

# Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras

Eduardo Restrepo

El pensamiento crítico es, en última instancia, el de una crítica  
sin garantías

Walter Mignolo (2002a:40).

Que la comunidad negra en Colombia sea representada como un grupo étnico no es gratuito. Responde a un proceso del último cuarto del siglo XX que puede ser denominado como 'etnización'.<sup>1</sup> De forma general y esquemática, en este proceso de etnización de la comunidad negra se pueden identificar cuatro fases principales.

La primera se inicia hacia la primera mitad de los años ochenta en el curso medio de uno de los ríos más importantes de la región del Pacífico colombiano.<sup>2</sup> El río Atrato fue el escenario donde, debido a la con-

---

<sup>1</sup> Por etnización entiendo, en general, el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica. Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación del conjunto de subjetividades correspondientes.

<sup>2</sup> Esta región, que cubre la franja más occidental del país desde la frontera norte con Panamá hasta el extremo sur en los límites con el Ecuador, cuenta con una amplia mayoría de población afrodescendiente.

fluencia de unas condiciones específicas, se destiló por primera vez una noción y estrategia organizativa de las poblaciones campesinas negras como grupo étnico. Esta noción y estrategia organizativa respondían a la creciente amenaza de despojo de las tierras habitadas por estas poblaciones durante varias generaciones, a manos de un Estado que desconocía su presencia. Este desconocimiento se daba mediante la declaración de gran parte de la región del Pacífico como 'zonas baldías' (esto es, pertenecientes a la 'nación') y, por tanto, eran otorgadas concesiones o permisos de explotación de sus recursos forestales y mineros a compañías foráneas. También, como consecuencia de un febril y exitoso movimiento organizativo de las comunidades indígenas en el país en su conjunto y en la región en particular, las poblaciones indígenas lograron la titulación de significativas extensiones en el Pacífico bajo la modalidad de resguardo.<sup>3</sup> Para principios de los ochenta la situación se hizo insoportable para las poblaciones campesinas negras. Hasta ese entonces habían desarrollado como estrategia el abrir nuevas fronteras de colonización, pero dicha posibilidad se había cerrado debido a que ya estaban copadas las áreas disponibles.

Otro factor que confluó fue la presencia en esta región del Pacífico de órdenes religiosas foráneas bajo la modalidad de misión, con una clara agenda de propiciar organizaciones de base y con una sensibilidad al discurso etnicista. Desde principios de los años ochenta, estos grupos de misioneros habían apuntalado el proceso de gestación y consolidación de las organizaciones indígenas en el área. Dicha labor misional entre grupos indígenas y campesinos negros, fue en gran parte la que permitió establecer puentes y conexiones entre ambas experiencias en la región. Así, el discurso organizativo de los campesinos negros sigue en mucho los logros y ejemplos de las organizaciones indígenas. En este sentido, los comités cristianos de base del curso medio del Atrato fueron los cimientos sobre los que se originó la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) hacia mediados de los ochenta. La ACIA constituye sin duda la primera organización en Colombia (y quizás en América) que define la comunidad negra como un grupo étnico, esto es, en términos del derecho a la diferencia cultural de una comunidad definida desde su ancestralidad y alteridad.

Por último, pero no menos importante, el discurso que permite pensar a los campesinos negros desde una perspectiva étnica, se alimentó de

---

<sup>3</sup> El resguardo fue una figura administrativa colonial, semejante al ejido en México, que ha sido rescatada y reivindicada por el movimiento indígena en tanto constituye una modalidad de relativa autonomía territorial y política al margen de los imperativos del mercado y del Estado central.

las contribuciones de un sinnúmero de 'expertos' (antropólogos, economos agrícolas, agrónomos, ingenieros, etc.). Estos 'expertos' trabajaron en la zona durante los ochenta en un proyecto de desarrollo rural resultante de la cooperación técnica internacional (entre el gobierno holandés y el colombiano). Este proyecto efectuó un número importante de investigaciones no sólo sobre las condiciones de los suelos y ecosistemas del área, sino también sobre los modelos productivos y dinámicas sociales de los campesinos negros. Es a la luz de estas investigaciones, que la estereotipia social de los campesinos negros como 'atrasados', 'irracionales' y 'perezosos', se problematiza sustancialmente presentándolos más bien como los portadores de complejos modelos productivos que aprovechaban diferencialmente los disímiles nichos del ecosistema, lo cual demandaba un detallado conocimiento del mismo y una exitosa adaptación sin destruirlo. Estas representaciones de unas comunidades campesinas conocedoras de su entorno, con unas prácticas tradicionales de producción y unos sistemas de propiedad y racionalidad económica, como expresiones de su exitosa adaptación a los ecosistemas de la región, fueron fundamentales en la gestación de las narrativas y estrategias organizativas que llevaron a imaginar por vez primera a las comunidades negras como un grupo étnico. Esto llevó a demandar frente al Estado colombiano el reconocimiento de ciertos derechos como la titulación colectiva de los bosques del área del medio Atrato.

La segunda fase del proceso de etnización de la comunidad negra en Colombia se asocia a la Constitución Política de 1991, pasando así de lo local al escenario nacional. La Constitución de 1991 reemplazó la casi centenaria Constitución de 1886, en la cual la nación colombiana era definida por el proyecto decimonónico de una sola lengua, una sola religión y una sola cultura. La élite política eurodescendiente de aquel entonces imaginaba la fundación de la ciudadanía y de la nación en un proyecto que anclado en el ideario de la Ilustración eurocentrado pretendía una homogeneidad cultural que se superponía con el imaginario del progreso y "la civilización", encarnada en el castellano y la religión católica. Desde esta perspectiva, los indígenas que habitaban en el territorio colombiano eran expresiones de estadios atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún-no-ciudadanos, hasta tanto fueran redimidos de su condición de salvajismo. La alteridad cultural, entonces, no tenía lugar como tal en el proyecto de construcción de nación. Si 'desafortunadamente' existía, se la pensaba como una condición provisional de los sectores más atrasados de la población que les hacía unos aún-no-ciudadanos especiales, a los cuales el Estado debería auxiliar en aras de transformarlos. En esta economía política de la alteridad, indios y negros estaban diferencialmente localizados (Wade 1997). Mientras los primeros encarnaban fácilmente los imaginarios de una irreductible alteridad, los negros estaban comparati-

vamente más cercanos a quienes imaginaban aquel proyecto de nación subyacente en la Constitución de 1886. Obviamente, habían gradientes al interior de estas categorías, estableciéndose una distancia o cercanía en función de aspectos lingüísticos, geográficos, religiosos y culturales.

La Constitución de 1991 es la punta del iceberg de un proceso social y político mucho más general que no se puede circunscribir al plano jurídico ni al institucional. En cuanto a la etnización de comunidad negra, se pueden diferenciar tres momentos en donde la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) ocupa un lugar destacado. El primer momento sería el de la pre-ANC, iniciado y estimulado con la convocatoria a la ANC; durante este momento se dieron discusiones en múltiples lugares del país con la intención de definir no sólo los candidatos negros, sino también cuáles serían los términos de los derechos específicos de la gente negra que deberían ser contemplados en la nueva Constitución. En este momento nace la Coordinadora de Comunidades Negras. El segundo momento comprende el período de las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente. Dado que ningún candidato negro fue elegido, se realizaron incontables actividades en aras de poder concretar derechos de las comunidades negras en la Constitución, a través de los representantes indígenas que habían sido elegidos. Algunas actividades fueron marchas en Bogotá, campañas de presión como la del 'telegrama negro' o la toma pacífica de entidades públicas en diferentes partes del país, así como el asesoramiento a algunos constituyentes. Con la sanción del Artículo Transitorio 55 (AT 55), casi al cierre de la Asamblea Nacional Constituyente, se culmina este momento abriendo un importante capítulo en el proceso de etnización de la comunidad negra. El tercer momento está ligado al funcionamiento de la Comisión Especial para Comunidades Negras (CECN) que contemplaba el AT 55, la cual debía redactar un texto de ley que desarrolla dicho Artículo. Compuesta por representantes de las comunidades negras, funcionarios de las instituciones gubernamentales involucradas y algunos académicos, en esta CECN se definieron los términos concretos de la etnicidad de comunidad negra y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales. Después de meses de discusión en la CECN, apuntalado en un intenso trabajo de las organizaciones locales y regionales, fue sancionada la Ley 70 de 1993. Como ha sido señalado (Villa 1998, Wade 1996), en la Ley 70 prevaleció el discurso gestado en la segunda mitad de los ochenta en el medio Atrato.

La tercera fase del proceso de etnización de la comunidad negra está definida por la operativización de los componentes sustantivos de la Ley 70 de 1993, y por la articulación de un proyecto organizativo con pretensiones de alcance nacional basado en los derechos étnicos y en la diferencia cultural de comunidad negra. En términos organizativos, en

esta fase se constituye el Proceso de Comunidades Negras (PCN). El Proceso, como de manera abreviada se habla del PCN, nació como tal en la Tercera Asamblea de Comunidades Negras, en Puerto Tejada (Grueso 1994). El PCN se constituyó en una red de organizaciones que, aunque principalmente ancladas en el Pacífico colombiano, buscaba consolidar una propuesta para la comunidad negra nacional. Antes que argumentar en términos de la igualdad de derechos y en la discriminación sufrida, como lo habían venido planteando organizaciones como el Movimiento Nacional Cimarrón, el PCN encarnaba una agenda de carácter étnica; que cuyo énfasis se realizaba en la alteridad cultural y en el derecho a la diferencia (Grueso, Rosero y Escobar 1998).

No sólo por su etiología, sino también por los procesos de difusión desprendidos de la misma, la Ley 70 de 1993 deviene en el eje desde el cual se despliegan los esfuerzos organizativos existentes. Vista por muchos sectores como una auténtica conquista de las organizaciones de comunidades negras, la Ley 70 de 1993 empezó a ser difundida masivamente, de forma especial, pero no únicamente, en el Pacífico colombiano. Para difundir los contenidos e implicaciones de la Ley, se organizaron cientos de talleres y se diseñó una infinidad de materiales audiovisuales y escritos. Quienes hasta entonces no habían oído de las organizaciones de comunidad negra, de sus líderes, de su territorio, historia, identidad y prácticas tradicionales, pronto se encontraron frente a este novedoso discurso. Donde no habían sido aún articuladas, surgieron múltiples organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales. De ahí que esta fase pueda ser considerada como la de la pedagogía de la alteridad. La etnización de la comunidad negra devino en un hecho social y político sin precedentes, en una verdad de a puño. No es gratuito que el énfasis de este periodo radicó en la reglamentación del capítulo III de la Ley 70, lo que llevó a la consolidación de la figura de los consejos comunitarios y de la posterior titulación de las tierras colectivas de comunidades negras en la región del Pacífico. La urgencia era la titulación, ante la arremetida del capital y la paulatina consolidación del Pacífico como un despiadado escenario de disputa militar entre múltiples actores armados asociados al cultivo, procesamiento y exportación de narcóticos o como espacios claves en la geopolítica de la guerra.

Igualmente, los líderes operativizaron aquellos articulados de la Ley en aras de construir las condiciones de posibilidad del novedoso sujeto político étnico de comunidad negra. Las corporaciones regionales, los programas y proyectos del gobierno o de cooperación técnica internacional (sobre todo aquellos dirigidos al Pacífico colombiano), las ONGs ambientalistas y de trabajo comunitario e instancias estatales (nacionales, regionales o locales), entre otras, encontraron (a veces en contra de su voluntad, otras como sus bienvenidos aliados) en los representantes

de las organizaciones étnicas un interlocutor con asidero jurídico e identidad específica que tenían potestad sobre aspectos relevantes de las comunidades de base. Algunos agentes del capital local y políticos convencionales percibieron este empoderamiento como una amenaza a sus intereses inmediatos y mediatos, sobre todo en la región del Pacífico donde el discurso abiertamente ambientalista y etnicista se oponía con mayor o menor intensidad a los 'tradicionales' modelos extractivos y clientelistas, desde los cuales se reproducían unos y otros.

La cuarta y última fase es marcada por una eclosión de lo local, asociada en algunas regiones a la fragmentación o desaparición de estrategias organizativas de carácter regional consolidadas en la fase inmediatamente anterior. Igualmente, la consolidación de las dinámicas de la guerra y el avance de los cultivos, procesamiento y exportación de narcóticos cambió los términos del ejercicio territorial de las organizaciones en la región del Pacífico colombiano. Finalmente, el imaginario político étnico de comunidad negra, anclado en las comunidades rurales ribereñas del Pacífico, empieza a ser sistemáticamente confrontado con unas realidades urbanas, de desplazamiento de poblaciones y de pluralidad de experiencias, que demanda re-inventar en aspectos sustantivos el sujeto político de la etnicidad afrocolombiana.

Con la consolidación de los consejos comunitarios, a partir de la reglamentación del decreto 1745 de 1995 (que desarrolla el capítulo III de la Ley 70 del 93), las organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales federadas y ancladas en los ríos se enfrentaron ante nuevas dinámicas y tensiones. Estas llevan, en algunos casos como el de Palenque de Nariño, a la disolución de esta organización, de carácter regional-departamental, en redes de organizaciones más zonales y restringidas, pero ávidas de asumir los efectos del proceso de empoderamiento desde lo local sin mediaciones de otro nivel que eran percibidas como limitadoras y paralizantes a los ojos de algunos líderes locales. La 'dirigencia histórica' que estuvo al frente de las negociaciones de la Constituyente, de la Comisión Especial y reglamentación de la Ley 70 del 93 fue desplazada en ciertos lugares por otros líderes, no siempre con el capital político y la perspectiva más regional o nacional de aquellos. En otras regiones, estas organizaciones federadas de orden regional se mantuvieron con parte considerable de esta "dirigencia histórica", como en el caso del Valle del Cauca, pero siempre con la emergencia de consejos comunitarios que no respondían a procesos organizativos como los del PCN.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Cabe anotar que, en mucho como respuesta a este posicionamiento de lo local, en los últimos años ha habido un intento por configurar nuevamente una dinámica organizativa enmarcada en lo nacional como lo es la Primera Asamblea Nacional Afrocolombiana celebrada en el segundo semestre de 2002.

Aunque desde mediados de los noventa las disputas militares y la violencia ya había impactado la parte norte del Pacífico colombiano, es sólo hasta los últimos años de la década del noventa que la región del Pacífico se consolida como escenario del conflicto armado y de posicionamiento del cultivo, procesamiento y tráfico de drogas (Agudelo 2001, Almario 2002, Wouters 2001).<sup>5</sup> Esto ha estado asociado al flujo de poblaciones del interior del país y al regreso de aquellos que se habían ido a regiones como el Putumayo, atraídos por la bonanza coquera. Así, las condiciones de posibilidad y reproducción del ejercicio territorial, contemplado en instrumentos como la Ley 70, se han quedado cada vez más cortas ante las vías de hecho que los actores armados y los nuevos agentes del narcotráfico han posicionado, implicando no en pocos casos el desplazamiento (o inmovilidad) forzado de poblaciones locales. John Antón Sánchez (2003) denomina a estas transformaciones como una 'contra-revolución étnica', mientras que Arturo Escobar (2004) argumenta que deben ser analizadas con el último y más efectivo envión del proyecto moderno andino-eurocentrado sobre la región y sus poblaciones.

Para abordar las articulaciones entre biopolítica y alteridad en la etnización de la comunidad negra, gruesamente esbozada en los párrafos anteriores, es pertinente empezar por establecer una serie de distinciones entre categorías que tienden a superponerse; tales como las de multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad.

### **Multiculturalidad, (meta)cultura, multiculturalismo e interculturalidad**

Una distinción analítica inicial es necesaria entre multiculturalidad y multiculturalismo. Multiculturalidad refiere a una condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales. Es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural. En este sentido, desde sus albores mismos, lo que denominamos 'sociedad colombiana' ha sido multicultural. El multiculturalismo, en cambio, se refiere a la serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la

---

<sup>5</sup> Estos cultivos, procesamiento y tráfico datan, al menos, de los años ochenta (en zonas como los ríos Satinga y Sanquianga), pero las dimensiones y efectos para la región y sus poblaciones se había mantenido marginales.

multiculturalidad. Así, sólo con la Constitución Política de 1991 se da el piso jurídico sistemático para el multiculturalismo como política de Estado. En pocas palabras, la multiculturalidad es un hecho social, mientras que el multiculturalismo es un hecho de orden jurídico y político.

No todas las sociedades y tiempos 'experimentan' la condición de multiculturalidad de la misma forma. Han existido situaciones donde gran variedad de horizontes culturales confluyen en un espacio social determinado de manera abierta y en disímiles planos, hasta aquellas donde sólo unos pocos horizontes confluyen esporádicamente en condiciones explícitamente reguladas por las prácticas sociales. En años más recientes, los antropólogos nos han enseñado que realmente son más bien pocas aquellas sociedades que podríamos caracterizar como estrictamente monoculturales; y muchas de las que los antropólogos convencionales describieron como tales fueron, en gran parte, un efecto de la imaginación antropológica atrincherada en categorías homogeneizantes y exotizantes (Rosaldo 1991).

El concepto de cultura no es tan sencillo como a primera vista parece. El hecho que periodistas, políticos, activistas o académicos lo mencionen reiterativamente no garantiza su transparencia ni trascendencia. Para los antropólogos, por ejemplo, la cultura ha sido siempre un concepto/objeto de disputa (García Canclini 1991, Marcus y Fischer 2000). Incluso, alguna vez alguien burlescamente dijo que habían tantos conceptos antropológicos de cultura, como antropólogos en el mundo. Esta multiplicidad de nociones podría argüirse aún más fácilmente para quienes, no siendo antropólogos, recurren al concepto en su narrativa de un suceso, así como para quienes lo utilizan en la articulación de una normatividad sobre el mundo o en su confrontación. Mi argumento, sin embargo, no es simplemente la trivial constatación de que hay una polisemia inmanente a los usos del concepto de cultura. Menos aún pretendo sustentar que existe un concepto de cultura epistémico o políticamente privilegiado sobre los demás ni que, desde un relativismo ingenuo, se pueda correctamente afirmar que todos son igualmente válidos.

Mi argumento es, más bien, recogiendo la propuesta de Claudia Briones (1998), que debemos pensar la categoría de cultura desde una perspectiva (meta)cultural. Esto es, que lo que en un momento histórico es considerado como 'cultura', constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo una distinción entre lo que es cultural de lo que no lo es, sino también de que aparece como diacrítico de la diferencia o la mismidad cultural. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación crasa y más como el espacio de

articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo. En este sentido, Claudia Briones es clara al argumentar que:

[...] la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio «régimen de verdad» acerca de lo que es cultural y no lo es” (1998:6-7).

Esta noción de (meta)cultura permite evitar los riesgos de las naturalizaciones o anacronismos posiblemente ligados a la noción de multiculturalidad propuesta unos párrafos más arriba. Así, la multiculturalidad no puede ser entendida como la co-presencia de entidades culturales existentes de antemano en su irreductible diferencia cuan entes transhistóricos definidos de una vez y para siempre. Más bien, la multiculturalidad debe entenderse como la emergencia de la diferencia y mismidad puntuada de cultural en regímenes de verdad y de experiencia en contextos sociales y situaciones concretos, objeto de disputas y disensos. La cultura y la multiculturalidad deben ser historizadas y eventualizadas; de ahí la relevancia de la categoría de (meta)cultura.

Por su parte, el término de multiculturalismo puede operar en diferentes contextos y articularse de diversas formas. No existe un solo multiculturalismo, sino varios y hasta inconmensurables concepciones y materializaciones del mismo. Identificar los diferentes multiculturalismos y sus inflexiones es una labor tanto intelectual como política. Muchos (falsos) dilemas políticos tienen su origen en confundir conceptualmente en el término multiculturalismo proyectos políticos disímiles y hasta contradictorios. Elaborando la propuesta de Stuart Hall (2000:210), y sin buscar agotar los posibles matices, para los propósitos de este artículo establecería las siguientes distinciones analíticas:

- *Multiculturalismo conservador*. Este pretende fagocitar las diferencias culturales marginalizadas en un horizonte cultural dominante que se asume como el paradigma naturalizado y normalizado de la 'mayoría'. En una expresión extrema de este multiculturalismo conservador se desarrollan políticas que, por acción y omisión, buscan socavar las condiciones de existencia y de posibilidad de la multiculturalidad.
- *Multiculturalismo liberal*. Su estrategia consiste en escindir lo social en un orden de lo público donde operaría el individuo como ciudadano racional, homogéneo y universal, dejando al orden de lo privado las manifestaciones culturales particulturalistas que

son toleradas mientras no interrumpen la esfera de lo público. El multiculturalismo liberal supone un ciudadano abstracto universal y a-cultural en tanto es un individuo racional y 'libre' de las ataduras 'premodernas', culturalistas, etnicistas, religiosas, comunitaristas, etc., como el legítimo sujeto de derecho y fuente elemental constituyente del poder político. Las particularidades culturales no sólo son aislables y expresables en 'lo privado', como otros tantos 'gustos' de los individuos, sino que también son agregados o suplementos que por definición no pertenecen como tales al orden de lo político ni de la ciudadanía.

- *Multiculturalismo neo-liberal.* Anclado en los principios del liberalismo clásico, supone una deificación (de la tiranía) del 'mercado' como principio regulador de lo político y lo social. Así, se correspondería a lo que Stuart Hall denomina multiculturalismo comercial, ya que "[...] supone que si la diversidad del individuo de las diferentes comunidades es reconocida en el mercado, entonces los problemas de la diferencia cultural serán solucionados (*dis-solved*) a través del consumo privado sin ninguna necesidad de la redistribución del poder y los recursos" (2000:210). En el predicamento neo-liberal (aunque no necesariamente en su práctica), el lugar del Estado es cada vez más marginal y circunscrito a garantizar las condiciones de acumulación ampliada del capital. De ahí que la diferencia cultural es agenciada en tanto garante y condición de posibilidad de la mayor movilidad del capital, en aras de una reproducción ampliada del mismo.
- *Multiculturalismo formal comunitarista.* Es aquel que "[...] formalmente asume las diferencias entre grupos en líneas culturales y acuerda derechos-grupales para las diferentes comunidades en un orden político más comunal o comunitarista" (Hall 2000:210).

Como es apenas obvio, en los sistemas políticos concretos lo que existen son diferentes amalgamas de dos o varios de estos tipos de multiculturalismo dependiendo de la correlación de fuerzas de los disímiles actores políticos en un momento determinado. Más aún, mientras que una constitución política de un país puede estar inspirada en un tipo de multiculturalismo pluralista, en la práctica algunas de las instituciones, proyectos y programas de gobierno se pueden inscribir más en un multiculturalismo neoliberal o hasta conservador. Aquí, como en muchas otras esferas de lo humano, las contradicciones e inconsistencias son más la norma que la excepción. Cabe anotar, además, que estas amalgamas no operan de la misma forma en la constelación contemporánea de Estados.

Ahora bien, es importante, teórica y políticamente, diferenciar los multiculturalismos (y sus inscripciones concretas en sistemas políticos dados) de la interculturalidad. Desde autores como Catherine Walsh (2001, 2002) o Walter Dignolo (2002b), la interculturalidad se presenta como un proyecto que cuestiona los diversos multiculturalismos, puesto que considera que se quedan en la búsqueda de una especie de reconocimiento y de celebración banalizante de una diferencia cultural por una entidad o lugar que se imagina por fuera de los particularismos, en tanto se supone como universal. De ahí que:

Más que apelar a una tolerancia del otro, la interculturalidad [...] busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que reconoce y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder y de las condiciones institucionales para que el 'otro' pueda ser considerado como sujeto con identidad, diferencia y agencia [...] se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh 2002:205).

La interculturalidad no se circunscribe al reconocimiento por parte de un Estado o una sociedad nacional de unos particularismos culturalistas. La interculturalidad se inscribe en otro registro, en uno que "[...] tiene una connotación [...] contra-hegemónica y de transformación tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen al país, como de las estructuras e instituciones públicas" (Walsh 2001:134). En el plano epistemológico la interculturalidad apunta a revertir los mecanismos que han subalternizado ciertos conocimientos marcándolos como folclore o étnicos, en nombre de un conocimiento que se asume como universal. Por tanto, "[...] la interculturalidad no es solo el 'estar' juntos sino el aceptar la diversidad del 'ser' en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva, etc." (Dignolo 2002a: 25). En este sentido, la interculturalidad busca la pluri-versalidad antes que la uni-versalidad, teniendo en consideración las múltiples relaciones de poder que posicionan globalmente unos particulares naturalizándolos como 'universales'. Una pluri-versalidad que asume seriamente las problemáticas de la diferencia y la historicidad de la misma. "Emerge así un pensamiento en y de la diferencia colonial que postula la diversidad (la diferencia epistémica como proyecto universal) y ya no la búsqueda de nuevos universales abstractos de derecha o izquierda [...]" (Dignolo 2001:18)

## Articulaciones de las políticas de la alteridad y estrategias de otrerización

Aunque, como explicaba anteriormente, antes que un multiculturalismo en singular es más acertado pensar en multiculturalismos en plural (en sus antagonismos, en términos de las agendas políticas que los constituyen, y amalgamas en términos de sus concreciones), parece que en las tres últimas décadas hemos asistido a un proceso de consolidación de lo que podríamos denominar el *multiculturalismo como un hecho social global*. Es decir, el imaginario social, teórico y político contemporáneo se encuentra cada vez más interpelado por la constitución de sujetos y subjetividades políticas, así como de novedosos objetos de prácticas gubernamentales, a partir de las luchas por la diferencia cultural puntuadas por la etnicidad. De ahí que este multiculturalismo como hecho social global responde a un régimen de verdad particular, a una (meta)cultura, que imagina la diferencia cultural de una manera muy particular: el otro-étnico. Un otro-étnico constituido en mucho como efecto de la operación de dicho régimen de verdad. El multiculturalismo como hecho social global se encuentra estrechamente ligado a las políticas de la diferencia de lo que Walter Mignolo (2002b) denomina como ‘colonialidad global’ o Arturo Escobar (2004) ha recientemente propuesto como el ‘más allá del Tercer Mundo’. Ahora bien, estas políticas de la diferencia no emergen de la nada, sino que se conectan de múltiples formas con articulaciones de alteridad que las han precedido. En términos analíticos, propongo distinguir tres grandes articulaciones de la alteridad, las cuales se corresponderían con el colonialismo, el desarrollismo y la globalización neoliberal respectivamente.

Para abordar la primera articulación de la alteridad asociada al colonialismo, contamos con las indicaciones ofrecidas por la seminal obra de Edward Said *Orientalismo*. Inspirado en los planteamientos de Michel Foucault, Said argumenta que el orientalismo debe ser analizado como un régimen discursivo.<sup>6</sup> En tanto régimen discursivo, el orientalismo ha

---

<sup>6</sup> Said considera crucial este ‘giro discursivo’ en el análisis, ya que: “[...] sin examinar el orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar —e incluso crear— política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a oriente durante el período posterior a la Ilustración” (Said 1978:3). Argumentar que el orientalismo debe ser analizado como un régimen discursivo no significa que “[...] Oriente sea *esencialmente* una idea, o una creación sin correspondencia con la realidad” (Said 1978:5). Antes que una separación tajante entre ideas y realidad, el análisis de Said evidencia cómo la realidad es discursivamente constituida y, por tanto, la forma como pensamos el mundo produce efectos sobre el mismo.

constituido a oriente como un objeto de saber estrechamente asociado a la reproducción de determinadas relaciones de poder entre Europa y lo que se denomina como oriente. Así, oriente existe en tanto construcción epistémica, pero también en tanto encarnación de relaciones de dominación, de jerarquía y autoridad, específicamente coloniales.

Con su análisis del orientalismo, Said cuestiona las tendencias que han naturalizado o esencializado a oriente. Esto es, para Said (1978:4) oriente debe ser considerado como un producto histórico asociado a relaciones y discursos específicos que lo han constituido como objeto de la imaginación occidental y de sus prácticas de dominación coloniales. Este énfasis en la dimensión histórica implica una problematización metodológica al 'realismo ingenuo' que asume a oriente como un objeto existente 'afuera en el mundo' que puede ser fácilmente localizado en un lugar y asociado así a unas gentes, instituciones, textos, sociedades y culturas. Desde la perspectiva de Said, el orientalismo es una modalidad de pensamiento que establece una distinción epistémica y ontológica radical entre oriente y occidente. En este sentido, el orientalismo amerita entenderse como una estrategia de otrerización de oriente y lo oriental. Esta estrategia de otrerización supone una alteridad esencial constitutiva de oriente. Ahora bien, esta estrategia de otrerización no sólo se limita a establecer una diferencia esencial, irreductible e insalvable, sino que también establece una jerarquía que pone a occidente en la cúspide. Así, el orientalismo debe ser analizado como una estrategia de otrerización en la cual se produce a oriente en su radical diferencia, homogeneidad e inferioridad en tanto objeto de conocimiento y dominación colonial. En síntesis, el análisis de Said del orientalismo como estrategia de otrerización busca entender cómo ciertas representaciones constituyen a oriente no sólo como objeto del pensamiento occidental, sino también de sus prácticas de dominación. El trabajo de Said nos permite argumentar que el orientalismo es un caso particular de la primera modalidad de articulación de la alteridad radical propia del colonialismo. Los estudios de Timothy Mitchell (2000) para Egipto, de V. Y. Mudimbe (1988) para África, de Aníbal Quijano (2000) para América y de Ann Stoler (1995, 2002) para las colonias holandesas, evidencian cómo la estrategia de otrerización analizada por Said opera también en otros contextos y escalas del colonialismo.

La segunda articulación de la alteridad se produce en el contexto de la invención del (sub)desarrollo y del paulatino desplome del grueso de los regímenes colonialistas en África y Asia. Para comprender esta articulación de la alteridad es iluminador el análisis elaborado por el antropólogo colombiano Arturo Escobar (1998) en su libro *La Invención del Tercer Mundo*. Es importante iniciar anotando que Escobar ha realizado un movimiento analítico similar al de Edward Said con relación al (sub)desarrollo

y al Tercer Mundo. Este paralelo sugiere la existencia de procesos análogos que subyacen en la invención/intervención de oriente por el orientalismo de un lado y, de otro lado, del subdesarrollado Tercer Mundo por el aparato del desarrollo. En ambos casos, una formación discursiva particular produce un marcado otro, en un contraste con una no-marcada y naturalizada mismidad. Ahora bien, la articulación de la alteridad producida en y por el aparato del desarrollo es diferente en múltiples aspectos de la articulación de la alteridad propia del colonialismo.

En primer lugar, en su versión más extendida, la alteridad articulada por el subdesarrollo es conceptualizada más de grado y provisional que como una insalvable cualidad esencial y permanente. Esto es, el subdesarrollo es imaginado básicamente como una situación, desafortunada sin duda, pero no como una irremediable condición. De ahí que, si se toman las 'medidas adecuadas', esta situación puede ser 'superada' en aras de lograr el anhelado desarrollo. En segundo lugar, con el aparato y discurso desarrollista emerge una serie de indicadores de orden económico a partir de la unidad de análisis de 'la economía nacional', con un séquito de expertos que establecen de forma 'objetiva' el 'estadio de desarrollo' en el que se encuentra un determinado país. Así, pues, el régimen discursivo y el aparato desarrollista es diferente en sus supuestos y articulación de la alteridad al del colonialismo basado en nociones como civilización o progreso. Finalmente, se debe tener presente que la alteridad articulada por el aparato del desarrollo, que lleva a la invención del Tercer Mundo de la que nos habla Escobar (1998), se estableció en el contexto de la Guerra Fría. En este contexto el globo fue súbitamente imaginado en una jerarquía de Primer, Segundo y Tercer Mundos en las narrativas autoglorificantes de los estadounidenses y europeos occidentales; mientras que en los discursos configurados desde los países del bloque comunista se jerarquizó como comunistas-socialistas, capitalistas y pre-capitalistas. En síntesis, por cómo se conceptualiza el ser-otro (más como situación que como condición), por el lugar de lo económico y el discurso experto en una suerte de ingeniería social, y por el contexto político de imaginación del Tercer Mundo, esta articulación de alteridad es bien específica.

La tercera y última articulación de la alteridad que quiero resaltar brevemente se constituye en las últimas décadas con las transformaciones del sistema mundo moderno/colonial en lo que Walter Mignolo (2002b) y Arturo Escobar (2004) han propuesto entender como 'colonialidad global'. Los planteamientos de la colonialidad global se ubican en un encuadre que puede ser denominado de la modernidad/colonialidad, que ha venido desarrollando un colectivo de intelectuales latinoamericanos en los Estados Unidos y América Latina.<sup>7</sup> Para en-

<sup>7</sup> Para una detenida presentación de las características, alcances y límites de este encuadre, véase el reciente artículo de Arturo Escobar (2003).

tender el concepto de colonialidad global es pertinente presentar, así sea esquemáticamente, tres de las principales líneas argumentativas del encuadre de la modernidad/colonialidad:

1. La distinción teórica entre colonialismo y colonialidad. Desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad, el colonialismo es más puntual y reducido al aparato de dominio político y militar colonialista en aras de garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador. La colonialidad, en cambio, es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder<sup>8</sup> que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación, las cuales no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano 2000). De ahí que: “[...] la poscolonialidad debemos entenderla como transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy. Poscolonialidad quiere decir pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin. Esta poscolonialidad, esta colonialidad global (o ‘colonialidad *at large*’ [...])” (Mignolo 2002a:33)
2. No puede haber modernidad sin colonialidad. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad, ni como su ‘desafortunada desviación’. Al contrario, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constituyente de la modernidad. Ahora bien, “Esta noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que se refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico” (Escobar 2003:63). Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exte-

---

<sup>8</sup> Este patrón de poder es articulado por vez primera con la conquista de América. Para ese entonces, de acuerdo con Anibal Quijano, los dos ejes fundamentales de este patrón de poder fueron: “De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros [...] De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano 2000:202).

rioridad constituyente. La colonialidad opera, entonces, como el 'lado oculto' de la modernidad.<sup>9</sup>

3. La geopolítica del conocimiento y diferencia colonial, en tanto crítica a la epistemología moderna hegemónica. Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial son dos conceptos que están estrechamente ligados. El primero se refiere a que el conocimiento está marcado geo-históricamente, esto es, marcado por el locus de enunciación desde el cual es producido. En oposición al discurso de la modernidad, que ha esgrimido ilusoriamente que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado, desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se argumenta que el conocimiento es necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo 2002a:18-19).<sup>10</sup> La diferencia colonial refiere a lo colonial como al lugar de exterioridad constitutivo de la modernidad, pero también a ese ser-otro de la modernidad producido por la colonialidad del poder, a ese ser-otro marcado y subalternizado en sus modalidades de conocimiento y vida social.<sup>11</sup> Esta diferencia colonial constituye un lugar epistémico y político privilegiado ya que, debido a su locus de enunciación, los

---

<sup>9</sup> Si la colonialidad no es derivable sino constitutiva e inmanente a la modernidad, esta última debe remontarse mucho más atrás y su análisis demanda una perspectiva planetaria. Así, a diferencia del grueso de relatos sobre la modernidad que tienden a localizar sus orígenes hacia los siglos XVII-XVIII anclados en la Ilustración, la Reforma y la Revolución Industrial, cuyos referentes estarían ligados a Francia, Alemania e Inglaterra respectivamente; desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se siguen los planteamientos de Enrique Dussel, quien diferencia entre una primera y segunda modernidad (Escobar 2003). La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492, con el papel central jugado por España y Portugal.

<sup>10</sup> Cardinal al establecimiento filosófico moderno ha sido el supuesto de un no-lugar, de una no-posicionalidad, desde el cual se produce el conocimiento. No obstante, este supuesto constituye en sí mismo un lugar, una posicionalidad, que no se imagina como tal ya que apela a una supuesta universalidad de un sujeto de conocimiento que no puede dejar de ser un histórico-particular.

<sup>11</sup> "La 'diferencia colonial' es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos" (Mignolo 2002b:221).

teóricos europeos y norteamericanos han sido ciegos a la subalternización de conocimientos y formas de existencia de la condición de ser-otro colonial (Escobar 2003:61).

Para Mignolo (2002b), la 'colonialidad global' es el lado silenciado por las críticas eurocentradas a las transformaciones contemporáneas a escala planetaria encontradas en autores como Wallerstein con su concepto de 'sistema mundo (pos)moderno', en Hardt y Negri con su categoría de 'imperio' y, en menor grado, en Castell con su noción de la 'sociedad red'. De ahí, que Mignolo proponga la categoría de "[...] sistema mundo moderno/colonial o, si se prefiere, posmoderno/poscolonial en la medida en que nuevas formas de la modernidad son al mismo tiempo nuevas formas de colonialidad [...]" (2002b:234). El planteamiento de Mignolo implica problematizar la genealogía universalista y eurocéntrica de la contemporaneidad desde la diferencia colonial, desde el pensamiento de frontera, evidenciando una epistemología otra que cambiaría no sólo los contenidos del planteamiento, sino los términos del mismo. Retomando a Coronil, Mignolo (2002b:238-239) sugiere que con la creciente imposición de los principios y discursos del 'globalocentrismo' asistimos a la reconversión de la alteridad en subalternidad, esto es, la transformación de diferencias geopolíticas en diferencias sociales.

Por su parte, Arturo Escobar (2004) denomina como 'globalidad imperial' al nuevo orden económico-militar-ideológico que se ha consolidado en las últimas dos décadas, con particular intensidad después del 11 septiembre del 2001, liderado por los Estados Unidos y que subordina regiones, pueblos y economías en todo el mundo. Esta 'globalidad imperial' constituye un imperio unipolar "[...] que opera crecientemente a través del manejo de una violencia asimétrica y especializada, del control territorial, de las masacres subcontratadas y de las 'pequeñas guerras crueles', las cuales en conjunto buscan la imposición del proyecto capitalista neoliberal" (Escobar 2004:90). Esta 'globalidad imperial' implica una rearticulación de la colonialidad del poder y el conocimiento, por lo que supone un nuevo 'régimen de colonialidad' que Escobar denomina 'colonialidad global'. Esta globalidad imperial/colonialidad global instaaura emergentes órdenes clasificatorios y formas de alterización diferentes de aquellos nacidos en el contexto de la Guerra Fría y del aparato del desarrollo como los expresados en la categoría de Tercer Mundo (Escobar 2004:93). En este sentido, Escobar anota:

El nuevo régimen de colonialidad es aún difícil de discernir. Raza, clase y etnicidad continuarán siendo importantes, pero nuevas y recientemente prominentes áreas de

articulación se están generando, tales como religión [...] Sin embargo, el más prominente vehículo de la colonialidad hoy parece ser ambiguamente dibujado por la figura del 'terrorista' (2004:93).

En síntesis, siguiendo los planteamientos de Escobar y Mignolo, podemos sugerir que estamos asistiendo a una nueva modalidad de articulación de la alteridad, diferente de las producidas en el contexto del colonialismo y del aparato desarrollista. Una nueva articulación de la alteridad signada por la colonialidad global, donde la diferencia es incardinada en la ambigua figura del 'terrorista' o anudada con diferencias religiosas o sociales subalternizadas en el contexto de una creciente hegemonización del modelo neoliberal capitalista. Ahora bien, es en este momento particular donde se presenta lo que he denominado, al comienzo de este aparte, como la consolidación del multiculturalismo como hecho social global. Cabe preguntarse, entonces, no sólo por cuáles son las relaciones entre este multiculturalismo y la colonialidad global con sus novedosas articulaciones de la alteridad, sino también cómo entender en particular el proceso de etnización arriba descrito con dicha colonialidad. Son estas preguntas las que abordaré después de detenerme en dos categorías necesarias para sugerir algunas tentativas de respuesta: biopolítica y gubernamentalidad.

### **Biopolítica y gubernamentalidad**

'Biopolítica' y 'gubernamentalidad' son nociones indisolublemente anudadas a la obra de Michel Foucault. Como es sabido, a mediados de los setenta y hasta su precipitada muerte en 1984, Foucault sugirió una serie de planteamientos de orden conceptual y metodológico de cómo entender las relaciones de poder en la sociedad presente.<sup>12</sup> Aunque en sus últimas intervenciones Foucault (1989: 254, 2001:242) argumentaba que no se imaginaba a sí mismo como un teórico del poder (sino más bien como uno del sujeto), es un hecho que sus planteamientos sobre las relaciones de poder han producido un impacto sustantivo en

<sup>12</sup> Escuetamente, estos planteamientos comprenden las siguientes proposiciones: (1) El poder no se tiene, sino que se ejerce. (2) Antes que una sustancia, el poder opera como una relación. (3) El poder es inmanente, pero específico, a otros tipos de relaciones. (4) Las relaciones de poder no se encuentran localizadas en una posición superestructural (o infraestructural). (5) No se puede hablar de una posición de externalidad o trascendencia de las relaciones de poder con respecto a otro tipo de relaciones. (6) La especificidad de las relaciones de poder radica en que constituye una relación de fuerzas que seduce, induce, redirecciona, produce. (7) Por tanto, las relaciones de poder *no* son de violencia, *no* de coerción. (8) Antes que represivo y

la teoría social y política contemporánea. Nociones como 'biopolítica' y 'gubernamentalidad' hacen parte del andamiaje argumentativo de un número creciente de académicos en el contexto anglosajón y latinoamericano principalmente.<sup>13</sup>

La biopolítica debe ser entendida como una forma de poder que hacia el siglo XIX se hizo cargo de la vida, de la vida humana en tanto ser viviente, en tanto cuerpo-especie. De ahí que se pueda “[...] hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana [...]” (Foucault 1977:173). Esta forma de poder puede ser analizada, entonces, como la “estatalización de lo biológico” (Foucault 1992:247). Antes que el cuerpo-individuo, la biopolítica es una tecnología de poder que tiene por objeto la población, que produce “[...] la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder” (Foucault 1992:254).

La biopolítica es una tecnología centrada en la vida, una tecnología de seguridad que, al permitir o inducir determinados comportamien-

---

desde el modelo jurídico de la ley, el poder debe entenderse en su productividad, como el despliegue de estrategias y tácticas específicas. (9) El poder no sigue una simple división binaria entre dominadores y dominados, sino que el poder es rizomático, constituyendo una densa filigrana que se dispersa a través del cuerpo social transversando cuerpos, produciendo subjetividades, individualizando y normalizando. (10) El poder global es un efecto terminal de las relaciones de fuerza que se extienden reticularmente de manera local por el entramado social. (11) Las relaciones de poder son intencionales en el sentido de que ellas están imbuidas con calculación de individuos concretos, con propósitos definidos, aunque ésto no significa que son subjetivas ni, mucho menos, conocidas sus modalidades por el individuo. (12) Donde hay poder, hay resistencia. Para una ampliación de estos planteamientos véase Foucault (1977, 1992, 2001) y Deleuze (1987).

<sup>13</sup> Esto no significa que su influencia sea limitada a estos dos contextos. Así, por ejemplo, en un reciente trabajo del filósofo italiano Giorgio Agamben (2000), encontramos una instrumentalización del concepto foucaultiano de biopoder. No obstante, para Agamben las relaciones entre política y vida son mucho más antiguas y constitutivas de la política occidental de lo que Foucault consideró con el concepto de biopolítica que, como veremos a continuación, asoció a la emergencia de una modalidad de poder moderna. Agamben, por el contrario, considera no sólo que la inclusión de la vida pura en el ámbito político constituye el núcleo original del poder soberano, sino que actualmente esta vida coincide cada vez más entrando a una zona de distinción irreductible (2002:6- 9).

tos, trata de regular una serie de acontecimientos aleatorios en aras de mantener el equilibrio y bienestar de la población. El poder de regulación sobre la vida consistente en hacer vivir y dejar morir (opuesto al anterior poder de la soberanía que consistía en hacer morir y dejar vivir). De ahí que la natalidad, la morbilidad, la vivienda, la migración, la mortalidad y la longevidad constituyan algunas de sus problemáticas y ámbitos de intervención. La biopolítica constituiría un polo o una serie, de la cual la disciplina sería el otro: “Tenemos entonces dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado” (Foucault 1992:259). Ambas series o polos, constituyen el ‘bio-poder’ que es característico de la sociedad moderna y condición de posibilidad en el desarrollo del capitalismo (Foucault 1977:169-170).

Para Foucault (1999:195), el concepto de ‘gubernamentalidad’ tiene tres sentidos relacionados entre sí: 1) el ejercicio de una específica forma de poder —constituida por el ensamble de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, así como por los cálculos y tácticas— cuyo objeto es la población, cuya principal forma de conocimiento es la economía política y cuyo instrumento técnico esencial es configurado por los dispositivos de seguridad. 2) Una larga tendencia o línea de fuerza localizada en occidente hacia la preeminencia de esta forma de poder (el ‘gobierno’) sobre otras formas (como la soberanía o la disciplina); lo que ha implicado no sólo la formación de una serie de aparatos específicos de gobierno, sino también el desarrollo de una intrincada configuración de saberes. 3) La creciente gubernamentalización del Estado, que se corresponde a una de las ‘grandes economías de poder’<sup>14</sup> en occidente: el ‘Estado de gobierno’, “[...] que se apoya esencialmente sobre la población, que se refiere a la instrumentalización del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad” (1999:197). El Estado actual como tal existe gracias a las tácticas generales de gubernamentalidad, las cuales definen en cada momento qué es estatal y qué no lo es, qué le con-

<sup>14</sup> Foucault distingue tres grandes economías de poder: “en primer lugar, el Estado de justicia, nacido de una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley —leyes consuetudinarias y leyes escritas—, con todo un juego de compromisos y de litigios; en segundo lugar, el Estado administrativo, nacido en los siglos XV y XVI en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal. El estado administrativo corresponde a una sociedad de reglamentos y de disciplinas; y, por último, un Estado de gobierno que ya no es definido esencialmente por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad, naturalmente con el territorio sobre el que se extiende, pero que no es, en cierto modo, mas que un componente de aquella (1999:196-197).

cierno y qué no. Esto es, al definir la exterioridad del Estado, estas tácticas lo constituyen como tal en su aparente unidad e identidad: “[...] el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo se debe comprender a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad” (Foucault 1999:196).

Los conceptos de biopolítica y gubernamentalidad han inspirado a diferentes autores para teorizar nuestro presente. Así, por ejemplo, en un polémico libro, Michel Hardt y Antonio Negri (2002) han retomado la noción foucaultiana de biopolítica para caracterizar el régimen global de soberanía que han denominado ‘imperio’.<sup>15</sup> Según estos autores, el imperio está constituido por una modalidad de poder global sobre la producción y regulación de la vida social, con unos alcances y efectos inusitados sobre las subjetividades y las poblaciones contemporáneas. El imperio presenta la forma paradigmática del biopoder que gobierna sobre la ‘naturaleza humana’, constituyendo un orden que se imagina a sí mismo como permanente, eterno y necesario. La ‘soberanía moderna’, anclada a un territorio y aparato de Estado correspondiente, se ha transformado en una ‘soberanía imperial’, profundamente desterritorializada y articulada a un entramado supraestatal e infraestatal que redefine el lugar del Estado. De ahí que Hardt y Negri diferencien tajantemente el imperialismo (que pertenece a una modalidad de soberanía moderna) del imperio (como paradigma de poder desterritorializado). En el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, opera cada vez más centralmente un nuevo paradigma de poder: el de la biopolítica. Esta biopolítica se extiende reticular e ineluctablemente a la totalidad de las relaciones sociales, inscribiéndose en mentes y poblaciones. De ahí que ya no sea posible imaginar una política de la diferencia, de la defensa del ‘lugar’, desde la apelación a una exterioridad primordial, porque ya no hay un afuera del imperio.

Por su parte, Ferguson y Gupta (2002) recientemente han propuesto aplicar la categoría de ‘gubernamentalidad’ más allá de los límites establecidos por Foucault acuñando el concepto de ‘gubernamentalidad transnacional’. Con este concepto, Ferguson y Gupta pretenden dar cuenta de las transformaciones en las modalidades de poder que hasta hace algunas décadas atrás se encontraban básicamente gravitando en torno al Estado-nación, pero que cada vez más y de múltiples formas se encuentran crecientemente articuladas a organismos y redes transnacionales a través de aparatos gubernamentales globales: “Proponemos extender la discusión sobre la gubernamentalidad a modos de gobierno que están siendo establecidos a una escala global” (Ferguson y Gupta 2002:990). No obstante, para

---

15 Para una crítica de los supuestos eurocentristas del libro de Hardt y Negri, véase Escobar (2003:57) y Mignolo (2002b:227-232).

estos autores se debe tener presente que comprender las emergentes modalidades de 'gubernamentalidad transnacional' no significa simplemente un borramiento o desplazamiento de formas de poder ancladas en el Estado-nación, sino que las rearticula y ordena de nuevas maneras.

### **Dilemas de la etnización**

Existe una tendencia en el análisis académico y político a circunscribir la etnización a dinámicas organizativas internas, ya sea de las mismas poblaciones afrodescendientes o sus líderes, en relación con las condiciones generadas por el contexto político y jurídico del país expresado en la Constitución Política de 1991 y en los avances del movimiento indígena colombiano. Esta tendencia ha sido valiosa, sin duda, al ofrecernos una cartografía de la emergencia y despliegue de dinámicas organizativas e identidades en torno a la reivindicación de derechos étnico-culturales de las comunidades negras en Colombia. Entre los riesgos de esta tendencia han estado, sin embargo, el permitir dos posiciones contradictorias extremas: (1) una celebración incondicional del proceso de etnización, desde la premisa que es la expresión de la más pura resistencia de las 'comunidades' y sus organizaciones, desde una predefinida diferencia étnico-cultural, que mediante su empoderamiento socavaría necesariamente en su favor las perversas relaciones de explotación, dominación y sujeción abiertamente racistas y discriminatorias reproducidas en múltiples planos en la sociedad colombiana. (2) Un encubierto señalamiento del proceso de etnización desde el supuesto de que no es más que la expresión de una cooptación de los líderes y las organizaciones (y de su 'manipulación' de las 'comunidades') por parte de un multiculturalismo de Estado, cuyo propósito no es otro que el de establecer nuevas sujeciones mediante una 'discriminación positiva', en aras de avanzar en una agenda neoliberal en medio de su profunda crisis de legitimidad frente al conjunto de la sociedad colombiana.

Partiendo de los insumos teóricos presentados a lo largo de este texto, es posible plantear un tipo de análisis de la etnización de la comunidad negra que evite los errores de estas dos posiciones extremas. En primer lugar, debe partirse del hecho de que la construcción del sujeto político de la comunidad negra como un grupo étnico es un proceso con múltiples aristas y planos. Las cuatro fases presentadas al comienzo de este texto deben ser entendidas como un modelo de carácter heurístico que no da cuenta de los disímiles 'ritmos' de la etnización de la comunidad negra en toda la geografía del país. Esto es, no son pocos los lugares donde las gentes negras no han sido interpeladas por dicha etnización o no lo han sido de la misma manera que, por ejemplo, en gran parte de la

región del Pacífico colombiano. Más aún, las formas en que las poblaciones locales (incluyendo las del Pacífico) se han apropiado y reinterpretado los supuestos básicos que suponen dicha etnización están todavía por ser estudiadas. En este sentido, los efectos de empoderamiento o sujeción asociados a la etnización de la comunidad negra ameritan ser comprendidos desde una perspectiva etnográfica que tome en serio la densidad y diferencialidad de las múltiples experiencias concretas de las disímiles poblaciones locales y sus contextos de poder y resistencia. Probablemente, lo que encontraremos son variadas, contradictorias y cambiantes amalgamas de empoderamientos y sujeciones, antes que manifestaciones puras de los primeros o de los segundos.

En segundo lugar, la distinción propuesta entre multiculturalidad, multiculturalismo, (meta)cultura e interculturalidad también nos permite plantearnos de otra forma la etnización de comunidad negra en Colombia. Por una parte, la distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo/s nos evita la confusión entre la diversidad cultural asociada al hecho de la existencia de las poblaciones negras en los distintos contextos (locales, regionales y nacionales) y cómo ha sido asumida (o no) la diferencia en términos de políticas concretas. De otra parte, el concepto de (meta)cultura nos desnaturaliza la idea de la diferencia cultural de las poblaciones negras, en tanto lo que aparece (o no) como 'diferencia cultural' de dichas poblaciones o cómo 'su cultura' responde a regímenes de verdad históricamente situados. En otras palabras, 'la cultura' o 'diferencia cultural' de las poblaciones negras son 'culturalmente' producidas, generalmente desde posiciones hegemónicas, que no son percibidas como tales ya que hacen parte del sentido común de una época determinada. Así, desde la perspectiva de la (meta) cultura, la producción de la diferencia cultural es precisamente lo que debe ser explicado, y no tomarla por sentada. De ahí que no sólo la relación entre multiculturalidad y multiculturalismo/s no sea mecánica; por eso debemos preguntarnos por los supuestos (culturales) que nos hacen considerar ciertos aspectos (y no otros) como rasgos de la 'diferencia cultural' de las poblaciones negras o constitutivos y específicos de 'su' 'cultura'. Por su parte, pensar la etnización de la comunidad negra desde la interculturalidad es un reto que aún no hemos iniciado, porque gran parte del imaginario político y académico ha estado entrampado en el horizonte de los multiculturalismos.

En tercer lugar, ante el multiculturalismo como hecho social global y las novedosas articulaciones de la globalidad colonial, el análisis de la etnización de la comunidad negra en Colombia amerita preguntarse por sutiles mecanismos de dominación que se inscriben en procesos de empoderamiento del sujeto político- étnico en los términos en los que se ha consolidado en Colombia. Esto es, sacar el análisis de lo estricta-

mente 'nacional', de la unidad de análisis del Estado-nación y de las perspectivas internalistas, para pensar las transformaciones y ajustes en las relaciones de dominación y de hegemonía que se están produciendo a escala global, que impactan diferencialmente entidades políticas como los Estados-nación pero que los trascienden al inscribirse en nuevas subjetividades, corporalidades, experiencias e imaginarios. Para plantearlo en otras palabras: en torno a los términos y contenidos desde los cuales se ha constituido el campo de las políticas de la diferencia étnica de la comunidad negra en Colombia es necesario examinar sus ataduras con los regímenes transnacionales de poder global asociadas al multiculturalismo y las nuevas articulaciones coloniales de la alteridad. Esto no significa renunciar al Estado-nación como un registro del análisis crucial, sino dejar de concebirlo como una unidad natural para entenderlo más como una

[...] formación compleja que, materializándose en y a través de 'formas culturales', apela a un repertorio de tecnologías disciplinantes para gobernar/constituir relaciones sociales e investirse de sentido [...] [Así], multiplicando y articulando distintos tipos de interpelaciones que inscriben subjetividades, su discurso explícito e implícito sobre la norma homogeniza y diversifica a la vez el campo social (Briones 1998:4).

Finalmente, las categorías foucaultianas brevemente presentadas en el último aparte de este artículo, nos llevan a formular otros interrogantes sobre el proceso de etnización de la comunidad negra en Colombia. Foucault (1992) estableció una relación de inmanencia entre la biopolítica y el racismo moderno de Estado; esto es, la definición de otro-exterior-racializado sobre el cual se podrían ejercitar las prácticas de exterminio en nombre del bienestar y seguridad de la población. Los campos de concentración nazis no son más que la expresión aumentada de este principio constituyente de la biopolítica, del poder estado moderno.<sup>16</sup> Retomando los planteamientos de Hardt y Negri (2002), una línea de análisis que se abre es hasta dónde la etnización de la comunidad negra se articula a ese emergente y totalitario aparato de captura de la biopolítica imperial. Para plantearlo de otro modo, ¿hasta dónde las relaciones entre política y vida, que constituyen el régimen de poder moderno, articulan una diferencia que otrora fue racial y exterior al cuerpo social y hoy puede ser étnica e interior a este cuerpo? Si la primera articulación de la diferencia dentro de la biopolítica fue el racismo de Estado ¿cómo entender la más reciente? y, si esta línea de argumentación es correcta,

<sup>16</sup> La relación entre biopolítica y los campos de concentración nazis han sido detalladamente elaboradas por Agamben (2002).

¿cuál es el lugar de la etnización de la comunidad negra? Suponiendo, sin embargo, que esta etnización se asocia estrechamente a una modalidad de biopolítica contemporánea eso no implica que sean obturadas las posibilidades de la subversión y la resistencia del sujeto político así constituido. Esto es, las condiciones de emergencia de un sujeto político determinado no garantizan su (posible) accionar político.

Por su parte, la noción de gubernamentalidad aplicada al análisis del proceso de etnización de la comunidad negra nos induce a pensar en cómo esta etnización deviene en uno de los tantos engranajes que no sólo constituyen al Estado como tal, sino que también lo definen como objeto de las prácticas de gubernamentalidad, esto es, de estatalización de ámbitos, relaciones e imaginarios que se habían mantenido por fuera de la colonización estatal. De ahí que uno puede pensar si esta etnización correspondería o no a la paradoja de ciertas modalidades de resistencia, consistentes en que se reproduce el sistema de dominación al que se opone cuando los términos y los campos de la disputa se mantienen o, peor aún, cuando se afianzan o se extienden hacia ámbitos que hasta ese entonces habían permanecido al margen. Esto se hace aún más complejo cuando introducimos la noción de 'gubernamentalidad transnacional' sugerida por Ferguson y Gupta (2002) debido a que las prácticas de gubernamentalización eventualmente asociadas a la etnización de la comunidad negra no estarían circunscritas al Estado-nación, sino que se articularían con redes y entidades transnacionales.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio

2002 *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Agudelo, Carlos Efrén

2001 "El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado". Documento Inédito. París.

Almario, Oscar

2002 "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional". Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Dimensiones Territoriales de la

Guerra y la Paz en Colombia”, Simposio No.8, Procesos de guerra y paz en el litoral Pacífico, convocado por la Universidad Nacional de Colombia y la Red de Estudios de Espacio y Territorio, RET, Bogotá.

Briones, Claudia

- 1998 *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*. Serie antropología, 244. Brasilia: Universidad de Brasilia.

Deleuze, Gilles

- 1987 *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Escobar, Arturo

- 2004 Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. *Revista Nómadas*. (20): 86-100.
- 2003 Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Ferguson, James y Akhil Gupta

- 2002 Spatializing States: Toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist* 29(4): 981-1002.

Foucault, Michel

- 2001 “El sujeto y el poder”. En: Hubert L. Dreyfous y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. pp. 241-259. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 1999 “La gubernamentalidad”. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. pp 175-197. Barcelona: Paidós.
- 1992 *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- 1989 “How much does it cost for reason to tell the truth” En: *Foucault Live. Interviews, 1966-84*. pp. 233-256. New York: Semiotext(e).

- 1977 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Volumen I.* Madrid: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor

- 1991 ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. *Alteridades*. 1 (1):58-64.

Grueso, Libia

- 1994 Apuntes y comentarios sobre la 3ra Asamblea Nacional de Comunidades Negras. *Revista Esteros*. (3-4): 32-38.

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 1998 “The Process of Black Community Organizing in the southern Pacific Coast Region of Colombia”. En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics, politics of culture: Re-visioning Latin American social movements*. pp. 196-219. Boulder: Westview Press.

Hall, Stuart

- 2000 “Conclusion: the multi-cultural question”. En: Barnor Hesse (ed.), *Un/settled multiculturalism: diasporas, entanglements, “transruptions”*. pp. 209-241. Londres: Zed Books.

Hardt, Michael y Antonio Negri

- 2002 *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Marcus, George y Michael Fischer

- 2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Mignolo, Walter

- 2001 “Introducción” En: Walter Mignolo (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 9-54. Buenos Aires: Signo-Duke University.
- 2002a “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

- 2002b. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 215-244. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- Mitchell, Timothy
- 2000 "The stage of modernity". En: Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mudimbe, V.Y.
- 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Indianápolis: Indiana University Press.
- Quijano, Anibal
- 2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. 6 (2): 342-386.
- Rosaldo, Renato
- 1991 *Cultura y verdad*. México: Gedisa.
- Said, Edward
- 1978 *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Sánchez, Jhon Antón
- 2003 El conflicto está generando una contrarrevolución étnica (entrevista). *Revista Semana*. 10-17 de Marzo.
- Stoler, Ann Laura
- 2002 *Carnal knowledge and imperial power. Race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.
- 1995 *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- Villa, William
- 1998 "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En: Adriana Maya (ed.), *Los Afrocolombianos*.

*Geografía Humana de Colombia*. pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Wade, Peter

1996 “Identidad y etnicidad”. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 283-298. Bogotá: CEREC..

1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

Walsh Catherine

2001 “(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador”. En: Fuller, Norma (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. pp. 115-142. Lima: Pontificia Universidad del Perú-Universidad del Pacífico-IEP.

2002 “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino*. pp. 175-213. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

Wouters, Mieke

2001 “Derechos Étnicos bajo Fuego: El Movimiento Campesino Negro frente a la Presión de Grupos Armados en el Chocó”. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp. 259-285. Bogotá: ICANH-Conciencias.