la resistencia al colonizador. Semejante construcción ignora tanto los sistemas de representación de sí de esos grupos como su extrema movilidad y

atomización lingüística, territorial y organizacional, atomización tradicionalmente fundamentada en una estructura de hostilidad guerrera y documentada desde los primeros tiempos de la Colonia —razias periódicas sustituidas más tarde por un chamanismo de agresión entre grupos locales.

Ese proceso de "auto-etnización" organizativa, acompañado de su "historización" retrospectiva, puesto en marcha para hacer frente al desafío que plantea la modernidad a la autonomía de los embera, parece inspirarse paradójicamente en los antiguos objetivos y herramientas institucionales de los misioneros y de las autoridades civiles de la Colonia contra los que los embera han logrado resistir con éxito, precisamente gracias a su atomización y movilidad.

Los grupos negros, por su parte, no han modificado su organización interna ni han luchado por los derechos colectivos específicos. El Estado colombiano, en cambio, se ha dado últimamente una nueva Constitución que rompe con el centralismo unificador tradicional. Define al Estado como "multicultural y pluriétnico", y propone un estatuto reconocido de "minoría étnica" a las sociedades indígenas, con derechos territoriales y culturales colectivos. El nuevo estatuto empuja a estas sociedades a acelerar el proceso de "etnización" y de fijación de límites territoriales inmutables, contrario a la lógica cultural tradicional de muchas de ellas, pero única garantía de su inclusión en el espacio político y social de la nación.

En el Chocó dicho proceso se realiza de manera desigual entre los cerca de ciento ochenta grupos locales censados. Es a menudo perceptible la resistencia indígena al reagrupamiento residencial y a la autoridad jerárquica. Paralelamente a este proceso, algunos grupos de intelectuales negros urbanos han entablado hace poco una batalla legal, coronada de éxito, para que las comunidades negras del Litoral Pacífico también sean reconocidas como minoría étnica y puedan defender legalmente derechos territoriales colectivos frente al entorno. Esa victoria ha suscitado, en los grupos rurales y urbanos, reacciones de rechazo, no desprovistas sin embargo de cierto grado de realismo: creen que la autodefinición en términos de "minoría étnica negra" no tiene ningún sentido pues "somos «chocoanos»", lo que es "racista" ya que "a los indios no se les llama por su color". Además, los derechos comunitarios y no

familiares sobre la tierra les resultan inconcebibles y limitativos tanto de la transmisión familiar como de la movilidad regional, la cual constituye uno de los pilares de su "ser chocono".

De ese modo se ha desencadenado un proceso, en gran medida exógeno y paradójico, de endurecimiento de los límites identitarios en términos étnicos, paralelo a la fijación de los límites territoriales intergrupos, que hasta ahora eran imprecisos y móviles. Todo ello es concomitante a la inclusión de indígenas y grupos negros en un nuevo régimen de historicidad de tipo "moderno", mediante una tentativa "erudita" de construcción de una tradición, articulada sobre una nueva herramienta: la escritura. El tipo nacional de historicidad junto con el espacio ideológico, político e institucional presente de la nación, constituyen sin duda la fuente de inspiración del emblematismo usado por este proceso. Este "préstamo" de medios simbólicos no se posibilitó sino por el reciente acercamiento institucional del Estado a la región. Por ende, existen razones para pensar que el sistema tradicional de interrelación sincrética recíproca entre negros y embera, que aún resiste victoriosamente en los ríos del Chocó, debe también su consolidación al largo desinterés del Estado colombiano poscolonial por esta región.

Al interrogarse acerca de ese desinterés persistente, es imposible dejar de lado un examen de las características de la ideología nacional colombiana tradicional. En efecto, un trabajo documental sobre los manuales de historia y algunos documentos políticos de los últimos cien años me permitió validar para Colombia una observación hecha a partir de un análisis antropológico del patriotismo húngaro: a saber, que el territorio representado de pertenencia patriótica no coincide necesariamente con las fronteras legales del Estado. La ideología patriótica colombiana, a diferencia de la húngara, ha postulado y vivido ese territorio, desde los comienzos de la República, *más reducido* de lo que era el territorio del Estado. Así ha amputado simbólicamente la región amazónica, la costa del Pacífico y una parte de Oriente, como atestigua sobradamente la falta casi completa de instituciones nacionales como la escuela, la policía, los ayuntamientos y hasta el ejército, incluso en las zonas fronterizas de las regiones mencionadas; también lo atestigua su estatuto especial de "intendencia" que se oponía al de "departamento". Hasta nuestros días, la fuente de autorrepresentación de la identidad nacional se hallaba en las regiones

centrales andinas del país: tan sólo su historia se consideraba la de Colombia; son los objetos, costumbres e ítems culturales suyos los que pasaron a ser emblemas y símbolos "criollos", los de la nacionalidad; de dichas regiones proceden todos los políticos importantes de la época Republicana.

Con la nueva definición del Estado se ha iniciado un cambio importante. Si, en el ámbito económico, Colombia emprende la integración rápida de los recursos de su periferia territorial en el mercado nacional, en el ámbito simbólico, la lectura de los nuevos manuales de historia y de la prensa atestiguan el surgimiento de una nueva representación nacional de sí, que toma como nuevos emblemas la imagen estereotipada del indio inmemorial y del "negro trabajador", para integrarlos en la imaginaria nacional del "colombiano histórico", cuya característica nueva es la "multiplicidad". La iconografía del presidente aterrizando en plena selva y charlando en lengua indígena con representantes de sociedades ignoradas hasta ahora, así como las frases tomadas de la mitología de los indios kogi que adornan los muros del nuevo aeropuerto internacional de Bogotá, constituyen los signos más mediáticos de la nueva orientación.

Se está instaurando, entonces, un intercambio simbólico paradójico entre el espacio nacional y los diversos grupos de su periferia, intercambio cuyo envite es una contradictoria integración mutua. Si el primero se apropia de fragmentos del ser de los segundos para refundar una legitimidad más amplia, éstos empiezan a inspirarse del régimen de historicidad y de autorrepresentación del espacio nacional para crear una etnicidad infiltrada por la lógica de la nación e intentar conciliar su ser autónomo con su integración a la modernidad. Ese intercambio desigual de representaciones, esa nueva tensión entre regímenes de memoria y de tradiciones alternativas, posee una lógica diferente de la de la influencia recíproca horizontal entre negros y embera, y posiblemente terminará modificándola.

LÍMITES INTERGRUPOS Y REGÍMENES DE MEMORIA INDÍGENA Y NEGROCOLOMBIANA: LOS "PORTADORES DE MEMORIA"

Una primera misión exploratoria entre los kogi-arzarios de la Sierra Nevada de Santa Marta me permitió percibir el carácter móvil y fluctuante de los límites espaciales y simbólicos entre los tres grupos indígenas de la Sierra; dicho carácter apenas se menciona en los escritos que hablan de ellos. Sin embargo, el asumirlo posiblemente entrañaría planteamientos nuevos en la aprehensión del espacio social y político kogi.

A partir de esta primera observación amplíé el mismo planteamiento a la población negra costera del contorno de la Sierra. Existen numerosos documentos que atestiguan sus relaciones intensas y seguidas, desde hace varios siglos, con algunos grupos kogi. Una primera misión durante 1993 en la zona costera de Dibulla —comunidad negra fundada en el siglo XV por cimarrones en un territorio ocupado en aquel entonces por indígenas— me permitió, primero, encontrar una variante cercana del sistema ritual negro del Chocó basado en los santos y los muertos. Después, gracias a la antigüedad de los archivos parroquiales de esa zona —a diferencia de lo que ocurre en el Alto Chocó— pude empezar un trabajo documental sobre las genealogías y las redes locales e interétnicas de parentesco ritual —compadrazgo— de los dos últimos siglos. Dicho trabajo pone de relieve la antigüedad y el carácter estructurado de los contactos entre los negros de la costa y los kogi, arhuacos y arzarios de la Sierra.

La continuación de la exploración etnográfica y del trabajo en los archivos de esa zona me permitirá proseguir la reflexión sobre dos problemáticas. Éstas, aunque aparezcan articuladas de manera complementaria en la etnología de los grupos "negros" del litoral americano hispánico y en la etnología de su influencia recíproca con los grupos amerindios, constituyen, en el plano comparativo, dos temas autónomos de gran amplitud.

El primero concierne al compadrazgo. Hay que analizarlo más a fondo ya que su carácter estructurador en las relaciones verticales y horizontales, sus

variantes y su extensión continental lo convierten en un tema comparativo muy importante. Además, el carácter ritual de los lazos de parentesco que instaura lazos en el plano inter e intrageneracional, cuya ideología es de origen católico y que se estructuran alrededor de la donación del nombre en el bautismo, permite la reflexión sobre la relación entre representación del parentesco y ritual. El envite intercultural del "compadrazgo" se precisará en dos direcciones. Por una parte, en la creación mediante la donación de un bien simbólico —el nombre— de lazos de consanguinidad ritual interétnica, sustituyendo simbólicamente la alianza matrimonial prohibida o bien consolidándola si está autorizada. La hipótesis para comprobar es que en los dos casos, Chocó y llanura costera, la consanguinidad ritual está representada por los dos grupos de pertenencia en cuestión bajo la forma de una especie de "alianza ideal", expurgada de la inestabilidad y de la conflictualidad latentes de las alianzas matrimoniales, sustraída a la temporalidad efímera de dichas alianzas e inscrita, en cambio, en la temporalidad perenne del ritual. Por otra parte, estos lazos de consanguinidad ritual parecen jugar un rol central en la construcción de redes de solidaridad que permiten, sostienen y estructuran los procesos migratorios, tanto del campo a la ciudad como los transfronterizos.

Al mismo tiempo, paradójicamente, parece que el compadrazgo surge, en grupos como los negro-americanos cuya identidad está sometida a discontinuidades históricas y/o territoriales, como una institución creadora de una nueva continuidad identitaria, abierta al exterior. Además, parece ser el portador de una memoria de tipo genealógico, codificada en las capas sucesivas del *stock* de nombres propios. La contribución al análisis de las variantes históricas, culturales e ideológicas del compadrazgo negro-americano e interétnico exige también otra apertura: la comparación histórica y actual entre España y Suramérica. Se abre igualmente a una reflexión de un alcance más antropológico, esbozada por Lévi-Strauss, sobre onomástica e individuación.

El segundo tema se refiere a la "santidad". El sistema ritual "negro" constituye un laboratorio privilegiado para el enfoque comparativo de la representación de la "santidad". Esta parte de mi investigación implicará la categorización de los santos del sistema ritual negro y la definición de su lugar entre los diferentes modos y universos de existencia

representados por ese sistema. Entre un Dios pensado como "creador ausente", las encarnaciones del diablo representadas como fuerzas activas y dominables, y los muertos, inscritos en una genealogía y dejando huellas en la tierra comunitaria; los santos negros parecen entidades "sobrehumanas" móviles entre las esferas del universo, pero, ya durante su vida terrestre, exteriores a cualquier inscripción social humana ordinaria tales como la territorialidad, el parentesco o el orden generacional. Es precisamente ahí, en esta extraterritorialidad donde parece enraizarse su movilidad tanto entre "lo alto" y "lo bajo" como en su "fuerza", que los humanos pueden establecer un "pacto" mediante un intercambio permanente de dones. Se delimita así su papel intermediario, articulador entre diferentes formas y representaciones del vivir.

Me propongo, por tanto, explorar la forma de corporeidad atribuida a los santos y su relación con la representación de la corporeidad humana, sea viva o muerta. En efecto, las prácticas negro-colombianas de manipulación, a veces violenta, de sustitutos de los cuerpos de santos —litografías, estatuas, reliquias— plantean esta cuestión con acuidad. Parece que la distinción entre los santos y las diversas encarnaciones de la Virgen y de Cristo, se establece por medio de las reglas tácitas del tratamiento de sus sustitutos de cuerpo.

Más allá de los rituales individuales, los rituales colectivos y periódicos vinculados a los santos parecen también "portadores de memoria", pero de una memoria de cierto tipo: articulan lo inmemorial, la temporalidad a-histórica cíclica con el pasado inmediato y el presente, tiempo del cambio. En la comunicación interétnica, ciertos santos —me gustaría precisar sus características peculiares— se convierten en un envite: en este contexto, parecen tanto intermediarios simbólicos pensados como atemporales, como objetos de intercambio o de rivalidad entre grupos diferentes.

Los santos, por último, articulan una relación particular del universo negro-colombiano con la *escritura*: la circulación de versiones escritas de fórmulas verbales —"oraciones" y "secretos"—, que cumplen la función de ofrendas personalizadas y de objetos cargados de eficacia defensiva o agresiva, en una sociedad que hasta hace poco tiempo era en gran medida analfabeta, plantea la cuestión del estatuto simbólico de

la escritura como amplificador de eficacia ritual en sociedades predominantemente orales: cuestión con implicaciones comparativas con el islam y la ortodoxia popular, al igual que con el taoísmo chino.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA INTERRELACIÓN: REGÍMENES DE HISTORICIDAD Y DE MEMORIA INTERÉTNICOS

Siguiendo el hilo de las interrogaciones esbozadas sobre el compadrazgo y el estatuto de los santos, en cuanto "portadores de memoria" y articuladores de temporalidades diferentes, mi investigación deberá desembocar en una reflexión sobre los mecanismos simbólicos de la construcción de una memoria colectiva. La especificidad "negra" de la relación con el pasado africano preesclavista y con el esclavista aparece en filigrana a lo largo de mi investigación. Se trata de una memoria construida sobre un doble vacío: el de la herencia africana y el de la condición de esclavo. Esa amnesia colectiva pone *el olvido* como una de las condiciones para constituir una memoria pensada como tradición. Ciertos procesos sincréticos en los que representaciones gráficas, gestos e ítems musicales, rescatados de sistemas religiosos olvidados, reviven integrados en un nuevo ritual y demuestran que el sincretismo no es únicamente conjunción; es, igualmente, *disyunción, síntesis de memoria y de olvido.*

La distinción cultural entre el registro de la memoria explícita —la integración narrable de los acontecimientos—, el de la memoria implícita, que se expresa, muchas veces, en el ritual —podríamos denominarla "memoria en huellas"— y omisión, parece fundamentarse en una manera particular de pensar el tiempo. Los relatos etiológicos negros sitúan el comienzo de la coexistencia con indios y blancos en la temporalidad primordial inmemorial de la creación; los rituales colectivos en torno a los muertos y los santos guardan las huellas implícitas —sobre todo musicales y gestuales— del trasfondo africano, integrados en un tejido ritual repetitivo, reinterpretación del catolicismo y marcado por el chamanismo embera; la esclavitud es objeto de una omisión, mientras que el tiempo poscolonial de la fundación de las comunidades ribereñas vive en

los relatos "históricos", transmitidos en el interior del grupo familiar. La articulación particular de esos diferentes regímenes temporales, sus vínculos con la representación del espacio y el ritual en el tipo de "historicidad" de una sociedad, así como la relación de este último con el tipo de estructura de pertenencia —identidad—, y con la producción de sus límites y aperturas: he aquí la primera parte de la reflexión.

La segunda consistiría en examinar la compatibilidad o los conflictos de interpretación entre diferentes regímenes de historicidad en relación de intercambio, o de rivalidad, que intervienen en la formación de unidades supralocales de pertenencia como por ejemplo la nación. La tercera parte sería constituida por el análisis de lo que se podría llamar "un régimen de memoria interétnico" entre sociedades histórica, geográfica y simbólicamente cercanas. Así, contrastando con las huellas no materiales de africanidad que marcan el campo ritual negro del Chocó, Wassen (1932) ha podido demostrar que los bastones chamanísticos embera reproducen las formas de objetos rituales de las poblaciones bantúes de la cuenca del Congo. Aquí, lo que han olvidado los negro-colombianos ha quedado integrado en la memoria implícita iconográfica de los rituales embera. Que los regímenes de historicidad y de memoria desbordan las fronteras identitarias, que el pasado del otro configura el presente de uno mismo, que existe un régimen de historicidad interétnica con su parafernalia, sus metáforas: he aquí la hipótesis que me propondría comprobar en un momento en que por doquier se observa un endurecimiento etnicista de discursos legitimadores y prácticas territoriales, proceso que parece descalificar una vez más la fluidez y la inventividad mestiza de las culturas.

→ se refuerza el análisis negro-indígena
→ los textos no lo entienden nadie
→ aunque lo + interesante de su propósito es el análisis local nacional,
el documento de lo proceso organizativo negro es
reorganizándose pobre.
→ no encuentro ninguna unidad integradora en su análisis,
reconozco más fragmentos, hipótesis y visiones de modelos interpretativos
independientes pero dispersos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastide, R. 1967. *Les Amériques Noires*. París. Payot.
- Condominas, G. 1980. *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*. París. Flammarion.
- De Heusch, L. 1989. "Il sincretismo religioso ad Haïti e nella Repubblica Dominicana" En: *Antropologia, tendenze contemporanee*. Milan. Hoepli. pp. 19-39.
- De Heusch, L. 1990. "L'apport bantou au voodoo haïtien" En: Blondeau et Schipper (ed.). *Essais sur le rituel II*. París. Peeters, Louvain. pp.127-148.
- Escalante, A. 1971. *La minería del hambre*. Bogotá.
- Friedemann, N. S. de. 1974. "Minería del oro y descendencia: Güelmambí Nariño" En: *Revista colombiana de Antropología*. Vol. 16. Bogotá. Ican.
- Gros, Ch. 1991. *Colombia indígena*. Bogotá. Cerec.
- Losonczy, A-M. 1983. "Color, rasgos y gestos: reflexiones acerca del automodelo corporal en los afro-americanos" En: *Étnica*. N° 19. Barcelona.
- _____. 1986. "Le destin des guerriers: agression chamannique et agression guerrière chez le Embera du Chocó" En: *Journal des Américanistes*. París. Musée de l'Homme. pp.157-183.
- _____. 1989. "Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del Litoral Pacífico colombiano" En: *Revindi*. N° 3. Budapest. pp. 49-59.
- _____. 1990a. "La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme embera du Chocó". En: *L'Homme*. N° 113. París. pp. 75-100.
- _____. 1990b. "Lo onírico en el chamanismo embera del Alto Chocó" En: *Formas y usos del sueño en las sociedades amerindígenas*. Ediciones Abya Yala. Quito. pp. 93-117.
- _____. 1991b. "El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó" En: *América Negra*. N° 1. Universidad Javeriana. Bogotá. pp. 43-65.
- _____. 1992. "Fijación e improvisación rituales: el chamanismo embera del Alto Chocó (Colombia)" En: *América Negra*. N° 3. Universidad Javeriana. Bogotá.

- _____. 1993. "Almas, tierras y convivencia en el Chocó" En: Astrid Ulloa (ed.). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Ican-Colcultura. Bogotá. pp. 185-195.
- _____. 1996. "Frontières inter-ethniques au Chocó et espace politique national: l'enjeu du territoire" En: De Lavelaye et Joiris (eds.). *Peuples forestiers et développement rural*. Institut de Sociologie. Bruxelles.
- Losonczy A.M. y A. Zempléni. 1991. "Anthropologie de la «patrie»: le patriotisme hongrois" En: *Terrain*. N° 17. París. pp. 29-38.
- Triana, A. 1987. "Estado-nación y minorías étnicas" En: *Grupos étnicos, derecho y cultura*. Funcol. Bogotá.
- Vargas, P. 1993. *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*. Bogotá. Cerec-Ican.
- West, R.C. 1957. *The Pacific lowlands of Colombia: a Negroid area of the American tropics*. Baton Rouge. Louisiana State University Press.
- Whitten, N. 1974. *Black Frontiers man: a south-american case*. New York.

AFROCOLOMBIANOS, ANTROPOLOGÍA Y PROYECTO DE MODERNIDAD EN COLOMBIA

Eduardo Restrepo
Instituto Colombiano de Antropología

*"Parece que los antropólogos
tenemos más dificultad para entrar en la modernidad que
los grupos sociales que estudiamos"*

Néstor García Canclini¹

Todavía siendo estudiante de antropología, mientras me encontraba realizando mi primera investigación etnográfica en el río Satinga del Pacífico colombiano, sostuve una conversación con uno de los activistas más importantes del movimiento étnico-negro del país, que no sólo modificó substancialmente mi manera de interpretar las elaboraciones que los etnógrafos hacían sobre los grupos negros, sino que también catalizó una serie de preguntas a propósito de la etnicidad afrocolombiana. Él se encontraba de paso por Satinga dado que se estaban realizando una serie de reuniones y talleres con los líderes de cada una de las organizaciones de río con el objeto de establecer contenidos y criterios de desarrollo del Artículo Transitorio 55 que la Constitución del 91 había establecido.

Como cualquier estudiante de último semestre que se prepara para su salida de campo, recolecté y leí con detenimiento todos los materiales etnográficos que se encontraban a mi disposición en la biblioteca de la universidad. En la literatura etnográfica se dibujaba la imagen de unas comunidades tradicionales que se encontraban atravesadas por

1. (García Canclini, 1990:230).

complejos sistemas de parentesco, sabiamente adaptadas a las difíciles condiciones de inhóspitos bosques y que mantenían una memoria y tradición oral que se remontaba a tempranos recuerdos de la ancestral África. La identidad y etnicidad de estas comunidades era, entonces, como la que nos habían enseñado durante años en la universidad con respecto a los indígenas. Pero su origen africano y la ausencia de una lengua diferente hacían parte de su especificidad que requería de un etnónimo particular.

La incongruencia entre los textos y etnografías sobre el Pacífico y lo que había observado durante mi estadía en Satinga, habían generado una serie de inquietudes que compartí a mi interlocutor, quien tenía formación antropológica en la Universidad Nacional. Entre otras cosas, le pregunte por la adecuación del concepto de lo afrocolombiano para dar cuenta de la realidad de los grupos negros del Pacífico puesto que yo no había podido registrar una tradición oral o memoria colectiva sobre la ancestralidad africana, y encontraba realmente caricaturesca la categoría de comunidad en un contexto determinado por la presencia del capital de madereros y del narcotráfico, de proyectos de cooperación técnica internacional, de grupos de sicarios traídos del interior del país, del ejército, de la iglesia, de los políticos y de infinidad de comerciantes que atiborraban con múltiples mercancías la única calle de Bocas de Satinga como cualquier sananderesito de Medellín o Bogotá.

A pesar de que me había adentrado en el río Satinga en busca de las auténticas comunidades negras y de que termine trabajando con un pequeño grupo de *tuqueros*² en el paraje boscoso más alejado posible, se ponía en cuestión la pertinencia de lo afrocolombiano y de otros conceptos y herramientas propias de la antropología en Colombia para dar cuenta de los fenómenos culturales de los grupos negros que tenía ante mis ojos. Recuerdo aún que con la serenidad y el carisma que siempre lo ha caracterizado, este activista me contestó que la definición de lo afrocolombiano y su adecuación a la dinámica de los grupos negros del país no le preocupaba en lo más mínimo puesto que para él era simplemente un instrumento político que había demostrado su eficacia en la negociación con el Estado y

2. Como *tuqueros* son denominados quienes se dedican a la extracción de trozas de madera de los bosques naturales del Pacífico sur.

que permitía la constitución de un movimiento organizativo.

Si, de un lado, las categorías y metodologías con las cuales la antropología abordaba lo negro en Colombia aparecían realmente insuficientes para entender la dinámica cultural de los pobladores negros del río Satinga y, del otro, lo afrocolombiano devenía en un instrumento político-organizativo, ¿cómo entender la etnicidad afrocolombiana? ¿Qué significa, para esta etnicidad, el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación en Colombia? ¿Cuál ha sido la relación entre la instrumentalización político-organizativa y la teoría antropológica? Más aún, ¿hasta dónde esta etnicidad es una construcción inscrita en un proyecto de modernidad? y, en consecuencia, ¿cuál ha sido el papel del discurso de expertos, específicamente de historiadores y antropólogos, en esta construcción?

Para responder estos interrogantes empecemos por realizar un análisis a la configuración de la "mirada antropológica" sobre el negro en Colombia en tanto escenario académico de emergencia de la conceptualización de la categoría y etnicidad afrocolombiana.

DEL "NEGRO" AL "AFROCOLOMBIANO": AVATARES DE LA ANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA

"La historia de la génesis de los recursos intelectuales que utilizamos en nuestros análisis del mundo social es uno de los principales instrumentos de la crítica inseparablemente epistemológica y sociológica a la que debemos someter nuestras categorías de pensamiento y formas de expresión."

Pierre Bourdieu³

Lo "afrocolombiano" o, más imprecisamente, el "negro" ha seducido el interés de nacientes y viejos antropólogos. En los últimos años se han multiplicado las investigaciones, ponencias y trabajos de grado que, desde la perspectiva antropológica, lo abordan desde diversos tópicos. Ello parece indicar que, a diferencia de las décadas anteriores, en los

3. (Bourdieu y Wacquant, 1995:59)

años noventa se ha consolidado como objeto pertinente y legítimo del discurso de los antropólogos. Este flujo de estudios no significa, sin embargo, que la pregunta por el "indio" haya perdido la relevancia y el énfasis que ha caracterizado a la antropología en Colombia. Es más, como hipótesis de trabajo que se elaborará más adelante, se puede afirmar que su construcción antropológica ha sido signada por el fantasma de "lo indio".

Múltiples son los factores que permiten entender ese creciente interés despertado en los antropólogos por el análisis de los sistemas culturales, las prácticas económicas, la apropiación territorial o la identidad del "negro" en Colombia. La emergencia y consolidación de un "movimiento étnico-negro", el reconocimiento Constitucional y jurídico de las "comunidades negras" como grupo étnico, y la relevancia académica y política del Pacífico colombiano, son algunos factores que en el plano nacional han propiciado en los años noventa la realización de un número significativo de las investigaciones antropológicas sobre el negro en el país. Sin lugar a dudas, esto ha generado un ámbito institucional y político relativamente favorable con el que no se contaba en las décadas anteriores.

Así fuese en menores proporciones y con mayores dificultades, los "estudios sobre el negro" en Colombia venían siendo realizados desde la década de los cincuenta por un puñado de investigadores desde la antropología o la historia. Aunque la antropología adquiere existencia institucional en la década de los cuarenta y la prácticas investigativas de carácter antropológico pueden ser rastreadas algunas décadas antes (Pineda, 1979), los "estudios sobre negros" propiamente dentro de la antropología en Colombia no se iniciaron hasta mediados del presente siglo.

Las ausencias y presencias del "negro" en la antropología en Colombia no son gratuitas, delimitan los difusos contornos de la construcción del objeto, evidencian las pugnas de sentido y los consensos de una comunidad académica por establecer los criterios de pertinencia y la legitimidad de su práctica. Las formas discursivas y las representaciones antropológicas que han excluido o dibujado de múltiples maneras el "negro" explicitan, en la dialéctica de categorías y campos semánticos, la positividad de un objeto, la

pertinencia de unas preguntas, la adecuación de unos enfoques conceptuales y metodológicos, al igual que la circulación o no de determinados contenidos empíricos. Este ha sido el escenario académico en el cual se han definido los contenidos de la etnicidad afrocolombiana.

*"ESTUDIAR NEGROS NO ES ANTROPOLOGÍA":
ANALÍTICA DE LA AUSENCIA DEL "NEGRO"*

Aunque desde la década del cincuenta algunos antropólogos inician los "estudios del negro" en el país, no era extraordinario que sus colegas observarían con cierta distancia este tipo de trabajos y, en algunos casos, se planteaba explícitamente que ello no podía ser considerado como antropología. Al respecto, una de las antropólogas pioneras en este tipo de estudios, relataba una anécdota bastante significativa:

"Hace ya casi veinte años, en el Instituto Colombiano de Antropología cuando yo buscaba algún eco de opinión frente al rumbo de mi trabajo entre grupos negros, un respetable y ya famoso colega me ofreció el concepto más insólito que he recibido a lo largo de mi vida profesional: «estudiar negros no era antropología». Pero en ese instituto la antropología se enseñaba como disciplina que estudiaba al hombre, aunque valga mencionarlo indios arqueológicos y contemporáneos eran la preocupación primordial de la institución y de sus investigadores. No obstante, la óptica de ese colega a mi modo de ver era un exabrupto." (Friedemann, 1984:509).

El sentimiento de sorpresa y de indignación expresado en la anécdota por la exclusión del "negro" del orden de pertinencia antropológica, permite apreciar un conflicto en el sentido del objeto del discurso antropológico. De un lado, para la antropóloga mencionada, la apreciación de su colega no era otra cosa que la manifestación de una "invisibilidad académica" del "negro" que hacía parte de un fenómeno de discriminación socio-racial que podía ser percibido también en la literatura o en la formación escolar (Friedemann, 1984). Así, la dialéctica de estereotipos e invisibilidades a la que han sido sometidos los logros culturales y el aporte del "negro" en Colombia, le permitían explicar su marginalidad en la disciplina antropológica.

Tanto su sentimiento de sorpresa como la estrategia explicativa, se elaboran desde el supuesto de que el objeto de la antropología incluye necesariamente al "negro" como una expresión particular del hombre. Desde esta perspectiva, la pertinencia y legitimidad disciplinar de los "estudios de negros" eran evidentes y cualquier exclusión o marginalidad debían explicarse por razones exógenas a la misma antropología. Por tanto, antes que un límite en la disciplina, era un impase político el que, consciente o inconscientemente, había imposibilitado a los investigadores orientar y advertir la pertinencia de estos estudios.

Del otro lado, aunque se podría estar de acuerdo con la afirmación de que el hombre era el objeto de la antropología, en la práctica los límites de este objeto eran establecidos por unos enfoques conceptuales y metodológicos elaborados por los antropólogos a partir de las "sociedades primitivas" circunscritas temporal y espacialmente al escrutinio del etnógrafo. En efecto, en el caso particular de la antropología gran parte de los datos empíricos, al igual que sus conceptos y orientaciones teórico-metodológicas fundamentales, se originaron en el estudio de las denominadas "sociedades primitivas", las cuales se configuraron como unidades de análisis relativamente autónomas y coherentes, donde el etnógrafo devenía en el medio de registro adecuado y objetivo (Kaplan y Manners, 1975:68). En términos metodológicos la etnografía, entendida como la experiencia prolongada del etnógrafo profesional en un contexto de otredad lingüística y cultural, era el dispositivo de la producción de los "datos" que servirían de insumos adecuados a las posteriores comparaciones.*

No es gratuito, entonces, que en Colombia el "indio", como representación de una Otredad configurada en la diferencia lingüística y en la idea de "comunidad" aislable, homogénea y coherente, analizable desde la perspectiva totalizante del etnógrafo, fuese el "objeto" privilegiado de los antropólogos en los comienzos mismos de su disciplina. Desde esta perspectiva, los "estudios de negros" no se ubicaban cómodamente a la práctica de los antropólogos, al igual que no lo hacían los "estudios de la ciudad", de las "sociedades complejas" o de la mismidad cultural. Por tanto, para esta concepción, que el "negro" no fuese pertinente a la disciplina antropológica no era necesariamente un acto de discriminación

socio-racial, sino la expresión de los límites conceptuales y metodológicos de un objeto en la práctica definido por la representación de otredad que no lo implicaba fácilmente. Por tanto, para quienes comparten esta interpretación, la exclusión durante décadas del "negro" del orden de interés de los antropólogos en Colombia, al igual que su posterior marginalidad, dan cuenta de unos límites disciplinares que en la práctica reconocían la heterodoxia de éste con respecto a la representación de un objeto definido por diacríticos de una otredad circunscritos a las "sociedades primitivas", es decir, a unidades lingüísticas y sociológicas empíricamente aislables a los ojos del etnógrafo.

LO INDIO COMO ESPEJO

Cualquiera sea la posición asumida para interpretar el hecho de esta exclusión y marginalidad, las iniciales investigaciones antropológicas del "negro" en Colombia se encontraron signadas por la discusión de su pertinencia. No es extraño, entonces, que los pioneros de estas investigaciones indicaran en sus artículos e informes la carencia y necesidad de este tipo de estudios en la antropología en Colombia. La insistencia con que ello sucedía pudiera parecer exagerada a los ojos de un lector actual, precisamente porque supone la legitimidad de este objeto para la disciplina antropológica. No obstante, esta insistencia tenía toda una razón de ser en ese momento. Es más, el correlato de la enunciación de la carencia del interés antropológico sobre los "estudios de negros" era, precisamente, la elaboración de problemas de investigación claramente inscritos en la disciplina. En este sentido, se evidencia un énfasis en las preguntas propias de la tradición disciplinar como el parentesco o las formas religiosas, al igual que en la definición de unidades de análisis rurales para recurrir al modelo etnográfico.

Si se ponderan las preguntas y las estrategias metodológicas dominantes en estas investigaciones pioneras, se evidencia que el requerimiento disciplinar por la pertinencia de las categorías y estrategias metodológicas implicó una manera de hacerse la pregunta por los negros o afrocolombianos desde la comunidad tradicional que evidenciaba su singularidad principalmente en sus prácticas rituales y en su estructura social y de parentesco. Así, entonces, la legitimidad del objeto para el análisis antropológico se expresaba en una

* Aquí se ve cómo se establece el objeto de estudio de la antropología en Colombia, a través de la exclusión del "negro" y la inclusión del "indio" como objeto de estudio.

interpretación del negro desde el prisma de los problemas de investigación, las categorías y metodología que definía para aquella época la perspectiva antropológica. El énfasis en los mecanismos de reproducción y equilibrio de la alteridad cultural, el principio de la identidad entre el sujeto y el código cultural, el supuesto de la coherencia y autonomía de la cultura, y los criterios de validez metodológica de la generalización de las observaciones espacial y temporalmente localizadas del etnógrafo a una entidad homogénea representada como la cultura *x*; han atravesado los textos etnográficos y elaboraciones teóricas sobre el negro en Colombia.

Con excepción de la pregunta por los orígenes africanos de los "patrones" o "rasgos" propia de los primeros afroamericanistas, generalmente no se discutía hasta hace unas dos décadas la necesidad de elaborar conceptos y metodología específicas para pensar desde la antropología a los negros en Colombia. Más aún, con algunas significativas excepciones (Wade 1993, 1996; Losonczy 1991-1992; Escobar y Pedrosa 1993, 1996), en las recientes elaboraciones conceptuales que pretenden dar cuenta de la especificidad cultural del negro, no se ha puesto en cuestión el criterio de la comunidad tradicional coherente y autocontenida como unidad de análisis y referente explicativo. Esto ha producido, sin duda, una construcción antropológica del negro a partir del espejo de lo indio. O, si se prefiere, el fantasma de las categorías y metodología construidas desde lo indio que han signado el análisis antropológico en Colombia aparece definiendo los contornos de las imágenes del negro. A mi manera de ver, incluso, la conceptualización de la etnicidad afrocolombiana no deja de reflejar este fantasma; es más el resultado de la incapacidad conceptual de los antropólogos de pensar desde los cruces e intersticios propios de grupos humanos en un contexto de modernidad y globalización ya que éstos últimos no son más la manifestación de purezas culturales; si es que algún día lo fueron.

LA CONSTRUCCIÓN DEL "NEGRO" EN LA ANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA: ANALÍTICA DE LAS PRESENCIAS

En la década de los cincuenta aparecen dos artículos que llaman la atención sobre las especificidades culturales del "negro", no sólo en relación con los tradicionales objetos del análisis antropológico en Colombia, sino

también, con respecto a otras "sociedades negras" americanas más conocidas por aquella época en la escuela culturalista norteamericana (Arboleda, 1952; Price, 1954). Estos primeros antropólogos definieron líneas de investigación específicas dentro de la pregunta por las "pervivencias" de "rasgos culturales" africanos en las sociedades negras americanas. En este enfoque se inscriben inicialmente las representaciones del "negro" expresadas en las categorías de "afrocolombiano" y "afroamericano" en la literatura antropológica del país.

Thomas Price, un antropólogo norteamericano que realizó investigaciones de campo en el Atlántico y en el Pacífico colombiano, fue uno de los pioneros en la instauración de la pregunta por el "negro" o, más precisamente, por los "afrocolombianos" en el país. Su artículo de 1954, además de señalar la virtual inexistencia de las investigaciones "afroamericanas" en Colombia, establece los lineamientos teórico-metodológicos que tanto la antropología como la historia deberían seguir. Al igual que un anterior artículo del Pbro. Arboleda, dichos lineamientos se definían explícitamente dentro de la orientación teórica "afroamericanista" establecida en los años treinta por Herskovits. En este sentido, las preguntas de investigación señaladas por Price comprendían:

"[...] las áreas de África de las cuales fueron traídos los esclavos a las diferentes regiones de Colombia [...]; la fecha temprana o tardía de su llegada a las diferentes regiones; la posibilidad de haber sido traído directamente de África a regiones dadas o la posibilidad de haber sido trasladados a otras áreas de Colombia, es decir haber sido vendidos a nuevos amos después de haber vivido un periodo de tiempo en una región diferente. También son de gran importancia las diferencias generales en costumbres españolas o colombianas en las distintas regiones; las fecha más o menos tardía de su catequización; las tareas económicas a que fueron dedicados en cada región y las actividades que ejecutaron por su propia iniciativa al abolirse la esclavitud; el grado y naturaleza del contacto con los grupos indígenas y con sus amos blancos, tanto en minas como en las haciendas." (1954:30).

Estos lineamientos en la investigación pretendían explicar, desde una perspectiva del "cambio cultural", las "sociedades negras" en América como consecuencia de un proceso de "difusión y prestamos culturales" (Price, 1954:35)

donde la preocupación por el "grado de retención de africanismos" devenía central teórica y metodológicamente (Arboleda, 1952). En este sentido, la articulación del discurso histórico y el antropológico se hacía necesaria para resolver problemas y preguntas dentro de una "epistemología genética"⁴, es decir, en la explicación de las "sociedades negras" americanas por la "permanencia" o la "supervivencia" de "rasgos" o "patrones" culturales africanos en un contexto de "contacto cultural" o "aculturación". Este paradigma afroamericanista permite inaugurar, durante la década del cincuenta, el estudio antropológico de los "negros" en Colombia.

A finales de los sesenta y comienzos de los años setenta adquiere relevancia otra manera de hacerse la pregunta antropológica por el "negro". En este nuevo enfoque el trabajo de Norman Whitten fue un referente importante. La categoría de "cultura negra" entendida en tanto "modelo" o "estrategia" de "adaptación" a un "ambiente" físico, histórico, económico y político, es el eje de este enfoque fundamentado en las premisas de la ecología cultural (Whitten, 1967:638).

Los problemas de investigación dentro de este enfoque no se refieren al grado de "retención" de los "rasgos" africanos, sino a cómo se constituyen mecanismos sociales y culturales que han permitido la "adaptación" a los nuevos contextos ambientales tanto naturales como de la economía política y la "sociedad mayor". Por tanto, este enfoque va a configurarse como una alternativa teórico-metodológica frente a los análisis "afroamericanistas" del "cambio cultural" de la escuela culturalista norteamericana de los años treinta.⁵ La "ecología cultural" se instaura así como un nuevo enfoque del discurso antropológico de los "grupos negros" o "pioneros negros", como son denominados por Whitten.

4. "Las explicaciones genéticas constituyen un caso particular de explicación causal. El propósito de este tipo de explicaciones es determinar la secuencia de los sucesos a través de los cuales un sistema originario se ha transformado en otro posterior." (González, 1987:78).

5. Según Leach este tipo de explicación es "estructural-funcionalista": "[...] Otros sostienen que el *quid* de la cuestión es comprender la interdependencia de las diferentes partes del sistema tal como existe en la actualidad; éstos ofrecen explicaciones estructural-funcionalistas." (1978:6).

La pérdida de pertinencia de la búsqueda del "grado de africanismos" o del "nivel de integración" del "negro" en América y un énfasis en los "procesos de adaptación" son algunas de las implicaciones teóricas y metodológicas de este enfoque basado en la ecología cultural. La categoría de "afrocolombiano" y "afroamericano" pierde relevancia en relación con la de "grupos negros" o "cultura negra". En este enfoque se intensifican las investigaciones de grupos o áreas concretas tales como los trabajos de Nina S de Friedemann (1974) en el Pacífico sur colombiano, específicamente de los mineros del río Güelmambí. Norman Whitten, centrado en la costa norte ecuatoriana y en la sur colombiana, aporta igualmente datos etnográficos y elaboraciones sobre la "cultura negra", específicamente sobre modelos adaptativos, aspectos del sistema económico, ritual, musical y religioso (1967 y 1972). En este enfoque, ambos antropólogos escriben un artículo nada gratuitamente titulado: "La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica".

Otro enfoque sobre el "negro" en Colombia se expresa en la década del setenta en los trabajos de grado de las iniciales promociones de los antropólogos colombianos formados en las universidades del país (Atencio y Córdoba, 1972; Dávila, 1979; Moncada, 1979; Olarte, 1978; Sabogal 1973; Yépez, 1975). En estas tesis, como en casi todas las de esta generación de académicos, predomina el "materialismo histórico" como el enfoque teórico desde el cual se configuran las preguntas y las categorías de análisis, desde donde se construyen discursivamente una serie de representaciones antropológicas del "negro" diferentes a las establecidas con el "afroamericanismo" o la "ecología cultural". "Comunidades", "negros", "campesinos" o "proletarios" son las categorías recurrentes que predominan en estas investigaciones de grado; mientras que la de "afrocolombianos" o "afroamericanos", cuando eventualmente son utilizadas, adquieren un campo semántico radicalmente diferente al dado por los primeros "afroamericanistas".

En algunas de estas tesis, incluso, el análisis se establece exclusivamente en términos de la "lucha de clases", concibiendo al "negro" en términos de "proletario", de "fuerza de trabajo" que ante los avances del capitalismo pierde sus "formas precapitalistas de producción". La gran mayoría de estas tesis, sin embargo, y a pesar de la

explicitación de su orientación teórica dentro del materialismo histórico, no diluyen el análisis de "lo negro" en las categorías de "campesino" o "proletario". No obstante, todas las tesis elaboradas a partir del "materialismo histórico" explican los "grupos negros" en su relación con el ambiente natural y con el contexto económico, social y político en el cual se desenvuelven. El énfasis no está dado por la "adaptación", como en los enfoques de la "ecología cultural", sino en la "contradicción" entre las "formas precapitalistas" de producción y las capitalistas, en la "lucha de clases". Por tanto, cuando desde el "materialismo histórico" se hace la lectura del pasado de los "negros" no es con la intención de buscar permanencias africanas, sino de evidenciar la etiología de los actuales "modos de producción".

En los ochenta se acrecientan cuantitativamente los trabajos de antropólogos y otros científicos sociales sobre los "negros" en Colombia, apareciendo nuevas preguntas y problemas de trabajo. Se evidencia una tendencia a la desaparición de categorías fundadas en un modelo "afroamericanista" y se cuestiona la pertinencia del análisis marxista, imponiéndose perspectivas fundadas en el "materialismo cultural". Es a principios de esta década, como continuidad de un problema planteado a finales de los setenta, que se apuntala la discusión sobre los criterios de la etnicidad de esos grupos humanos y su "invisibilidad" para el propio discurso académico (Friedemann 1984; Friedemann y Arocha, 1986; Arocha, 1991:205).

La argumentación de la categoría de "huellas de africanía" permite una nueva perspectiva o, si se quiere, un nuevo enfoque conceptual en la configuración de los "afrocolombianos", que se pregunta por el "puente África-América" en la construcción de "la cultura afrocolombiana", haciendo énfasis a su vez en los procesos de "creación" cultural adelantados en los nuevos contextos. Este enfoque se alimenta conceptualmente del materialismo cultural, al igual que los planteamientos de Gregory Bateson.

En la sustentación de las "huellas de africanía", Friedemann y Arocha efectúan un cuestionamiento a los "afroamericanistas" inspirados en el planteamiento de Herskovist⁶ puesto que, para ellos, su "modelo difusionista" se "desmoronó" con el desarrollo de los estudios históricos y

antropológicos sobre los "negros" en África y América. Las razones esbozadas en tal desmoronamiento fueron, según Friedemann y Arocha, basados en Price y Mintz: 1) la "pureza" cultural, supuesta en el modelo, fue puesta en cuestión con las investigaciones que revelaron el profundo cambio social al que se encontraron sometidas las "culturas africanas" en el período esclavista; 2) dada la heterogeneidad étnica y lingüística del occidente y centro de África, dificultaban el supuesto de una "herencia social común"; y 3) la simplicidad de considerar una preservación uniforme del "legado africano", puesto que los procesos de captura y distribución centrados en el "individuo" no permitían la instauración de grandes grupos de una misma procedencia étnica y lingüística (Friedemann y Arocha, 1986:36; Arocha, 1990:4; 1991:206).

A pesar de este heterogéneo panorama, existiría homogeneidad en las "orientaciones cognoscitivas" de los esclavizados, o sea, en "supuestos básicos sobre las relaciones sociales y el funcionamiento de los fenómenos reales" (Mintz y Price, 1977:5, citados por Arocha, 1990:5 y 1991:206). Estas "orientaciones cognoscitivas" habrían sobrevivido al "encuentro con la cultura blanca europea" (Arocha, 1990:6, 1991:207) constituyendo las "huellas de africanía", en las cuales se evidenciaría no sólo una especificidad de "la(s) cultura(s) afrocolombiana(s)", sino también, el sustrato sobre el que se dio el proceso de "adaptación" y de "creación cultural" de los africanos a las nuevas condiciones históricas en América. "Huellas de africanía" posibilita un nuevo enfoque en el análisis antropológico del "negro" que se pregunta por el "puente África-América" en la construcción de la "cultura afrocolombiana".

Posteriormente, Friedemann y Arocha retomarán los planteamientos de Gregory Bateson para sustentar teóricamente las "huellas de africanía". En efecto, la existencia de los "procesos primarios" y de las "cadenas iconográficas del inconsciente" reproducidas a través del "hábito" posibilitan suponer a los autores la pervivencia de una

6. "Para él [Herskovits] las culturas negras de América se cimentaban sobre rasgos e instituciones de África, tenazmente retenidos por los descendientes de los esclavos. Pretendía que en el nuevo mundo el baile y la música, las creencias y las actitudes, y hasta la forma como los negros caminaban eran expresiones africanas que afloraban con mayor o menor fortaleza, según fuera la intensidad del contacto con indios y europeos. Sugería comparar las manifestaciones de aquí con las de allá a fin de emitir un concepto sobre el grado de 'pureza' de las culturas afroamericanas" (Friedemann y Arocha, 1986: 35)

“epistemología” en los esclavizados, de unas “huellas de africanía” a partir de la cual se dieron los procesos de “reintegración étnica” de los africanos en América:

“El concepto de «huellas de africanía» toma como referencia los planteamientos de Gregory Bateson (1976) sobre el proceso de formación de hábitos. Por debajo de las palabras que usamos para designar objetos, conceptos o fenómenos, yacen los sentidos (Arocha, 1989:18). Ellos se dan por hechos, ya que en el avance del aprendizaje los hunde en diferentes niveles inconscientes. Con la repetición, mensajes o cadenas de conceptos se vuelven eficaces, en cuanto a patrones o códigos (Bateson, 1976: 445).” (Friedemann y Espinosa, 1993: 100-101).

Este enfoque de las “huellas de africanía”, que recientemente Arocha (1996) adjetiva de “afrogenético”, ha sido crucial en la construcción antropológica de la etnicidad afrocolombiana. Ello debido no sólo a que reinterpretaron y pusieron nuevamente en circulación la categoría de “afrocolombiano”, sino porque algunos de sus representantes académicos han participado directamente en las comisiones de discusión que llevaron al texto de la ley, en la cual se registran los términos del reconocimiento por parte del Estado colombiano de la existencia de dicha etnicidad.

Sin embargo, la antropología en Colombia actualmente lejos se encuentra de ofrecer una concepción monolítica en cuanto a los enfoques, no se puede considerar incluso, en términos de la dinámica de la investigación, que la perspectiva de las huellas de africanía sea la más significativa. Desde mediados de los ochenta y, fundamentalmente, a principios de los noventa, se introducen otras perspectivas en la construcción antropológica del “negro” en Colombia. Trabajos como los de Peter Wade (1993, 1996), Anne Marie Losonczy (1991-1992, 1996) Willian Villa (1994, 1996), Patricia Vargas y Germán Ferro (1994), Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (1993, 1996) y Juana Camacho (1996) establecen lecturas de “lo negro” desde la identidad, los sistemas simbólicos, las relaciones interétnicas, el territorio, lo político, el género o la modernidad. Ello —sumado a la elaboración de múltiples etnografías por los nuevas generaciones de antropólogos (Galeano, 1996; Gutiérrez, 1995; Lema, 1996; Melendro, 1996; Moreno, 1994; Prieto, 1995; Serrano, 1994; Otero, 1994)— establece un

panorama en la antropología colombiana donde la construcción de “lo negro” se fragmenta en términos de un enfoque único, y se ve alimentado por las más diversas orientaciones teóricas y por disímiles preguntas de investigación.

Después de este rápido recorrido por algunos de los enfoques más relevantes, queda la certeza de la historicidad y acaso la incommensurabilidad de los discursos antropológicos sobre el negro en Colombia. En concreto, para el propósito que anima este artículo, es de particular importancia observar cómo la categoría de afrocolombiano aparece reelaborada desde el enfoque de las huellas de africanía sólo hasta los años ochenta.

Dada esta historicidad del concepto cabe hacerse la pregunta por ¿cómo se entiende la etnicidad afrocolombiana desde la antropología? Seguramente no existe un consenso de los antropólogos sobre ello. Resulta significativo que en un estudio sobre la “producción y práctica antropológica” durante la década del ochenta, luego de un análisis cuantitativo de los títulos en relación con el descriptor temático definido como “grupos negros”, se concluía no sólo la marginalidad cuantitativa de este tipo de investigaciones, sino también, la ambigüedad que implicaba la clara definición de muchas de ellas:

“El número de estudios sobre grupos negros específicos es relativamente menor con respecto a aquellos grupos específicos en temas urbanos y campesinos [y por, supuesto, todavía menor si se lo compara con el número de estudios dedicados a «grupos indígenas» o «etnias prehispánicas»]. Quizás se les ha incluido dentro de otras categorías, por cuanto la determinación de la etnicidad dentro de los negros no parece tan obvia [...]” (Jimeno et al, 1993: 39).

Esta ausencia de obviedad para definir la etnicidad de los negros no es más que la expresión de la incomodidad de los antropólogos a la hora de abordar unos fenómenos culturales que no se comportan de acuerdo a los diacríticos de la indianidad y alteridad expresados desde el modelo de la homogeneidad, coherencia y autonomía para construir la categoría de cultura. Por tanto, en la disciplina antropológica la etnicidad del negro había que demostrarla, ponerla en evidencia, mientras que el indio era, por antonomasia, portador de la misma: “Me ha importado demostrar que, como en el caso de los indígenas,

muchos de los descendientes de africanos no sólo forman etnias, sino que han impulsado la afirmación de su identidad y particularidades. Dentro de ese esfuerzo, el concepto de *huellas de africanía* ha jugado un papel esclarecedor." (Arocha, 1991: 205)

En la década del noventa, a partir del reconocimiento jurídico-político por parte del Estado y de la emergencia del movimiento étnico-negro, la etnicidad afrocolombiana ha dejado de ser una discusión exclusivamente académica. Aunque se mantienen matices, es indudable un centramiento discursivo en el Pacífico colombiano. Se puede afirmar que en las imágenes antropológicas de la etnicidad afrocolombiana, el área del Pacífico y, muy especialmente, la zona rural de los ríos, tiene un peso significativo que aún no ha sido ponderado tanto en sus implicaciones académicas para la disciplina como en el panorama político-organizativo y en la configuración de la cuestión étnica como matriz de representación y de relación con el Estado.

Ello se debe, entre otras razones, a que con unas pocas excepciones el discurso antropológico sobre los "grupos negros" o "afrocolombianos" se ha circunscrito al análisis de comunidades en las áreas rurales del Pacífico. Son realmente pocos aquellos estudios que desde la antropología se pregunten por el negro en contextos urbanos.⁷ Las categorías y la metodología prevaleciente en las investigaciones antropológicas han sido las de "comunidad" y la etnografía más o menos intensiva en contextos rurales. Las prácticas económicas, las expresiones territoriales y de identidad, al igual que el análisis de la estructura social y del parentesco, han sido problemas recurrentes. En términos cuantitativos y cualitativos, el denominado Pacífico colombiano ha sido el escenario por excelencia donde se han desarrollado estas investigaciones desde la década del cincuenta (Restrepo, 1996b).

Más aún, está por establecerse hasta dónde el discurso e imaginarios del negro en Colombia a propósito de la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana,

7. En este sentido son excepcionales el trabajo de Peter Wade y algunas recientes investigaciones de tesis de grado (Galeano, 1996; Gutiérrez, 1995; Melendro, 1996). Igualmente, cabe anotar como excepción las investigaciones realizadas en el contexto del proyecto Universidad del Valle-Orstom que se viene adelantando en la ciudad de Cali y su área metropolitana (Urrea y Quintín, 1994).

se alimentan y reproducen lugares comunes establecidos en algunos trabajos pioneros de la antropología en el Pacífico rural. Al respecto la categoría de ramaje es bastante significativa. En efecto, a finales de la década del sesenta y principios del setenta, Nina S. de Friedemann efectuó una investigación en el área de Barbacoas, concretamente en el río Güelmambí. En el análisis de la organización social, consideró adecuado utilizar la categoría de ramaje para tipologizar los grupos de descendencia que sus observaciones indicaban: "El término de ramaje ha sido sugerido y utilizado en el examen de los grupos de descendencia no-unilineales principalmente en polinecia" (Friedemann, 1974).⁸ La categoría fue introducida a título de hipótesis de trabajo, puesto que la revisión de la literatura realizada por la misma autora no registraba este tipo de grupos de descendencia entre los negros americanos.

A pesar de que es un término técnico del análisis de parentesco que se limita a un tipo específico de grupos de descendencia, el término ramaje se ha generalizado hasta el punto que trabajadores sociales, sociólogos y antropólogos, por no hablar de funcionarios y tecnócratas de todos los estilos, lo utilizan indiscriminadamente para definir los grupos familiares extensos que se suponen definen necesariamente a los negros en Colombia. Algo semejante ha ocurrido con la categoría de matrifocalidad y, más recientemente, con la de afrocolombiano.

LA CUESTIÓN ÉTNICA AFROCOLOMBIANA

En términos discursivos, la sociedad aparece fragmentada en un sistema de categorías que signan y circunscriben la existencia de determinados agentes. De esta manera, en el espacio social se establecen las fronteras y los límites de los diferentes agentes a partir de categorías que denotan su existencia y su posición con respecto a los otros: "[...] los agentes sociales determinan activamente, mediante categorías de percepción y apreciación social e históricamente construidas, la situación que los determina." (Bourdieu y Wacquant, 1995:94).

8. Raymon Firth, uno de los autores que trabajaban en esta categoría de ramaje en el análisis de parentesco, conoció en 1971 los materiales de Güelmambí y realizó observaciones que son agradecidas en la presentación de su investigación por Friedemann (1974: iii).

Estas categorías son delimitadas en la práctica social y expresan las relaciones significantes para los agentes de la misma. Como cualquier sistema de categorías, configuran una especie de mapas cognitivos que, además de permitir una comprensión del mundo, orientan tales prácticas y relaciones cotidianas (Falomir, 1991: 9). Por tanto, estas categorías sociales devienen en soportes cognitivos que, sin el necesario concurso de la conciencia y reflexividad, demarcan los límites y sentidos sociales de los diferentes agentes. La construcción de dichas categorías en el espacio social es histórica y se encuentra sujeta a los múltiples cambios: la aparición o desaparición de una categoría o los sutiles campos semánticos que se deslizan y traslapan al interior de la misma, dan cuenta de la dinámica social en el plano de las representaciones. Además de cambiantes, estas categorías sociales se encuentran profundamente condicionadas por el poder y la construcción de la verdad.⁹

Desde esta geografía política de las categorías sociales adquiere sentido la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana. En efecto, el reconocimiento jurídico-político a partir de la nueva Constitución Política de la etnicidad afrocolombiana se instaura en el orden de una ruptura en las representaciones y prácticas del Estado colombiano para con las mujeres y hombres que, hasta ese momento, eran considerados como simples ciudadanos (Wade, 1996).¹⁰ La categoría de ciudadanos expresa el proyecto de representación de las relaciones del Estado con individuos jurídicamente iguales en derechos y obligaciones que constituyen la unidad última de sus políticas, y cuyo interés común define su razón de ser. Las diferencias de casta o raciales, de riqueza, origen o posición social no son ya criterios de fundamentación del estado de derecho: la consigna de la revolución francesa de igualdad, libertad y

9. "Lo que quiero decir es lo siguiente: en una sociedad como la nuestra, aunque fundamentalmente en cualquier sociedad, hay múltiples relaciones de poder que permean, caracterizan y constituyen el cuerpo social, y estas relaciones de poder no pueden ser establecidas y consolidadas por fuera del discurso. No puede haber ejercicio de poder sin una cierta economía de los discursos de verdad que operan a través y sobre la base de esta asociación." (Foucault, 1986: 229).

10. Más precisamente, el reconocimiento de la etnicidad afrocolombiana se presenta con la Ley 70 de 1993, basada en el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991.

fraternidad expresa en la categoría de ciudadano su proyecto político.

A diferencia de los indígenas, los negros no se inscribían en la categoría social de la otredad en los proyectos liberales del Estado-nación. Mientras que a los indígenas había que civilizarlos e integrarlos culturalmente a la nación como única vía posible hacia el progreso; los negros compartían, en principio, los diacríticos de la hispanidad. Podían representar una hispanidad incompleta y deformada, pero en ningún sentido estaban totalmente al margen de la misma. La lengua utilizada y el Dios adorado, aunque evidenciaban rasgos de impureza y de imperfección atribuibles a su ignorancia y naturaleza, eran la misma lengua y Dios propios del proyecto civilizador hispánico. En este sentido, mientras los negros se podían pensar más fácilmente desde una categoría política como la de ciudadano, los indígenas con su marcada alteridad cultural y lingüística no podían ser representados cómodamente desde ella. Así mientras que con la abolición los negros habían sido oficialmente "ciudadanizados", a los indios se les declaraba por fuera de esta condición y el Estado los encomendaba a la Iglesia para que con su misión evangelizadora y civilizadora logaran su ciudadanía.

La ideología política del mestizaje, entonces, implicaba la disolución de la alteridad cultural y lingüística de los indígenas, mientras que los negros se podían representar como ciudadanos. Además, la abolición de la esclavitud propia del pensamiento ilustrado del XIX, implicaba una ruptura, en el orden del discurso jurídico, con las representaciones de una sociedad atrevesada por las castas y las razas, donde unas eran destinadas a la esclavitud debido a una naturaleza inscrita en el lenguaje de la sangre, manifiesta en una gramática del color de la piel.

La "minoría étnica" o el grupo étnico como unidad de derecho relevantes en la configuración de políticas del Estado marca una ruptura con el proyecto liberal que funda el estado de derecho en la igualdad jurídica de los ciudadanos, buscando no instaurar ningún principio de discriminación positiva o negativa de grupos específicos. Esta fractura en el discurso del Estado colombiano es expresión de un complejo proceso de emergencia de la "cuestión étnica"¹¹ no

circunscrito a las "comunidades negras" ni a las fronteras del país. En efecto, en términos generales, la definición constitucional de la "nacionalidad colombiana" como pluriétnica y multicultural representa un quiebre con respecto al modelo de Estado-nación configurado en la ideología política del mestizaje, en lo hispánico-mestizo como paradigma cultural necesario para el logro de la civilización, del progreso (Gros, 1996; Pardo, 1996; Wade, 1996).

De otro lado, el surgimiento de los nacionalismos y las etnicidades en el panorama político de múltiples Estados es un fenómeno que, en el "nuevo orden mundial", ha adquirido una relevancia hasta entonces insospechada (Falomir, 1991). En las últimas décadas, y como un hecho paradójico ante los crecientes procesos de globalización, los movimientos nacionalistas y étnicos han devenido en sujetos políticos que exigen, a veces apuntalados en las armas, derechos específicos y autonomía territorial y política. Por todo el mundo, los movimientos nacionalistas y las minorías étnicas adquieren un protagonismo político que conducen tanto a la fragmentación de los Estados-naciones en los cuales emergen, como a la consolidación de nuevos estados de derecho que dan cuenta de la alteridad étnica y cultural.

Así, entonces, el espacio de posibilidad de esta nueva etnicidad afrocolombiana ha sido establecido por un contexto mundial de emergencia de la cuestión étnica, esto es, de la instrumentalización política de las identidades culturales y étnicas que le permiten a un grupo determinado constituirse como sujeto político ante el Estado en función de unas especificidades culturales efectivas e imaginarias. En Colombia, en particular, la cuestión étnica afrocolombiana ha sido precedida por la implicaciones políticas gestadas por las organizaciones indígenas.

11. Por "cuestión étnica" se entiende, siguiendo a Stavenhagen: "[...] la problemática social y política que se plantea en un país cuando un grupo humano, cualquiera que sea su tamaño en números absolutos o relativos, se relaciona con otros grupos semejantes y con el Estado en función de sus características étnicas reales o supuestas, entendiéndose por características étnicas los elementos raciales, culturales, lingüísticos, religiosos o nacionales que, ya sea en conjunto o aisladamente dan identidad al grupo y lo distinguen de los demás: cuando tales grupos tienen la capacidad, o simplemente el potencial, de organizarse políticamente para la defensa de sus intereses étnicos" (1984: 135).

Las primeras organizaciones indígenas de tipo moderno aparecieron en América Latina a principios de los años setenta, en un contexto donde el modelo dominante del Estado pretendía la construcción de naciones independientes y modernas, en las cuales el indígena aparecía como signifiante de un pasado que se debía superar mediante su plena integración a la modernización y a la nación (Gros, 1996). Para la década del noventa, el contexto político donde era impensable la emergencia de la cuestión étnica se ha modificado significativamente. En América Latina las transformaciones constitucionales son la expresión más relevante del cambio en el orden del discurso de los Estados con respecto a las ahora denominadas "minorías étnicas". Para el caso colombiano, el reconocimiento y consolidación de la cuestión étnica indígena precedió la emergencia en el plano político nacional de la etnicidad afrocolombiana.

Si bien es cierto la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana se sitúa en el cruce de factores de orden nacional e internacional, en ningún momento se le puede reducir a dichos factores. Por lo menos desde los años sesenta, en algunos círculos de intelectuales urbanos se encuentran los antecedentes de la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana, aunque en aquellos años el discurso se construía a partir de una reivindicación racial fundada en la común experiencia histórica de esclavitud y marginamiento económico y social (Rosero, 1995; Wade, 1996). El cambio en el orden del discurso de algunas organizaciones se produce sólo recientemente. La perspectiva de la diferencia cultural y étnica como fundamento del proyecto político, antes que los planteos de la discriminación racial e integración a la sociedad nacional, se vienen a introducir en los últimos años en el contexto generado a partir de la elección de los representantes a la Asamblea Nacional Constituyente, la inclusión del A T 55 y la concertación del texto de la Ley 70 del 93 (Rosero, 1995).

En este sentido, la cuestión étnica afrocolombiana es un dispositivo discursivo construido con una clara intencionalidad política en algunos movimientos negros en la década del noventa. Por tanto, la invención de la tradición y la instauración simbólica de diacríticos de la alteridad, devienen en estrategias de legitimación política de la diferencia en la relación y negociación con el Estado y, desde el espacio

institucional así configurado, se posibilita la legitimación frente a otros actores sociales y el capital. Así, entonces, la construcción de la cuestión étnica afrocolombiana no sólo implica una invención en el presente de la comunidad negra colombiana, sino también una interpretación de su pasado y un proyecto político hacia el futuro.

Esta instrumentalización política de la singularidad cultural y étnica de la comunidad negra colombiana pasa por su construcción. En efecto, las representaciones y el sentido que define la comunidad negra en Colombia no han sido siempre las mismas. En los movimientos de intelectuales negros de la ciudad de los años sesenta y setenta, el sentido de lo negro estaba puesto en la experiencia histórica compartida de la discriminación racial y en la necesidad de su integración política, social y económica a la "sociedad mayor" (Wade, 1996). La lógica discursiva del marginamiento posibilitaba y dibuja los contornos de la representación de una comunidad negra, donde la experiencia de la esclavitud y de la discriminación racial componen sus rasgos históricos fundamentales. En este sentido, la exaltación de las múltiples formas de resistencia adquiere un sentido político fundamental y la figura del cimarrón deviene en el significativo y mito por excelencia de esta resistencia.

En este paradigma de representación de la comunidad negra, la alteridad cultural y étnica no aparecen como referentes centrales para su construcción. Esto será posible en otro paradigma que expresa e introduce un cambio en el orden del discurso: la comunidad negra de Colombia es definida por su singularidad cultural resultado, por un lado, de un origen y ancestralidad común en el continente africano y, por el otro, de unas prácticas culturales tradicionales compartidas configuradas en la experiencia histórica de una estrategia de aislamiento y construcción territorial (Rosero, 1995).

Desde este paradigma de representación, entonces, la identidad étnica y la alteridad cultural definen la construcción de la comunidad negra, semánticamente expresada en la afrocolombianidad. Una iconografía que apela a nombres y deidades africanas al mismo tiempo que remite a las prácticas rituales y musicales de las comunidades rurales del Pacífico, se insta en los movimientos y activistas negros que comparten este paradigma de representación de la comunidad

negra colombiana. En este sentido, resulta significativo la relectura de la figura del cimarrón puesto que ya no se lo interpreta exclusivamente desde la perspectiva de la resistencia militar y política al sistema esclavista colonial, sino en tanto referente de configuración territorial y cultural (Rosero, 1995). La categoría de Palenque, adoptada como unidad organizativa regional del Proceso de Comunidades Negras (PCN), da cuenta de esta reinterpretación del cimarronismo. Igualmente, es desde este paradigma de representación que el Palenque de San Basilio —en tanto comunidad negra con una especificidad lingüística con referencias africanas en la que se funda una experiencia histórica exitosa de configuración cultural y territorial— deviene en significativo de la afrocolombianidad.

LIBRES Y AFROCOLOMBIANOS: EL CASO DEL PACÍFICO

"Toda lectura del presente, es también una lectura del pasado y, al mismo tiempo, una enunciación del futuro"

Carlos Rosero

En el artículo se ha expuesto cómo en la disciplina antropológica se ha construido desde múltiples enfoques al negro en Colombia y cómo la conceptualización de la etnicidad afrocolombiana es aún más reciente. De la misma manera, se ha establecido cómo la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana se presenta en un contexto de reconfiguración del Estado y de consolidación política de los movimientos étnicos mundiales y, en particular, del movimiento indígena en Colombia. Por último, en términos generales, se han evidenciado la etiología y matices actuales del movimiento étnico-negro a partir de las representaciones de la comunidad negra. Por todo lo anterior es claro, entonces, que la etnicidad afrocolombiana es una construcción reciente tanto en el orden del discurso académico como en el político. Pero antes de analizar las relaciones que existen entre esta construcción y el proyecto de modernidad en Colombia, es interesante detenerse a pensar otro nivel: el de las representaciones de los hombres y mujeres que son definidos como afrocolombianos. Para ello se recurrirá al caso Pacífico colombiano, escenario por antonomasia del discurso de la afrocolombianidad.

A diferencia de otros etnónimos, el de afrocolombiano no encuentra asidero en el plano discursivo inmediato de aquellos sujetos a los cuales pretende incluir. Las representaciones de la comunidad negra a partir del paradigma de la afrocolombianidad aparecen sólo recientemente y en ciertos aspectos se contraponen a las construcciones locales de identidad e historicidad. Antes que afrocolombiano, en el discurso de las denominadas comunidades negras del Pacífico la categoría de *libre* aparece como un primer referente de identidad en una relación de oposición a otra serie de categorías de construcción de lo Otro: *cholos*, *indios bravos*, *paisas*, *chilapos*, *serranos* y *culimochos*, son quizás las más generalizadas.

La categoría de *libre* ha sido ampliamente referenciada desde los más diversos trabajos etnográficos tanto para el norte del Pacífico como para el sur (Galeano, 1996; Losonczy, 1996; Motta *et al*, 1990; Otero, 1994; Serrano, 1994; West, 1957; Whitten, 1992). Algunos de los grupos negros rurales del Pacífico se designan y son designados por otros como *libres*. Esta categoría encuentra un antecedente histórico en el sistema esclavista, donde denotaba aquel individuo manumiso por decisión de su amo o porque reunió y pagó el precio de su libertad a éste. En el Pacífico, después de la introducción de las cuadrillas de esclavos para la extracción minera —lo cual ocurrió en la primera mitad del siglo XVII— se presentó rápidamente el surgimiento de una población de libres que adquirieron de manera individual el dinero necesario utilizando los domingos y días de fiestas religiosas con el objeto de trabajar para sí dada la costumbre instaurada en el sistema esclavista en vastos sectores de la Nueva Granada (Sharp, 1970) y, en particular, por la fragilidad del sistema en el caso específico del litoral Pacífico (Barona, 1992:17).

No obstante este antecedente histórico del término de *libre*, es indudable que sus connotaciones actuales son diversas. Es más, en grupos negros del Pacífico la tradición oral no registra el proceso de la esclavitud ni, en consecuencia, esa vivencia de sus abuelos que probablemente fueron esclavos (Losonczy, 1996:3; Restrepo, 1996a:338). En este sentido, *libres* se configura actualmente como una categoría diacrítica que connota identidad sin implicar necesariamente una historia compartida en la esclavización y en el origen común referido al continente africano. Con este enunciado, ciertamente, no se pretende

sustentar la ausencia absoluta de una y otra en la tradición oral de algunos grupos; sino, más bien, que la circulación y la existencia de la categoría no las connota necesariamente. En este punto se establece una diferencia sustancial con las representaciones fundadas en la etnicidad afrocolombiana. Así, la tradición oral que, no en pocos casos había configurado ordenes de historicidad descentrada de lo africano y donde la trata y la esclavitud a veces fueron colectivamente olvidadas; con el discurso de la afrocolombianidad se encuentra ahora ante otra construcción en la cual la referencia al continente africano y a la esclavización devienen en piezas centrales para la definición de la “comunidad negra”.

Libre y afrocolombiano, además de esta diferencia en el orden de historicidades, representan “hermandades” y fronteras de diferente naturaleza. En efecto, *libre* se define en el discurso de los grupos negros del Pacífico en relación con otras categorías como las de *cholo* y *paisas*: “Los negros usan el término *libres* para identificarse a sí mismos; los indígenas vecinos los denominan del mismo modo. Se destaca en contextos dentro de los cuales hablan refiriéndose a los indígenas como *cholos*” (Serrano, 1995: 33). Con la noción de *paisas* se referencia a quienes provienen del interior del país; especialmente de departamentos como Antioquia y Valle del Cauca, aunque este término se le aplica a veces a personas fenotípicamente blancas, incluyendo extranjeros, que no se puedan clasificar desde las categorías de *serrano* o *culimocho*. Los *serranos* son aquellos provenientes de la región de Pasto; mientras que, en el sur, los *culimochos* son aquellos fenotípicamente blancos, supuestos descendientes de naufragos europeos, que hace generaciones habitan como pescadores en pequeños poblados del Pacífico, concretamente en las costas de Vigía, Mulatos y San Juan de la Costa.

Se puede anotar, entonces, que la categoría de *libre* establece una diferencia inicial, a partir del contraste, en un contexto de existencia efectiva o imaginaria de múltiples grupos humanos en el Pacífico colombiano y, en consecuencia, aparece como una categoría inscrita en un proceso de configuración discursiva de la mismidad/alteridad colectiva. No se pueden superponer, sin embargo, las categorías de *libre* con la de “negro”; la de *cholo* con la de “indio”; ni las de *paisas*, *serranos* y *culimochos* con la de “blanco”. En efecto, *cholo* denota determinados grupos indígenas habitantes del Pacífico como lo

son los embera y los eperara-siapidaara; pero no "indio" en general dado que ante la presencia cotidiana de los inganos provenientes del Putumayo, quienes venden en diferentes mercados y ríos del Pacífico ropas, mantas, medicinas y amuletos, se utiliza generalmente la noción de *indio* y sólo en raras ocasiones la de *cholo*.

Además, los restos arqueológicos encontrados en los ríos del Satinga y del Sanquianga son atribuidos a los *indios bravos*, no de *cholos*. Igualmente sucede con la noción de "blanco" dado que la serie anotada de *paisas*, *serranos* y *culimochos* no la implican exclusivamente, incluso alguien fenotípicamente que podría ser clasificado como "negro", dada su posición económica y las prácticas culturales que evidencia se lo cataloga como "blanco" (Whitten, 1992:205). Por último, los *libres* no se superponen con el término de "negro" ya que existen categorías como la de *moreno* o, como se anotaba, hay "blancos" que podrían ser adscritos a la de "negros" pero no lo son.

En contraste, el paradigma de representación de la afrocolombianidad, al hacer una lectura de la alteridad cultural de la comunidad negra en función de un mismo origen en el continente africano y de una experiencia histórica compartida en la esclavitud en el contexto de la "nación colombiana", establece unos criterios de "hermandad" y unas fronteras entre el "nosotros" y los "otros" que no se superponen con los que soportan la categoría de libre. En una interpretación extrema, afrocolombiano deviene en un eufemismo de la categoría racial de negro; mientras que el conjunto de categorías inscritas en las representaciones y prácticas de las "comunidades negras" del Pacífico son más que un simple conjunto de términos para señalar las nociones raciales de negro, blanco e indio.

Aunque es injustificado circunscribir la afrocolombianidad a estas interpretaciones extremas, no se puede dejar de desconocer que aun en sus expresiones más elaboradas —esto es, aquellas que la consideran como una posición asumida y un proyecto político en construcción antes que una esencia compartida por la sangre o la experiencia histórica— no se corresponden con los contornos elaborados desde la categoría identitaria de *libres*. Desde el plano de las representaciones de la mismidad, el diacrítico identitario de *libre* se fragmenta al introducir la afrocolombianidad como significante que reconfigura otros límites de una nueva comunidad imaginada

que se apuntala en deíticos e iconografías fundantes de una nueva tradición; estableciendo, así, otras fronteras en el espacio y en la práctica social. La afrocolombianidad introduce otro registro en el paradigma de representación de la mismidad y la otredad evidenciado en el discurso de los grupos negros rurales del Pacífico.

Con la aparición y circulación de la etnicidad afrocolombiana, las representaciones y prácticas sociales sobre el negro en el Pacífico se encuentran sujetas a modificaciones en múltiples planos, no sólo para quienes son definidos como afrocolombianos o comunidades negras, sino también, para los otros grupos y agentes sociales. La instrumentalización política de la etnicidad afrocolombiana, evidente en diferentes aspectos en áreas del Pacífico colombiano, ha apuntalado y gestado un movimiento político que trasciende cada vez más los núcleos de intelectuales negros urbanos para modificar las representaciones y prácticas cotidianas.

En este sentido, la reinterpretación y valoración política de expresiones culturales como el chigualo o el currulao, que se encuentran cada vez más circunscritas a algunos grupos negros rurales, propicia una nueva imagen de sí que se opone en algunos aspectos sustanciales al imaginario del progreso y modernidad en muchas ocasiones compartido tanto por las denominadas comunidades negras como por funcionarios y políticos locales. Así, por ejemplo, El Festival del Currulao, celebrado en la ciudad de Tumaco, se alimenta de esta escenificación urbana y moderna de "la cultura negra o de manglería", donde lo político y lo cultural se fusionan en una particular invención-reinscripción de la tradición (Aristizábal, 1996). De esta manera, el baile del currulao, los decimeros, las cantadoras, y los rituales mortorios son resignificados en otro contexto; son puestos en escena como las manifestaciones mismas de la tradición, como la expresión más pura de la cultura. Se escenifican, se institucionalizan, permiten la construcción de una imagen de lo propio, de lo afrocolombiano, que deviene en significante que circula, se intercambia y contrapone con la cotidianidad de una experiencia urbana y cultural que lejos se encuentra del contexto que hicieron posibles estas expresiones.

ETNICIDAD AFROCOLOMBIANA Y PROYECTO DE MODERNIDAD EN COLOMBIA

Múltiples han sido la distinciones sobre el sentido de la categorías de modernidad, modernización y modernismo (Berman, 1988; Lyotard, 1994). De la misma manera, se ha presentado un sinnúmero de discusiones con respecto de la pertinencia de estas categorías para definir los procesos económicos, políticos y culturales en la América Latina (García Canclini, 1990, 1995; Viviescas y Giraldo, 1994). En este sentido, es adecuado partir de algunas definiciones esquemáticas que delimiten el contexto semántico en el cual se pretende sustentar la hipótesis de que la emergencia de cuestión étnica afrocolombiana se inscribe en el proyecto de la modernidad. El modernismo hace referencia a un movimiento artístico que aglutina diferentes corrientes entre las décadas finales del siglo XIX y primeras del XX.¹² La modernización, por su parte, se refiere a los profundos cambios tecnológicos que desde la revolución industrial se han sucedido hasta la actualidad, modificado no sólo los procesos productivos sino las relaciones espacio-temporales de los individuos en la sociedad (Berman, 1988:2-3).

Por último, la modernidad es, ante todo, una experiencia cultural fundada en el proyecto de la Ilustración donde la razón deviene en soporte de estructuración del proyecto histórico y social. Para la tradición sociológica fundada en Weber, la modernidad se caracteriza por la separación de la "razón sustantiva" —que se expresaba, en las sociedades premodernas, mediante la religión y la metafísica— en tres esferas autónomas: la ciencia, la moralidad y el arte (Habermas, 1994:23). Por su parte, para Giddens (1993:58-59) la separación entre tiempo y espacio, el desarrollo de los mecanismos del desanclaje y la apropiación reflexiva del conocimiento, constituyen las fuentes dominantes de la modernidad. Es a partir de estos rasgos que se define la especificidad de las instituciones y de la

12. El modernismo puede definirse por "[...] esa nueva lógica artística de rupturas y discontinuidades, que se basa en la negación de la tradición, en lo culto a la novedad y al cambio. El código de lo nuevo y de la actualidad encuentra su primera formulación teórica en Baudelaire, para quien lo bello es inseparable de la modernidad, de la moda, de lo contingente, pero es sobre todo entre 1880 y 1930 cuando el modernismo adquiere toda su amplitud con el hundimiento del espacio de la representación clásica, con la emergencia de una escritura liberada de las represiones de la significación codificada, luego con las explosiones de los grupos y artistas de vanguardia." (Lipovetsky, 1994:139).

experiencia modernas. En este sentido, una delimitación de la categoría de modernidad, que se puede utilizar para este artículo, ha sido elaborada en los siguientes términos:

"Definimos la modernidad como el período histórico que cristaliza en Europa occidental a finales del siglo XVIII, basado en la conquista técnica de la naturaleza, la vida social y las culturas. Para teóricos como Habermas, Giddens y Foucault, lo esencial de la modernidad es el papel central que con ella entran a jugar los conocimientos expertos —tanto en las ciencias naturales como en las sociales y humanas— en el diseño de las sociedades." (Escobar y Pedrosa, 1996:16).

Desde esta perspectiva, la modernidad deviene en un hecho cultural, en una experiencia de definición de las relaciones e imaginarios de los individuos entre sí, con el Estado y con el entorno. Desde el análisis del discurso, en el caso de los países de la América Latina, se puede evidenciar la aparición y circulación de proyectos de modernidad, sin que ello implique el proceso de modernización ni expresiones del modernismo que se dieron en Europa o en la América del Norte.

El proyecto de modernidad en Colombia pasa por la implementación de los principios de la Ilustración y, en particular, por la secularización de las relaciones sociales y la instrumentalización del discurso de expertos en el diseño del Estado y de sus políticas. Las expresiones de este proyecto de modernidad en la configuración del Estado colombiano pueden ser pesquisadas desde el siglo pasado (Giraldo y López, 1994; Kalmanovitz, 1994; Melo, 1994; Villaveces, 1994). Con mayor o menor intensidad, las discusiones sobre la naturaleza del Estado y de sus relaciones con los ciudadanos en el concierto de construcción política de un proyecto histórico nacional no dejaban de estar alimentadas por defensores y contradictores de lo que hemos denominado el proyecto de la modernidad. Obviamente, las discusiones no se daban en estos términos, pero múltiples elementos de este proyecto estaban a la base de las contradicciones políticas y de las representaciones del deber ser de la nacionalidad colombiana en el concierto de las naciones del mundo.

Lo que antes caracterizamos como el modelo del Estado liberal hace parte precisamente de este proyecto de modernidad expresado en el plano político de la América Latina o de Colombia en particular. La pregunta

pertinente para el problema analizado en este artículo no es tanto la pesquisa de los orígenes y apropiación de este proyecto de modernidad en Colombia, sino, más bien, cómo se cruza y condiciona el surgimiento de la cuestión étnica afrocolombiana con este proyecto. Una cosa es clara de entrada: la Constitución Política del 91 es un referente crucial en el análisis de este cruce. Pero antes de adelantar algunas ideas al respecto, veamos cómo en la configuración misma de la etnicidad afrocolombiana se pueden evidenciar algunos aspectos que la inscriben en una construcción moderna.

Como se ha presentado en este artículo, la etnicidad afrocolombiana es básicamente una construcción de la última década en tanto problema académico y cuestión política. Implica un paradigma de representación de la comunidad negra de Colombia fundado en una lectura de su alteridad cultural y étnica. Esta comunidad es imaginada e inventada a partir de mecanismos específicamente modernos. La instrumentalización de los discursos expertos, específicamente de antropólogos e historiadores, es uno de estos mecanismos que definen esta construcción como moderna. En efecto, la invención de una tradición recurriendo al discurso histórico instaura una fragmentación entre el tiempo-espacio y una reflexividad propia del discurso de expertos que se contrapone al sentido y función del mito en las sociedades tradicionales: "La «utilización de la historia para hacer historia» es esencialmente un fenómeno de la modernidad, no un principio generalizado que pueda aplicarse a todas las épocas —es una versión de la índole reflexiva de la modernidad." (Giddens, 1993:56). La historia, antes que ese relato trascendental en el cual se manifiesta La Verdad a través de la intervención esclarecedora del historiador que apela al archivo, es un discurso propio de una práctica moderna; antes que ontología de La Verdad, es una hermenéutica fundante de la tradición.¹³

En el mismo sentido, la utilización del material etnográfico y de las categorías de la teoría de la cultura para configurar una representación de la comunidad negra a partir de su *diferencia cultural* establece una imbricación entre el campo semántico de la hermandad imaginada y el discurso experto propio de la disciplina antropológica. Las categorías de cultura, etnia, identidad y prácticas tradicionales son insumos producidos en el contexto discursivo de la

antropología que posibilitan este paradigma de representación de la afrocolombianidad. No deja de ser significativo, entonces, que se recurra al saber del antropólogo y del historiador para reglamentar la titulación colectiva definida por la Ley 70 del 93; que el Estado requiera de la intervención de estos saberes para determinar la tradición y cultura de las comunidades negras que solicitan una titulación fundadas en estos parámetros. Al igual que los indígenas, los negros son inscritos en estos discursos en la práctica del Estado.

De otro lado, como lo argumenta Anderson (1993), la invención de la nacionalidad es una representación y práctica política posible en la modernidad. Las naciones no han existido desde siempre, ha sido necesaria una profunda transformación, propia de la modernidad, en las representaciones del tiempo, del lenguaje y de la esencia divina del monarca como principio político organizador de los Estados para que emergieran la nación moderna y los sentimientos nacionalistas: "[...] La convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna" (Anderson, 1993:75). Si esto es correcto, la representación de la nacionalidad colombiana es moderna y, por tanto, se supone en la etnicidad afrocolombiana. En otras palabras, dicha etnicidad implica esta construcción moderna en cuanto Colombia es un diacrítico que se supone pertinente e indicador de una experiencia histórica específica que signa una hermandad de la afrocolombianidad en la nación colombiana.

De la misma manera, pero en otro nivel de análisis, lo afro remite a una hermandad mayor con el continente africano ya que en tanto lugar de origen de los ancestros y de sus prácticas culturales definirían los claros contornos de una matriz compartida no sólo por los descendientes negros de Colombia, sino por los pertenecientes a la "diáspora" africana en todo el mundo. No obstante, Mudimbe (1988), un autor africano, demuestra cómo África ha sido una invención propia de

13. "La historia *madre* de la verdad; la idea es asombrosa. Mernad, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió." (Borges, 1984: 48)

Occidente a través de múltiples discursos y prácticas donde el conquistador, el misionero y los antropólogos han ocupado un lugar predominante.¹⁴ Si África es una invención occidental —y, si se quiere, moderna— entonces la etnicidad afrocolombiana remitiría y reproduciría esta doble atadura de representaciones.

Además, y llevando el análisis de Anderson al juego de las analogías, al igual que las comunidades nacionales, en la construcción del imaginario de comunidad negra en Colombia se requiere de una experiencia de simultaneidad propia de la modernidad para establecer la representación de una comunidad limitada pero nunca experimentada en la interacción con cada uno de sus miembros: "Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson, 1993:23).¹⁵

Pero, para retomar una cuestión que ha quedado pendiente, ¿cómo se cruzan el proyecto de la modernidad en Colombia, la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana y el discurso de los antropólogos? Se había adelantado que la Constitución Política de 1991 era ese espacio de cruzamiento. Anotemos, entonces, algunos de los aspectos más relevantes que permitieron esta confluencia e influencia recíproca entre el discurso de los antropólogos, la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana y el proyecto de modernidad a propósito de la Constitución del 91.

Desde el discurso de expertos, concretamente de algunos antropólogos que venían trabajando con grupos indígenas y negros, las discusiones en torno a la etnicidad de los grupos negros —y, posteriormente, de los afrocolombianos— se fue gestando con una fuerza académica significativa desde mediados de los años ochenta. Además, algunos de ellos participaron abiertamente en el proceso que llevó a la redacción de una nueva Constitución Política para Colombia. Por su parte, y desde la realización de las mesas de trabajo entre el M-19 y el gobierno en el

14. Sobre esta tesis en particular puede consultarse "El power of speech" en el libro citado: *The invention of Africa*

15. Desde un análisis concreto, esto es, del estudio de la pluralidad de registros de memoria colectiva de los "negros" en el Chocó, Losonczy (1996:9) considera que su "africanización" condiciona una historicidad moderna.

contexto del proceso de paz, que fueron uno de los gérmenes más importantes en lo que después fue la Asamblea Nacional Constituyente, algunos antropólogos introdujeron la cuestión étnica como un aspecto relevante a la hora de pensar los factores de la violencia en Colombia (Arocha, 1989).

Es más, ciertos activistas importantes del movimiento de comunidades negras que se gestó alrededor de la Asamblea Nacional Constituyente, y que posteriormente han participado directamente o como "acompañantes" de las nuevas organizaciones, poseían una formación universitaria en antropología y conocían las discusiones académicas que se habían gestado desde los años ochenta. De una manera indirecta, se puede apreciar los vínculos entre el discurso de los antropólogos y la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana por el "efecto de demostración" en la experiencia acumulada por los indígenas en la configuración de la etnicidad como instrumento político de negociación con el Estado. Por último, no hay que olvidar que el Estado se apropia del discurso de expertos, y en este caso en particular de las ciencias sociales y humanas. Instituciones estatales como Asuntos Indígenas y el Instituto Colombiano de Antropología (Ican) han estado vinculadas de múltiples maneras en la definición de las políticas para con los ahora denominados "grupos o minorías étnicas". Así, por ejemplo, con respecto a la emergencia de la etnicidad afrocolombiana, en la comisión que propuso el texto de la Ley que desarrollaba el Artículo Transitorio 55 y reconoció jurídicamente esta etnicidad, el Ican participó mediante la secretaria técnica.

Esta participación y puesta en relación desde múltiples instancias del discurso de los antropólogos a propósito de la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana, no ha estado exenta de contradicciones y diferencias en la interpretación de la definición y alcances de la misma. Pero ello es otra historia que, por lo demás, ya ha sido contada desde una perspectiva particular (Arocha, 1992). Lo pertinente para el presente análisis es que, incluso desde una rápida mirada, se pueden ubicar múltiples relaciones entre el discurso de los antropólogos y el proceso político materializado en la Constitución del 91 donde se posibilita jurídicamente el reconocimiento de la etnicidad afrocolombiana.

En cuanto a la configuración de la etnicidad afrocolombiana, ya se había anotado cómo es en torno al proceso Asamblea Nacional Constituyente que ha sido decantado un nuevo paradigma de representación de la comunidad negra de Colombia, que se ha producido este cambio en el orden del discurso de ciertas organizaciones al hacer énfasis en la alteridad cultural, en la identidad étnica y en el territorio como ejes a partir de los cuales se constituye el proyecto político de las comunidades negras. Como lo explicaba Rosero (1995), activista de una de las organizaciones, este nuevo paradigma de la alteridad se ha venido configurando sobre la marcha, en el proceso pre-Asamblea Nacional Constituyente, durante y después de redactada la Constitución del 91, al igual que en la concertación con los otros miembros de la comisión encargada de elaborar el texto de la Ley que fue sancionada por el presidente Gaviria en 1993. Según Rosero este paradigma de la alteridad de la comunidad negra, de la afrocolombianidad, lejos se encuentra aún de lograr claridad sobre muchos aspectos; todavía está sometido a un proceso de destilación del cuál no se sabe a ciencia cierta cuáles serán los resultados. Por ello, desde la perspectiva de las organizaciones que le apuestan a este paradigma de representación, la etnicidad afrocolombiana es una construcción que aunque ha permitido unas fronteras en la negociación con el Estado y en la constitución de un particular movimiento de base, aún se encuentra en plena elaboración.

Con respecto al proyecto de la modernidad en Colombia, a partir de esta Constitución el Estado reconfigura su relación con los ahora denominados "grupos étnicos" hasta el punto que la definición de la nacionalidad colombiana se funda en el principio de la pluriculturalidad y multietnicidad. El modelo del Estado ya no implica una renuncia a la alteridad cultural y étnica, no pretende la disolución de la diferencia en el proyecto de la mismidad hispánica-mestiza como condición de acceso a los beneficios de la civilización. Si este modelo de Estado, que ha sido dejado de lado con la Constitución del 91, se define dentro de la modernidad ¿la emergencia de la cuestión étnica inscrita en la nueva Constitución puede aún ser entendida dentro de este proyecto moderno? o, en otros términos, ¿hace parte de la tan mencionada posmodernidad?

Si aún existen confusiones a la hora de definir la modernidad, esto se multiplica con la categoría

de posmodernidad. Al margen de las diferencias conceptuales, existen ciertos hechos durante las últimas décadas que todos, o casi todos, están dispuestos a otorgarles una importancia significativa en lo que se refiere a la pertinencia o no del concepto de posmodernidad. El agotamiento de los modelos teóricos omnicomprendidos —metarrelatos— a partir de los cuales se establecía una heurística absoluta de lo real, la ruptura de una concepción teleológica de la historia y de la sociedad, y la fragmentación de la razón y la ciencia como únicos modelos epistémicos válidos, son algunos de los más significativos. Para algunos autores estos hechos, por sí mismos, dan cuenta de la condición posmoderna o, si se prefiere, de la posmodernidad (Hopenhayn, 1995:94). Para otros, sin embargo, estos hechos son interpretados como la radicalización del proyecto moderno (Giddens, 1993:56-57).

Más que la discusión de si estos hechos se interpretan como la radicalización de la modernidad o como delimitadores de la condición posmoderna, lo que realmente interesa para el análisis es definir si se puede establecer una conexión entre estos hechos y la redefinición del proyecto de nación colombiana a partir de la multietnicidad y pluriculturalidad. De esta manera, se podría inscribir dentro de la radicalización de la modernidad o el advenimiento de posmodernidad, de acuerdo con el modelo teórico que se considere más adecuado ¿Acaso con el registro de la alteridad étnica y cultural en la definición de la nación colombiana se expresa, en el plano político, el agotamiento de los metarrelatos, la fragmentación de una concepción teleológica de la historia y la sociedad, y la ruptura con la razón y la ciencia como únicos modelos epistémicos válidos?

El reconocimiento de la otredad, de la alteridad cultural y étnica, consignada en la Constitución y en la legislación que de ella se desprende, no ha implicado la disolución del proyecto político de un Estado afincado en el discurso de expertos que establece una lectura específicamente moderna de la sociedad y de su historia. Es verdad que la nación ya no es homogénea, pero su heterogeneidad constitutiva no se conecta con una supresión de La Nación como referente discursivo y fundamento del Estado. Al igual que los Estados modernos, La Nación y no las naciones, signa la configuración de la Constitución. En este sentido, el reconocimiento jurídico-político de la etnicidad afrocolombiana, al mismo tiempo que las de los grupos

indígenas, se mantiene circunscrita en un proyecto de Estado específicamente moderno. Más aún, la desterritorialización y globalización que caracterizan las "identidades posmodernas" (García Canclini, 1995:30-31), no han sido rotas desde el discurso del Estado colombiano con el reconocimiento de la pluriculturalidad y multietnicidad; por el contrario, éstas han sido definidas desde el formato de la nación moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. 1993 [1983] *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México. Fondo de cultura Económica
- Arboleda, José. 1952. "Nuevas investigaciones afrocolombianas" En: *Revista Javeriana*. Tomo XXXVII N°183.
- Aristizábal, Margarita. 1996. "El festival del currulao y la cultura de la manglería" Informe Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- Arocha, Jaime. 1986. "Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco". En: *Cuadernos de antropología*. N° 7. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. 1989. "Etnografía iconográfica entre grupos negros" En: *Criele, criele son del Pacífico negro son*. Planeta. Bogotá.
- _____. 1989. "Hacia una nación para los excluidos" En: *Magazín dominical* N° 229. El Espectador, 30 de julio. Bogotá.
- _____. 1990. "Etnicidad e inventiva entre los pescadores artesanales de la ensenada de Tumaco, Nariño, Colombia" Bogotá. Facultad de ciencias humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 1991. "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva" En: *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia*. Bogotá. Colcultura.
- _____. 1992. "Los negros y la nueva Constitución colombiana" En: *Revista América Negra* N°3. Bogotá. Universidad Javeriana. pp 39-54.
- _____. 1996. "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica" En: Escobar y Pedrosa (ed.). *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá. Cerec. pp 316-328.
- Atencio, Jaime y Córdoba, Tito. 1972. "Economía y cultura en la costa caucana del Pacífico". Tesis de antropología. Universidad Nacional. Bogotá.

- Berman, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México. Siglo XXI.
- Borges, Jorge Luis. 1984. *Ficciones*. Bogotá. Editorial Oveja Negra.
- Bourdieu, Pierre et al. 1979. *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México. Siglo XXI. 3ª Ed
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México. Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México. Grijalbo.
- Camacho, Juana. 1996. "Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribuga: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuquí y Coquí, Chocó". Ponencia al Seminario-taller internacional Género y etnia. Cali. Universidad del Valle.
- Dávila, Carmén. 1979. "Historia de la deculturación del negro bajo el régimen esclavista en la explotación minera; Santa María del Puerto de Barbaças: un caso de referencia". Tesis de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Devalle, Susana. 1989. "Etnicidad: discurso, metáforas, realidades". En: *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*. México. Colegio de México.
- Escobar, Arturo y Pedrosa, Alvaro. 1993. "Laboratorio para el posdesarrollo" En: *Revista Universidad del Valle*. N° 5. Cali. pp 33-44.
- _____. 1996. *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec. Bogotá.
- Falomir, Ricardo. 1991. "La emergencia de la identidad étnica a fin de milenio: ¿paradoja o enigma?" En: *Alteridades*. N° 2. Universidad Autónoma Metropolitana de México. México.
- Foucault, Michel. 1970. *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets editor.
- _____. 1986. "Disciplinary power and subjection" En: Steven Lukes (ed.) *Power*. New York University Press.
- Friedemann, Nina S. de. 1969. "Güelmabí: formas económicas y organización social" En: *Revista colombiana de antropología*. Vol XIV. Bogotá.
- _____. 1974. *Minería, descendencia y orfebrería Artesanal. Litoral Pacífico, Colombia*. Imprenta Universidad Nacional. Bogotá.
- _____. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad" En: *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de (Eds). Etno. Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Planeta. Bogotá.

- Friedemann, Nina S. de y Espinosa, Mónica. 1993. "Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización" En: *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Astrid Ulloa (ed.). Bogotá. Ican-Biopacífico.
- Galeano, Paula. 1996. "Sabores negros para paladares blancos". Tesis de antropología Universidad de Antioquia. Medellín.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo.
- _____. 1995. *Consumidores y ciudadanos*. Grijalbo. México.
- Giddens, Anthony. 1993. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Universidad.
- Giraldo, Fabio y López, Héctor. 1994. "La metamorfosis de la modernidad" En: Viviescas y Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. pp 248-310.
- González, Aurora. 1987. *La construcción teórica en antropología*. Barcelona. Anthropos.
- Gros, Christian. 1996. "Un ajustement A visage indien" En: Jean-Michel Blanquer y Christian Gros (eds.) *La colombie A l'aube du troisième millénaire*. Paris. Éditions de l'Inhal.
- Gutiérrez, Paul. 1995. "La vivienda afrocolombiana en el Iguañá: lugar de encuentro interétnico". Tesis de antropología Universidad de Antioquia. Medellín.
- Habermas, Jürgen. 1994. "Modernidad versus posmodernidad" En: Viviescas y Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. pp 17-31.
- Hopenhayn, Martín. 1995. "Posmodernism and neoliberalism in Latin America" En: Beverley et al (eds.) *The posmodernism debate in Latin America*. Duke University Press.
- Jimeno, Myriam et al. "Evaluación de la producción y práctica antropológica: parámetros y tendencias de la formación profesional" En: *Informes antropológicos*. N° 6. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología.
- Kalmanovitz, Salomón. 1994. "Modernidad y competencia" En: Viviescas y Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. pp 311-325.
- Kaplan, David y Manners, Robert. "Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones". En: *La antropología como ciencia*. José Llobera (ed.). Barcelona. Anagrama.
- Leach, Edmund. 1978. *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructural en antropología social*. México. Siglo XXI.

- Lema, Alejandro. 1996. "Los madereros del San Juan. Estudio socioeconómico de la explotación artesanal de la madera en la región del río San Juan del Chocó". Tesis de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Lipovetsky, Gilles. 1994. "Modernismo y posmodernismo" En: Viviescas y Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. pp 138-187.
- Losonczy, Anne Marie. 1991-1992. "Les saints et la forêt: système social et système rituel des negro-colombiens: échanges inter-ethniques avec les embera du Chocó (Colombie)" Tesis de doctorado. Université libre de Bruxelles.
- _____. 1996. "Mémoires «nègres»: le creux et le plein" En: *Bastidiana*. Julio. Paris.
- Lyotard, Jean-François. 1994. "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la posmodernidad?" En: Viviescas y Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. pp 32-43.
- Melendro, Adriana. 1996. "Expresión de identidad étnica y racial en migrantes del corregimiento de Guayabal Chocó" Tesis de antropología Universidad de los Andes. Bogotá.
- Melo, Jorge Orlando. 1994. "Algunas consideraciones globales sobre «modernidad» y «modernización»" En: Viviescas y Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. pp 225-247.
- Moncada, Olga. 1977. "Apropiación de recursos mineros en Condoto. Chocó. Tesis de antropología". Universidad de los Andes. Bogotá.
- Moreno, Javier. 1994. "Ancianos, cerdos y selva: autoridad y entorno en una comunidad afrochocoana". Tesis de antropología. Universidad Nacional. Bogotá.
- Motta, Nancy. 1976. "Estratificación social en Salahonda". Tesis de antropología. Universidad del Cauca. Popayán.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Indiana University Press.
- Olarte, Oscar. 1978. *Pescadores negros de Tumaco, un puerto colombiano de la costa del Pacífico*. Tesis de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Otero, Natalia. 1994. "Los hermanos espirituales. compadrazgo entre pobladores afrocolombianos e indígenas emberá en el río Amporá (alto Baudó-Chocó)". Tesis de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Pardo, Mauricio. 1996. "Movimientos sociales y relaciones interétnicas" En: Escobar y Pedrosa *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec. Bogotá. pp 299-315.

- Pineda, Roberto. 1979. "Etapas de la antropología en Colombia" En: *Magazin dominical* El Espectador, 29 de julio.
- Price, Thomas. 1954. "Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas" En: *Revista colombiana de antropología*. Vol. 2. Bogotá.
- _____. 1955. "Sainst and spirit: a study of differential acculturation in colombian negro communities". Tesis doctoral. Northwestern University ann Arbor University Microfilms.
- Prieto, Dario. 1996. *Territorialidad en una comunidad minera chocoana*. Tesis de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Restrepo, Eduardo. 1996a. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano" En: Del Valle y Restrepo (eds.) *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Universidad Nacional-Biopacífico. Bogotá.
- _____. 1996b. "'Afrocolombianos" o "grupos negros" en el Pacífico colombiano: construcción y perspectivas de la investigación antropológica". Informe de investigación. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- Rosero, Carlos. 1995. Conferencia "Comunidades negras y Ley 70" en Taller Laboratorio de Culturas negras. Universidad del Valle-Ican-Colciencias. Cali.
- Sabogal, Hernando. 1973. "Relaciones interétnicas en un enclave neocolonial minero". Informe de trabajo de campo en antropología Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Sánchez, Enrique. 1995. "Los pueblos indígenas del Pacífico frente a la encrucijada del desarrollo" En: *Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá.
- Serrano, Fernando. 1994. "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó". Tesis de antropología. Universidad Nacional. Bogotá.
- Sharp, William. "Forsaken but for gold: an economic study of slavery and mining in the colombian Chocó, 1680-1810". Ann Arbor: University Microfilms Internacional. 1970.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1984. "Notas sobre la cuestión étnica" En: estudios sociológicos. Vol 12. N° 4. Colegio de México.
- Urrea, Fernando y Quintin, Pedro. 1994. Presencia contemporánea de poblaciones negras-mulatas en grandes centros urbanos del Pacífico suroccidente de Colombia. Proyecto Univalle-Orstom. Cali.
- Vargas, Patricia y Germán Ferro. 1994. "La construcción de una identidad" En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Ican. Bogotá.
- Villaveses, José Luis. 1994. "Modernidad y ciencia" En: Viviescas y Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. pp 326-352.
- Viviescas y Giraldo, 1994. *Colombia el despertar de la modernidad*. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá.
- Villa, William. "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano" En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Ican. Bogotá. 1994.
- _____. "Ecosistema, territorio y desarrollo" En: *Comunidades negras: territorio y desarrollo*. Esteros. Medellín. 1996.
- Wade, Peter. 1993. *Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia*. John Hopkins University Press. London.
- _____. 1996. "Identidad y etnicidad" En: Escobar y Pedrosa *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec. Bogotá. pp 283-298.
- West, Robert. 1957. *The Lowlands of Colombia*. Louisiana State University Studies Boton Rouge.
- Whitten, Norman. 1967. "Música y relaciones sociales en las tirras bajas colombianas y ecuatorianas del Pacífico: estudio sobre microevolución sociocultural" En: *América Indígena* Vol. XXVII N° 4. Octubre.
- _____. 1972. *Black frontiersmen: Afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Heighits. Illinois.
- _____. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Centro cultural Afro-ecuatoriano. Quito.
- Whitten, Norman y Friedemann, Nina S. de. 1974. "La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica". En: *Revista colombiana de antropología*. Vol. 17. Bogotá.
- Yépez, Benjamín. 1975. "Núcleos negros y el "control ecológico": el caso de Condoto, Chocó". Tesis de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Antropología en la modernidad:
identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia.
© Instituto Colombiano de Antropología, 1997.

LA REVOLCADERA DE LOS JAIS

Tania Roelens, Psicoanalista
Tomás Bolaños, Psicoanalista

“El encuentro con el mundo indígena hoy ya no es un lujo. Se volvió una necesidad para quien quiere entender lo que está pasando en el mundo moderno. Entender no es nada; es preciso intentar ir hasta el final de los corredores oscuros, intentar abrir algunas puertas: es decir en el fondo tratar de sobrevivir. Sabemos hoy que no hay verdades; hay explosiones.”

Jean Marie Le Clezio.

Era época de lluvias cuando, en julio del 92, un grupo indígena embera salió de la selva donde residía hacia la ciudad asediado por una crisis de “locura colectiva”.¹ Mientras el acontecimiento movilizaba a las instituciones y llamaba la atención de los medios nacionales de comunicación, en esta pequeña ciudad uno de los chamanes de la misma etnia fue asesinado. Dos años después, la crisis parece haberse resuelto.

Intrigados por este extraño llamado de un pequeño grupo indígena a la sociedad blanca, decidimos visitarlo al principio de la crisis;² poco nos convencían las versiones oficiales que las instituciones y los medios de comunicación transmitían sobre el diagnóstico: “crisis colectiva

1. Los nombres de lugares y personas han sido cambiados.

2. Cuando llegamos la primera vez a esa ciudad, en agosto-del 92, no estábamos respondiendo a ninguna solicitud y no teníamos el propósito de curar ni dar explicaciones, sabiendo el abismo que nos separaba del tejido enigmático de referencias culturales, históricas y psíquicas que suponía un acontecimiento de tal tamaño para ese pequeño grupo emigrado de una región lejana. Todo “trabajo de campo” coloca al investigador en una posición incómoda de “voyeur”, éticamente discutible, pero resolvimos someter nuestro “deseo de saber” a la acogida de los indígenas, intuyendo que si la comunidad había “decidido” exponer su crisis a la mirada pública, quizás nos podía incluir dentro de los destinatarios del mensaje que el síntoma colectivo manifestaba.

de conversión histérica”, “epidemia de convulsiones”, “crisis de locura”... y sobre sus causas: “abandono del Estado”, “pérdida de valores”, “aculturación”, “pobreza”, “desnutrición y parasitismo”. Encontramos en la ciudad, reunidos en un recinto, unos noventa indígenas embera procedentes de tres comunidades de la región cercana: la del Monte, la del Barrio indígena de la ciudad y la de la Finca. Las crisis habían empezado cinco meses antes en la comunidad del Monte y siguieron en la ciudad “contagiando” a otras personas ahí reunidas. Nos presentamos como conocedores de este tipo de padecimientos entre los “blancos”, y el cacique del Barrio Indígena nos ofreció asientos e invitó al grupo de los dolientes a sentarse en línea frente a nosotros y a exponernos lo que pasaba. Siendo visitantes desconocidos y recién llegados, nos sorprendió la manera poco prevenida como nos fueron expuestos tanto el mal como sus víctimas.

Estos eran todos adolescentes, de 15 a 18 años, siete muchachas todas expresivas y bonitas y dos varones. A los pocos minutos, la joven más cercana a nosotros empezó una crisis: sus ojos giraban hacia el cielo, su cuerpo se arqueaba y, sin caerse, perdió el sentido, retorciéndose sobre su asiento durante unos minutos. Dos mujeres sentadas al lado la sostenían con tranquilidad. Luego ella se despertó progresivamente como de un sueño profundo, con la cara cansada, se arregló el pelo y el vestido, empezó a hablar comentando que tenía un fuerte dolor de cabeza y que había visto, justo antes de perder el sentido, un ser mitad hombre arriba y mitad animal abajo. Durante el episodio parecía querer darle una crisis a otro joven parado atrás, cuyos ojos buscaban perderse. La ambigüedad adolescente de los dos muchachos presentes era típica de los jóvenes embera: collares y pulseras, cortes de pelo refinados y engominados.

Al día siguiente presenciamos en el salón comunal una verdadera *revolcadera* colectiva con gritos y gemidos de las siete muchachas al ritmo de las invocaciones de un negro evangélico que, agitado y sudando, tocaba una guitarra para acompañar sus exhortaciones al demonio. Entre ellas, una muchacha con vestido blanco inmaculado se debatía en el aire sostenida por dos hombres adultos. Los demás, aparentemente ya acostumbrados, se reían de la escena; sólo un hombre mayor, el jaibaná de la comunidad del Monte, se mostraba perplejo y asustado. El hecho de que los afectados fueran adolescentes y

parientes cercanos entre sí nos llevó a preguntar sobre los tradicionales rituales de transición, las reglas de alianza, el lugar en el parentesco de cada uno de los presentes y el papel de la adolescencia en este grupo étnico. Nos sorprendió la presencia de un bebé desnutrido, que nos fue presentado desde nuestra entrada por su mamá, cuyo lugar en la filiación fue la ocasión de una contradicción entre la mamá y su hermana menor: entre burlas y regaños, el pequeño resultó ser a la vez su hijo y su hermanito.

¿Qué preguntas brotan de esta espectacular manifestación juvenil y, en particular, femenina? ¿Qué es lo que pone a *revolcarse* a los adolescentes embera y sigue insistiendo durante meses y meses, convocando medios de comunicación y desafiando autoridades tradicionales y modernas, con un muerto de por medio? ¿Qué es este extraño encuentro entre mujer y animal en la frontera de dos mundos? ¿Existirán puntos comunes entre los discursos de occidente y la interpretación de los embera sobre este acontecimiento? Estas preguntas fueron el objeto de nuestra segunda visita un año más tarde en la comunidad del Monte, donde se originaron los trastornos.³

LA COMUNIDAD DEL MONTE

Los embera de la comunidad del Monte empezaron, hace más de treinta años, la colonización esas tierras alejadas unos quinientos kilómetros de su región de origen, el Chamí⁴, ya que encontraron aquí un paisaje y un clima propicios y a su gusto. El sitio se encuentra en la cordillera a unas horas de la ciudad, con tierras fértiles abundantemente provistas de agua pura que emana de tres quebradas caudalosas y rodeado por montañas selváticas colonizadas en pequeñas parcelas por mestizos. El motivo del viaje de los fundadores remitió a la necesidad de buscar una nueva implantación para su familia por

3. Visita realizada en el marco de un estudio promovido por el Ican.

4. Los embera se dividen en cinco subgrupos lingüístico-regionales: los chamí son de la zona montañosa del Alto San Juan (entre Risaralda, Valle y Chocó). Los “catíos” —del nombre de otro grupo indígena desaparecido— están en la cordillera antioqueña y de Córdoba (Ríosucio, Murri, Alto Sinú y San Jorge). Los tres grupos “cholos” se encuentran en el litoral chocono (río Atrato, río Baudó y al sur de Buenaventura). La tendencia de los embera a la migración es grande y se encuentran asentamientos dispersos en gran parte del país.

razones ligadas a la colonización y a conflictos de poder con jaibanás enemigos. Un pariente, que había prestado servicio militar en la región, les había comentado lo buenas que eran estas tierras lejanas. El finado Lorenzo, viejo jaibaná, fundó la comunidad en una hondonada de estas tierras baldías. Pronto lo alcanzaron sus dos yernos: César, despojado de su parcela del Valle por un "chusmero"⁵, y Alfredo, quien viajaba y trabajaba en diferentes partes del Valle y del Chocó hasta instalarse en una zona cercana años atrás.

Estos colonos indígenas desempeñaron una intensa actividad en su nuevo territorio, tumbaron monte, sembraron y construyeron casas. La primera fue un tambo inmenso que albergaba a todo el grupo familiar extenso: "*Era una maloca de paja de chonta y de yaripa, con un fogón muy grande en el centro. Todas las mujeres en el fogón repartiendo y comiendo a la misma hora. Era gente muy alegre, todo el tiempo riendo, jugando y bailando. Hacían fiestas y ceremonias muy seguidas para ir de cacería, de pesca, y para sembrar*", recuerda un colono vecino.

El hecho de colonizar un nuevo territorio significa aunar esfuerzos para cultivar la tierra y trabajarla en el sentido simbólico, realizando rituales para negociar la convivencia de los hombres con los *jais*, entes que pueblan la naturaleza al igual que el hombre, *jais* de animales, de plantas, de muertos, seres amenazantes para un grupo humano recién llegado.⁶ Los *jais* se encuentran en las quebradas y los ríos, en los claros de la selva profunda que son las aperturas entre el mundo humano y el de abajo, poblado por madres de animales, espíritus de muertos y animales míticos, el mundo de Tutruika y de los males.

El jaibaná desempeña este trabajo ritual de intermediario, al realizar su labor de "señor de los *jais*", para reforzar su conocimiento del mundo y proteger su comunidad. Su fuerza y su poder dependen de los *jais* aliados

5. Activista conservador que se adueñaba de tierras ajenas durante la Violencia.

6. El término *jai* es referido en la literatura bajo diferentes equivalencias según el presupuesto ideológico o científico de los investigadores: espíritu, alma, doble, aparición, enfermedad, poder, energía, esencia. Los indígenas lo traducían, bajo la influencia de los misioneros, como "diablo" o "espíritu"; lo traducen ahora cada vez más como enfermedad.

que consiguió de sus maestros en sus iniciaciones y en sus curaciones exitosas. El chamanismo embera instituye el contrato natural entre el mundo y los hombres, admirable muestra de ausencia de antropocentrismo en el pensamiento indígena, que deja un espacio para algo que escapa a la racionalidad humana.

En los años ochenta se agudizó la situación de violencia local entre guerrilla y ejército, los campesinos huyeron de sus tierras abandonándolas a los enfrentamientos armados y la guerrilla entró en la ciudad. En esa época el gobernador de la comunidad, hijo de la primera mujer de Lorenzo, era un cacique muy activo, autoritario y hábil en el manejo de las relaciones con la sociedad dominante. Un día, al regreso de Bogotá, subiendo en mula para la comunidad, dos desconocidos blancos lo asesinaron en la orilla del río. Los indígenas, alertados por la esposa que lo acompañaba, abandonaron precipitadamente el caserío y se refugiaron en la ciudad, dejando el cadáver en la trocha durante una semana entera.

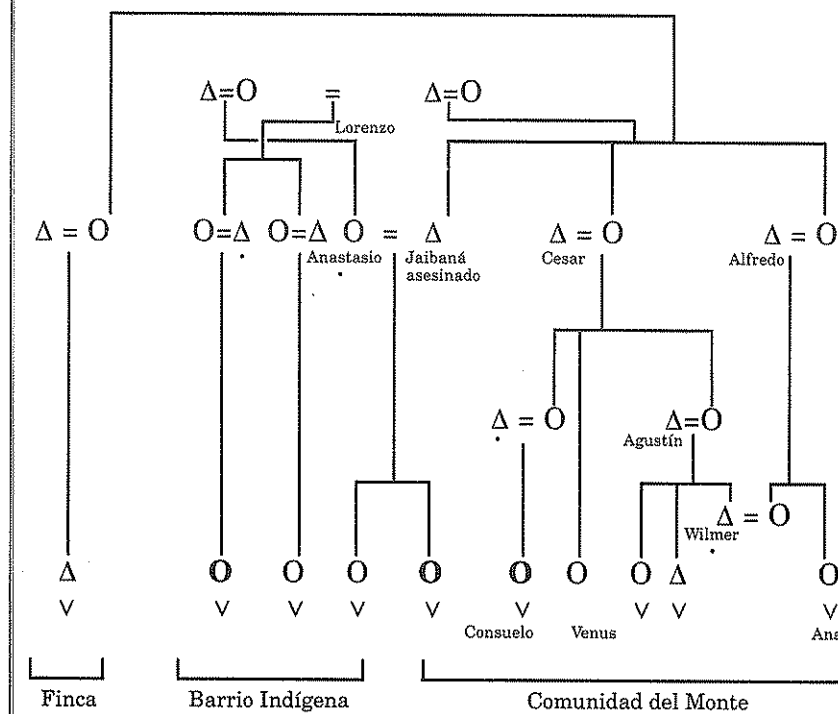
Los indígenas huyeron como pudieron a Bogotá y luego, transportados en volqueta, en avión militar, hasta la región Chamí donde buscaron tierras en vano. Poco a poco se devolvieron a su ciudad adoptiva, donde consiguieron alojamiento en un barrio de invasión. Una parte del grupo, los hijos de la segunda esposa de Lorenzo se instalaron definitivamente en el Barrio Indígena de la ciudad, dedicándose a las artesanías y a empleos ocasionales; los otros, descendientes de las dos hijas del primer matrimonio del fundador, y de sus yernos Alfredo y César, duraron unos años en la ciudad hasta que César decidió fundar nuevamente la comunidad del Monte y trabajar las tierras abandonadas después del crimen.

El resguardo ha sido oficializado en un área de unas mil hectáreas, en la cual cada familia siembra sus chagras de plátano pildoro, maíz, café y caña. La comunidad, de unos setenta habitantes, dispone en la época actual de once casas, tambos de pilotes tradicionales, de los cuales tres son de los mayores y los otros de sus yernos. El último, cercano al monte, es el de la escuela. La regla de residencia parece regida por la uxorilocalidad, con la exigencia de un tiempo de servicios del yerno a sus suegros antes de independizarse. Todas las casas tienen una huerta pequeña con flores y plantas para la suerte, remedios e ingredientes para la comida: ají y cebolla.

Actualmente la comunidad es liderada por los dos mayores. Alfredo, jaibaná a quien la gente encarga curaciones y ceremonias a cambio de un pago. Los vecinos blancos también acuden a él por diferentes problemas de salud como mordeduras de culebras, inflamación de la garganta, hemorragias y dolores. César, el otro mayor, sabe manejar las relaciones con el vecindario, amigo de todos, es considerado el más valiente y orgulloso de su tierra. Por otra parte, la autoridad moderna es ejercida por un cabildo de cinco personas escogidas por votación, encabezado por el gobernador.

Por medio de la venta de artesanías —collares y manillas de chaquiras, collares de semillas y de plumas pintadas, arcos, flechas, bastones de mando labrados— varios de los habitantes del Monte mantienen contacto con la ciudad y realizan continuamente viajes de comercio y de visitas por el país. Mantienen relaciones continuas con los parientes del Barrio Indígena que viven de la venta de artesanías y de medicinas indígenas en las grandes ciudades: Bogotá, Cali, Manizales y Pereira, entre otras. Vestidos con ruanas y coronas de los sibundoy, exponen una parafernalia de productos de uso mágico utilizados en la selva o en las ciudades: patas de mico, picos de tucán, pirámides de plexiglás, cuarzos, frascos con líquidos de buena suerte, bálsamos, chuchuhuasa, oraciones, ungüentos... Por otra parte, la comunidad del Monte mantiene relaciones cordiales con los vecinos —mediante el intercambio de servicios— al igual que con las instituciones del Estado, los gremios locales y la curia, que apoyan varios proyectos: ganadería, gallinas, mulas, materiales de construcción, etc. Después de los programas de alfabetización, contaron con profesores de la educación contratada y la comunidad recibe las transferencias de la nación como todos los resguardos indígenas del país. Nuevamente, en los años noventa, la situación de la comunidad del Monte parece equilibrada y próspera, marcada en su dinámica por la incidencia de los intercambios con los colonos y las instituciones de los blancos.

CUADRO DE PARENTESCO: COMUNIDAD DEL MONTE Y BARRIO INDÍGENA



Convenciones
✓ Han sufrido ataques
• Gobernadores de la comunidad del Monte

EL ATAQUE DE LA PANTERA NEGRA

Al final de 1991 la gente del Monte organizó una fiesta. La chicha de maíz era abundante y fueron invitados los familiares del Barrio Indígena y colonos vecinos. En la madrugada, después del baile, Wilmer —un joven adulto nombrado como gobernador hacia unos meses— cayó al suelo privado. Varias personas lo consideraron muerto. Él atribuye el episodio a un ataque de *jais*:

"Fue como a las 5.30 de la mañana, yo amanecí bien, salí afuera, entonces allí como un animal, como ese lobo, esa pantera negra, de una vez se me mandó y me tumbé en el patio, y me perdí de mi sentido, yo no podía ni respirar como diez minutos. Cuando me levanté, la gente ya estaba llorando. Yo me levanté aburrido, triste no más, y pensaba salirme de esta comunidad, andar por la cordillera no más, a donde nadie me viera, despreciaba la familia y la comunidad, me sentía aburrido. Yo miré a esa pantera negra que me dio golpe y me hizo caer al suelo, cuando me levanté ya no me sentía como antes, no quería ni comer, no tenía tranquilidad para dormir y muchos nervios, ese día no me revolqué... Los jais aparecen de diferentes formas: tigres, culebras... a veces como personas avisando que tienen dueño, o por ejemplo cuando uno se ve montando en una lancha y mira un potrero grande como una finca, una planicie llena de flores desconocidas, de gran belleza con ardillas, buhos, micos. Una pantera negra fue lo que me pasó en ese entonces, y ahí sí se pone más fuerte el ataque."

De un lado, los *jais* son causantes y agentes de enfermedades en el hombre común, penetran el cuerpo y atrapan el *jaure* —alma, doble— de la persona, generalmente en un contexto de mala preparación del territorio o de infracción a las reglas comunitarias. Los *jais* ejercen un control sobre las enfermedades que les son constitutivas, actuando *motu proprio* o manipulados por una persona malintencionada. Del otro lado, cuando se le aparecen súbitamente a un joven, los *jais* pueden ser posibles espíritus auxiliares en busca de dueño para iniciarlo como jaibaná. En estos casos, ellos buscan entonces un aliado con quien cantar, pero dejan al candidato desconcertado, perdido, sometido a un estado de alteridad total. Los espíritus de jaibanás muertos se presentan tradicionalmente en forma de jaguar.

Wilmer, nieto del fundador y yerno del jaibaná, fue nombrado gobernador del cabildo unos meses antes, cargo controvertido para un hombre tan joven: *"Cuando me nombraron, tuve susto, pues no tenía casi conocimiento con la gente de las oficinas, me daba miedo hablar delante de la gente. Los viejos calificaron la conducta de uno y la física de uno, uno es más ligero y anda más rápido y vieron que tenía capacidades de luchar con la comunidad."*

El día mismo de la fiesta le sucedió el siguiente encuentro con un viejo jaibaná instalado en la ciudad que hacía curaciones para los embera del Barrio Indígena y, a veces, para los del Monte:

"El 31 de diciembre él vio que estaba retirando en el pueblo unas mallas para la huerta y me dijo:

— Veo que a usted sí le colaboran pero a mí nada.

— Pues eso es para la comunidad no es para mí.

— Usted lucha por la comunidad, ¿usted por qué recibió este cargo de cabildo? usted no tiene experiencia, no tiene conocimiento, ojalá que pusieran mayores de edad. Si sigue así, su comunidad no va a estar tranquila.

— ¿Por qué?

— Porque ustedes están unidos y nosotros estamos aquí sufriendo, estamos jodidos.

A él no le gustaba la organización, quería estar solo, lo que sentía era pura envidia por nosotros, no quería que recibieramos cositas ni que sacáramos adelante el proyecto."

¿Qué efecto habrá tenido la crítica enunciada por este "mayor" sobre el joven gobernador, el día mismo en que estaba organizando una fiesta en su comunidad? El cargo de gobernador como autoridad moderna es siempre un reto para un joven, lo expone a los difíciles contactos con los hombres blancos e implica un riesgo de contradicción con las autoridades tradicionales, por tanto es común que los viejos desapruében estratégicamente al novato para reafirmar su propia parte de autoridad. Además, en el caso de Wilmer, él hereda el cargo de su tío abuelo asesinado once años antes, último cacique prestigioso, que no había sido sepultado según las reglas de la tradición.

En fin, sabemos que el joven, quien estuvo manejando tratamientos de hierbas para enfermos en la comunidad, estaba también interesado en formarse como jaibaná: "A veces pienso en hacerlo, lo que pasa es que uno no es capaz, hay que controlar a la gente, cantar, tomar traguito y conocer otras artes. Hay que hacer tratamiento, hay que sufrir frío y no dormir hasta las tres o cuatro de la mañana, y cuando uno se despierta no hay nada que comer para poder recuperarse."

Obviamente, con la modernidad, el acceso a cargos de poder está sometido a dinámicas nuevas de vocación, de conocimiento, de pruebas y de prestigio; pero no deja de estar sujeto a las lógicas tradicionales, especialmente las de la iniciación en las reglas comunitarias y en la institución jaibanística. ¿Qué habrá ocurrido en este caso de aparición de una pantera negra a este hombre joven? ¿Aparición de un jaibaná muerto o aparición de un *jai* animal en busca de dueño? Enfermedad o iniciación, en ambos casos se trata de una problemática de poder y de su legitimación.

DE LA POSESIÓN POR LOS JAIS AL MALEFICIO

Cuatro meses después del ataque sufrido por Wilmer, un día de abril del 92, Consuelo, de 14 años, empezó a *revolcarse* en la escuela, poco después de haberse nombrado una profesora nueva, una negra chocoana. La muchacha parecía poseída por un animal, se ponía en arco, los hombres trataban de controlarla con mucho esfuerzo; ella les arrancaba la camisa y les halaba el pelo. Después de ella, dos muchachas de la misma edad empezaron a retorcerse de la misma forma, muchas veces en la escuela y tuvieron que abandonar el estudio. Luego, los ataques se extendieron a una hermana y un hermano de Wilmer, de 17 y 18 años respectivamente. "Se pierde el sentimiento. Yo veía una serpiente que me subía en las piernas y se quedaba aquí [sobre el vientre] dormida. El cuerpo se vuelve muy pesado y se sacude con mucha fuerza. Cuatro hombres no podían con uno", nos cuenta Ana.

Los jóvenes alumnos, además de *revolcarse* en el piso, pierden el conocimiento y tienen visiones: de animales —serpientes, puercos de agua, insectos, gusanos — de calaveras o de deformaciones de la gente, de seres mitad

hombre arriba mitad animal abajo, lo cual a veces los pone a gritar, insultar, golpear o reír aparentemente sin motivo.

Son conocidos los casos de convulsiones o de comportamientos delirantes inducidos por estos ataques que se producen más bien en periodos de lluvias, de tempestades y de arcos iris.⁷ En estos casos, los embera suelen temer que la persona muera o sea raptada para servir de carne de presa o de cónyuge en el mundo de la gente animal. Los *jais*⁸ de animales o de monstruos se meten en el cuerpo de la persona para atrapar su *jaure*. *Jai wamía* es el término usado en embera para estos ataques. *Wa* se podría relacionar con apertura o luz⁹, *mia* con proceso; *jai wamía*, entonces, podría sugerir la posesión de los dolientes por las fuerzas invisibles del mundo de abajo por los *jais*. *Revolcadera* o *brincadera* son las palabras en castellano usadas para traducir *jai wamía*, mostrando el compromiso de los cuerpos humanos con el mundo de abajo. Se usa también el término embera *jinaduwamia*, locura.

Frente a esta serie de ataques, cada vez más frecuentes e intensos, que afectaban a los jóvenes púberes y solteros y, por tanto, al potencial de reproducción del

7. En el litoral chocoano son comunes estos ataques entre los embera: "El *jai* de tontina, se puede presentar en cualquier individuo pero sobre todo en mujeres adolescentes, quedan absorbidas y asombradas como si estuviesen viendo a alguien aunque efectivamente no hay nadie. Sin embargo de un momento a otro salen corriendo. Logran desarrollar una fuerza poderosa; estando acostadas saltan y rebotan contra el piso, se sienten perseguidas y dicen que es un *jai* de negro que las acosa; siempre se achaca este mal a motivos amorosos. Puede ser directamente un jaibaná o alguien que le solicitó el servicio, quien sirviéndose del poder atemoriza a la joven para poseerla sexualmente [...] En la enfermedad llamada ataque, un *jai* macho busca una mujer embera, por tal motivo las mujeres corren hacia el monte, se tiran al piso y desarrollan mucha fuerza, pues están poseídas por un macho... En cambio para la misma enfermedad, los hombres son más débiles, dado que se encuentran atrapados por una hembra." (Hernández, 1995).

8. En las entrevistas realizadas un año después, nos refieren el recuerdo recreado de un bestiario embera extenso, obviamente reinterpretado a la luz de las enseñanzas de los jaibanás que vinieron a hacer las curaciones. La versión más erudita nos fue dada por Anastasio, cacique de la comunidad del Barrio Indígena: refería los del agua (*do*), el jabalí (*documa*), zebra (*doburra*), serpiente de agua (*docaca*), el puerco o vaca de agua (*dopaca*), el mico, la boa, el "isorra", el perro de monte, la culebra (*dama*), el murciélago, la hormiga (*cabur*), y también el arco iris y el monstruo antropoide peludo (*aribada*), mostrándonos con cierta exaltación y misterio una colección de fotos con rinoceronte, hipopótamo, mata de platanillo tomadas en el zoológico de Pereira (Véase testimonio parecido reportado por Pinto, 1974:62-64).

9. Hipótesis personal propuesta por el etnolingüista Daniel Aguirre.

grupo, los indígenas empezaron a definir el origen de este drama colectivo que no los dejaba comer, dormir ni trabajar. La comunidad estaba agotada por el insomnio y el miedo; pidieron ayuda a los vecinos, quienes también se asustaron. La intuición de la acción dañina de un jaibaná, que animaba los *jais* malignos contra la comunidad, se confirmó con el enloquecimiento de dos marranos y la muerte de uno de ellos, la desaparición de otros, aborto y hemorragias vaginales; este conjunto fue la prueba de un daño con respecto a la integridad y sobrevivencia del grupo y se convierte en la convicción de un maleficio. La comunidad estableció una lista de los enfermos, de los pagos y de los males: "locura, loquera, hinchazón del pié, inflamación de nuca, dolores de cabeza, tembladera, hemorragias vaginales, abortos, borrachera, inflamación de matriz, enflaquecimiento..." Esta lista, que mostraba el daño sufrido desde el año ochenta, la entregaron a Asuntos Indígenas con el siguiente diagnóstico: "Todas estas enfermedades las denunciarnos porque son para nosotros hechas por personas de nosotros mismos por envidia, son maleficios y hechicerías que nos están llevando a una guerra entre nosotros, no queremos esto sino por el contrario buscar la forma de dialogar para ver como se soluciona este grave problema."

Así, se interpretaron como parte del maleficio los diferentes hechos sucedidos como, por ejemplo, la huida hacia el monte de Venus, hermana de Wilmer, en abril del 91, dos meses después del nombramiento de su hermano. Antes de este episodio se consideraba como un ataque aislado de un antropoide peludo que la sorprendió en el monte; pero después fue reinterpretado retrospectivamente como "locura por hechicería". También a Wilmer le dio un ataque de *revolcadera* y soñó:

"En junio, un jaibaná malo me hizo soñar patentemente, presentando al espíritu de jai como en televisión, y cuando uno se despierta uno siente desprecio por la familia y por la comunidad. Estaba con mis compañeros, eran como diez, cuando de pronto todos estaban tendidos y encima les caían puras culebras y el jaibaná estaba tocando un cuerno de venado que lo soplaban y tenía una espada en la otra mano, estaba parado encima de una piedra alta. Él quería matarme a mí primero, yo me volteé y llamé a un policía, y le dije este señor me va a matar y le hice quitar la espada pero no el cuerno, eso me soñé. Me desperté temblando, a uno le da nervios y revolcadera, no podía ni hablar ni respirar, mi mamá me cogió la

respiración. La gente estaba preocupada, entonces le dije a la gente que me soñé con el jaibaná fulano de tal, y entonces dije esto va a ser grave la situación de nosotros. El que está haciendo maleficio, el que mandó a enfermar a toda la comunidad es ese jaibaná, el del pueblo."

La aparición del jaibaná en el sueño tiene el mismo valor de verdad que un hecho físico y permite enunciar el diagnóstico de maleficio y nombrar el culpable: es el mismo que había sido referido por el *jai* que atacó a Wilmer en la mañana de la fiesta del 31 de diciembre, enunciado en aquel momento de esta manera: "*Después me quedé dormido y me soñé con el jaibaná, el espíritu dijo «mi patrón le está haciendo daño a usted porque no quiere que usted esté luchando por la comunidad, por eso lo está castigando», eso vino a avisar el espíritu*".

Por fin, el jaibaná Alfredo confirma definitivamente el nombre del culpable cuando realizó, al final de junio, un *benekua*, ceremonia de la "chicha cantada" y ritual de curación del territorio¹⁰. En la escuela instalaron un altar con ramilletes y guirnaldas de flores de muchos olores, arreglado por las muchachas prepúberes. Para dar fuerza a los *jais* aliados se colocaron las copitas llenas de chicha de maíz cubiertas por una hoja de biao y se preparó un festín con carne de gallina que debía alcanzar para todos, gente y *jais*. Las jóvenes se adornaron con coronas de flores, se pintaron y perfumaron. "*Esto fue muy bonito*", atractivo para seducir al *jai* dañino y encerrarlo. En esta ceremonia realizada de noche, el jaibaná sentado frente al altar invitaba a la reunión común entre los animales y la gente, nadie podía faltar para evitar que fuera raptado; el jaibaná cantaba y llamaba a los *jais*, ordenaba las secuencias de las que todos debían participar, baile tradicional, salidas a orinar, comida... Dos vigilantes se turnaron en la entrada. Armas y perros dedían quedar afuera. Durante la ceremonia, los asistentes charlaban y bailaban con la música de la grabadora, César contaba mitos e historias de "antigua", de vez en cuando los jóvenes dolientes se *revolcaban*, como para manifestar su unión con la gente-animal, y Alfredo, en su trance, señor de la oscuridad y de los sueños, entre humo de tabaco y embriaguez, vió claramente y nombró en su canto al jaibaná mal intencionado del pueblo.

10. Descripción referida por algunos asistentes a la ceremonia.

Éste vivía con su familia en el pueblo, apartado del grupo indígena, realizaba trabajos ocasionales y curaciones a la gente de la ciudad; había venido también al Monte para hacer tratamientos por los cuales cobraba muy caro. Además de haber criticado a Wilmer por *mocito* para el cargo de gobernador, había pedido muchachas para sus hijos: la de Anastasio, en el Barrio Indígena, quien se quedó con uno de ellos pero terminó escapándose por las noches con otros hombres, y las del Monte, pero los padres exigieron que los pretendientes se vinieran a vivir en la comunidad. A “ese curaca” de la ciudad se le culpó de haber querido vengarse por ese rechazo y por envidia.

Después del *benekua*, sin embargo, las crisis se agudizaron, una muchacha empezó a ver a Alfredo cantando *jai* en un sueño, y el jaibaná declara entonces que su arte no es lo suficientemente poderoso para curar este mal. Así, en julio del 92, los líderes del Barrio Indígena de la ciudad subieron a la comunidad del Monte, y después de deliberar en varias reuniones, todos decidieron bajar a la ciudad en busca de la solución.

LA CIUDAD, ESCENARIO DE LA GUERRA DE LOS JAIBANÁS

En un recinto asociativo de la ciudad se reunieron entonces unos noventa indígenas embera de la zona, todos de la misma parentela: los de la tierra del Monte, los del Barrio Indígena y los de la Finca. En estas condiciones de hacinamiento y de exposición pública, las crisis se desataron aún más, contagiando a otras dos muchachas, las hijas solteras de los líderes del Barrio Indígena y a un joven de la Finca. El servicio de salud ofreció consulta psiquiátrica que concluyó en un diagnóstico de histeria colectiva con prescripción de antipsicóticos, los cuales por sus efectos neurológicos secundarios complicaron los síntomas; los evangélicos vinieron a exorcizar al demonio y una espiritista intentó sin resultado tratar un caso; unos periodistas difundieron el acontecimiento a nivel nacional por televisión y en los periódicos; los habitantes de la ciudad se movilizaron para traer ropa, alimentos, colchonetas y cobijas, y para gozar del espectáculo. Ya no asistía nadie a misa, dado que

el cura prohibió que los dolientes entraran aduciendo que era un espectáculo demoníaco.

Al igual que el jaibaná del Monte, el jaibaná de la ciudad —autor señalado del maleficio— declaró que no tenía nada que ver con esta enfermedad y que no podía curarla, e indució a una reunión con las instituciones que concluyó con la necesidad de recurrir a otros especialistas. Un chamán fue traído del Chocó por Asuntos Indígenas¹¹ y empezó a trabajar con los enfermos. Mientras tanto, y después de haber solicitado protección por las amenazas que recibió, el jaibaná de la ciudad fue asesinado con tiros de revolver una mañana, cerca del Barrio Indígena. La justicia encarceló al líder del Barrio Indígena, luego lo liberó sin pruebas. En esa ciudad hay numerosos conflictos y las causas de las muertes violentas son múltiples y desconocidas. La familia del jaibaná muerto acusó a sus parientes del homicidio y amenazó con represalias. Los indígenas reunidos se sintieron aliviados por la muerte del curaca, pero temían la venganza y las crisis no paró.

Durante los meses siguientes otras curaciones se realizaron en español con otros waunana y los indígenas regresaron a sus comunidades, mas el diagnóstico remitía a la continuación del mal por la acción de otro jaibaná, el de la Finca, “*quien había recogido el espíritu maligno del muerto, haciéndose a su vez instrumento de él*”. Wilmer fue a hablar con él y nos cuenta, todavía muy alterado, los regaños que le dirigió:

“Los jaibanás que vinieron dijeron que lo que está sucediendo ahora es lo que estaba sucediendo antes. Esta misma arte se recogió y con ella se está haciendo daño. Los jaibanás cogieron el espíritu de él y lo investigaron. El espíritu dice: «Mi patrón me mandó a que haga ese trabajo, que haga daño a la gente». Nosotros le dijimos allá delante la comunidad: «Usted está haciendo muy mal hecho, tiene que recoger este arte y enterrarlo de una vez, esto no es bueno. ¿Es que usted quiere seguir el mismo camino que el jaibaná que hicieron fallecer? Usted está como sordo, como si no viera, le estamos dando consejo

11. Asuntos Indígenas organizó la venida de chamanes waunana del Chocó, asumiendo pasajes, provisión en aguardiente, alimentos, y todo lo que exigían para el tratamiento los chamanes y los representantes de la Orewa. Año y medio después un estudio antropológico realizado para la DAI, señala el error sobre el origen étnico y lingüístico del grupo, y nuevas curaciones, siempre subvencionadas, se realizaron con tres jaibanás chamí.

y usted no entiende. ¿Quién le ofendió a usted para hacer este daño? ¿Por qué no nos sentamos y hablamos con todo el respeto, normalmente?» Yo, ya tenía rabia, estaba cansado, tenía frío y hambre, habíamos caminado varias horas y tenía mucha impaciencia de hablar, pero con un jaibaná malo no hay castigo, no hay consejo, eso a uno le da mucha rabia... Y todo eso porque nosotros estamos trabajando unidos, luchando por nuestras necesidades, por eso no más.”

Después de este encuentro dramático, la familia se encargó de trasladar al jaibaná, viejo e inválido, a su región de origen, lo que dejó una duda sobre el destino del arte maligno. Las siguientes curaciones realizadas por los jaibanás del Chamí, escogidos por la comunidad por sus relaciones de parentesco, parecen haber permitido la neutralización del mal y los miembros de las comunidades quedaron satisfechos del trabajo jaibanístico adelantado. El episodio colectivo concluye después de año y medio de dudas, miedos y confusión, con el restablecimiento de un cierto orden: *“Ellos sí saben y nos enseñaron. Trataron la tierra y los enfermos y la gente está mejor. Ahora nosotros también quedamos comprometidos en hacer el esfuerzo para que todo salga bien”*, así resume Wilmer expresando el consenso general. Con su estadía en la ciudad, la comunidad del Monte resuelve simultáneamente la enfermedad y el conflicto de los jaibanás.

LA INCIDENCIA DE LAS AUTORIDADES BLANCAS

La presencia de varios jaibanás en ejercicio en un mismo territorio es fuente frecuente de conflicto entre ellos, de mutuas acusaciones de brujería, de intentos de despojar al otro de su poder; esta situación involucra a los parientes de cada uno, si es conocida la práctica de la venganza por una comunidad hacia el autor señalado de su infortunio; no obstante, es de observar la aceleración y la agravación de este proceso en una cadena de deudas de sangre en las zonas de fuerte colonización, se vuelven más frecuentes los asesinatos con armas cuando tradicionalmente el castigo se efectuaba con chismes, conjuros rituales, con exilios forzados o con peleas cuerpo a cuerpo. El modelo del ajusticiamiento entre los “blancos”, la repetida

represión de los jaibanás por las autoridades blancas en la historia pasada, no son extraños a esos cambios.

Pero, además, es preciso cuestionar la neo-intervención chamánica creada por las instituciones. El nombramiento, por las autoridades blancas, de chamanes exteriores para resolver el problema íntimo de un grupo indígena no puede dejar de poseer efectos perniciosos en su dinámica social, aunque la misma comunidad se haga cómplice del hecho y lo suscite por sus actitudes. En primer lugar, esa respuesta oficializa la supuesta pérdida de poder del jaibaná del grupo y oblitera los matices de su estrategia, negando su autoridad simbólica en la comunidad. El pago de los tratamientos por las instituciones y el aporte gratuito de aguardiente, invalida la eficacia del compromiso tradicional de los dolientes en el pago y en el ritual de fabricación de la chicha. En segundo lugar, la designación del culpable por un jaibaná exterior no tiene las mismas implicaciones que la designación del culpable por los afectados que poseen con él lazos de parentesco, relaciones afectivas y proyecciones secretas. No es de excluir que tales intervenciones exteriores puedan precipitar la actualización de una intención vengativa mortal en un acto de física realidad, transformando un chivo expiatorio en un muerto por asesinato.

Por otro lado, como suele suceder en la interacción indígenas-“sociedad mayor”, constatamos que las demandas dirigidas por los indígenas a las instituciones blancas están en conformidad con lo que suponen aceptable por los funcionarios quienes, en un contexto de impotencia y de desconocimiento, tienen afán de ayudar y ofrecer respuestas. Cuando, como en este caso, el consenso miserabilista caracteriza a los indígenas como pobres, mal nutridos, aislados y víctimas del abandono del Estado, ellos mismos solicitan alimentos, bienestarina, pasajes, objetos, proyectos de desarrollo... aunque para eso nieguen las condiciones reales de su vida: que saben pescar y cazar, que sus tierras son fértiles...

Además, es adecuado el análisis de la famosa prescripción del “rescate de la cultura” y cómo a nombre de ella las instituciones diseñan y financian curaciones por médicos tradicionales o viajes con fines matrimoniales, ocultando que los indígenas viajan por el país con sus propios medios para negocios y tratamientos, que los jóvenes buscan por

su cuenta mujeres y maestros jaibanás en caseríos ajenos y lejanos, y que para ser adultos ellos se inician y experimentan sus propios valores. Nos parece pertinente anotar que el joven Wilmer, en su función de gobernador, atrapado en sus múltiples vueltas para conseguir beneficios materiales y demás "proyectivos", a costa de una percepción maquillada de su identidad cultural, corre el riesgo de "volverse viejo" a punta de citas fracasadas con la otra sociedad. El sueño, en el que llama al policía para protegerlo del jaibaná, ilustra en su escena inconsciente el llamado contradictorio a la otra ley mediante el simbolismo de la espada y del cuerno, quitándole al jaibaná el arma de la otra cultura y dejando en su poder el instrumento tradicional.

Al exhibir su "enfermedad", la comunidad llama a la otra sociedad, la de los blancos, como a un árbitro; puesta en escena creadora de una nueva dinámica social en el seno del grupo. Se puede interpretar, entonces, el consenso alrededor del éxito general de la cura como una transacción entre el deseo de curación y las respuestas institucionales, permitiendo una salida honorable al impase constituido por la estadía en la ciudad de las tres comunidades bajo la mirada de la otra cultura. La "enfermedad" que colocó al grupo en una posición de debilidad, de "culturalmente muerto", "aculturado", "desarraigado", les permitió conseguir beneficios materiales de parte de las instituciones, arreglar conflictos personales en su propia historia y movilizar los elementos culturales y sociales hacia otra dinámica.

UN DUELO IMPOSIBLE

El joven gobernador Wilmer es ubicado como la primera víctima de la serie de ataques. Desde la señal que le hace la pantera negra, hasta su responsabilidad en la nominación del jaibaná maléfico, que fue posteriormente asesinado, el joven parece ser el receptáculo de un muerto que acecha a la comunidad, de un espíritu que no quedó en paz. Podemos suponer que la aparición del felino agresivo se relaciona con algún jaibaná enemigo muerto o, si nos referimos a la incidencia en la cultura embera del incumplimiento de los rituales funerarios, podemos relacionar el ataque con la muerte por asesinato del tío abuelo de Wilmer, del cacique cuyo cadáver ha sido abandonado en la trocha sin el debido entierro. La

recurrencia en las conversaciones de aquella muerte traumática y esta reflexión de Anastasio, líder del Barrio Indígena, nos confirman la importancia de un duelo imposible en los mecanismos secretos de la crisis: *"Ustedes son investigadores, se supone que nos pueden ayudar. Afortunadamente no son de esos periodistas que siempre molestan a las viudas."*

El joven, sensible a los comentarios sobre sus actuaciones, encarna la contradicción entre autoridad tradicional y la moderna, como lo reveló el altercado con el viejo jaibaná el día anterior al ataque de la pantera negra y como lo plantea el sueño mencionado arriba. El propio padre de Wilmer, hombre silencioso, se dedica a la fabricación en serie de bastones de mando labrados, destinados a la venta de artesanías en las plazas de las ciudades, distantes del valor tradicional de instrumentos de poder jaibanístico. Al mismo tiempo, su hijo de cuatro años de edad, muestra en sus juegos la fuerza de la transmisión del saber ancestral cuando imita a su abuelo materno, el jaibaná Alfredo, agitando una hoja y chupando el cuerpo de su hermanita para curarla. ¿Qué significaría, por otra parte, el rompimiento de la regla de uxorilocalidad que supone una deuda de Wilmer hacia su suegro, ya que vive con una hija de él en la casa de su propio padre?

En el cruce de los linajes de los descendientes directos del fundador Lorenzo y del segundo fundador César, él retoma un cargo de poder que supone *"el respeto de parte de los otros miembros de la comunidad como hacia un padre"*, como lo enuncia César, y el desempeño de cualidades éticas, físicas, de la capacidad de hablar en la otra lengua, la de las oficinas de los blancos. En su ser social, Wilmer resume gran parte de la dinámica de las relaciones comunitarias y con la otra cultura. El conflicto entre autoridad tradicional y moderna, al igual que el duelo truncado de un "padre" asesinado, parecen entonces ser los elementos que estructuran el síntoma inaugural de Wilmer.

LOS ADOLESCENTES ENTRE DOS MUNDOS

La adolescencia es el momento vital de cristalización de la emergencia del deseo sexual y prepara las elecciones matrimoniales, la inscripción del joven entre los adultos, lo que coincide con sus cambios fisiológicos y la pérdida de la niñez. Por tanto, lo que afecta a un adolescente adquiere un sentido colectivo para su familia y la comunidad.

En la sociedad embera, el desarrollo físico se evidencia desde la temprana edad por medio de las conversaciones familiares con respecto al cuerpo de las muchachas: *"A ti se te están creciendo las tetas"*, comentó una muchachita de ocho años, levantándole el vestido a la mayorcita, llamando así nuestra atención. También, la evocación de quién puede ser el pretendiente es de conversación común, y existe desde la infancia una familiarización con la vida sexual y matrimonial, ya que las parejas nuevas conviven con hermanitos y padres en la misma casa, donde instalan, pegados unos con otros, los colchones en el piso. En conversaciones con nosotros aparecieron temas sobre la sexualidad, el noviazgo, el matrimonio, la planificación, y las jóvenes refieren en términos interculturales sus preguntas tanto sobre su problemática actual como sobre su relación con la tradición. *"¿Qué piensa usted, es mejor un novio blanco o un novio de la misma cultura?"*, nos preguntaba la hija menor de César, única muchacha soltera que no ha convulsionado y quien estuvo trabajando en el pueblo como empleada doméstica: *"Es que el blanco siempre es más atento, trae regalos, ropa, saca la mujer a bailar. Pero los mayores dicen que eso es mucho problema, que mejor es quedarse a vivir con un indio aquí en la comunidad."*

La elección de una mujer se hace tradicionalmente con la visita de muchachos que vienen de otra parte, miembros de la familia lejana; pero estas visitas son escasas en el Monte, que queda lejos del territorio tradicional. Los límites de la endogamia en esta comunidad están planteados con frecuencia y las muchachas aluden a la falta de parejas: *"Yo no tengo hombre, aquí sólo hay primos y en el barrio, en el pueblo, sólo hay tíos"*, dice Consuelo. *"Es muy aburridor acá. Mi mamá quiere que me quede para acompañarla hasta los 24 años. Yo no sería capaz de separarme de mis papás. No estoy pensando en hombres, no ha venido aquí ninguno"*, comenta Ana. Sin embargo,

a pesar de las reglas de alianza tradicionales¹² que teóricamente limitan las posibilidades de unión, la fuerte endogamia confina a situaciones incestuosas —existen todo tipo de uniones y matrimonios entre primos cruzados, paralelos, parientes desde el segundo grado— y a varios casos de relaciones con blancos que implican el madresoiterismo.

Al mismo tiempo, la vida tradicional de las jóvenes contrasta mucho con los modelos de vida citadina. En el Barrio Indígena, el contacto con la ciudad expone las jóvenes a tentaciones múltiples que las ponen en situación crítica —rumba, uniones pasajeras y, a veces, prostitución— que no es compatible con la actitud sometida que la costumbre les exige en las actividades domésticas, en la casa y también en los viajes de negocios en familia. En el Monte, la vida cotidiana de la mujer casada puede parecer poco atractiva para una joven que conoce la ciudad. Es, sin lugar a dudas, en este contexto contradictorio que las aventuras amorosas de las jóvenes son particularmente reprimidas, mientras que en otras regiones embera no censuran las relaciones sexuales después de la pubertad. Así fue como, en febrero del 92, varios adolescentes de la comunidad del Monte, con un joven del Barrio Indígena, se fueron para el cerro, se reunieron en un rancho abandonado e hicieron comida, disfrutando el paseo. Aparecieron repentinamente ahí uno de los padres y varios hermanos de las muchachas, les pegaron con lazo y los dejaron amarrados durante 24 horas en la casa de la escuela. Notemos de paso que esta humillación pública es el castigo infligido en otras partes a las mujeres infieles.

La tentación de los coqueteos de muchachos de la región, de conocer la vida en la ciudad, es manifiesta entre las dolientes que la gente trata de "loquitas" e "inventosas". A diferencia de las mujeres jóvenes casadas de la comunidad, discretamente dedicadas a los oficios en sus casas, aquéllas se presentan bastante expresivas y se distinguen por una particular labilidad de actitud según el contexto y la gente que las rodea. A veces, juiciosas y calladas en la elaboración mecánica

12. Según los autores, en las zonas estudiadas las reglas de alianza entre los embera prohíben la unión entre primos paralelos y cruzados o entre parientes hasta cuarto grado de parentesco, al igual que con negros y blancos (Hernández, 1995; Pardo, 1987; Vasco, 1975).

de pulseras de chaquiras o escondidas en la cocina asando plátanos... De repente, una aparece toda seductora arreglándose ostentosamente el pelo en una ventana; otra cambiando su ropa de india por unos jeans que apretan sus formas redondas, tenis impecables, camisa de moda, ojos y labios maquillados con colores fuertes, pide que le tomemos fotos, sonriendo con falso pudor: "¡Fíjese, 15 años de vida y es primera vez que me pinto!" Las actitudes esquivas como el evitar la conversación con nosotros, alternan con excesiva alegría, como esta muchacha que acude corriendo y anunciando con exaltación que llegan los "hombres de la ley del monte", y que ellos saben de mujeres y de anticonceptivos. Las confidencias exaltadas que hemos escuchado revelan sus preguntas de mujeres solteras que han tenido amoríos censurados: relaciones con colonos castigadas mediante rejo por el padre, coqueteos con un pariente casado.

La bigamia tradicional entre los hombres que ocupan un cargo de prestigio en la comunidad, vigente todavía en la generación anterior, entra en conflicto con la pauta cristiana del matrimonio monogámico —incluso cuando el cura casó a los viejos fundadores, quienes eran bígamos. La expectativa de los viejos es realizar, aún en la actualidad, esa doble alianza para sus hijas, mientras que las jóvenes oscilan entre rechazo, coqueteo y celos. Además, las arbitrariedades de las violencias domésticas, en palabras y en actos, que ciertos hombres han conocido cuando trabajan en fincas y viven en ámbitos de la sociedad blanca, alteran el tradicional respeto que los indígenas suelen manejar en sus relaciones familiares.

No podemos separar, entonces, los ataques sufridos por estas muchachas solteras de su vivencia conflictiva, de las oportunidades matrimoniales perdidas, de la represión sexual y de los probables celos paternos, que equivalen en la cultura a una situación de transgresión del orden del "mezquinar"¹³. Las convulsiones están en relación directa con esa carga conflictiva, como lo ilustra la doble crisis sufrida en reunión

13. "Ser mezquino, incestuoso y/o antropófago son cosas del mismo orden. Se trata de retener lo propio en lugar de darlo, sea comiendo algo de la propia naturaleza, o casándose con alguien de la misma sangre, o guardando el agua y los peces dentro del *jenené* (mito de *jentsará*), sin darlo a los hombres o a Carabí, o quedándose con el fuego para ahumar sus propios peces... Mezquinar, ser incestuoso o antropófago es estar cerrado, guardar dentro, ser del lado de la naturaleza" (Vasco, 1985).

comunitaria por la pareja sorprendida en un encuentro amoroso revelado públicamente.

Por otra parte, si miramos las estrategias matrimoniales en este grupo, aparece dominante la costumbre de los hombres de pedir la mujer al suegro, sin importar la edad, si es púber o no¹⁴: "Siempre son los hombres que deciden y nosotras como bobas esperando", comenta una mujer joven casada. Escuchamos varios testimonios de mujeres casadas así, "a la brava", que no querían dejar su familia, que "no sabían de hombres" y se escapaban aterrorizadas. Después de la primera noche una de ellas amaneció debajo de la casa —sitio asimilado al mundo de abajo—, otra en el monte y, en todos los casos, el encuentro terminó con mordiscos, rasguños, sangre en la nariz; lo cual, si bien puede ser una forma particular de encuentro erótico, puede también ser el fruto de un pánico legítimo en ausencia de preparación de la muchacha a esta primera experiencia de mujer con un hombre. Estas mujeres, entregadas antes de la pubertad, recuerdan el clima de terror frente a las primeras relaciones sexuales hasta una edad bien avanzada, así como cuenta la mamá de Wilmer:

"Mi papá me entregó a Agustín. Él me quería mucho, a mí no me gustaba nada, yo no tenía tetas todavía. Me dijeron, hoy va a venir a dormir con usted. Yo estaba llorando. Mi abuelo dijo: «Hay que cuadrarlos ya porque es un buen cazador, él va a traer carne y pescado». Mi papá no quería entregar su hija, que todavía le faltaba. Mi abuelo le dijo: «Usted no tiene hijo, tiene que manejar yerno», y Agustín dijo que iba a ser como un hijo. Yo le resistí, lo rasguñé y pataleé, lo mordí. Entonces me echó un secreto que me durmió a los veinte días. El abuelo Lorenzo decidió y lo dijo con testigos."

Estas escenas se asemejan, en el relato, con el encuentro de la adolescente virgen con los monstruos y animales de la selva. Esta misma señora, cuenta lo que ha vivido su hija Venus varios meses antes de la crisis colectiva:

14. Según L.G. Vasco (1975), los chamí acostumbran entregar sus hijas antes de la pubertad y de la primera menstruación, las casan entre los 11-12 años. El grupo embera chamí puede tener otros orígenes étnicos y otras tradiciones que los embera del Chocó, sin embargo, la memoria de las tres últimas generaciones en esta comunidad refiere que anteriormente casaban sus hijas después del ritual de pubertad, como los otros grupos embera.

"Venus se fue a las tres de la tarde, solita y sin avisar a nadie, y volvió del monte a la una de la noche. Los espíritus se la llevaron. Se fue a traer plátano para hacer una colada, callada. Cristopher fue a buscarla con Agustín, encontraron el canasto y la rula para coger plátano, pero a ella no la vieron. Volvieron por una escopeta, buscando el rastro de las botas. También fueron Juan, Alfredito, Tulio y Alfredo, volvieron a las once de la noche y nada. Era luna llena. Pensaron que era un blanco pícaro que se la había llevado. Yo estaba llorando, llorando. A la una ella volvió pero otra vez se quería ir para el monte. La agarramos por la mano. Mi mamá dijo que había que llevarla al curaca Alfredo. Estaba mojada, embarrada, callada como asustada, llorando, tenía sangre por la nariz, la cara aporreada, rasguñada, temblando, quería tomar agua. No sabía que se había ido para el monte. Fue a cortar el plátano jecho sin decir nada. Apenas estaba limpiando el sitio y le vino una gente, una persona por atrás, se asustó, miró por atrás, no vio nada, como almas, la agarraron por los hombros, pero no pudo ver al otro. Se sintió borracha. Cuando escuchó el tiro, la soltaron, vio el sendero blanco, escuchó un gato. En el canto de jai Alfredo vio un monstruo peludo, negro, bajito del tamaño de un niño de ocho años. La curó cantando aguardiente. Vino una gente a hacer bulla en el patio, como cristianos. Yo la agarraba de la mano, se quería ir otra vez para el monte. No durmió en la noche, el espíritu se la hubiera llevado."

Venus era muy juiciosa, buena trabajadora para lavar y hacer de comer, ya tenía su menstruación y era soltera. Se fue a vivir con uno del Barrio Indígena, un vago que la dejó cuando estaba embarazada. Las mujeres pretendieron hacerla abortar, pero ella no quiso.

La cercanía de los colonos puede haber inducido en la región esa práctica de casar precozmente las niñas para evitar su salida del grupo indígena; sin embargo, esas entregas matrimoniales traumáticas rompen totalmente con la tradición embera de respetar el tiempo biológico para la consagración matrimonial, y deja dudas sobre la transmisión del saber de la mamá a su hija con respecto al encuentro con el hombre y su papel como esposa. Anteriormente, esos consejos eran una parte esencial del papel tradicional de la madre, quien cantaba en el momento del encierro de su hija cuando ocurría su primera menstruación. En las otras regiones, todavía esa es la parte inicial

del ritual de iniciación que inscribe en la vida de la comunidad el acontecimiento psicofisiológico individual. Las diferentes etapas contemplan una iniciación a la laboriosidad femenina, a la preparación de la chicha y, después de la menstruación, preferiblemente en tiempo de cosecha de maíz, se realiza una gran fiesta comunitaria, celebración de la "mujer completa", en la cual la "prueba del cordel" comprueba la "virginidad", es decir, el cuidado de los padres hacia su hija. En el baile, la agasajada se emborracha públicamente hasta perder conciencia y es cargada por los hombres, lo que es motivo de gran alegría. Esta fiesta es una de las pocas ceremonias de transición conservadas aún en las otras regiones embera.

¿Cómo se maneja el paso de la pubertad en este grupo donde el olvido [¿la "transgresión"?] se volvió norma? Donde no practican ningún ritual de iniciación desde la generación de las mamás: la única que lo ha vivido es la viuda del fundador Lorenzo. Los indígenas entrevistados sobre el tema conservan un vago recuerdo de las diferentes ceremonias tradicionales, confundiendo fiesta del maíz, de iniciación de la pubertad y de bautizo de los niños. Sin embargo, César recuerda así la importancia del ritual:

"Antes habían dos fiestas, la del niño pequeñito, kidapur, y la de una muchacha ya muchacha, que la hace solamente la mamá. La encierran hasta que llegue la menstruación, sin mostrarla a nadie. Ahí se hace una fiesta sin emborracharla. Se convidan amigos y parientes a comer gallina o marrano para toda la familia. Ella se levanta y sola tiene que hacer sancocho para todos y a todos les tiene que repartir, eso para sacar la pereza. Cuando ella repartió todo, corre para la quebrada, un muchacho tiene que tirarla al agua a la fuerza y la trae a la carrera y así se le va la pereza. A los ocho días ya se forma como una fiesta para ella. Ese día se tiene que adornar como una reina, bien bonita, sin que nadie la vea. Todos los hombres van a participar, la van a alzar y la muchacha se puede emborrachar. Ese día es una fiesta, es una celebración bonita. Eso es lo que le falta a estas muchachas, por eso es que están enfermas, antes no se enfermaban."¹⁵

15. En su pertinente estudio sobre las enfermedades de la piel M. Morales (1994) muestra cómo las causas son atribuidas a la ruptura de las normas de los rituales de

Particularmente, en el intervalo entre la menstruación y la ceremonia de iniciación, la mujer recién formada es considerada sujeta a la seducción de los *jais* y se conocen casos de postración y de convulsión, sintomáticas de la vulnerabilidad de la muchacha púber y soltera. La posesión por un *jai*, que puede ser macho o hembra, además de los síntomas de *revolcadera*, visiones de animales y deformaciones miedosas, es asociada con el riesgo de raptó por el *jai* para formar pareja en la tierra de él. El ritual de pubertad es el acto social que pone término a esta fragilidad propia de la adolescencia.

LA POSESIÓN POR LOS JAIS: SÍNTOMA Y CREACIÓN CULTURAL

LA REVOLCADERA COMO SÍNTOMA

El trastorno evidenciado por los adolescentes de esta comunidad se presenta a la par que la confusión de las prácticas matrimoniales. La falta de preparación de las niñas para su papel de mujer adulta deja sin referencias consistentes el contrato matrimonial y la adaptabilidad a la situación transcultural. La "enfermedad" parece ser, entonces, un llamado de atención sobre una falla en la ley simbólica, un grito de alarma que interroga las reglas de parentesco en términos rituales, sociales y de elección individual.

El abandono de un ritual tradicional no es en sí causante de enfermedad en los grupos étnicos cuando progresivamente sustituyen prácticas rituales por otras nuevas y se respetan los principios fundamentales de la vida relacional y del ciclo vital. Sin embargo, el olvido del manejo cultural de estos principios suele generar trastornos individuales o colectivos cuando faltan los canales simbólicos para que el grupo humano asimile armoniosamente ciertos acontecimientos: los cambios físicos, la emergencia del deseo sexual en la adolescencia, la enfermedad o la muerte de personas y de animales. Si además del olvido la censura cultural confina a la transgresión de normas

transición de la iniciación y del rito funerario en las dos situaciones tabú que son la de la pubertad y la de la viudez

fundamentales —incesto, no enterrar los muertos, canibalismo, mezquinar—, los humanos se encuentran en riesgo de pasar del lado de las fuerzas ocultas de la naturaleza, en este caso volverse instrumentos de los *jais*.

El no respeto de las prohibiciones en las alianzas —o sea, del incesto—, significante de la cohesión de un grupo, impide la armonía de los intercambios y provoca la "circulación de la falla" en el grupo, como lo manifiestan los ataques de *jai* a los adolescentes en situación personal vulnerable. Vehículo cultural de los intercambios entre la sociedad humana y el territorio que ella coloniza, significante de la falla humana inscrito en la naturaleza, el *jai* expresa su inconformidad a través del síntoma de posesión.

El conjunto no consciente de transgresiones va a la par con una debilidad en el manejo de la vida simbólica, supuestamente liderada por el jaibaná de la comunidad. El "maleficio" parece ser, más bien, un lapsus encubridor del "mal oficio" del chamanismo en este grupo y a que, como se ha dicho, la aparición de trastornos patológicos en las sociedades tradicionales es correlativo de la fragilidad de autoridad de la institución chamánica.¹⁶ La enunciación "*mi arte no puede con eso*", es una revelación por el mismo jaibaná de los límites de su formación e implica el temor de que otros puedan ser más potentes. Es común este mecanismo de interpretación, con el cual la comunidad ahorra el examen de las causas profundas en su seno, desplazando afuera la causa del mal, apoyándose y legitimando la tradicional guerra de los jaibanás, medio cultural para resolver los conflictos políticos.

16. "Precisamente porque las conductas chamánicas son normales, resulta que en las sociedades de chamanes pueden ser normales ciertas conductas que en otros lados serían patológicas. El chamanismo podría jugar un doble papel frente a las disposiciones psicopatológicas: explotándolas, canalizándolas y estabilizándolas. Parece que bajo la influencia de la civilización, la frecuencia de las psicosis y de las neurosis tienda a aumentar en los grupos sin chamanes, mientras en otros el chamanismo se desarrolla sin incremento de los trastornos mentales. Lo que no quiere decir que las sociedades primitivas estén bajo la dirección de locos, sino que nosotros tratamos a ciegas fenómenos sociológicos como si fueran patológicos." (Lévi-Strauss, 1950).

LA POSESIÓN POR LOS JAIS COMO
RETORNO DEL RITUAL PERDIDO

En el dispositivo de las crisis aparecen elementos estructurales de los rituales de iniciación de la adolescencia: de un lado, la pérdida de consciencia permite un renacimiento, la representación de un cambio de estado, la muerte de la niñez y el paso a la edad adulta; la *brincadera* implica una dimensión de sufrimiento, de agotamiento, de miedo. Del otro lado, la exhibición de las crisis remite a la identificación a otro ideal de goce, ajeno a la cultura de los padres para poder luego volver a ella como, por ejemplo, en el aspecto lúdico, teatral, el uso de la música criolla y el llamado a otros espectadores en la escena de la otra sociedad, la de la ciudad, con esta fácil inducción de las crisis en presencia de desconocidos.

Por otra parte, hemos notado una cierta similitud entre las crisis colectivas y la puesta en escena de la ceremonia de iniciación. En el Chocó ocurre, a menudo, que los niños tengan ataques durante las fiestas ceremoniales. En el caso presente, la reunión familiar, la seriedad y la tranquilidad relativa de la gente a la par de las adolescentes en trance; aquella escena de la muchacha convulsionando en el aire sostenida por los hombres, no está lejos de ciertos aspectos de la fiesta tradicional, especialmente del baile de la muchacha borracha, exhibida y adornada,alzada por hombres fuertes. Los "ataques" y, especialmente, las visiones reactualizan el potencial de seducción y de rapto de los adolescentes por los *jais*, lo que precisamente trata el ritual de iniciación al ponerlo en escena para tramitar simbólicamente la unión de la muchacha con los *jais*. La importancia de este complejo cultural, cuyo peso simbólico había sido "reprimido" por los procesos de la modernidad y la falta de labor jaibanística, parece ser traído de regreso por el síntoma. El aspecto teatral de las crisis es evidente si recordamos su fácil inducción en presencia de visitantes, y su papel cultural obvio si consideramos su recurrencia en las sesiones de curación realizadas por los jaibanás foráneos. El ritual iniciático vuelve a aparecer como una "enfermedad" que moviliza toda la comunidad, plantea la falla del saber del jaibaná, induce la intervención de otros jaibanás autorizados y hace un llamado a la otra sociedad, la que precisamente es causante de contradicciones en el manejo cultural de las reglas de alianza.

Entonces, el trato cultural del cuerpo ha sido solidario de los intercambios con el otro; así lo interpretan también los embera que hacen del cuerpo del adolescente soltero el lugar del asedio de los *jais*, paradigma del otro y del cónyuge, alienante y peligroso. El jaibaná, dueño de los *jais*, negocia con su palabra y su canto los intercambios entre lo humano y la naturaleza, reforzando en la escenificación ritual de la alteridad la construcción de identidad y, por tanto, la relación de los sexos. El jaibaná, intérprete de la metapsicología de lo corporal dentro de la tradición, nombra a través del mecanismo de la posesión por los *jais*, los significantes de la transgresión de la prohibición del incesto y de los tabúes asociados, y produce un efecto de transformación del cuerpo por la palabra. En resumen, el cuerpo es el lugar psíquico y cultural apto para ocupar escenas sacrificiales, las de la "enfermedad", creadoras de significantes e impuestas por ellos.

Todos los adolescentes afectados se encuentran en esta contradicción entre el ideal matrimonial indígena y las dinámicas de la ciudad, y es conocido que en situaciones transculturales los adolescentes deben de tejer, más que los adultos, los significantes ancestrales con los de la otra cultura; y esta oportunidad no sólo ha de verse en términos de pérdida o de trauma, sino también de construcción y de elección. Prestándose involuntariamente a este ejercicio teatral, ellos logran plantear para toda la comunidad los aspectos fallidos de la ley del grupo.

El ritual pone simbólicamente en escena esta negociación entre los dos mundos. La censura y el olvido de los principios fundamentales de la convivencia deja pendiente una deuda hacia la ley simbólica. La enfermedad restablece en su escena teatral, dramática y lúdica, los elementos dispersos del trato simbólico tradicional. Síntoma de un disfunción de otra índole, la *revolcadera* es una formación de compromiso —posesión por los *jais*—, regreso de elementos reprimidos —ritual censurado— y el llamado al Otro de la sociedad blanca, sus instituciones y sus leyes, al Otro de la autoridad tradicional retomada de la enseñanza de los jaibaná.

EFECTOS RECONSTRUCTORES DE LA ENFERMEDAD

Entre otros efectos sociales, la "enfermedad" de las muchachas apenas púberes y fértiles, señal de un peligro para el potencial de reproducción del grupo, indujo el diagnóstico de maleficio como el paradigma de un daño causado al conjunto de la comunidad; el diagnóstico de maleficio fue el pre-texto para la designación de jaibanás malintencionados, el asesinato de uno de los "culpables" y el destierro del otro. Se produjo, también, un llamado a la asesoría de jaibanás autorizados desde afuera, la reafirmación del saber chamánico, la reactualización del saber sobre los rituales y la cosmovisión.

La ola de ataques tuvo efectos notorios en el grupo al escenificar los temas del matrimonio y de la sexualidad, al igual que permitió el refuerzo del grupo, de su territorio y de los lazos con la sociedad blanca y sus instituciones. Si se habla de "enfermedad", entendámosla entonces como acto terapéutico al mismo tiempo, como de igual manera el concepto de *jai* contiene este doble potencial de curar y de enfermar. En efecto, si los jóvenes afectados, tomados de uno a uno, tienen una trayectoria psicoafectiva singular esta vulnerabilidad común los expone a ataques en apariencia idénticos, la posesión por los *jais*, complejo étnico de interpretación y de reconstrucción que los inscribe en la vida colectiva, borra los síntomas individuales haciéndolos más aceptables por todos y les otorga un sentido en la cultura.¹⁷

Así, se puede entender la crisis padecida por la comunidad del Monte como un intento de reconstrucción y de reorganización. Eso fue, también, el sentido del trabajo de los jaibanás, quienes enseñaron unos cuantos elementos del rol de los *jais* y rehabilitaron los rituales de curación y el *benekua*.

17. En el artículo "Normal y anormal" de sus *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Georges Devereux crea la categoría de "desorden étnico", tipo de trastorno codificado, defensa y síntoma, que cada cultura ofrece a los individuos en situación de ruptura con el orden cultural por razones de trastorno personal psíquico, orgánico o de negativismo social. Estos trastornos se pueden manejar socialmente y pueden tener cierto prestigio en el grupo social: el *amok* en Malasia, el *perro-loco* entre los Mohave, el *hara-kiri* japonés... Distingue también los "desordenes sagrados", que serían los mismos étnicos llevados a una función de control social, como el mal sagrado de los griegos, y de modo muy discutible los trances chamánicos, ya que el término de desorden oculta la función transferencial y simbólica del chamán.

LA HISTERIA EN CUESTIONAMIENTO

Los médicos de la ciudad, descartando cualquier trastorno orgánico, proclamaron el diagnóstico de histeria colectiva, y uno de ellos hizo la prescripción cruda, ofensiva: "*Lo que necesitan son maridos*". A pesar de su carácter esquemático, esta formulación por parte del "saber occidental", alude a la inscripción de una problemática colectiva en el cuerpo de los jóvenes afectados.

Hemos visto cómo, en esta comunidad embera, la sexualidad emergente en la adolescencia contradice las prácticas matrimoniales tradicionales; no obstante, es sorprendente que el síntoma sufrido y expresado por los jóvenes indígenas tome la misma forma que las clásicas crisis histéricas presentadas por las mujeres, quienes en la historia manifestaron de esta forma sus preguntas sobre la feminidad y la maternidad. Los adolescentes afectados, obviamente, no habían leído a Hipócrates ni las obras de Charcot; sin embargo, el componente teatral de exhibición de un cuerpo en trance, las visiones de animales seductores y la sugestibilidad a la mirada pública, nos remiten inevitablemente a la historia universal de enloquecimiento del cuerpo de la mujer: asedio de un útero atópico que sacuden el cuerpo de su víctima, referenciado por la medicina griega; deseo sexual insatisfecho, descrito por la psiquiatría clásica; o crisis de nervios histérica, caracterizada por el sentido común, han sido las interpretaciones a estos ataques sin lógica en términos neurológicos, con caídas evitadas, simulación, elementos de goce sexual, actitudes exageradas que desafían la razón y el saber. La complacencia somática como vía de expresión de un conflicto psíquico inconsciente, tal como lo enfoca la clínica psicoanalítica de la histeria, sería la última versión producida por occidente frente a estas manifestaciones.

En la experiencia psicoanalítica, el cuerpo como soporte de las huellas de experiencias físicas y afectivas precoces, receptáculo de los dones de los demás, es un devenir de palabras, el lugar de las pulsiones que lo atan al campo del goce, de la repetición de la experiencia primordial de la pérdida. Lugar de la primera experiencia sensible del mundo y del otro, el cuerpo inscribe la secuencia de los momentos de separación y de alienación que induce el esencial trabajo simbólico hecho de lenguaje y de sentido de pertenencia a la comunidad y a

la especie. El cuerpo adolescente en transformación, símbolo de la diferenciación de género, es un lugar ideal para la inscripción de los significantes de la cultura y del inconsciente psíquico movilizadas en este periodo de transición.

Algo, que hace síntoma, no circula en el principio genealógico y comunitario. El espíritu animal toma posesión del cuerpo femenino juvenil, disponible y fértil, en pleno despertar sexual, como señalando el lugar de la falta, la del valor de intercambio de la mujer, en ausencia del ritual que representa el don del grupo humano a la gente-animal y las reglas de la alianza. De ahí, la imposible entrega matrimonial por los padres de estas muchachas ya "viejas" a otros hombres, ellas se quedan con sus padres y son presa potencial de los *jais*, condenadas a repetir una sexualidad infantil reducida a puras fantasías y actitudes de seducción. En muchas culturas, la mujer colocada del lado de la animalidad¹⁸ y de sus avatares —impureza, demonio, pasión— se asimila al riesgo de ruptura contra el orden de la cultura establecido por el Logos, la autoridad de Dios, de las instituciones, del patriarcado o el sentido de los símbolos. Con el psicoanálisis, esta dualidad es subvertida haciendo del cuerpo de la mujer el lugar del enigmático objeto del deseo.

Considerando que el síntoma histérico, constituido como un lenguaje, está en espera de ser descifrado, el psicoanálisis rompe con cuatro mil años de voyerismo. Freud expone el mecanismo de la represión de un deseo sexual, en toda la acepción de la palabra, censurado por una instancia moral familiar y social, deseo que realiza su catarsis gracias a la complacencia somática; luego, pone en escena a través del síntoma la repetición de las primeras experiencias traumáticas y fantasmáticas de seducción y la institución del goce. La histérica con sus síntomas es soporte de una pregunta esencial sobre ¿qué es ser mujer? Vocera de un reclamo dirigido a un padre, incapaz de responder, fallido e impotente. Para J. Lacan, la

18. En la época del occidente medieval, los fenómenos de convulsiones colectivas se leían como posesión por el demonio e implicaban exorcismos y ajusticiamientos de autoridades por herejía. Es conocido el caso de las brujas de Loudun, ciudad víctima de la peste en el siglo XVII, en un contexto de silencio de las mujeres, de amores prohibidos y de crisis de legitimidad de la iglesia. En el siglo XIX los cuerpos enloquecidos de las mujeres en las salas de hospitales seducían y desafiaban a la neurología científica. Todavía los defensores del orden de género establecido tachan de histéricas las diferentes formas de rebeldía femenina... hasta el feminismo.

histeria es un discurso que hace lazo social, en el cual el sujeto interroga el significante de la función paterna, el significante amo, para producir un conocimiento sobre lo imposible de la relación sexual. Algo insiste y produce síntomas entre la histérica y su entorno, algo que está censurado y no entra en el intercambio: el objeto perdido, causa del deseo.

El aparente contagio de los síntomas en el grupo remite a que se comparte el mismo mecanismo psíquico y cultural inconsciente, identificación a un solo mensaje dirigido a un interlocutor común. Si el diagnóstico de histeria en el plano del sentido común y de la medicina parecen crudos es porque se cierra con una prescripción de medicamentos y con actitudes de rechazo; sin embargo, el concepto de histeria abre cuestionamientos pertinentes en el plano de lo que un sujeto, a través de sus síntomas histéricos, señala como disfunción en lo colectivo.

EL SUJETO EN LA POSESIÓN

Nos queda por interrogar cuál es la posición de las personas protagonistas de la crisis colectiva. Es notable la tendencia del pensamiento occidental a imponer una subjetivación de las actividades humanas; sin embargo, nos interesa explorar la singularidad de cada individuo en su posición de sujeto para no caer en el maniqueísmo de considerar que los individuos en las sociedades tradicionales están absolutamente sometidos a las pautas colectivas, mientras occidente permitiría la triunfal realización del sujeto.

El acontecimiento especial de la enfermedad nos puede dar otras luces. Estos adolescentes, como actores sociales momentáneamente sacrificados en el altar del interés colectivo, ocasionan la manifestación de un anti-ideal social que pone en cuestión autoridades, normas y saberes establecidos. En esta ruptura cada caso es particular. La posesión o conversión somática que parece desalojar el yo, no evita totalmente que la homogeneidad del grupo estalle en la diversidad de los retos singulares hacia las figuras paternas —se puede tratar del respeto a una palabra ancestral, de la deuda al padre muerto, del incesto...— y las diversas posiciones con respecto a las autoridades, mayores, gobernador o jaibaná. Así, con las

madres, los hermanos, los cuñados y las personas extrañas¹⁹ hemos observado posiciones singulares de identificación, agresividad, amores, celos o seducciones. A través del ritmo, la duración, la recurrencia de los ataques, de la variedad de las visiones y de las frases enunciadas, las actitudes agresivas o insultantes, imprevisibles en cada doliente, existe un espacio para las expresiones subjetivas singulares.

Las muchachas exponen su cuerpo en desequilibrio para ser miradas y participar, cada una a su manera, en un teatro frente al cual los asistentes no saben si reír o asustarse, en donde la angustia se transforma poco a poco en indiferencia ya que lo que se muestra es tanto obsceno como lúdico. No será el colmo de la exaltación del sujeto, héroe efímero de una aventura espectacular, tener una serpiente dormida en su seno, reírse, agredir o gritar a gusto, ver calaveras en los cuerpos de los vivos, desafiar la fuerza física de unos cuantos hombres mayores, abandonarse a la locura del baile con música criolla durante la curación o brincar al ritmo de los gritos de un pastor exaltado, proyectando sus propias fantasías en la escena colectiva. Poco importan las magulladuras propiciadas por una *revolcadera* desenfrenada si, después de la catarsis, el sosiego se apodera de ellas. Con todo, después de esos momentos vividos en otra escena, dejan una pregunta dirigida a los demás como un acto sagrado. Las crisis son siempre una mezcla de conversión, simulación, juego y autosugestión que permite el encuentro entre la dimensión subjetiva de goce y la dimensión colectiva de alerta en la comunidad. Son la escritura en el cuerpo del mensaje del sujeto.

Al final la crisis se cierra, otra vez, según el modelo unívoco que propicia la cosmovisión embera, pero permite el brote de dinámicas subjetivas, diversas y fugaces, desde la escuelita hasta el ámbito de la ciudad, mediante la referencia a la otra cultura, la blanca, la otra lengua, la del libro y la de la ley social dominante. Desde el punto de vista del psicoanálisis, este caso ilustra cómo cualquier sujeto y su cuerpo están atrapados en la incidencia de lo social, de lo cultural. En la

19. Es de notar la probable exaltación de los conflictos personales de las jóvenes con la reciente llegada de la profesora negra. Cuando tomó posesión de la escuela, ella invitó a la joven Consuelo a permanecer a su lado en las noches para prevenir su miedo por la cercanía al monte, poblado de espíritus y otros diablos, productos del imaginario que indígenas y negros comparten en las selvas del Chocó.

sociedad moderna esta experiencia cotidiana se traduce en vivencia dolorosa e individual de los síntomas, que la racionalidad encasilla en la clínica psicopatológica haciendo de cada paciente una víctima aislada de la anormalidad.²⁰

Afortunadamente, la histeria atraviesa los tiempos y las culturas para sugerirnos que ningún sistema simbólico, sea de carácter racional o premoderno, se puede apoderar totalmente de un sujeto humano: "Los progresos de la ciencia han sido tales que nos incitan a ver como racional, es decir sometida al poder absoluto de lo simbólico, toda manifestación mágica. La histeria subsiste para disuadirnos de un error tan grande" (Melman, 1984).

CONCLUSIÓN

Nos parece significativo el término de *revolcadera* o *jai wamía* ya que alude al manejo físico por los enfermos de la apertura entre el mundo de abajo y el humano. En la cosmovisión indígena lo humano y lo natural forman una unidad, no dos mundos opuestos como en el pensamiento occidental. La unidad de la naturaleza, que contiene de igual forma seres humanos y otras fuerzas vivas, incluye los procesos de identidad y alteridad; en este sentido, la enfermedad es un acto de cultura que interpreta la discontinuidad entre lo humano y lo no-humano, y el síntoma es el llamado de atención sobre el riesgo de pérdida de pertenencia al grupo a causa de las transgresiones. El dominio del jaibaná sobre su territorio es la garantía del buen manejo de esta pertenencia; por esta razón, la guerra contra los rivales expresa la voluntad de mantenerla bajo control.

Revolcarse es ponerse en juego en el lugar mismo de la apertura, golpear el piso, revolverse en la tierra, permitir la entrada al cuerpo de las fuerzas animales y estar poseído por ellas, albergar la serpiente, ver como realidades

20. Las clasificaciones de la psiquiatría internacional siguen borrando el mensaje profundo de la clínica de la histeria, y sustituyéndole una lista de signos como el síntoma de conversión.

físicas lo invisible: calaveras, espíritus, entes del mundo de abajo. El *jai* es una fuerza inmanente a la naturaleza que mide si el humano está en su buen lugar, decente en su ley. El *jai* que ataca, penetra, posee, sacude, transforma al humano, es el otro de la ley y de la cultura, asusta, castiga, amenaza de raptó, de devoración, de unión sexual, de alianza en el otro mundo y de muerte en el de los humanos.

El ritual pone simbólicamente en escena esta negociación entre los dos mundos. La censura o el olvido de los principios fundamentales de la convivencia en el grupo deja pendiente una deuda frente a la ley simbólica. La enfermedad o síntoma restablece en su escenario teatral, dramático y lúdico, los elementos disgregados del manejo simbólico tradicionalmente organizados por la institución chamánica en sus rituales.

Las instituciones blancas, llamadas a intervenir en este asunto, no dejan de representar la alteridad, amos represivos y dispensadores de bienes. La manifestación histérica leída por el pensamiento occidental sugiere la vitalidad de la tradición indígena en la violencia de su diferencia, pone en jaque no sólo el sistema judicial al afirmar su propio mecanismo de ajusticiamiento, sino también los instrumentos de administración del Estado hacia las minorías étnicas al mostrar la falla institucional, la mediocridad de sus recursos para mantener el orden, la inutilidad de sus irrisorias pretensiones para resolver el conflicto profundo que la comunidad suele resolver con la guerra de jaibanás. Además, expresa a través de una incomprensible "enfermedad" el embrollo sociocultural que el grupo étnico padece en situación duradera de contacto violento con la otra sociedad.

Al servicio del establecimiento dominante para actuar a favor del grupo minoritario, los antropólogos e indigenistas se encuentran entonces en la difícil posición, según los principios sagrados de la democracia liberal y del amor al otro, de tener que definir una línea de acción. La antropología milita en favor de la valorización y de la integridad de las prácticas materiales y simbólicas, ayuda a reconocer lo que está vivo, la lengua, la memoria, el saber del jaibaná y su gusto por el intercambio de conocimientos; pero muchas veces no se plantea que la conservación de ciertas prácticas tradicionales

no siempre es deseable, como estas muchachas lo enuncian en sus preguntas. Los indigenistas toman partido por la protección de los derechos y el bienestar material de la población vulnerable, y colmando supuestas necesidades no se dan el tiempo de leer el sentido profundo de una crisis. Las dos posiciones, a pesar de su buena intención salvadora, corren el riesgo de una ceguera con respecto a la delicada transacción que los indígenas, como sujetos de su historia, construyen con una fuerza asombrosa y paradójica en el proceso de transformación cultural entre los dos mundos.

Las convulsiones no son las de la agonía, sino las de la búsqueda de una verdad oscura que duele y, nos agrada pensar que, como la paciente histérica dirige su síntoma a un padre incestuoso, los adolescentes embera lograron una catarsis de los impases socioculturales del grupo y abrieron el camino a nuevos discursos. Tal nos parece ser el sentido profundo del *jai wamía*, apertura y luz... Con los embera, queda por preguntarse cómo, en términos simbólicos y de las prácticas socioculturales, las madres pueden volver a transmitir a sus hijas lo que es ser mujer.

EPÍLOGO

Estábamos al final de nuestra estadía cuando Alfredo emprendió una curación para su esposa que sufría de fiebre y de dolor en el "*hígado o en el corazón*". La familia estaba reunida en la casa lista para acompañar la curación hasta la medianoche. Como invitados nos pidieron aguardiente para el trabajo. El jaibaná instaló las copas y las llenó con el licor, estaba sentado en su butaca al lado de la puerta. Empezó a cantar *jai*. Una hija casada preparaba las hojas de biao, sacando del cogollo las tiras que servirían para recoger el mal. Él fumaba tabaco, rociaba agua con hojas de albahaca. Un muchacho del Chamí y otro joven de la comunidad se encontraban haciéndole visita a Ana, la hija menor, echaban chistes y conversaban: ella alimentaba el fuego y se reía. Nos sirvió comida y nos transmitió la pregunta de una de sus hermanas mayores: "*¿Es cierto que ustedes los gringos comen niños gorditos?*". El viejo fumaba y ordenó a Ana que ayudara a su mamá para instalarse en el centro del tambo. El viejo sacudía la hoja de biao y cantaba. Fumaba y tomaba. Salía de vez en cuando a orinar. Ana arreglaba el colchón

que desocupó su mamá. Las hermanas con sus maridos y niños, en los colchones colocados contra la pared, trataban de dormir. Ana continuaba arreglando el colchón y la cobija, se recostó, se recogía y retorció. Se revolcaba, entró en trance y gemía. Los muchachos se reían y llamando nuestra atención exclamaron: "¡Tomen una foto!", "eso les servirá para su estudio". Las hermanas mantenían los miembros de la muchacha. Pronto volvió como de un sueño profundo, y sonreía. Alfredo seguía cantando, se levantó y acercó a su esposa enferma para cruzar dos bastones encima de ella. Luego chupó el vientre recogiendo el producto en una tira de cogollo. Nos mostró la saliva con sangre, prueba física del mal. Varias veces, cada vez menos sangre.

A la medianoche se han ido los *jais* y los invitados también. La señora se encontraba alentada.

¿Qué nos quiso decir Ana?

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Daniel. 1994. "Parude bú o fiesta de la pubertad entre los embera" En: *Boletín de Antropología*. Vol. 8. N° 24. Medellín. Universidad de Antioquia.
- Devereux, Georges. 1970. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. París. Gallimard.
- _____. 1980. *De l'angoisse á la méthode*. París. Flammarion.
- Hernández, Camilo. 1995. *Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó*. Bogotá. Cerec.
- Le Clezio, Jean Marie. 1971. *Haï*. París. Flammarion.
- Lévi-Strauss, Claude. 1950: "Introducción a l'oeuvre de Marcel Mauss" En: Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*.
- Losonczy, Anne-Marie. 1990. "La maîtrise du multiple: corps et espace dans le chamanisme embera du Chocó" En: *L'Homme*. N°114. París.
- Melman, Charles. 1984. *Nouvelles études sur l'hystérie*. París. Denoël.
- Morales, Marcela. 1994. "Enfermedad, curación, jaibanismo, concepciones embera sobre las enfermedades más comunes" En: *Bulletin*. IFEA. N° 23. Bogotá.
- Pardo, Mauricio. 1989. "Conflictos de hombres, lucha de espíritus: aspectos socio-políticos de los jaibanas Chocó" En: *Revista de Antropología*. Vol. V. N°1-2. Bogotá. Universidad de los Andes.
- _____. 1987. "Indígenas del Chocó" En: *Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá. Ican.
- Pinto, Constancio 1978. *Los indios katis, su cultura y su lengua*. Medellín. Compás.
- Vasco, Luis Guillermo. 1985. *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá. Banco Popular.
- _____. 1975. *Los Chami, la situación del indígena en Colombia*. Bogotá. Minilibros, Margen Izquierda.

CAMBIO DIRIGIDO, MOVIMIENTO INDÍGENA Y ESTEREOTIPOS DEL INDIO: EL ESTADO COLOMBIANO Y LA REUBICACIÓN DE LOS NASA¹

Joanne Rappaport,
Georgetown University
David D. Gow,
George Washington University

El 6 de junio 1994 un terremoto de 6.3 en la escala de Richter, seguido por una serie de avalanchas, destruyó a Tierradentro, Cauca, matando a más de mil personas, desplazando al 20 % de la población del municipio de Páez, y destruyendo 40.000 hectáreas de tierra habitada, en su mayor parte, por indígenas nasa (páez).²

1. Esta investigación se realizó durante los meses de mayo a junio 1995 y junio a agosto 1996, gracias al apoyo del Instituto Colombiano de Antropología y, para la segunda temporada, a una beca de Colciencias. Por haber solicitado la investigación, los autores quieren agradecer especialmente a la directora del Ican, María Victoria Uribe, y a la directora en 1995 del área de Antropología Social, Claudia Steiner. La Corporación Nasa Kiwe (CNK), especialmente su director en 1995, Gustavo Wilches Chaux, colaboró muy gentilmente con la investigación, concediendo entrevistas con sus funcionarios, haciendo disponible material documental y facilitando transporte a los investigadores. Los cabildos indígenas de *Pat Yu'* (La Capilla), San José del Guayabal (Cajibío), Tóez (Caloto) y Juan Tama-Vitoncó (Santa Leticia) abrieron sus puertas a las intrusiones de los autores, brindando comida y posada a pesar de las condiciones difíciles que viven, y compartiendo sus historias, sus ideas y sus inquietudes. Jorge Eliécer Inseca, gobernador de Tóez en 1995, y Marta Pabón del Instituto Colombiano de Antropología nos colaboraron con copias de documentación pertinente. Myriam Amparo Espinosa y Luis Alberto Escobar no sólo nos brindaron hospitalidad en nuestras visitas a Popayán, sino que también sirvieron como interlocutores permanentes. Mauricio Parada compartió con nosotros sus interpretaciones de la situación de los damnificados. Felipe Morales Paja y Mercedes Belalcázar, profesores del Núcleo Escolar de Tóez, residentes en Caloto, nos facilitaron sus contactos en Tóez, haciendo posible un diálogo muy fructífero. Las siguientes personas leyeron y comentaron los borradores anteriores de este artículo: Ruby Bolívar, Jorge Eliécer Inseca, Adonías Perdomo, María Lucía Sotomayor y María Victoria Uribe, les agradecemos por sus críticas; sin embargo, los análisis y conclusiones son nuestros.

La devastación ha transformado por completo a las comunidades afectadas que han sido reasentadas en nuevas localidades, a veces muy distantes de Tierradentro. Con la colaboración de la Corporación Nasa Kiwe para la Reconstrucción de la Cuenca del Río Páez y Zonas Aledañas (CNK) —la entidad creada por el Estado colombiano a partir del desastre con el fin de canalizar recursos al proceso de rehabilitación de la zona y supervisar la reubicación de su gente— los nasa damnificados, cuya identidad como pueblo antes del desastre estaba íntimamente entrelazada con sus vínculos a su territorio, están en el proceso de adquirir nuevas tierras, de decidir sobre su relación con su territorio de origen, de adquirir conocimiento técnico para enfrentar las nuevas condiciones ecológicas de los reasentamientos, de buscar formas para relacionarse con sus nuevos vecinos, en fin, de redefinir lo que es ser nasa.

Son estas transformaciones, o mejor dicho, la pugna por definir el futuro de las poblaciones desplazadas, lo que queremos analizar en este artículo, con base en la interpretación textual de documentos procedentes del proceso de reubicación de las poblaciones y nuestras observaciones etnográficas en cuatro de las comunidades relocalizadas fuera de sus tierras ancestrales. La lucha sobre la naturaleza de la nueva sociedad nasa está expresada, sobre todo, en visiones contrastantes de lo que debe significar ser "indígena" a finales del siglo XX en un país como Colombia, en donde existe un movimiento indígena bastante maduro y un proceso constitucional dentro del cual se busca sentar las bases para la creación de un país pluriétnico (Correa, 1992, 1993; Gros, 1992; Rappaport y Dover, 1996).

A estas alturas, el debate sobre el futuro de los nasa no puede ser entendida mediante una simple distinción dual entre Estado y comunidad, como dos monolitos con posiciones fijas y diamétricamente opuestas. Hay otros actores que participan en el escenario: el movimiento indígena, quien

2. Para información detallada sobre la devastación del medio ambiente de Tierradentro luego del desastre del 6 junio, véase a López Garcés (1995). Para un análisis demográfico de los efectos del terremoto y avalancha, véase Rojas y Axel (1994). Un número especial de *Desastres & Sociedad* (enero-junio, 1995, N° 4, año 3) reúne siete artículos sobre varios aspectos del desastre.

ejerce una influencia significativa dentro del consejo directivo de la Corporación Nasa Kiwe; los técnicos comprometidos con la lucha indígena, que llenan los filas de los funcionarios de la Corporación y el cuerpo de empleados no-indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric); los antropólogos, cuyo lenguaje es apropiado por todos los sectores; los evangélicos, quienes ocupan un porcentaje elevado de los puestos en los cabildos afectados por el desastre.

Las comunidades indígenas de Tierradentro exhiben una multiplicidad de posiciones frente a la sociedad dominante, desde un acogido a la modernización hasta una política contestataria ante los proyectos del gobierno, llevándoles a tomar diferentes posiciones en cuanto a su futuro.³ Sus autoridades tradicionales los cabildos indígenas entran, a partir de la Constitución de 1991, en pugna por el poder y por la atención del Estado con otras autoridades nativas el liderazgo del movimiento indígena regional o nacional y los futuros líderes de las Entidades Territoriales Indígenas (Etis), los cuales no necesariamente provienen del cuerpo de autoridades tradicionales del resguardo (Padilla, 1996).⁴

Con la introducción de la nueva Constitución y la descentralización política que implica, varios actores políticos emergen en el escenario local y regional para relacionarse con las autoridades indígenas. La burocracia local y los funcionarios municipales, que pueden ser nasa o no, entran en competencia por el poder con las autoridades indígenas, quienes ya han empezado a ejercer una mayor autonomía gracias a su control de las transferencias del Estado para obras públicas

3. Las principales etnografías de los nasa de Tierradentro son: Arcila Vélez (1989), Bernal Villa (1953, 1954a, 1954b, 1955), Ortiz (1973), Rappaport (1990) y Sevilla Casas (1986). Portela (1995) ha hecho una valiosa contribución a nuestro conocimiento de la medicina nasa, mientras que Gómez (1989) ha vislumbrado el proceso de acomodación entre el sistema legal colombiano y la jurisprudencia nasa. Los nasa de las laderas occidentales de la Cordillera Central han sido estudiados por Field (1994) y Findji y Rojas (1985), Espinosa (1995) ha escrito un interesante estudio etnográfico del Movimiento Armado Quintín Lame, un grupo guerrillero mayoritariamente nasa, cuyos miembros se reinsertaron desde 1991.

4. Según la Constitución de 1991, se establecerán Entidades Territoriales Indígenas (Etis), nuevas jurisdicciones que no necesariamente corresponden a la configuración territorial actual de resguardos indígenas. Las autoridades (indígenas) de las Etis administrarán de manera autónoma la tenencia de la tierra, la justicia, las finanzas y las políticas de desarrollo (Colombia, 1991: arts. 246, 286-288, 290, 321, 329-330, 339, 360).

y comunales.⁵ Las instituciones del gobierno departamental y los representantes regionales de las instancias del Estado nacional Incora, Asuntos Indígenas, etc., que gozan de poco poder en cuanto a las decisiones que pueden tomar y el manejo de su presupuesto, son otros participantes en el juego por el poder local y regional. Finalmente, existen las instituciones paraestatales, tales como la Corporación Nasa Kiwe (CNK), que, como veremos luego, tienen más autonomía administrativa y presupuestal que las otras instancias del gobierno. Es este juego complejo de poderes el cual queremos subrayar en nuestro análisis.

EL ESTADO DE LOS REASENTAMIENTOS

Hay siete grandes reasentamientos de comunidades indígenas de Tierradentro reubicados en los departamentos del Cauca y Huila en tierras compradas por la Corporación Nasa Kiwe (CNK), comunidades que pueden ser ordenadas en una tipología.⁶ Primero, hay aquellas comunidades cuyos territorios fueron destruidos casi totalmente por el desastre, obligando a sus poblaciones a reubicarse, sin esperanzas de poder volver a vivir en Tierradentro aunque en un futuro esperan poder regresar a trabajar sus tierras. En estos casos, los cabildos están asentados en los nuevos territorios. Algunas de estas comunidades como las cuatrocientas setenta familias del resguardo de Wila reubicadas en Río Negro, Huila, habitan tierras seleccionadas por la CNK, generalmente en regiones distantes de los centros urbanos: estos nuevos asentamientos se ubican en zonas de colonización, con climas parecidos a Tierradentro. Están localizados, a vuelo de pájaro, a poca distancia de Tierradentro, aunque se necesiten dos días de viaje por carretera para llegar hasta allí.

Otras comunidades cuyas tierras fueron totalmente destruidas como, por ejemplo, Tóez, con sus ciento cincuenta familias reasentadas en el municipio de Caloto,

5. En realidad, las autoridades indígenas deben presentar sus presupuestos al alcalde municipal para que los apruebe, trámite que, en la mayoría de los casos, limita la autonomía administrativa del cabildo.

6. Hay otros reasentamientos de mestizos y de guambianos, a quienes no trataremos aquí por enfocarnos en la problemática de la identidad indígena.

Cauca, están reasentadas en territorios elegidos por ellos mismos, en climas radicalmente distintos a los de su tierra natal. La comunidad de Tóez, por ejemplo, está reubicada en tres fincas La Josefina, La Julia, y la Selvita en tierras cañeras de alto valor, en una región multiétnica en donde conviven campesinos mestizos y afrocolombianos con comunidades nasa, radicadas allí desde la época colonial. A pesar de su cercanía a la ciudad de Cali, la nueva comunidad está solo a cinco horas de su pueblo destruido.

Otros resguardos fueron apenas parcialmente destruidos. Así, mientras una parte de su población continúa habitando sus tierras de origen, la otra parte vive en reasentamientos lejanos de Tierradentro. En tales casos, los cabildantes tienen sus hogares en ambas localidades, viajando entre la una y la otra. Buen ejemplo es Vitoncó con sus doscientas treinta familias reasentadas en Santa Leticia, municipio de Puracé, en la frontera entre el Cauca y el Huila. La finca que labran fue escogida por la CNK en una antigua zona de colonización, como muchas de las tierras disponibles para los reasentamientos, caracterizada por el mismo clima de Vitoncó en Tierradentro. Siguiendo el ejemplo de Tóez, el cabildo de Vitoncó intentó comprar fincas más cercanas a Popayán; pero sus ofertas fueron rechazadas tanto por los oficiales municipales como por los campesinos de los municipios de Morales y de Timbío. Los oficiales temían la violencia de los indígenas y pronosticaron que, con la compra de fincas cafeteras por los indígenas, los campesinos locales iban a perder sus fuentes de empleo jornalero. Los vitonqueños tuvieron que aceptar la oferta de la CNK de reubicarse en Santa Leticia, en tierras que los asesores agrícolas critican como infértiles y casi inútiles.⁷ Los únicos indígenas vecinos son otras comunidades nasa reasentadas, todas muy distantes de Tierradentro. Aunque las cuatro veredas de Vitoncó están representadas, los cabildantes en su mayor parte residen en Tierradentro.

7. Según el ingeniero agrónomo Jesús Cháves Peñaranda, quien en el momento del desastre fue asesor de la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CRC), esta tierra "no tiene vocación agrícola por ser zona de amortiguación del páramo". Dado su nivel demasiado alto del agua, requiere de un costoso drenaje para bajar su nivel freático, proyecto que afectaría negativamente al medio ambiente. En adición, está desforestada por colonos. Sin embargo, la CNK sostiene que las tierras de Santa Leticia son buenas para el cultivo de la papa (Carta de Carlos César Perafán dirigida a Gladys Jimeno Santoyo y al Consejo Directivo de la Corporación Nasa Kiwe, Bogotá, diciembre 21, 1994; carta de Gustavo Wilches Chau a Horacio Serpa Uribe, Popayán, diciembre 23, 1994; carta de Carlos César Perafán a Gladys Jimeno Santoyo, Bogotá, enero 4, 1995).

Otro ejemplo es el caso del resguardo de San José, con cuarenta y cinco familias reasentadas en El Rosario (Cajibío) también en antiguas tierras de colonización, pero en una zona cafetera no muy distante de Popayán. La mitad de los comuneros quedaron en Tierradentro, y la mitad del cabildo reside ahí, mientras la otra mitad trabaja las tierras del reasentamiento adquirido por los sanjoseños a pesar de la oposición de la CNK. Las tierras de El Rosario varían en calidad entre una fertilidad baja y mediana. En el momento de nuestra visita, el gobernador era de la vereda de Botatierra, zona en Tierradentro caracterizada por su mayoría protestante.⁸

También se crearon nuevas comunidades a raíz del desastre. Las setenta y cinco familias de *Pat Yu'* nombrado así por una laguna sagrada de Tierradentro son de ocho resguardos damnificados, entre ellos Belalcázar, Mosoco, San José, Tálaga y Vitoncó. Por lo menos la mitad son protestantes evangélicos. Su nuevo asentamiento está ubicado cerca de El Rosario y, como los comuneros de San José, escogieron su finca contra las recomendaciones de la CNK, que prefería reubicarlos en Santa Leticia. Los seguidores del cabildo de *Pat Yu'* contiúan perteneciendo a sus resguardos de origen —algunos de los cuales están reubicados y otros permanecen en Tierradentro— y viven bajo un régimen de propiedad privada en el reasentamiento de La Capilla con un cabildo civil que cumple funciones de organización interna, mientras gozan de la propiedad comunal en sus resguardos de origen.

Los reasentamientos nasa no fueron establecidos como nuevos territorios desligados de sus comunidades de origen. En la mayoría de los casos se requerirá un largo periodo de recuperación ecológica en la zona del desastre. No obstante, por el alto riesgo que representa, algunas

8. En el último año ha brotado un conflicto entre los comuneros que permanecían en Tierradentro y los reasentados de El Rosario sobre el control del cabildo: estando la mayor parte de los habitantes del resguardo en el territorio original, lograron reunir un número suficiente de votos para asegurar su hegemonía en el consejo. Los damnificados de El Rosario tuvieron que recurrir a los alcaldes municipales de Páez para demandar su derecho a elegir el gobernador suplente. Este tipo de conflicto, entre los que permanecieron en Tierradentro y los que tuvieron que abandonar el territorio, se ha suscitado en los otros resguardos divididos también, como por ejemplo, Vitoncó. Es significativo el hecho de que aquellos que controlan el cabildo, también controlan el desembolso de las transferencias; en otras palabras, el control sobre las transferencias ha llegado a ser un eje de conflicto dentro de los cabildos divididos.

comunidades nunca deberán regresar a habitar en esta zona, aunque sí podrían trabajar nuevamente sus tierras en un futuro. En todas las comunidades, sin embargo, hay un porcentaje de la población desde algunas familias a veredas enteras que ha elegido permanecer en la zona del desastre, a pesar de los peligros que presenta. Por tanto, los reasentamientos son percibidos como *ampliaciones* de los resguardos existentes y no como comunidades independientes (Corporación Nasa Kiwe, 1995:7).

Existen grandes diferencias entre las aspiraciones de las distintas comunidades reubicadas. A grandes rasgos, estas diferencias giran en torno a la naturaleza de la integración buscada dentro de la sociedad regional, la ubicación y calidad de las tierras de los reasentamientos, y el papel de la educación en el mantenimiento cultural.

De un lado, Tóez, San José y *Pat Yu'* han propuesto esquemas a favor de la integración social y económica como indígenas dentro de la vida social, política y económica caucana. Estas comunidades buscan un mayor acceso a la educación secundaria y superior, posibilitado por una cercanía a grandes centros urbanos. En una primera etapa, aspiran a una mayor diversificación económica relacionada con la búsqueda de tierras más productivas y, en una segunda fase, pretenden la diversificación hacia actividades de ecoturismo, mercadería, y producción agrícola para un público especializado. Su concepto de indianidad no es tradicionalista, sino que busca crear una nueva definición híbrida del indígena. A lo largo del proceso de reubicación, las tres comunidades han tenido que resistir a la política de la Corporación Nasa Kiwe, que ha dado prioridad a la reubicación en tierras más semejantes a aquellas de Tierradentro y más distantes de los grandes centros urbanos. Otra semejanza entre estos tres reasentamientos, la que además presenta unas preguntas muy sugerentes para una investigación futura, es el hecho de que sus gobernadores indígenas sean todos protestantes.⁹

Sin embargo, también existen grandes diferencias entre estos tres reasentamientos. La comunidad de Tóez ha logrado una mejor calidad de vida en su

9. Existe una red que une a los evangélicos nasa, y que en el momento del desastre funcionó como un medio de conseguir apoyo y asesoría de la comunidad protestante nasa más amplia.

reasantamiento y mayor acceso a recursos de desarrollo. En este logro ha sido de suma importancia su éxito en adquirir tierras de alta calidad y costo, localizadas cerca de Cali, que les permitan tanto un mejor acceso a los mercados y las instituciones de la urbe, como una base productiva más rica que en su comunidad de origen, además de la posibilidad de ejercer presión política por el hecho de estar ubicados al borde de la carretera panamericana. El éxito de este reasantamiento se debe, más que todo, a las alianzas que hicieron después del desastre cuando forjaron relaciones con la organización de cabildos indígenas del norte del Cauca, comunidades nasa que viven en los alrededores de Caloto; previo al desastre, el cabildo de Tóez rechazaba el discurso del movimiento indígena regional.

Pat Yu' y San José comparten, igualmente, los anhelos de una mayor integración con las zonas más céntricas de población caucana; pero sus aspiraciones son menos grandiosas. Es decir, buscan la cercanía a un centro urbano intermedio (Popayán), han logrado reasentarse en tierras de mediana a baja productividad y ambicionan comercializar los mejores niveles de integración vertical obtenido con su reubicación mediante la adquisición de vehículos de transporte. Mientras la gran mayoría de los miembros del resguardo de Tóez están reasentados en Caloto por la devastación de su sitio de origen, los sanjoseños y los integrantes del cabildo de *Pat Yu'* mantienen estrechas relaciones con sus comunidades de origen, donde se quedaron poblaciones significativas. En este sentido, si los de Tóez miran principalmente al norte del Cauca y Cali, los de San José y *Pat Yu'* se orientan hacia Tierradentro. La estrategia que mantienen en San José y *Pat Yu'* refleja, a diferencia de Tóez, su deseo de ampliar la base de operaciones de sus comunidades originales, creando nuevas opciones para la diversificación económica. Tóez no puede seguir este modelo, porque ya no existe la comunidad original. Si el proyecto de Tóez parece más ambicioso, es el producto de una comunidad que ya no puede regresar a su sitio de origen y, por tanto, puede poner todo en juego.

Muy diferentes son las aspiraciones de la comunidad de Vitoncó, con su reasantamiento en Santa Leticia, antigua zona de colonización en la frontera entre Cauca y Huila. La posibilidad de reubicación en Santa Leticia y en Río Negro ha sido desde un principio la piedra angular de la política de la Corporación Nasa Kiwe, alternativa que esta entidad

presentaba a las tres comunidades arriba citadas y que rechazaron contundentemente. Bastante significativo resulta el nombre dado por los vitonqueños a su reasantamiento: el nuevo pueblo de "Juan Tama". Llamado así en homenaje al cacique más importante de su tradición oral, se evidencia el resurgimiento de valores comunitarios y la revitalización de la conciencia histórica, que no son tan aparentes en las otras tres comunidades. En Santa Leticia, los numerosos médicos tradicionales tienen mayor incidencia en la vida cotidiana, en la selección de la ubicación del reasantamiento, en la creación de una huerta con plantas medicinales cuidada por los escolares y en la erección de una casa de los médicos donde guardarán sus plantas. Igualmente, el comisario del cabildo de 1996 es un *thë wala*.¹⁰ La educación bilingüe es una realidad aquí, a diferencia de los otros reasantamientos, gracias a la colaboración del Consejo Regional Indígena del Cauca. Algunos individuos realizan un vital proceso de experimentación agrícola con la siembra de una gran variedad de semillas traídas de Tierradentro.¹¹ La vida cotidiana está organizada comunalmente, como se puede notar en la conformación de cocinas comunitarias conformadas por vereda.

A pesar de ello, en esta comunidad se notan profundos conflictos entre las diferentes veredas dadas las diferencias de ideologías políticas y de alineamientos a movimientos o instituciones. La calidad de vida en el campamento es muy baja y, hasta el momento, no son habitables las casas. Además, se siente un alto grado de frustración debido a la lejanía no sólo de centros urbanos, sino también, de Tierradentro, donde la gente aún mantiene terrenos productivos y animales y todavía viven muchas familias. El problema fundamental que enfrenta esta comunidad, y que contribuye a una frustración generalizada, es la mala calidad de las tierras, su reducida extensión y la falta de una distribución legalizada de parcelas. A raíz de estas

10. Según algunos de los *thë wala*s, la presencia del vecino sitio arqueológico de Moscopán, con una silla de piedra en la que los chamanes dicen se sentaba Juan Tama, les atraía al sitio.

11. Los médicos tradicionales también juegan un papel clave en los experimentos agrícolas. En la parcela de un *thë wala* contamos más de veinte cultivos, en pequeñas cantidades, desde cebollas y frijoles hasta hierbas y plantas medicinales. Su conocimiento adquirido en Tierradentro hizo posible la gran variedad de esta parcela. Otros vecinos, sin embargo, careciendo de este conocimiento o sin el tiempo para dedicarse a la diversificación, se concentraron más en la producción infructuosa de papas para el mercado.

dificultades y de rivalidades preexistentes entre las cuatro veredas de Vitoncó, los habitantes de la vereda La Troja han elegido establecerse en otra región más cercana a Tierradentro, dejando una comunidad desmembrada con un centro en Tierradentro y satélites dispersos por el departamento del Cauca. Así, cuando los que quieren abandonar el reasentamiento se hayan salido, la población original de Santa Leticia habrá sido reducida a la mitad, dejando más tierra para los que permanecen allí.

LOS ACTORES EN EL DRAMA

Los antropólogos estamos apenas forjando las herramientas teóricas para el estudio de los indígenas en la modernidad. Para muchos estudiosos de la modernidad latinoamericana,¹² lo indígena está relegado a un pasado, limitado a una discusión de políticas étnicas o folclorizado (Beverly, Oviedo y Aronna, 1995; García Canclini 1989; Rowe y Schelling, 1991). Sin embargo, es necesario aceptar la vasta gama de posibilidades de ser indígena dentro de la modernidad, que corre desde el político indígena (Urban y Sherzer, 1991) al compositor de música para migrantes urbanos (Turino, 1993), del miembro de una cooperativa agrícola (Seligmann, 1995) o la empleada doméstica (Gill, 1994) al intelectual nativo (Cric, 1989; Vasco, Dagua y Aranda, 1993). Es indispensable crear una metodología etnográfica para poder captar las múltiples conjugaciones de la identidad indígena moderna y sus nexos con el juego de la identidad en la sociedad dominante, sin esencializar la indianidad limitándola a un sólo estilo de vida o ideología.

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

12. Con notables excepciones como la de Albó (1995).

indígena", en vez de enfatizar las especificidades de los grupos locales (Correa, 1992, 1993; Jackson, 1995). Es decir, en el plano supralocal existe un alto grado de autoconciencia de lo que significa ser indígena, que obedece a las exigencias del movimiento dentro de la sociedad dominante más que a las necesidades de las propias comunidades. El despliegue en el plano supralocal de la identidad indígena requiere un manejo del poder político tanto como económico, puesto que hoy día el discurso de la indianidad es el lenguaje de senadores y diputados indígenas, de dirigentes que aparecen entrevistados en los noticieros nacionales, de los directores de Ong's. Este juego complejo del vocero indígena con las instituciones de la sociedad mayor sucede fuera del alcance de muchos miembros de las comunidades, tanto por el lenguaje utilizado y la educación o experiencia necesaria para negociar la sociedad mayor, como por la distancia que los separa. En consecuencia, surge un cierto paternalismo por parte de los representantes de las comunidades indígenas frente a sus constituyentes en el cual los primeros ejercen una hegemonía sobre los segundos (Jackson, 1995).

Dentro de este panorama, es indispensable identificar a los múltiples actores que participan en las decisiones sobre la reubicación de los damnificados. Hay tres protagonistas que tomaremos como ejes del proceso para este análisis: el movimiento indígena específicamente, el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), la organización que cuenta con más adherentes entre la población damnificada, los funcionarios del Estado involucrados directamente en la reubicación la Corporación Nasa Kiwe, y los dirigentes locales dentro de la población damnificada cabildantes y otras personas influyentes dentro de las estructuras de autoridad comunitarias. Es verdad que al escoger únicamente estos tres actores se corre el riesgo de simplificar el proceso; sin embargo, esperamos que al enfocar la atención en aquellos tres se logre la problematización de las categorías de Estado-comunidad que han obstaculizado el entendimiento antropológico de la inserción de los indígenas dentro de la sociedad dominante.¹³

13. Además de estos tres actores hay otros participantes en el proceso, entre ellos, las organizaciones no-gubernamentales y las fundaciones que financian los proyectos productivos, la Prefectura Apostólica de Tierradentro que controla un sector de la

EL MOVIMIENTO INDÍGENA

El Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), fundado en 1971 con los objetivos de recuperación de tierras de resguardo, fortalecimiento de los cabildos indígenas y defensa de la cultura indígena, juega un importante papel tanto en el plano regional del Cauca como en el nacional e internacional. Hasta hace poco, el Cric era uno de los empleadores más grandes del departamento del Cauca, con indígenas e intelectuales payaneses en su nómina de empleados. Es la organización indígena con más seguidores entre los nasa por su política de reivindicación étnica así como por sus programas de educación bilingüe y de asistencia para proyectos de desarrollo. Nacional e internacionalmente, el Cric ha servido de vocero o representante del movimiento indígena colombiano.¹⁴ Por tanto, no es accidental que el Cric desempeñe un rol central en el proceso de reubicación de los nasa damnificados.

Desde el momento del desastre, el Cric, en unión con otras entidades caucanas, jugó un papel instrumental en la creación de una infraestructura básica para satisfacer las necesidades de los damnificados. Aunque este rol mermó después de la creación de la CNK, el Cric todavía controla algunos de los servicios básicos proveídos a los damnificados. Coordinan el servicio médico, por ejemplo, que incluye a médicos occidentales y tradicionales. Prestan una asesoría importante en las escuelas bilingües de algunos de los reasentamientos. Mediante la canalización de fondos que originan en entidades internacionales, ofrecen pequeños préstamos a los damnificados para la compra de ganado, de vehículos, y otras necesidades. Además desarrollan un papel político en la CNK a través de su participación en la junta directiva.

Hay cinco miembros del Cric en la junta directiva de la Corporación Nasa Kiwe; cuatro de ellos fueron nombrados por los mismos damnificados, mientras que el

educación indígena, las autoridades políticas locales en las zonas de reasentamiento y las organizaciones armadas que ejercen hegemonía en estas regiones.

14. Desde los años setenta hasta la actualidad, por ejemplo, las antologías de voces indígenas incluyen al Cric como representante de los indígenas colombianos (Morales, 1979; Cric, 1988; Aviram y Márquez, 1995). Los que buscan analizar el discurso del movimiento indígena (por ejemplo, DeCerteau 1986) frecuentemente emplean las palabras de dirigentes del Cric. Para una interpretación histórica del Cric, véase Gros (1991).

presidente de la organización en 1995-97, Jesús Piñacué, recibió su nombramiento de la Presidencia de la República. Desde el punto de vista de los indígenas integrantes de la junta de la CNK, la voz de los representantes indígenas es escuchada por los otros miembros de la junta, pero más bien esporádicamente por los empleados de la Corporación. Algunas de las comunidades damnificadas, por su lado, ven a los indígenas de la junta como intermediarios que les apoyan frente a la abrumadora mayoría no-indígena. Para ellos, los representantes del Cric dentro de la CNK abogan por los intereses específicamente indígenas. Sin embargo, los mismos damnificados perciben a los indígenas miembros de la junta directiva como representantes sin poder: "¿Qué hacen cuatro indígenas ahí por intermedio de como cincuenta y pico de empleados, con un conjunto de cuarenta y ocho empleados, muchos blancos?" (damnificado de San José). De hecho, el papel del miembro del Cric dentro de la junta directiva es un rol ambiguo: mientras son escuchados, su presencia también requiere un estado continuo de alerta y de lucha contra los mismos directivos y empleados de la CNK para velar por los intereses de sus constituyentes.

Su relación con las comunidades es igualmente ambigua. Si el Cric goza de buenas relaciones con la comunidad de Vitoncó en Santa Leticia, resguardo que siempre ha apoyado la política de la organización indígena, sus directivos están más bien distantes de los reasentamientos de San José en El Rosario, de *Pat Yu'* en Cajibío y de Tóez en Caloto, las tres comunidades que no aceptaron tierras eligidas por la CNK. En el caso de San José, comunidad que en el momento del desastre apoyaba la política del Cric, este distanciamiento se debe, piensan los sanjoseños, al hecho de que la comunidad haya rehusado la reubicación en Santa Leticia. En cambio, los miembros del cabildo de *Pat Yu'* y de Tóez, muchos de ellos evangélicos, nunca han brindado mayor apoyo a la organización indígena. Al continuar con una línea aparte, se explica su distanciamiento actual del Cric.¹⁵ Más adelante analizaremos por qué el Cric apoyó la política de la CNK de reubicar a los indígenas damnificados en reasentamientos en las fronteras entre el Cauca y el Huila.

15. Sin embargo, cuando las diferentes organizaciones indígenas bloquearon la Carretera Panamericana en agosto de 1996, los toeños mandaron un camión lleno de comuneros que participaron en la manifestación.

Finalmente, es necesario recordar que algunos de los dirigentes del Cric participantes en la junta directiva de la CNK, son al mismo tiempo damnificados. Como los demás habitantes de Tierradentro, han perdido sus casas y deben vivir bajo carpas en los albergues y hacer sus nuevas residencias en los reasentamientos. Es decir, no son simples intermediarios. Para entender el papel del Cric después del desastre, es necesario comprender que obligatoriamente tiene que vacilar entre los roles de planificador y damnificado, abogando por ambos conjuntos de intereses. El mejor ejemplo de aquello es Adolfo Vivas, mosoqueño e integrante de la nueva agrupación de damnificados formados en torno al cabildo de *Pat Yu'*. Mientras este cabildo decidió radicarse en tierras cercanas a Popayán, la CNK les sugería establecerse en Santa Leticia. Como miembro de la junta directiva de la CNK, Vivas ha tenido que oponerse a la propia política de esta corporación en favor de la comunidad donde vive.

No obstante, con respecto al papel del Cric dentro del proceso de reubicación no se puede hablar de un monolito. La organización misma está en un proceso de transformación ideológica y de unificación con otros corrientes indigenistas de la región. En el pasado el Cric estaba organizado en regiones geográficas, sus reivindicaciones eran demandas globales indígenas y su dirección mayoritariamente de indígenas urbanos. Empleaban un discurso genérico indígena aplicable a varias etnias, comprensible cultural y políticamente en la sociedad dominante y en los círculos pro-indígenas internacionales (Diskin, 1991; Ramos, 1988). Su visión, entonces, era la unificación de las diferentes luchas indígenas bajo unas pocas consignas amplias. Esta política, además, buscaba forjar alianzas mediante reivindicaciones comunes con otros sectores oprimidos, específicamente los campesinos y obreros no-nativos.

En 1995, la dirección del Cric pasó a manos de los nasa de Tierradentro, quienes se reivindican como pueblo específico. A partir de elementos del Proyecto Nasa del municipio de Toribío,¹⁶ el actual Comité Ejecutivo del Cric ha adoptado un discurso étnico que, definiendo a los nasa como una

16. Fundado hace 16 años por el Padre Alvaro Ulcué y los cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, el Proyecto Nasa es un amplio proyecto de desarrollo comunitario dentro del cual los cabildos y los intelectuales indígenas juegan un rol central en la

vanguardia, busca fortalecer el liderazgo subregional y local por medio de la utilización de elementos de la cultura nasa en la reconstrucción económica, política y cultural de las comunidades. Se han originado asociaciones subregionales de cabildos que proponen la creación de nuevas políticas de desarrollo y de nuevos lazos políticos locales, que asumen en el plano local la supervisión de la educación indígena y que empiezan a discutir el problema de la creación de una legislación propia.

Algunos de los nasa damnificados miran con esperanza este nuevo tono ideológico y la presencia de un nasa en la presidencia del Cric, haciendo hincapié además en sus características culturales: *"Es lo que necesitamos nosotros, sí, para con el presidente del Cric indígena, netamente indígena que es él: habla el paéz, tiene el pelo largo por la cultura de nuestros caciques, Juan Tama"* (damnificado de San José). Varias comunidades, inclusive los que no han apoyado tradicionalmente al Cric, nos hicieron comentarios parecidos.

Sin embargo, y a pesar de los lazos que el nuevo presidente mantiene con algunos funcionarios nacionales, el Estado colombiano representado por la CNK se ha demostrado más afín al discurso clasista y homogenizante manejado por los antiguos líderes del Cric que a los nuevos planteamientos, lo que hace más ambigua la participación de la organización indígena en la CNK. Para los representantes de las entidades estatales y las Ong's, el vocero del Cric es su Comité Ejecutivo y no las múltiples corrientes locales, étnicamente identificables, que han surgido en el proceso de descentralización de la organización.

En este contexto, el Cric está caminando por una cuerda floja. Hasta cierto punto, es gracias a los recursos provenientes de la CNK que la organización ha sobrevivido. En el momento del desastre, el Comité Ejecutivo pasaba por una crisis financiera y por una disminución del apoyo

creación de políticas de reconstrucción económica y de recuperación cultural y política. Los cabildos de esta área —que además ha formado una asociación más amplia que agrupa a los cabildos de la zona—, aunque participen en el Cric, frecuentemente se oponen a las políticas de la organización; cabe recordar que el Cric fue fundado en esta zona, que es la más radical de las regiones de población nasa. Su problemática relación con el Comité Ejecutivo del Cric demuestra que a pesar de la influencia del Comité Ejecutivo fuera del mundo indígena, dentro de este mundo varios sectores disputan el control del movimiento indígena.

de sus constituyentes. Con su nuevo papel dentro del proceso de reubicación y su apoyo a las asociaciones locales y subregionales, la organización ha recuperado sus fuerzas y ha emergido como un actor central en el escenario regional y nacional. Por otro lado, existe una crecida oposición al Cric en los sectores indígenas protestantes, quienes son poderosos y controlan, por ejemplo, una red de escuelas bilingües evangélicas que sirven a más de cuatro mil niños nasa. Cabe mencionar aquí que los dirigentes de *Pat Yu'* y muchos de Tóez son miembros de este corriente. Frente a este numeroso sector, el Cric tiene que mantener su hegemonía como el vocero del movimiento indígena caucano dentro la sociedad mayor. Su eficacia como un proveedor de servicios básicos para los damnificados y como el defensor de ellos, es clave para lograr tal objetivo.

LA CORPORACIÓN NASA KIWE

La Corporación Nasa Kiwe para la Reconstrucción de la Cuenca del Río Páez y Zonas Aledañas surge a pocas semanas del desastre de 1994, como una entidad estatal encargada de reubicar las poblaciones que no podían volver a vivir en sus territorios, normalizar las situaciones de los habitantes que permanecieron en esta área, y prestar atención a otras zonas afectadas por el desastre mediante la compra de tierras, la provisión de servicios básicos y vivienda, la apertura de vías, el adelanto de proyectos productivos y la recuperación ambiental de la zona afectada (CNK, 1995:10-12). Su nombre, *Nasa Kiwe*, refleja su preocupación por la población mayoritaria de Tierradentro, los nasa, y sugiere una aceptación del discurso indígena: "*nasa kiwe*" significa "territorio nasa".¹⁷ En la cúpula de la organización están profesionales payaneses, algunos con una larga trayectoria de colaboración con el Cric, Ong's, o instancias menos tradicionales del gobierno; varios son de familias élites de Popayán. El director hasta 1996, Gustavo Wilches Chaux, demuestra una larga experiencia de estudio y trabajo en la rehabilitación de zonas devastadas por desastres naturales por

17. No obstante, existen otros sectores que buscan los servicios de la CNK, incluyendo a los mestizos pueblerinos de Belalcázar, los campesinos mestizos y afrocolombianos de zonas vecinas del Cauca y del Huila, los maestros de los colegios nacionales y las comunidades nasa y guambiana de las vertientes occidentales de la cordillera. Esto quiere decir que la CNK obedece a las necesidades de otros grupos fuera de los nasa.

ejemplo, el terremoto de Popayán de 1983. Entre sus empleados hay antropólogos y otros especialistas en ciencias sociales, muchos de ellos egresados de la Universidad del Cauca.

La política de la CNK frente a las comunidades indígenas gira en torno a varios objetivos (CNK, 1995:5-10; Wilches, 1995a, 1995b). Entre ellos, desde un principio buscaban establecer reasentamientos en zonas ecológicas complementarias a las comunidades de origen en Tierradentro, valiéndose de un discurso netamente antropológico y reconociendo el hecho de que los reasentamientos no reemplazarían a los territorios originales, sino que servirían como extensiones de aquellos (CNK, 1995:8). Esperaban fundar los nuevos asentamientos en zonas en donde no había mayores conflictos:

"La Corporación es consciente de la existencia de un conflicto de muchos años por la tierra especialmente en el Cauca, pero también entiende que dicho conflicto, cuyo principal escenario está por fuera de la Cuenca del Páez, no se puede solucionar en pocos meses con motivo del terremoto, ni que los recursos para la recuperación de la zona de desastre se pueden utilizar en solucionarlo. Se procurará sí, que las decisiones que se tomen dentro del Plan general de recuperación y desarrollo sostenible de la zona afectada no contribuyan a agravar o a extender ese conflicto.

En la selección y adquisición de tierras para la reubicación definitiva de las comunidades desplazadas, se tendrá en cuenta la ausencia de riesgos de origen natural (deslizamiento, avalancha), de riesgos ambientales (riesgo de deterioro de ecosistemas críticos como consecuencia del asentamiento de nuevas comunidades) y de riesgo social. Se evitará en lo posible reubicar a las comunidades en zonas en donde existan conflictos previos por la tenencia de la tierra y se privilegiará la negociación voluntaria y concertada de los predios sobre la expropiación administrativa." (CNK, 1995:8).

La CNK cree, además, que la cultura nasa estaba en un estado de crisis por la pérdida de autoridad de los cabildos, de los *thë walas* y de los valores tradicionales en general, causado por el *boom* económico resultante del cultivo de la amapola (Wilches, 1995b:130).¹⁸ Su objetivo es la defensa y la preservación de una cultura amenazada. Han fijado como meta el velar por el mantenimiento de la cultura

nasa mediante la participación de especialistas médicos nativos (CNK, 1995:7-8), las autoridades de comunidades y las organizaciones indígenas. Además, han creado reasentamientos en regiones lejanas de las grandes urbes para proteger a los damnificados de influencias dañinas que perjudicarían su manejo de una cultura tradicional. Finalmente, desde el inicio la corporación esperaba emprender este proceso con un grado controlado de participación de la gente misma mediante la presencia de indígenas en el consejo directivo y su integración en las filas de sus empleados, al igual que la consideración de las opiniones y reivindicaciones de las autoridades comunitarias indígenas, que teóricamente tendrían la última palabra; en la práctica este último objetivo nunca se cumplió.

En fin de cuentas, a pesar del trabajo monumental logrado por la CNK, podemos ver en estos objetivos un manejo de algunos antiguos estereotipos aplicados tradicionalmente a los nasa. Implícito en el objetivo de no fundar reasentamientos en zonas de conflicto, lo que es casi imposible en los departamentos del Cauca y Huila, está el reconocimiento de la etiqueta de "conflictivos" que siempre ha perseguido a los nasa. El apego regional al estereotipo es ubicuo; se volvió explícito cuando los vitonqueños trataron de negociar tierras en Timbío, cerca de Popayán.

Igualmente, al proponer su reubicación en zonas lejanas como son Río Chiquito y Santa Leticia, la CNK aceptaba el estereotipo de los nasa como "tradicionales" que debían estar protegidos de la sociedad mayor, en vez de verlos como actores históricos que siempre han tratado con la sociedad colombiana (Rappaport, 1990).

La influencia que ha ejercido la CNK puede entenderse mejor si se recurre a una antropología de instituciones, perspectiva que nos llevaría a clasificarla como una organización institucionalmente híbrida. De un lado, es una organización paraestatal, creada por el Estado pero libre de las limitaciones bajo las cuales funcionan muchas instituciones estatales. Además, combina una variedad de funciones que muy raramente se cumplen en de una sola institución. La CNK es

18. En una entrevista hecha en 1996 con Marcos Avirama, presidente del Cric en el momento del desastre, nos dimos cuenta que un sector importante del liderazgo de la organización indígena ha llegado a las mismas conclusiones.

una especie de autoridad regional responsable para el desarrollo indígena, específicamente en la compra de tierras productivas y la provisión de una vivienda adecuada. Hasta cierto punto complementa y compite con los servicios proveídos por otra institución nacional, el Incora, agencia que teóricamente puede expropiar tierras para campesinos que no las tienen. Pero a diferencia del Incora, la CNK ejerce más poder financiero y político.¹⁹ Su poder financiero es evidente en el hábil acceso a dineros y por su capacidad de pagar gran porcentaje del precio de los predios en efectivo, en vez de pagarlo en bonos que tienen menos valor inmediato. Su agilidad administrativa se refleja en el mandato que le permite, cuando sea necesario, la expropiación unilateral de tierras sin recurrir a los trámites burocráticos que normalmente frenan a tales procesos.

Otro factor que distingue a la CNK es su trabajo exclusivo con los damnificados, que son mayoritariamente nasa. Mientras ya existe una institución en el plano nacional responsabilizada del bienestar de los pueblos indígenas, la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, la CNK se orienta más hacia el desarrollo, es una organización con mayor poder y autonomía.²⁰ De hecho, las características que la diferencian de Asuntos Indígenas son parecidas a aquellas que la distinguen del Incora; diversidades que surgen en parte debido al estatus legal de la CNK y al hecho de que, teóricamente, no está en su destino la permanencia, es decir, no llegará a ser otra burocracia para el desarrollo. Esta combinación de características ayuda a vislumbrar la sin-

19. No es sorprendente esta diferencia, puesto que la reforma agraria colombiana ha sido caracterizada como "minimalista" y sin ninguna intención de llevar el país a cambios fundamentales en la estructura social del sector rural (Thiesenhusen, 1995:162). Sin embargo, no debemos negar el papel jugado por el Incora durante los dos últimos decadas en la legitimación de la recuperación de tierras por comunidades indígenas (Jimeno y Triana, 1985).

20. Son interesantes e ilustrativos los paralelos con México bajo el gobierno de Salinas. Bajo su Programa Nacional de Solidaridad, los fondos destinados para actividades dedesarrollo fueron canalizados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), proceso que lo transformó temporalmente de una agencia de provisión de servicios a una agencia de desarrollo. Según un oficial de alto rango en el INI, su eficacia en cumplir este nuevo papel se debía al hecho de que no existiera competencia con otras agencias, que sus empleados no pertenecieran a los grandes partidos políticos y por lo tanto evitaban la tentación de intercambiar recursos de desarrollo por favores políticos, y que lograra implementar los "principios de participación, respeto, pluralismo, y transparencia", gracias a su control casi total sobre la distribución de su presupuesto (Fox, 1994). Los mismos factores han contribuido a la eficacia de la CNK.

gularidad de la institución y también su flexibilidad. Su enfoque en el reasentamiento de poblaciones, la compra de tierras, la construcción de vivienda y el desarrollo para una población mayoritariamente indígena son todas áreas de contienda. Por tanto, para mantener su hegemonía, la CNK depende del apoyo político de varios sectores como el gobierno nacional, las autoridades regionales, el Cric y las comunidades indígenas.

En este sentido, a pesar de su fundación por decreto oficial, es demasiado simplista igualar a la CNK con el Estado.²¹ Como agencia paraestatal, tiene la posibilidad de diluir la fuerza de opositores potenciales al delegar responsabilidades para la provisión de servicios en los reasentamientos a instituciones regionales claves, como el Cric que dirige la educación y el servicio de salud y la Secretaría de Agricultura y Asociación de Cafeteros del Huila quienes proveen servicios de extensión agrícola.

LAS COMUNIDADES

Finalmente, están los sueños y esperanzas de las poblaciones afectadas que rechazan, con varios grados de eficacia, la política de la CNK de protección de la cultura mediante el aislamiento y la compra de terrenos parecidos a los de Tierradentro. En cambio, optan por la integración a los mercados y a la sociedad civil caucana. Después de siglos de aislamiento y de extrema pobreza en Tierradentro, esperan aprovechar la oportunidad abierta por la CNK a raíz del desastre para mejorar su nivel de vida.²² Los objetivos de estas comunidades son los siguientes:

21. La literatura sobre la reubicación de poblaciones recomienda, generalmente, que el proceso sea llevado a cabo por instituciones pre-existentes (Wilches, 1995b); en el caso de Tierradentro, ya existían dos posibles candidatos —el Cric y la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CRC)— que participaron activamente en la atención inmediata a la población damnificada. Pero la respuesta del gobierno nacional fue la creación de una nueva institución, la CNK. Inmediatamente después del desastre, la reacción gubernamental fue bastante confusa. No sólo carecía de la información relevante para intervenir con eficacia, sino que tampoco parecía saber qué hacer, creando una mancha en la imagen internacional del país y erosionando su credibilidad regionalmente. Quedaban solamente dos meses de la presidencia de Gaviria, quien gozaba de mucha popularidad y acaba de ser elegido como Secretario General de la OEA. Tres días después del desastre decidió crear la CNK como una demostración a la eventual crítica pública de la participación activa y la seriedad del gobierno nacional (Cardona, 1995).

22. Poco tiempo después del desastre, la Corporación Nasa Kiwe (CNK) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) hicieron una encuesta de las comunidades

- La consecución de tierras altamente productivas donde exista la posibilidad de comercializar sus productos.
- La creación de reasentamientos en territorios ecológicamente complementarios, o sea, en tierra caliente, desde donde se pueden intercambiar productos con la gente que permaneció en Tierradentro; estos intercambios frecuentemente tienen fines comerciales.
- La búsqueda de asentamientos cerca de los grandes urbes que brinden posibilidades educativas, oportunidades que luego proporcionarán más conocimientos para la explotación de sus nuevos terrenos.

El mejor ejemplo de esta posición es la experiencia exitosa de la comunidad de Tóez, ya reasentada en varias fincas vecinas al pueblo de Caloto, Cauca. Inmediatamente después del desastre, la mayor parte de la comunidad de Tóez fue evacuada a un albergue temporal en Inzá, Tierradentro. Allí nació la propuesta de reubicar a la comunidad entera en el norte del Cauca, zona en la que varios dirigentes, incluyendo al gobernador de entonces, Victoriano Cruz, tenían experiencia. Los mismos miembros de la comunidad explican su selección como una estrategia para quebrar el aislamiento que sentían en Tierradentro:

"Vías de transporte: ¡ni para qué decirle! Vías de comunicación no teníamos. Estamos en un zona indígena medio desarrollada, digamos. Para ser desarrollada necesita mucho, pero luchando es que se obtienen las cosas. El futuro acá, también del indígena toño, del indígena paéz, dicen acá que si queremos debemos estudiar: las universidades son más cercas, hay más

damnificadas recogiendo información sobre el medio ambiente, los sistemas productivos, la vivienda y la salud (Wilches, 1995b). Según los datos recopilados, la población indígena de Tierradentro siempre ha sufrido de una extrema pobreza, dejándoles extremadamente vulnerables y poco adaptables ante un desastre de la magnitud de aquel que ocurrió en 1994 y amenazando su futuro como pueblo. El minifundio —un promedio de 1.7 a 1.9 hectáreas por familia— forma la base de la economía nasa, con terrenos ubicados en pendientes fuertes con un grado alto de erosión (Carvajal, 1995:32); el 95 % de los suelos son tan pobres y no aptos para la agricultura (López Garcés, 1995:30-32) y, en consecuencia, su rendimiento es bajo. En estas circunstancias, el promedio de vida es de apenas 53 años, mientras para el país entero llega a 67 años. La mortalidad infantil es mayor, en el municipio de Páez supera tres veces la tasa departamental, y la desnutrición infantil es igualmente alarmante (Puerto Chávez, 1995:40-43). Esta situación se agrava cuando se considera el escaso acceso a la educación primaria más allá de los primeros años (Tumbichucue, 1995:9-10).

alternativas para estudiar, se estudia en la noche, se sigue una carrera. De todas maneras son puntos claves para el futuro ¿no? El comercio es más fácil: de lo que se siembre no se queda ahí, sino que se saca a vender. Entonces, todo eso se está buscando hacia el futuro y eso lo tenemos en concreto en la comunidad.” (Jorge Inseca, gobernador de Tóez).

Entraron a la empresa conscientes de los beneficios de reubicarse en tierra caliente, pero también con una conciencia ecológica de los límites de lo que les daría la tierra:

“Es perezoso, decía yo, porque aquí todo se da: maíz, frijol, la papaya, la uva, todo se da acá. Entonces lo de chiste es trabajar, es lo que yo busco con el fin de darle el gusto a la comunidad y mirar cuales son las alternativas del resto del terreno. Seguir chuzando, seguir chuzando, queremos comprar los terrenos que hay pues que se quedan a trabajar porque hoy en día se está trabajando mucho la ecología, nosotros no podemos ir a coger esa loma y a volar el azadón y derrumbe tierra y haga más erosión. Entonces, estaba mirando la parte productiva, la parte productiva, lo plano para la agricultura.

El gobierno dice: esos indios dejaron botar toda la loma, pero eso es mentira. Si vamos hacia el futuro creo que las lomas y las montañas van a valer más que otra cosa. Las montañas van a valer más que lo plano: de esa montaña va a venir el agua y el agua, como decía el día de ayer, va a valer más que el oro, nos va a tocar entrar a vender el agua. Esos recursos queremos cuidar desde ahora a pesar de que el Estado nos desacredita. Nos dice: no, esos indios dejaron montar eso. Pero ellos nunca decían: el que tiene la tierra entra. Es muy fácil decir a un fósforo hágame el favor y me limpia esta montaña: tome y prenda y él se encarga de barrer todo, animales, no queda nada. Entonces la fauna se acabó y hoy en día el indígena piensa de que se necesita, las aves se necesitan para acostarse y se necesitan hasta para uno levantarse, ellas nos anuncian que se oscurece y que amanece, todo eso lo mira el indígena. Todas esas alternativas, entonces, mirando la distribución del terreno, eso se piensa, porque nosotros tenemos que trabajar a lo que diga la comunidad, no porque yo soy gobernador yo hago y deshago, a pesar de que unas pocas personas quieren más que uno, pero tampoco ese es el hecho.” (Jorge Inseca, gobernador de Tóez).

Por suerte, días después de la avalancha llegaron representantes de la Asociación de los Cabildos del Norte del Cauca al albergue donde estaban hospedados. La Asociación, aunque formaba parte del Cric, contradujo la política CNK/Cric con respecto a los albergues al manifestar interés en el aumento del número de nasa en la zona de Caloto, área de conflicto con terratenientes blanco-mestizos. El cabildo de Tóez aceptó el apoyo de los nasa del norte, especialmente del gobernador de Huellas, comunidad que les prestó tierra para erigir un albergue y les apoyó en la búsqueda y negociación de las haciendas.

La CNK y el Cric se opusieron a la reubicación de Tóez en Caloto por una serie de razones:

- Las tierras de Caloto eran muy costosas y su compra disminuía recursos a otras comunidades damnificadas.
- Los agricultores de subsistencia de Tóez no manejaban la tecnología necesaria para hacer producir estas haciendas con productos altamente comerciales.
- Caloto era una zona de conflicto entre indígenas y narcotraficantes, entre las fuerzas de seguridad del Estado y la guerrilla, y la presencia de los nasa aumentará el conflicto.
- Al vivir en las goteras de la ciudad, corrían el riesgo de “perder su cultura”.
- Vivirían muy lejos de otros nasa.

En cambio, aconsejaban que la comunidad de Tóez se trasladara a Santa Leticia, en donde había tierra parecida a la de Tierradentro y donde estarían rodeados por otros nasa.²³ Pero a pesar de la oposición de la CNK y del Cric, el cabildo de Tóez persistió en la contradicción de los

23. Los siguientes documentos fueron consultados para entender el conflicto entre Tóez y la Corporación: *memorandum* de Gustavo Wilches Chaux [director, Corporación Nasa Kiwe] a Gladys Jimeno [directora de Asuntos Indígenas], Luis Fernando Munera y Carlos Vicente De Roux, Popayán, diciembre 7, 1994; carta a Victoriano Cruz, Rodrigo Atillo, Jorge Eliécer (sic) y Floresmiro Lectamo [todos dirigentes de Tóez], de Gustavo Wilches Chaux, Popayán, diciembre 15, 1994; carta de Gustavo Wilches Chaux a Horacio Serpa Uribe [Ministro de Gobierno], Popayán, diciembre 23, 1994; carta a Gustavo Wilches Chaux del Cabildo Indígena de Tóez, Popayán, enero 18, 1994 (sic); carta a Jorge Inseca [gobernador de Tóez], de Gustavo Wilches Chaux, Popayán, febrero 2, 1995; carta a Gustavo Wilches Chaux, de Jorge Inseca. La Selva, febrero 11, 1995.

planteamientos de la entidad estatal.²⁴ Replicaron, mediante la negociación de los precios de las haciendas La Josefina, La Julia y La Selvita, que era posible bajarlos, si no al costo del hectareaje de Santa Leticia o de Río Negro, sí a un precio alcanzable para la CNK. El cabildo demostró gran aptitud para ubicar financiación para proyectos productivos de una gama de Ong's y fundaciones extranjeras, desmintiendo el planteamiento de la CNK de sus profundas limitaciones como agricultores de subsistencia. Es importante reconocer, además, que esta explicación de la imposibilidad de establecer un reasentamiento nasa en Caloto refleja claramente la profundidad de las imágenes del indio, mencionados arriba.

Del mismo modo argumentaron que los conflictos en el municipio de Caloto no eran mayores que los acontecidos en otras partes del Cauca, incluyendo a Río Negro y Santa Leticia. Ante el temor de la pérdida de la cultura nasa, respondieron que velarían por la cultura indígena con la manutención del colegio de Tóez, con la creación de una universidad indígena, con la introducción de la enseñanza del idioma *nasa yuwe* tanto en la educación primaria como secundaria.²⁵ Por su parte, los jóvenes consideraron que tan cerca a la ciudad podrían regresar con frecuencia a su comunidad durante sus estudios universitarios, lo que sería menos posible en un sitio lejano. Finalmente, la presencia de los indígenas de Huellas y de las otras comunidades nasa del norte del Cauca desmentía que Tóez estaría muy aislado de otros nasa en Caloto. El planteamiento de la CNK de que no vivían nasa cerca de Caloto demuestra como un grupo indígena que ha perdido sus rasgos exotizantes puede volverse invisible ante la opinión pública

24. Las siguientes comunicaciones de la División de Asuntos Indígenas contradicen los planteamientos de la CNK en más detalle: carta de Carlos César Perafán —asesor de Asuntos Indígenas— a Gladys Jimeno Santoyo y al Consejo Directivo de la Corporación Nasa Kiwe, Bogotá, diciembre 21, 1994; carta de Carlos César Perafán a Gladys Jimeno Santoyo, Bogotá, enero 4, 1995.

25. Valiéndose de investigaciones y diagnósticos hechas por los mismos miembros del resguardo, Mulcué y Yasno (s.f.) redactaron un proyecto para la educación primaria que emplea como marco teórico la socialización de los niños en la familia nasa tradicional, y un estudio de factibilidad para la construcción de un colegio artesanal y ecológico en el reasentamiento (Tóez, 1995).

DOS DISCURSOS EN JUEGO: EL DESARROLLO Y EL ESENCIALISMO ÉTNICO

La pugna por el poder entre los varios actores del drama de la reubicación de los nasa brinda una especial oportunidad para entender como, en la modernidad, diferentes sectores en competencia intentan reformular la identidad indígena. De un lado, tenemos un discurso de desarrollo dentro del cual los damnificados son vistos como subdesarrollados que requieren la intervención de especialistas competentes que pueden dirigir ejercicios de "autogestión" (Escobar, 1995). Del otro, observamos el manejo de un discurso étnico que esencializa la cultura, entendido el esencialismo como "la creencia en la esencia real, verdadera, de las cosas, las propiedades constantes y fijas que definen el «ser» de una entidad dada" (Fuss, 1989:XI). Estos discursos son apropiados por los diferentes participantes, cada uno a su manera, desplegándolos dentro de un juego complejo por el cual se gestan nuevas definiciones de lo que es ser nasa. Empecemos por considerar los múltiples empleos del discurso desarrollista.

Para entender mejor la ideología que nutre a los funcionarios de la CNK —su propuesta para la reubicación de los nasa y su aceptación por la organización indígena regional— podríamos situar esta experiencia dentro del contexto más amplio del tratamiento antropológico de la reubicación de poblaciones en el Tercer Mundo, sean reubicaciones causadas por conflictos políticos o desastres naturales, o por intervención directa de los gobiernos, como en el caso de la construcción de carreteras o de represas. Una de las escuelas de pensamiento sobre la reubicación de poblaciones propone una forma de ingeniería social; asume una mirada utilitaria en cuanto al valor de la ciencia social en la solución de problemas sociales. Este modelo transforma el conocimiento en "nuevos entendimientos y herramientas para el cambio" para el beneficio práctico de la sociedad (Cernea, 1991b). Se justifica esta posición en un supuesto cuestionable de la naturaleza del conocimiento social y su relación con la "realidad", que ignora debates recientes en la antropología del desarrollo sobre el discurso del desarrollo, la representación y la construcción social de la realidad (Escobar, 1995). La ingeniería social facilita una racionalidad y una justificación para una aproximación convencional, conservadora

y jerárquica a los problemas del desarrollo y del cambio social, particularmente en situaciones de emergencia (Cernea, 1993a, 1993b). Propone una solución que intenta capturar y preservar la cultura y sociedad originales, siempre en el contexto de un programa de desarrollo en el cual es de primera importancia lo económico. En la práctica, esta política justifica el *status quo* y la perpetuación de sistemas sociales y económicos existentes, aunque sea en un nuevo lugar (Cernea, 1991a).

Desde esta perspectiva, la prioridad de la CNK en la mantención de la cultura nasa por medio del aislamiento puede ser entendida como un discurso que enfatiza la preservación de niveles de vida e instituciones existentes en un contexto definido como "indígena" y no-amenazante. Aunque este discurso fue asumido por dos de los actores principales, las comunidades directamente afectadas no lo aceptaron. De hecho, este discurso dominante estableció su propia forma de la "verdad", excluyendo a quienes cuestionaban las definiciones tradicionales y esta visión restringida del futuro de los nasa.

Este proceso de dominación y de exclusión, de establecer lo que es y no es aceptable, es una característica principal del discurso del desarrollo: "Establece una práctica discursiva que crea las reglas del juego: quién puede hablar, desde cuáles puntos de vista, con cuál autoridad, y según cuáles criterios de experiencia; establece las reglas que se deben seguir para cualquier problema, teoría u objeto que emergerá, será nombrado, analizado y eventualmente transformado en una política o plan." (Escobar, 1995:41). El discurso del desarrollo provee una justificación para la definición, por parte de la institución dominante, de los problemas y de sus soluciones. Problemas que de pronto no tienen mucho que ver con la realidad, esto es, pueden ser reinventados de acuerdo con una ideología dominante.

Este acercamiento jerárquico al desarrollo ha sido criticado por muchos investigadores que consideran más fructífero desenfatar lo *natural* en el estudio de los desastres y, en cambio, enfocarse en los contextos sociopolíticos e históricos dentro de los cuales ocurren (Hewitt, 1983, 1995). Desde esta perspectiva, los desastres naturales son el producto del orden social existente: resultan de las actividades

humanas, de las vulnerabilidades de los que los sufren (Cannon, 1994:19). Dicha vulnerabilidad surge de una variedad de factores, entre ellos, clase, género y etnicidad. Es decir, suceden los desastres cuando ocurre un accidente natural entre un pueblo vulnerable (Cannon, 1994:27). Y con el desastre, aparecen oportunidades tanto para los afectados como para instituciones mediante las que se canaliza recursos y servicios (Parker, 1989), oportunidades que, como veremos, fueron percibidos por los múltiples actores en el drama del páez.

¿Cómo lograron los actores nasa desafiar, modificar, y tal vez remplazar el discurso dominante? Los nasa fueron altamente vulnerables en el momento de la avalancha, pues habían vivido con anterioridad un desastre económico y social. En consecuencia, el desastre de 1994 les ofreció la oportunidad de aminorar su vulnerabilidad al facilitarles acceso a tierra, vivienda y educación, abriéndoles la posibilidad de emplear un discurso modernizante híbrido para sobrevivir como pueblo "tradicional" (Escobar, 1995:219). Es más claro el caso de Tóez, una comunidad que opta por insertarse en un nuevo paisaje dominado por la agroindustria vallecaucana, apelando a la necesidad de "desarrollarse" bajo criterios propios reforzados por la cultura nasa.²⁶ No obstante, mientras el discurso dominante articulado por la CNK y por el Cric fue desafiado exitosamente por Tóez, San José y *Pat Yu'* también lo retaron ya que esperaban mantener relaciones estrechas con sus comunidades de origen en Tierradentro y expandirse hacia las tierras más calientes. Estas visiones de una modernidad híbrida chocaban con el discurso aislador y tradicionalista manejado por la CNK, aunque atraían a otros sectores funcionarios de gobierno, agencias internacionales de desarrollo para quienes este discurso modernizante adquiriría un nuevo sentido en el reciente contexto constitucional.

Pero todavía no hemos llegado a una explicación suficiente de la política de la CNK con respecto a las comunidades. Al principio de nuestro trabajo de campo

26. Esta estrategia puede haberle costado al Cric la oportunidad de reafirmar su liderazgo. Al hacer hincapié en "la diferencia" en vez de "la integración", puede haber perdido la posibilidad de consolidar las reivindicaciones de los damnificados con el fin de presionar a la CNK a que modificara su discurso y su práctica. Por ende, la estrategia actual de apoyo a las asociaciones regionales puede derivar más de la necesidad política del ejecutivo del Cric, que de una visión nueva.

cuestionamos la actitud de la CNK frente a las aspiraciones de las comunidades, pensando que la entidad replicaba los comportamientos tradicionales de agencias estatales que nunca daban importancia a las reivindicaciones indígenas. Además, creíamos que, como cualquier burocracia departamental, la corporación perpetuaba conscientemente los estereotipos insidiosos existentes en la sociedad dominante tocantes a los nasa. No obstante, al estudiar con más detenimiento el discurso de la CNK, descubrimos que su manejo de propósitos como el respeto a las autoridades y especialistas indígenas, su apoyo a la autogestión y su política de participación local en las actividades de planeación, no sugerían una entidad estatal convencional ni un discurso tradicional de desarrollo.²⁷ En cambio, el discurso de la CNK se alimenta del elaborado por el movimiento indígena de un indigenismo homogenizante en el cual hay una sola representación del indígena como un ser tradicional. Es decir, articulan una especie de esencialismo cultural que les dirige a entender la cultura como ente fijo y vulnerable, no como un proceso que facilita herramientas para un enfrentamiento creativo con la modernidad. Esta visión permite una postura paternalista por parte de la CNK hacia los damnificados.

El Cric, como otras organizaciones étnicas en el país, reivindica y promueve las diferencias culturales que distinguen a los indígenas de las otras poblaciones vecinas, engendrando una objetivación de la cultura expresada en la prensa y en los proyectos presentados a los donantes nacionales e internacionales. Visto desde la política contestataria del movimiento frente a la sociedad dominante, es una suerte de "esencialismo estratégico" (Spivak y Grosz, 1990), una innovación cultural que logra resistir la hegemonía a pesar de encontrar sus orígenes en una ideología de dominación (Fox, 1989): el indígena reivindica su alteridad para crear una nueva posición dentro del mundo político de la sociedad mayor como "ciudadanos diferentes" (León, 1994). Esta estrategia ha sido utilizada exitosamente por

27. El discurso de la CNK (y del Cric) contiene varios elementos centrales al discurso del "desarrollo alternativo" —soluciones en pequeña escala, atención a las necesidades ecológicas, la participación popular y un enfoque centrado en la comunidad. Este discurso está frecuentemente asociado con las Ong's, tanto nacionales como internacionales. Pero es un discurso problemático porque viene, al igual como el discurso de desarrollo, desde arriba y desde afuera (Cowen y Shenton, 1996:471). Un maestro de escuela nos comentó que los asesores de este desarrollo alternativo son, a veces, más "indígenas" que la misma gente.

el Cric y por las organizaciones indígenas nacionales, lo que ha culminado en el reconocimiento jurídico de la alteridad plasmado en la Constitución de 1991.

Pero este mismo esencialismo fomenta un paternalismo del movimiento frente a sus constituyentes. Bajo la rúbrica de preservación de la cultura, la organización indígena recibe fondos para proyectos de desarrollo y se convierte en una especie de Ong híbrida dirigida por sus miembros, pero que emplea especialistas pertenecientes a otros grupos sociales para suministrar servicios sociales a una población cliente. El Cric y las otras organizaciones indígenas del país se han vuelto intermediarios entre las comunidades y el Estado hasta el punto de que, en vez de facilitar una interlocución entre comunidad y Estado, ellas mismas se apoderan del diálogo (Jackson, 1995). En tanto interlocutores principales con la sociedad dominante, estas organizaciones llegan a ser percibidas por otros sectores como el vocero de las comunidades, su lenguaje como el lenguaje de las comunidades. Por tanto, al promover planes de desarrollo para los nasa damnificados, las instancias del Estado hablan en el idioma del movimiento indígena y excluyen la voz de las comunidades.

¿Por qué habla el Estado colombiano con un discurso que proviene de la política étnica? Aquí es necesario recurrir a la política de descentralización del Estado (Santana, 1993, 1995), engendrada dentro de un proyecto neoliberal, que crea un nuevo modelo de Estado bajo condiciones comunes a muchos países latinoamericanos:

"Para analizar las transformaciones del Estado se requiere un enfoque integral que abarque la reestructuración del conjunto de la sociedad. En concreto, se trata de situar al Estado en el marco de dos megatendencias de la sociedad contemporánea: el proceso de globalización y el proceso de diferenciación y segmentación social. Ambos procesos cuestionan por completo el concepto moderno de Estado, caracterizado por dos atributos: la soberanía absoluta hacia fuera y la supremacía jerárquica hacia dentro." (Lechner, 1993:9).

En Colombia, el cuestionamiento al Estado ocurre por medio de la privatización de empresas estatales, la supresión de subsidios, la apertura económica y la descentralización; en la última se incluyen las nuevas medidas

constitucionales que supuestamente devolverán la administración de los territorios indígenas a las comunidades mismas mediante la creación de las Entidades Territoriales Indígenas (Triana, 1993).

A pesar del proyecto neoliberal dentro del cual acontecen dichas reformas constitucionales y de las condiciones comunes bajo las cuales se está viendo una crisis del Estado tradicional en América Latina, es necesario también reconocer el papel que ha jugado el movimiento indígena en asegurar que, dentro de la reestructuración del Estado, se incluya el reconocimiento del carácter pluriétnico de Colombia y los derechos específicos de la población indígena.²⁸ Además, aunque podemos criticar los intereses que subyacen tras el reordenamiento del Estado (Triana, 1993), es igualmente fundamental entender los múltiples intereses no necesariamente neoliberales que participan en este proceso (Hopenhayn, 1995), como los del movimiento indígena.

Creemos que es precisamente el peso que ha cobrado el movimiento indígena, impulsando al Estado a incluirlo en sus planes de reestructuración, el que confiere una nueva legitimidad al discurso de lo étnico y deja abierta la posibilidad para las entidades estatales o paraestatales, como la CNK empleen tal discurso. Pero, como veremos, la adopción del discurso indígena no significa la representación de los intereses de las comunidades ni del movimiento.

Alcida Ramos, uno de los pocos estudiosos que se atreve a analizar la relación entre organizaciones indígenas y sus colaboradores no-indígenas, arguye —a partir del ejemplo del Brasil— que los asesores no-indígenas de estos movimientos prefieren colaborar con un indígena “hiperreal”, un dirigente creado a su propia imagen (Ramos, 1994), con base en ciertas pautas de alteridad: el indio exótico, romántico, atrasado, pagano, o amenazante de la seguridad nacional (Ramos, 1991). Tales imágenes reflejan más los intereses de los miembros de la sociedad mayor, que los de los indígenas mismos:

28. Es importante reconocer que el discurso de la etnicidad en el Estado colombiano es más amplio que lo indígena. Con el crecimiento del movimiento afrocolombiano y el reconocimiento constitucional de los derechos específicos de los pueblos negros de la costa del Pacífico y los raizales de las islas de San Andrés y Providencia, entran otros grupos étnicos en el diálogo con el Estado, aunque con menor poder de convocatoria y menos posibilidad de plantear alternativas a la política estatal que el movimiento indígena (Arocha y Friedemann, 1993; Asher, 1995; Wade, 1995).

[...] El indigenismo en el Brasil podría ser entendido como un dispositivo extra-vagantemente esmerado para la domesticación del Otro. Así domesticado, la alteridad subyugada de los indios cumple la función de reflejar, como el espejo mágico del cuento de hadas, una imagen que los blancos se esfuerzan por proyectar de sí mismos como nación civilizada [...] Es una instancia clara de la ley del más fuerte al nivel global.” (Ramos, 1991:168).

Igualmente, en el caso colombiano, se podría interpretar el empleo de estereotipos penetrantes como la proyección de los intereses del Estado a las comunidades indígenas. En Colombia, al igual que en Brasil, el nasa es entendido como un tradicionalista que debe ser protegido, un atrasado incapaz de tomar decisiones sin estar influido por fuerzas externas, un ser que no puede velar por sus propios intereses. En el caso de los nasa damnificados aparece como intermediario el discurso paternalista del Cric, organización que ha tenido que formarse de acuerdo con los valores de la sociedad dominante para poder ser escuchado.

No obstante, por otro lado, existen algunas semejanzas entre las estrategias de Tóez y de la CNK. La argumentación del cabildo de Tóez ofrece otro ejemplo del empleo del discurso del movimiento étnico. La reubicación de la comunidad en Caloto es un especie de *recuperación*. Para el cabildo de Tóez, la ida al norte del Cauca es un verdadero *regreso*, puesto que la población nasa de esta zona disminuyó después de las migraciones iniciales de la época de la conquista. Es decir, el establecimiento del nuevo pueblo de Tóez en Caloto representa para ellos la recuperación de tierras ancestrales nasa. La facilidad para los jóvenes de estudiar en Cali y *regresar* de allí es otra forma de recuperar la juventud para la comunidad. Finalmente, para el cabildo de Huellas, el restablecimiento de Tóez en Caloto promete la oportunidad de recuperar otra visión del mundo, puesto que los nasa de esta zona se han integrado más estrechamente a la sociedad mayor que en Tierradentro. En especial, el cabildo de Huellas anhela la recuperación del idioma, que ya es poco hablado en el resguardo. Cabe notar aquí que el discurso empleado por los dos cabildos es mucho más específico que el del movimiento indígena utilizado por la CNK; el primero se enfoca en las necesidades del pueblo nasa y en sus capacidades

para solucionar sus problemas, mientras que el segundo gira en torno a un indio tradicional genérico que requiere protección.

Pero el problema es aún más complejo. Al igual que los funcionarios de la CNK y los dirigentes del Cric, los damnificados hablan del peligro de "perder" su cultura por el camino de la "aculturación". Como solución articulan reivindicaciones culturales en la forma de proyectos que relegan la enseñanza de la cultura y la lengua a la escuela, nuevo sitio en donde el niño "aprenderá" a ser nasa, dado que pocas familias enseñan a sus hijos la lengua materna *nasa yuwe*, demostrando una actitud ambigua frente a las manifestaciones más íntimas de la cultura nasa. En este nuevo contexto, el significado de la identidad cultural se vuelve difuso, "[...] caracterizado tanto por un énfasis en la preservación de la [cultura] [...] como en realmente [vivirla]..." (Gewirtz y Errington, 1996:480). Desde esta perspectiva, es rentable la creación de una identidad objetivada engendrada por las exigencias de las fuentes financieras que apoyan los nuevos planes de desarrollo de los resguardos destruidos, escritos por los indígenas o por sus asesores (*Pat Yu'* 1995, Vitoncó 1995, Tumbo 1996). Esta reformulación de la identidad es imprescindible si una comunidad quiere sobrevivir hoy día en Colombia.

CONCLUSIÓN

El proceso de reubicación de los nasa a raíz del desastre de 1994 subraya el problema que los antropólogos tenemos en comprender: la relación entre Estado y comunidad dentro de la modernidad. Por un lado, tenemos múltiples actores en el gobierno y alrededor de él, que funcionan como Estado en contextos específicos. La Corporación Nasa Kiwe representa al Estado pero, también, es parcialmente independiente. El movimiento indígena, con su representación en el Congreso Nacional y su voz plasmada en la Constitución de 1991, demuestra la transformación de las organizaciones gremiales bajo una nueva definición de la etnicidad dentro de la sociedad mayor. Además, con la descentralización de la autoridad, como por ejemplo el manejo de las transferencias por los cabildos, las comunidades mismas cumplen con algunas funciones del Estado.

Estos dos últimos puntos sugieren que en un país que reconoce por lo menos jurídicamente el pluralismo, es difícil transponer las dicotomías "comunidad-Estado" e "indígena-europeo" en cuanto al impacto estatal en el plano local. Hacer, entonces, una etnografía de la relación entre comunidad indígena y Estado requiere una atención a las múltiples instancias del Estado que tienen incidencia en la vida local, sin desatender a los vehículos por los cuales lo regional, lo nacional y lo internacional se inmiscuyen en lo local (Gupta, 1995).

Por otro lado, este caso nos lleva a cuestionar las categorías étnicas que siempre hemos empleado en el análisis antropológico. ¿Qué significa ser indígena en este caso? ¿Quién tiene el derecho de hablar por los indígenas? El caso de la reubicación de los nasa sugiere que no es tan sencillo seleccionar un representante de "los indígenas", dado que hoy día existen múltiples maneras de reivindicar la indianidad sea a través de las autoridades tradicionales del cabildo o chamanes, o mediante el discurso de los dirigentes del movimiento étnico. En cambio, debemos considerar las interrelaciones entre los varios discursos que emplean autoridades locales, dirigentes regionales y funcionarios estatales, los unos nutridos por los otros.

Finalmente, aunque hemos aprendido mucho de un análisis global de los movimientos indígenas en Colombia y en América Latina en general, este trabajo sugiere que es indispensable volver a hacer etnografía para entender el juego complejo de ideologías, de intereses, de sueños y de proyectos que conforma la realidad actual y la relación de los indígenas con la sociedad dominante. Así, en la textura densa de la vida cotidiana, de los discursos que se chocan en situaciones específicas, podremos descifrar estas relaciones en toda su complejidad y heterogeneidad.

BIBLIOGRAFÍA

DOCUMENTOS

- Memorandum de Gustavo Wilches Chauz dirigido a Gladys Jimeno, Luis Fernando Munera y Carlos Vicente De Roux. Popayán, diciembre 7, 1994.
- Carta a Victoriano Cruz, Rodrigo Atillo, Jorge Eliécer (sic.) y Floresmiro Lectamo, de Gustavo Wilches Chauz. Popayán, diciembre 15, 1994.
- Carta de Carlos César Perafán dirigida a Gladys Jimeno Santoyo y el Consejo Directivo de la Corporación Nasa Kiwe. Bogotá, diciembre 21, 1994.
- Carta de Gustavo Wilches Chauz a Horacio Serpa Uribe. Popayán, diciembre 23, 1994.
- Carta de Carlos César Perafán a Gladys Jimeno Santoyo. Bogotá, enero 4, 1995.
- Carta a Gustavo Wilches Chauz del Cabildo Indígena de Tóez. Popayán, enero 18, 1994.
- Carta a Jorge Inseca de Gustavo Wilches Chauz. Popayán, febrero 2, 1995.
- Carta a Gustavo Wilches Chauz de Jorge Inseca. La Selva, febrero 11, 1995.

PUBLICACIONES

- Albó, Xavier. 1995. "Our identity starting from pluralism in the base" En: John Beverley, José Oviedo y Michael Aronna (eds.). *The posmodernism debate in Latin America*. Durham. Duke University Press. pp. 18-33.
- Arcila Vélez. Graciliano. 1989. *Los indígenas páez de Tierradentro, Cauca, Colombia*. Medellín. Editorial Universidad de Antioquia.
- Arocha Rodríguez, Jaime y Nina S. de Friedemann. 1993. "Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre los derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia" En: *América Negra* N° 5. Bogotá. pp. 155-172.
- Asher, Kiran. 1995. "Constructing Afro-Colombia: ethnicity and territory in the Pacific lowlands" Bogotá. Informe final presentado a la Fundación FES, 4 diciembre.
- Avirama, Jesús y Rayda Márquez. 1995. "The indigenous movement in Colombia" En: Donna Lee Van Cott (ed.). *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. New York. St. Martin's Press-Interamerican Dialogue. pp. 83-105.
- Bernal Villa, Segundo. 1953. "Aspectos de la cultura páez: mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro" En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 1 N° 1. Bogotá. pp. 279-309.
- _____. 1954a. "Economía de los páez" En: *Revista Colombiana de Antropología*. N° 3. Bogotá. pp. 291-309.
- _____. 1954b. "Medicina y magia entre los paeces" En: *Revista Colombiana de Antropología*. N° 2. Bogotá. pp. 219-264.
- _____. 1955. "Bases para el estudio de la organización social de los páez" En: *Revista Colombiana de Antropología* N° 4. Bogotá. pp. 165-188.

- Beverley, John; José Oviedo y Michael Aronna (eds.). 1995. *The posmodernism debate in Latin America*. Durham. Duke University Press.
- Cannon, Terry. 1994. "Vulnerability analysis and the explanation of «natural» disasters" En: Ann Varley (ed.) *Disasters, development and environment*. Chichester. John Wiley and Sons. pp. 13-30.
- Cardona, Omar Darío. 1995. "Otro relato acerca del desastre de Páez" En: *Desastres & Sociedad*. Vol. 4. N° 3. pp 141-158.
- Carvajal, Edmundo. 1995. *Censo de población en el área del desastre de Tierradentro-Cauca, Cric-Nasa Kiwe: análisis descriptivo de la producción y usos del suelo e impacto del desastre del 6 de junio de 1994 en la región de Tierradentro*. Popayán. Informe al Consejo Regional Indígena del Cauca-Corporación Nasa Kiwe.
- Cernea, Michael M. 1991a. "Involuntary resettlement: social research, policy, and planning" En: Michael M. Cernea (ed.). *Putting people first: sociological variables in rural development*. New York. Oxford University Press. pp. 188-215.
- _____. 1991b. "Knowledge from social science for development policies and projects" En: Michael M. Cernea (ed.). *Putting people first: sociological variables in rural development*. New York. Oxford University Press. pp. 1-41.
- _____. 1993a. "Disaster-related refugee flows and development-caused population displacement" En: Michael M. Cernea y Scott E. Guggenheim (eds.). *Anthropological approaches to resettlement: policy, practice, and theory*. Boulder. Westview Press. pp. 375-402.
- _____. 1993b. "Anthropological and sociological research for policy development on population resettlement" En: Michael M. Cernea y Scott E. Guggenheim (eds.). *Anthropological approaches to resettlement: policy, practice, and theory*. Boulder. Westview Press. pp. 13-38.
- Colombia, República de. 1991. *Nueva Constitución política de Colombia*. Pasto. Minilibrería Jurídica Moral.
- Comisión Interinstitucional al Departamento del Cauca. 1994. "Informe de la Comisión Interinstitucional al Departamento del Cauca". Popayán, diciembre 9-16.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric). 1988. "We are peasants...we are Indians" En: Roger Moody. (ed.). *The indigenous voice: visions and realities*. Vol. 1. London. Zed-Copenhagen. Iwgia. pp. 364-372.
- Corporación Nasa Kiwe para la Reconstrucción de la Cuenca del Río Páez y Zonas Aledañas (CNK). 1995. *Primer semestre: informe resumen de actividades realizadas entre julio y diciembre de 1994*. Popayán. Corporación Nasa Kiwe.
- Correa, François. 1992. "Lo «indígena» ante el Estado colombiano: reflejo jurídico de su conceptualización política" En: Esther Sánchez (ed.). *Antropología jurídica: normas formales, costumbres legales en Colombia*. Bogotá. Comité Internacional para el Desarrollo de los Pueblos-Sociedad Antropológica de Colombia. pp. 71-101.

- _____. 1993. "A manera de epílogo: derechos étnicos: derechos humanos" En: François Correa (ed.). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá. Ican-Colcultura. pp. 319-334.
- Cowen, M.P. y R.W. Shenton. 1996. *Doctrines of development*. New York. Routledge.
- De Certeau, Michel. 1986. *Heterologies: discourse on the other*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Diskin, Martin. 1991. "Ethnic discourse and the challenge to anthropology: the Nicaraguan case" En: Greg Urban y Joel Sherzer (eds.). *Nation-states and Indians in Latin America*. Austin. University of Texas Press. pp. 156-180.
- Dover, Robert V.H. 1995. *Nucanchi gente pura*. Tesis doctoral en folklore. Indiana University. Bloomington.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton. Princeton University Press.
- Espinosa, Myriam Amparo. 1995. *El andar como metáfora territorial páez*. Tesis de Maestría en Antropología Andina. Flacsco-Quito.
- Field, Les. 1994. "Harvesting the bitter juice: contradictions of páez resistance in the changing colombian nation-state" En: *Identities: global studies in culture and power* Vol.1 N°1. pp. 89-108.
- Findji, María Teresa y José María Rojas. 1985. *Territorio, economía y sociedad páez*. Cali. Editorial Universidad del Valle.
- Fox, Jonathan. 1994. "Targeting the poorest: the role of the National Indigenous Institute in Mexico's Solidarity Program" En: Wayne A. Cornelius, Ann L. Craig y Jonathan Fox (eds.). *Transforming state-society relations in Mexico: the National Solidarity strategy*. San Diego. Center for U.S.-American Studies. pp. 179-216.
- Fox, Richard G. 1989. *Gandhian utopia: experiments with culture*. Boston. Beacon Press.
- Fuss, Diana. 1989. *Essentially speaking: feminism, nature, and difference*. London and New York. Routledge.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo.
- Gewirtz, Deborah y Frederick Errington. 1996. "On Pepsico and piety in a Papua New Guinea «modernity»" En: *American Ethnologist*. Vol. 23 N° 3. pp. 476-493.
- Gill, Lesley. 1994. *Precarious dependencies: gender, class, and domestic service in Bolivia*. New York. Columbia University Press.
- Gómez, Herinaldy. 1989. "Derecho y cultura en el juzgamiento de indígenas" En: Myriam Jimeno, Gloria Isabel Ocampo y Miguelángel Roldán (eds.). *Identidad*. Bogotá. Icfes. pp. 333-350.
- Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*. Bogotá. Cerec.

- _____. 1992. "Attention! un Indien peut cacher un autre: droits indigènes et nouvelle constitution en Colombie" En: *Caravelle*. N° 59. pp. 139-60.
- Gupta, Akhil. 1995. "Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state" En: *American Ethnologist*. Vol. 22 N° 2. pp. 375-402.
- Hewitt, Kenneth. 1983. "The idea of calamity in a technocratic state" En: Kenneth Hewitt (ed.). *Interpretations of calamity*. Boston: Allen and Unwin. pp. 3-32.
- _____. 1995. "Sustainable disasters? Perspectives and powers in the discourse of calamity" En: *Power of development*. Jonathan Crush (ed.). New York. Routledge. pp. 115-128.
- Hopenhayn, Martin. 1995. "Posmodernism and neoliberalism in Latin America" En: John Beverley, José Oviedo y Michael Aronna (eds.). *The posmodernism debate in Latin America*. Durham. Duke University Press. pp. 93-109.
- Jackson, Jean. 1995. "Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia" En: *American Ethnologist*. Vol. 22 N° 1. pp. 3-27.
- Jimeno, Myriam y Adolfo Triana. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá. Cuadernos del Jaguar-Funco.
- Korten, David C. 1990. *Getting to the 21st century: voluntary action and the global agenda*. West Hartford. Kumarian Press.
- Lechner, Norbert. 1993. "Apuntes sobre las transformaciones del Estado" En: *Revista Foro*. N° 21. pp. 4-12.
- León Trujillo, Jorge. 1994. *De campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito. Cedime-Abya-Yala.
- López Garcés, Carlos Alfredo. 1995. "Censo de población Cric-Nasa Kiwe en la zona de desastre del 6 de junio de 1994: análisis descriptivo del medio ambiente en Tierradentro" Popayán. Informe al Cric-Corporación Nasa Kiwe.
- Morales, Trino. 1979. "El movimiento indígena en Colombia" En: *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México, D.F. Editorial Nueva Imagen. pp. 41-54.
- Mulcué Mulcué, Adela y Nydia María Yasnó. s.f. "Participación de la familia y la comunidad en la propuesta pedagógica del grado cero del CET". Nuevo Tóez. (manuscrito).
- Ortiz, Sutti R. 1973. *Uncertainties in peasant farming: a Colombian case*. Londres. The Athlone Press.
- Padilla, Guillermo. 1996. "La ley y los pueblos indígenas en Colombia" En: *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 1. N° 2. pp. 78-97.
- Parker, Ronald S. 1989. "Proyecto Nueva Vida Armero, Armero, Colombia" En: Mary B. Anderson y Peter J. Woodrow (eds.). *Rising from the ashes: development strategies in times of disaster*. Boulder. Westview Press. pp. 157-183.
- Pat Yu', Comunidad Indígena de. 1995. "Proyecto plan de desarrollo" Ambachico. (manuscrito).

- Portela, Hugo. 1995. "Cuerpo y cosmos en los rituales páez" En: Guido Barona y Francisco Zuluaga (eds.). *Memorias: 1er Seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. Cali. Editorial Universidad del Valle-Editorial Universidad del Cauca. pp. 255-278.
- Puerto Chávez, Fernando. 1995. "Censo de población en el área del desastre de Tierradentro, Cauca, Cric-Nasa Kiwe: análisis descriptivo de los principales indicadores de morbilidad y mortalidad en los municipios de Páez e Inzá por el desastre del 6 de junio" Popayán. Cric-Corporación Nasa Kiwe.
- Ramos, Alcida. 1988. "Indian voices: contact experienced and expressed" En: Jonathan Hill (ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana. University of Illinois Press. pp. 214-234.
- _____. 1991. "A hall of mirrors: the rhetoric of indigenism in Brazil" En: *Critique of Anthropology*. Vol. 11. N° 2. pp. 155-169.
- _____. 1994. "The hyperreal Indian" En: *Critique of Anthropology*. Vol. 14. N° 2. pp. 153-171.
- Rappaport, Joanne. 1990. *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Rappaport, Joanne y Robert V. H. Dover. 1996. "The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the Colombian Constitution of 1991" En: *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 1. N° 2. pp. 22-45.
- Rojas, M. y Alejandro Axel. 1994. "Censo de población en el área de desastre de Tierradentro, Cauca, Cric-Nasa Kiwe: herramientas de planeación para los planes de reconstrucción: la región de Tierradentro, análisis general e impacto del desastre del 6 de junio de 1994: características generales de la población" Popayán. Cric-Corporación Nasa Kiwe.
- Rowe, William y Vivian Schelling. 1991. *Memory and modernity: popular culture in Latin America*. London. Verso.
- Santana Rodríguez, Pedro. 1993. "La territorialidad de la democracia" En: *Revista Foro*. N°21. pp. 57-71.
- _____. 1995. "Local governments, decentralization, and democracy in Colombia" En: Charles A. Reilly (ed.). *New paths to democratic development in Latin America: the rise of NGO-municipal collaboration*. Boulder. Lynne Rienner. pp. 165-177.
- Schumann, Debra A. y William L. Partridge. (eds.). 1989. *The human ecology of tropical land settlement in Latin America*. Boulder. Westview.
- Seligmann, Linda. 1995. *Between reform and revolution: political struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford. Stanford University Press.
- Sevilla Casas, Elías. 1986. *La pobreza de los excluidos: economía y sobrevivencia en un resguardo indígena del Cauca-Colombia*. Quito. Editorial Abya-Yala-Ethnos.
- Spivak, Gayatri Chakravorty y Elizabeth Grosz. 1990. "Criticism, feminism, and the institution" En: Sarah Harasym (ed.). *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. Londres y New York. Routledge.

- Thiesenhusen, William C. 1995. *Broken promises: agrarian reform and the Latin American campesino*. Boulder. Westview.
- Tóez, Asociación de Damnificados del Resguardo Indígena de. 1995. "Estudio de factibilidad: construcción de un colegio de enseñanza media diversificada" Nuevo Tóez. (manuscrito).
- Triana, Adolfo. 1993. "Constitución geopolítica y pueblos indígenas" En: Juan Carlos Ribadeneira (ed.). *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*. Quito. Editorial Abya-Yala. pp. 151-171.
- Tumbichucue, Resguardo Indígena de. 1995. *Resguardo indígena de Tumbichucue, municipio de Inzá-Cauca: plan de desarrollo 1995-1998*. Popayán. Fundación Sol y Tierra.
- Tumbo, Samuel. 1996. "Proyecto y una propuesta para la reconstrucción de un plan de vida para el Resguardo de Huila" Tesis de grado en Educación Rural, Centro Universitario Bienestar Rural. Puerto Tejada.
- Turino, Thomas. 1993. *Moving away from silence: music of the Peruvian altiplano and the experience of urban migration*. Chicago. University of Chicago Press.
- Urban, Greg y Joel Sherzer. (eds.). 1991. *Nation-states and Indians in Latin America*. Austin. University of Texas Press.
- Vasco, Luis Guillermo; Abelino Dagua y Misael Aranda. 1993. "En el segundo día, la Gente Grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido", En: François Correa (ed.). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá. Ican. pp. 9-48.
- Vitoncó, Comunidad Indígena y el Cabildo de. 1995. "Plan de desarrollo, Resguardo Indígena de Vitoncó, municipio de Páez-Cauca: años 1996-1997-1998" Popayán. Fundación Sol y Tierra.
- Wade, Peter. 1995. "The cultural politics of blackness in Colombia" En: *American Ethnologist*. Vol. 22. N° 2. pp. 341-357.
- Wilches Chaux, Gustavo. 1995a. "Tierra de la gente: principios orientadores de la Corporación Nasa Kiwe: tierra de la gente" En: *Desastres & Sociedad*. Vol. 4. N° 3. pp. 91-104.
- _____. 1995b. "Particularidades de un desastre" En: *Desastres & Sociedad*. Vol. 4. N° 3. pp. 119-140.