

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Ciencia Política y de la Administración III



**EL ESTADO-NACIÓN PLURIÉTNICO Y
MULTICULTURAL COLOMBIANO: LA LUCHA POR EL
TERRITORIO EN LA REIMAGINACIÓN DE LA NACIÓN
Y LA REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA DE
NEGROS E INDÍGENAS**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Juan Carlos Castillo Gómez

Bajo la dirección del doctor:
Heriberto Cairo Carou

Madrid, 2006

- **ISBN: 978-84-669-2954-7**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID (UCM)

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

**DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA Y DE LA
ADMINISTRACIÓN III**

PROGRAMA: DOCTORADO EN ESTUDIOS IBEROAMERICANOS



TESIS DOCTORAL:

**EL ESTADO-NACIÓN PLURIÉTNICO Y MULTICULTURAL
COLOMBIANO: LA LUCHA POR EL TERRITORIO EN LA
REIMAGINACIÓN DE LA NACIÓN Y LA REINVENCIÓN DE
LA IDENTIDAD ÉTNICA DE NEGROS E INDÍGENAS**

AUTOR:

LUIS CARLOS CASTILLO GÓMEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HERIBERTO CAIRO CAROU

Madrid, noviembre de 2005

*Moype namuy
wantrawa,
ñimuy na maya
nukucha waminda
moirun, truy
wam mana mersrage,
truguri napa y ñimpa
pegueleguinnatan.*

*Aquí y ahora hablé
a ustedes en mi lengua.
Podría seguir hablando
muy largo, pero ustedes
no me entenderían.
Si ustedes no me han
entendido, si no han
comprendido lo que
dije, eso prueba
que somos diferentes.*

*(Palabras en guambiano
de Lorenzo Muelas
en la apertura de la
Asamblea Nacional
Constituyente del año
1991 en Colombia)*

A mi madre, Lila Gómez

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación de tesis doctoral ha sido un proceso largo, agotador y difícil que no hubiese concluido sin las contribuciones desinteresadas que he recibido de los profesores, colegas, amigos, comunidades e instituciones. Por ello, deseo agradecer, sinceramente, a las siguientes personas que hicieron posible este trabajo:

A Heriberto Cairo Carou, director de la tesis. Heriberto, gracias, un universo de gracias, por tus sabias recomendaciones académicas, por el apoyo que me brindaste en todos los sentidos, por las horas invertidas en leer y corregir este extenso documento. Sin tus orientaciones me hubiese perdido en medio de la complejidad que implica escribir una tesis doctoral.

A la Universidad del Valle, Cali-Colombia, y a los colegas del Departamento de Ciencias Sociales quienes apoyaron las diversas comisiones académicas que me permitieron llevar a cabo los estudios de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid. En especial, a los profesores Elías Sevilla y Pedro Quintín que leyeron y comentaron los borradores de los tres primeros capítulos y a Renán Silva, por su permanente interés en que concluyera esta tesis doctoral.

A los profesores de los cursos de doctorado: Fernando Harto de Vera, Lorenzo Fernández, María González Encinar, Carmen Ninou y Fernando Moreno. En especial a Fernando Harto, por sus enseñanzas en el curso *Tendencias actuales de la teoría política en América Latina* que me permitió acceder a una amplia literatura sobre los procesos sociopolíticos latinoamericanos y ampliar mi visión sobre la política y lo político en América Latina.

A Charles Jones, David Lehman y Julie Coimbra; Director, profesor y secretaria, respectivamente, del *Centre of Latin American Studies* de la Universidad de Cambridge. La amabilidad y colaboración que me brindaron fueron vitales durante mi estadía como *Visiting Scholar* en esa universidad.

A Peter Wade, profesor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester, por el apoyo académico, las discusiones sobre lo negro en Colombia y la compañía que me brindó durante mi estadía como *Visiting Scholar* en esa universidad.

A María Eugenia Ibarra Melo, por su cariño incondicional y colaboración permanente en la búsqueda bibliográfica y de información documental.

A Rosa de la Fuente y María Lois, compañeras de largas jornadas de trabajo en la oficina de la dirección del doctorado de Estudios Iberoamericanos en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense, oficina en la cual me refugiaba para guarecerme del crudo frío durante el invierno y del insoportable calor del verano madrileño.

A Lorenzo Muelas, Barbarita Muelas y Jesús Antonio Tombé, indígenas guambianos, por permitirme acceder a las comunidades nasa y guambiana del departamento del Cauca y por toda la cooperación que me brindaron durante el trabajo de campo entre estas comunidades.

A Libia Grueso y Konty Bikila Lumumba, dirigentes del Proceso de Comunidades Negras, por su apoyo en el trabajo de campo en la Costa Pacífica colombiana y la ayuda que me brindaron en todo lo que tuvo que ver con el estudio del movimiento de negritudes en Colombia.

Finalmente, a los indígenas y gente negra de Colombia que persisten en la lucha por hacer de este país una sociedad menos injusta.

	Página
INTRODUCCIÓN.....	1
1. UN MARCO DE ANÁLISIS.....	4
2. EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN.....	8
2.1. El Problema de Investigación.....	8
2.2 Preguntas de Investigación.....	11
2.3 Objetivos.....	12
2.4 Hipótesis de la Investigación.....	13
2.4.1 Hipótesis principal.	13
2.4.2 Hipótesis secundarias.	13
2.5 El Universo de Estudio.	14
2.6 Las Regiones de Estudio.	16
2.7 El Método.....	21
2.7.1 Las Fuentes de Información.....	21
2.7.2 Las Técnicas de Investigación.	24
2.8 El Trabajo de Campo.	28
2.9 El Procesamiento de la Información.	29
3. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO.	31
Capítulo I	
EN TORNO A LA IDENTIDAD.....	35
1. EL DEBATE CONCEPTUAL SOBRE LA IDENTIDAD.....	36
1.1 La Teoría de la Construcción Social: una Herramienta Para Comprender la Teoría de la Identidad.....	36
1.2 El Marco de Transformaciones Sociales en que se Origina el Debate Contemporáneo acerca de la Identidad.....	38
1.3 Los Antecedentes Teóricos de la Categoría Identidad.....	39
1.4 Identidad: Esencialismo y Constructivismo	44
1.5 El Concepto de Identidad desde una Perspectiva Constructivista	50
1.6 La Categoría Identificación.....	53
2. DIFERENTES TIPOS DE IDENTIDAD.....	56
2.1 Identidad Nacional: Primordialismo y Modernismo.....	56
2.1.1 Los fundamentos étnicos de la Nación.....	57
2.1.2 La Nación como cultura.....	60

2.1.3 La Nación como tradición inventada.....	..64
2.1.4 La Nación como una comunidad imaginada y los pioneros criollos.....	..68
2.2 Identidad Étnica: Primordialismo y Circunstancialismo.....	..73
2.2. 1 El circunstancialismo y su crítica al primordialismo79
2.2.2 Algunas observaciones críticas al circunstancialismo....	81
2.2.3 El intento de una síntesis entre primordialismo y circunstancialismo.....	82
2.3 Identidad y Territorio.....	84
2.3.1 La compresión espacio-temporal: las nuevas percepciones del tiempo y el espacio.....	84
2.3.2 La identificación con el lugar y sus diferentes escalas....	89
2.3.3 Territorialidad.....	98
2.4 Los Efectos de la Globalización sobre las Identidades.....	101
3. ACCIÓN COLECTIVA Y MOVIMIENTOS DE LA IDENTIDAD.....	108
3.1 La Teoría de la Elección Racional.....	109
3.2 El Enfoque de la Movilización de Recursos.....	109
3.3 El Paradigma de la Identidad.....	111
3.4 Los Movimientos de Indios y Negros en América Latina como Nuevos Movimientos de la Identidad.....	114
4. LOS ESTUDIOS DE LA IDENTIDAD EN COLOMBIA.....	116
4.1 Identidad Étnica.....	116
4.2 Identidad Racial.....	118
Capítulo II	
LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DEL OTRO: PODER Y RESISTENCIA.....	123
1. EL SURGIMIENTO DEL SISTEMA-MUNDO MODERNO/ COLONIAL.....	125
2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DEL OTRO.	128
2.1 La Caracterización del Otro como Inferior.....	128
2.2 El Otro como Inferior en Obras del Nuevo Mundo.....	134
3. LA NUEVA GRANADA COLONIAL: LA SEDIMENTACIÓN DE LA IDENTIDAD DEL INDIO Y DEL NEGRO COMO INFERIOR.....	136
3.1 La Nueva Granada y las Identidades de la Colonialidad.....	136
3.2 Las Identidades de la Colonialidad.....	140
4. LA PRIMERA “COMUNIDAD IMAGINADA COMO NACIÓN”: UNA IDENTIDAD NACIONAL PIONERA.....	146
4.1 Los Primeros Sentimientos de Pertenencia a una “Comunidad Imaginada” como Nación.....	146
4.2 La Comunidad Imaginada y el Capitalismo Impreso.....	154

4.3 La Identificación del Otro.....	157
4.4 La Impronta de las Divisiones Administrativas.....	158
4.5 La Exaltación del Medio Físico.....	162
5. INDIOS Y NEGROS: LEJOS DEL IDEAL DE NACIÓN.....	165
5.1 Los Indígenas.....	167
5.2 El Papel de Indios y Negros en la Sustentación de las Elites del Proceso de Independencia.....	169
5.3 Los Negros.....	172
5.4 ¿Igualdad y Libertad, para Quiénes?	173
6. LA REPÚBLICA.....	175
6.1 El Congreso de Cúcuta y la Liquidación de los Resguardos.....	175
6.2 El Congreso de Cúcuta y la Ley de Ventres.....	177
6.3 El Imaginario Civilizador y la Resistencia Indígena.....	180
7. EL PROYECTO DE NACIÓN MESTIZA.....	182
7.1 El Imaginario Civilizador y el Proyecto de Nación Mestiza.....	183
7.2 El Blanqueamiento de la Nación Mestiza.....	191
7.3 Resistencia y Adaptación Negra e India.....	200
 Capítulo III: LA REINVENCIÓN DE LA ETNICIDAD INDÍGENA: DE LA LUCHA POR LA TIERRA Y EL TERRITORIO AL DESAFÍO A LA NACIÓN MESTIZA.....	 203
1. INTRODUCCIÓN.....	204
2. LOS ANTECEDENTES DEL SURGIMIENTO DEL MODERNO MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO.....	206
2.1 El Ataque histórico contra la tierra de resguardos.....	206
2.2 El Departamento del Cauca y las Relaciones de Terraje.....	210
3. EL SURGIMIENTO DEL MODERNO MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO.....	214
3.1 El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).....	214
3.2 El CRIC y LA ANUC: Entre la Identidad Indígena y la Identidad Campesina.....	225
4. LA RECUPERACIÓN COMO LA FORMA MODERNA DE LA RESISTENCIA INDÍGENA A LA DISOLUCIÓN ÉTNICA Y CULTURAL	231
4.1 La Lucha por la Tierra.....	231
4.2 Todo el Poder a los Cabildos.....	238
5. LA REINVENCIÓN DE LOS HÉROES.....	241
5.1 En el Camino de Juan Tama: Del Mito a la Historia.....	241
5.2 Bajo la Sombra de Quintín Lame.....	251

6. EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN ARMAS: EL MOVIMIENTO ARMADO QUINTÍN LAME.....	262
7. LA DISIDENCIA DEL CRIC: EL SURMIENTO DEL MOVIMIENTO DE AUTORIDADES.....	271
7.1 Las Contradicciones con el CRIC.....	271
7.2 Los Gobernadores en Marcha.....	277
7.3 La Construcción de un Pensamiento Propio: Derecho mayor, autoridad y territorio.....	280
7.3.1 Derecho Mayor.....	280
7.3.2 Autoridad propia.....	283
7.3.3 Territorio propio.....	284
8. LA EXPANSIÓN DE LAS MODERNAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN COLOMBIA.....	287
9. LA ESCALA GLOBAL DEL MOVIMIENTO INDÍGENA Y SU GEOPOLÍTICA DE ALIANZAS INTERNACIONALES.....	290
10. LOS INDÍGENAS EN EL ESCENARIO POLÍTICO NACIONAL: LA PARTICIPACIÓN EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE 1991.....	294
10.1 El Movimiento de Autoridades.....	294
10.2 LA ONIC.....	297
 Capítulo IV	
EL MODERNO MOVIMIENTO DE COMUNIDADES NEGRAS: LA REINVENCION DE LA IDENTIDAD NEGRA.....	301
1. INTRODUCCIÓN.....	302
2. LA COSTA PACÍFICA COLOMBIANA: “ESPACIO ACUÁTICO” Y “SENTIDO DEL LUGAR.....	302
3. LA COSTA PACÍFICA Y LAS RECIENTES POLÍTICAS DE DESARROLLO DEL ESTADO Y EL MOVIMIENTO DE NEGRITUDES.....	309
3.1 Las Políticas Neoliberales de Desarrollo para la Costa Pacífica..	310
3.2 La Toma de Conciencia Sobre la Condición de Marginalidad de la Costa Pacífica.....	313
3.3 El Surgimiento del Moderno Movimiento de Comunidades Negras.....	313
3.3.1 Los antecedentes liberales.....	313
3.3.2 Los núcleos iniciales que dan origen al movimiento de comunidades negras.....	315
4. LAS ORGANIZACIONES DE NEGROS EN EL CAMINO DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.....	335

5. UN CANDIDATO EN NOMBRE DE LAS NEGRITUDES Y LAS DEMANDAS IDENTITARIAS.....	341
6. LAS NEGRITUDES SIN UN DELEGATARIO EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.....	347
7. LA MOVILIZACIÓN ÉTNICA EN TORNO A LA REGLAMENTACIÓN DEL ARTÍCULO TRANSITORIO 55.....	350
8. LA LEY 70.....	356
9. EL SURGIMIENTO DEL PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS Y SU PLATAFORMA DE LUCHA.....	359
10. LA REINVENCIÓN DE LA IDENTIDAD: LAS COMUNIDADES NEGRAS.....	367
10.1 Un “Mito” de Origen: la Referencia al África.....	369
10.2 Unas Prácticas Tradicionales, una Particular Relación con la Naturaleza y una Profunda Identificación con el territorio...	372
10.3 Una Historia Compartida.....	374
10.4 Una Cultura Común.....	375
10.4.1 La música.....	375
10.4.2 La relación con la muerte.....	377
11. LA INTELLECTUALIDAD NEGRA EN EL MOVIMIENTO DE NEGRITUDES.....	381
 Capítulo V	
NEGROS E INDIOS EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE Y LA QUIEBRA DEL PROYECTO DE NACIÓN MESTIZA.....	387
1. ANTECEDENTES DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE: ¿QUÉ HIZO POSIBLE LA ASAMBLEA?.....	388
1.1 Introducción.....	388
1.2 Violencia y Crisis de Legitimidad y Participación.....	390
1.2.1 Una larga tradición de insurgencia armada.....	391
1.2.2 De una política de guerra a una política de paz.....	394
1.2.3 El incremento de la violencia a niveles de paroxismo: guerrillas, paramilitares y narcoterrorismo.....	395
1.2.4 La Nación ante su inminente disolución: se abre la posibilidad de una Asamblea Nacional Constituyente.....	401
2. EL AGOTAMIENTO DEL REFORMISMO CONSTITUCIONAL, EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL Y LA NEGOCIACIÓN CON LAS GUERRILLAS.....	402
2.1 El Agotamiento del Reformismo Constitucional.....	402
2.2 El Movimiento Estudiantil y la Séptima Papeleta.....	405
2.3 Proceso de Paz y Asamblea Nacional Constituyente.....	407
2.3.1 El M-19.....	407
2.3.2 El Ejército Popular de Liberación (EPL).....	409

2.3.3. La guerrilla indigenista Quintín Lame y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT).....	412
3. LA CAMPAÑA PARA LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.....	415
3.1. Los Candidatos Indígenas y Negros.....	415
3.1.1 La Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN).....	415
3.1.2 La ONIC Y AICO.....	416
3.2 Los Partidos Tradicionales y la AD-M19.....	416
3.3 El Temor ante una ANC Desbordada y Controlada por la Guerrilla Recién Desmovilizada.....	417
3.4 El Intento del Gobierno por Controlar la ANC.....	420
3.5 La Votación por la ANC y su Composición: la derrota del Bipartidismo.....	422
4. LOS INDÍGENAS EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.....	425
4.1 Las Demandas de los Indígenas en la ANC.....	429
4.2 Las Propuestas Estratégicas para los Intereses de los Indígenas en la ANC.....	435
5. LOS NEGROS EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.....	449
6. EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LOS GRUPOS ÉTNICOS EN LA NUEVA CONSTITUCIÓN.....	455
6.1 Los Derechos de los Pueblos Indígenas.....	455
6.2 Los Derechos de la Gente Negra.....	457
7. UN INTENTO DE EXPLICACIÓN PROVISIONAL DE LOS FACTORES QUE HICIERON POSIBLE LA ANC DEL AÑO 1991 EN COLOMBIA..	458
7.1 Los Factores Externos.....	458
7.2 Los Factores Internos.....	461
7.2.1 Los pactos que hicieron posible la Asamblea.....	463
Capítulo VI	
INDÍGENAS Y NEGROS BAJO EL MODELO DE NACIÓN DIVERSA.....	471
1. LOS DESARROLLOS LEGISLATIVOS POSTERIORES A LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE QUE INVOLUCRAN LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS Y DE LAS COMUNIDADES NEGRAS.....	472
1.1 La Comisión de Ordenamiento Territorial (COT).....	472
2. LA “REVOLUCIÓN” EN LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA.....	481
2.1 El Crecimiento de los Territorios Indígenas.....	481
3. LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS BAJO LA NACIÓN PLURAL.....	487

3.1 Los Nuevos Desafíos a la Territorialidad Indígena: la Guerra y las Modernas Formas de Ocupación.....	487
3.2 La Estrategia de Resistencia de los Indígenas frente a la Guerra.....	495
3.3 Los Desafíos a la Autoridad Tradicional.....	504
4. LOS DESARROLLOS POSCONSTITUCIONALES QUE INVOLUCRAN LOS DERECHOS DE LAS COMUNIDADES NEGRAS.....	515
4.1 La Comisión Especial de Comunidades Negras (CECN).....	515
4.2 Los Obstáculos Institucionales a la Titulación Colectiva en la Comisión Especial.....	524
5. LA “REVOLUCIÓN” EN LA TERRITORIALIDAD NEGRA DEL PACÍFICO COLOMBIANO: UNA EXCEPCIÓN EN LA HISTORIA DEL NEGRO EN COLOMBIA.....	528
5.1 El Triunfo de la Lógica del Río.....	529
5.2 Un Ejemplo de Convivencia Interétnica.....	540
5.3 La Titulación de los Territorios Colectivos de Comunidades Negras del Pacífico Colombiano.....	542
6. LA DES-TERRITORIALIZACIÓN DE LA COMUNIDAD NEGRA: LA GUERRA EN EL PACÍFICO.....	549
6.1 La Expansión de la Guerra a la Costa Pacífica Colombiana: Una Estrategia de Control Territorial.....	549
6.2 Territorios de Muerte y Des-Territorialización en el Pacífico Colombiano.....	555
6.3 La Estrategia de Resistencia Territorial de las Comunidades Negras Ante la Guerra.....	564
6.3.1 Los territorios de paz y alegría.....	564
6.3.2 Desplazamiento colectivo, no individual.....	566
6.3.3 “Cimarronismo moderno”.....	567
CONCLUSIONES.....	571
BIBLIOGRAFÍA.....	587
PERIÓDICOS.....	623
REVISTAS.....	624
GACETAS CONSTITUCIONALES.....	624
ACTAS COMISIÓN ESPECIAL DE COMUNIDADES NEGRAS.....	624
ANEXOS.....	625
Anexo A: Guión de entrevista.....	626
Anexo B: Población y Asentamientos en el Siglo XVIII en la Nueva Granada.....	631
Anexo C: Manifiesto Guambiano.....	632

TABLAS Y MAPAS

Tabla 1:	Indígenas y afrocolombianos entrevistados.....	26
Tabla 2:	Categorías axiales empleadas en el procesamiento de la información primaria.....	30
Tabla 3:	Población de Colombia 1858.....	185
Tabla 4:	Tenencia de la tierra en los resguardos en el año 1972.....	233
Tabla 5:	Tierras recuperadas por los indígenas del Cauca 1970-1980.....	236
Tabla 6:	Tierras recuperadas por los indígenas del Cauca 1981-1990.....	287
Tabla 7:	El consenso en el primer debate.....	468
Tabla 8:	El consenso en el articulado final.....	469
Tabla 9:	El consenso en los títulos de la Constitución.....	469
Tabla 10:	Crecimiento de los territorios indígenas.....	483
Tabla 11:	Número de resguardos, porcentaje y población indígena por departamentos-2001-.....	485
Tabla 12:	Participación de los resguardos en el sistema general de participaciones.....	509
Tabla 13:	Participación de los resguardos indígenas en los Ingresos corrientes de la Nación (Periodo 1994-2001)....	510
Tabla 14:	Distribución del territorio en el Pacífico colombiano antes de la promulgación de la ley 70.....	544
Tabla 15:	Población desplazada en el Pacífico colombiano 1999-2004	561
Mapa n° 1:	Posición geográfica y política de Colombia.....	15
Mapa n° 2:	Distribución de la población en la Nueva Granada 1778-1780.....	139
Mapa n° 3:	Costa Pacífica colombiana.....	304
Mapa n° 4:	Principales asentamientos negros en Colombia.....	308
Mapa n° 5:	Ubicación aproximada de los resguardos indígenas en Colombia-2001.....	484
Mapa no 6:	Los cambios en la distribución de las tierras en la región del Pacífico con la Ley 70.....	548

INTRODUCCIÓN

La reimaginación de la identidad étnica y la lucha por el territorio se han convertido en Colombia—y en América Latina—en una fuerza transformadora de las condiciones de subordinación e invisibilidad a que han sido sometidos los indígenas y los negros por el proyecto de nación mestiza.

En las dos últimas décadas, se han proclamado nuevas constituciones en varios países latinoamericanos. Una de las características más notables de estas cartas es el reconocimiento de la diversidad étnica y del carácter multicultural de sus sociedades (Assies, 2000; Cott, 1995, 2000)¹. Sin duda, ello refleja el nuevo peso y la reinención de la etnicidad en los países latinoamericanos y la emergencia de nuevos movimientos sociales entre los pueblos indígenas y las poblaciones negras.

En un hecho de trascendental importancia para el mundo contemporáneo, el Estado unitario, al menos en el orden jurídico formal, parece reformarse, lo mismo que el republicanismo liberal. Con el reconocimiento de la diversidad étnica y el carácter multicultural de las sociedades latinoamericanas, se quebró el proyecto de las elites políticas que por más de siglo y medio buscó la construcción de naciones mestizas mediante la estrategia del exterminio o la asimilación del indígena².

La quiebra del Estado unitario y el reconocimiento de la pluriétnicidad y multiculturalidad están asociados con varios factores. La reinención de la identidad y el surgimiento de nuevos movimientos étnicos, lo que comienza a ser conocido como las “nuevas etnicidades” (Hall 1991a, 1991b), han sido determinantes. Sin embargo, la movilización de los actores étnicos no ha sido el único factor. La crisis fiscal y de legitimidad del Estado, las políticas de

¹ Por ejemplo, en las constituciones de los siguientes países se reconoce el carácter pluriétnico y multicultural de sus sociedades: Argentina, (1994), Bolivia (1994), Brasil (1998), Colombia (1991), Costa Rica (1997), Ecuador (1998), Guatemala (1985), Nicaragua (1986), Panamá (1983), Paraguay (1992), Perú (1993), México (1992) y Venezuela (2000). Chile modificó su Ley Indígena en 1993. (Assies, 2000; Cott, 2000).

² Las élites de las “nacientes” naciones de América Latina desarrollaron tres líneas de política para enfrentar el “problema” indio, considerado uno de los principales obstáculos para el desarrollo nacional. La primera fue la estrategia del aniquilamiento, ampliamente empleada en Brasil y en Argentina. Los indígenas se enfrentaron a un proceso de exterminio ya que el desarrollo económico requería de tierras para los asentamientos y las empresas económicas. La segunda fue el confinamiento, las comunidades indias fueron confinadas en las llamadas reservas o reducciones, tierras regularmente inhóspitas y remotas. Esta política se llevó a cabo en países como Honduras y Panamá. La tercera, la integración o asimilación, que ganó aceptación en los años veinte del siglo pasado entre intelectuales como José Carlos Mariátegui en el Perú (Cott, 1995; Stavenhagen, 1992) y que en algunos momentos se puso en práctica en Ecuador.

ajuste estructural y la aplicación reciente de las políticas neoliberales se asocian con este cambio.

En Colombia, por ejemplo, desde la Constitución de 1991, se han titulado como territorios indígenas y como tierras de comunidades negras cerca de una cuarta parte del territorio nacional. Pero, ¿cuáles son las condiciones que hacen comprensible este proceso? ¿Se puede comprender el hecho sólo a partir de la afirmación del auge de los movimientos de indígenas y de negritudes sin indagar en las razones del mismo? Porque lo notorio es que la nueva Carta de Colombia y las de los otros países latinoamericanos definen de diferente modo Estados pluriétnicos y multiculturales donde antes sólo se contemplaba una nación y una cultura, y todo ello sin que nada haya cambiado sustancialmente en la composición “objetiva” de la población (ni grandes migraciones, ni incorporaciones de pueblos, ni otros “terremotos” poblacionales) (Cairo y Castillo, 2004).

Detrás de los cambios en el imaginario de la nación mestiza y en las estructuras institucionales del Estado colombiano, se encuentran genuinos procesos de transformación de identidades negativas en identidades positivas. Los indígenas y los negros, las identidades de la colonialidad, que fueron construidos como seres inferiores por los imaginarios cristianizador y civilizador, convertidos en actores sociales y mediante el uso estratégico de la etnicidad han subvertido las condiciones de dominación e invisibilidad a que fueron sometidos por el proyecto de construcción nacional.

Pero la relación entre el ascenso de las “nuevas etnicidades” y los cambios en el Estado unitario tiene en Colombia especificidades que se diferencian de lo acontecido en el resto de países latinoamericanos. Con una de las poblaciones indígenas más pequeñas de América Latina, se ha producido una de las transformaciones más importantes en la territorialidad plana del Estado, al ser reconocidos extensos territorios de indios. Con la segunda población afrodescendiente más numerosa de la región, después de Brasil y por encima de Cuba, han sido tituladas cerca de cinco millones de hectáreas como tierras colectivas de comunidades negras en la Costa Pacífica, una de las zonas de mayor biodiversidad del Planeta. Este constituye, tal vez,

el logro más significativo, en términos territoriales, de los movimientos étnicos negros latinoamericanos.

Los cambios en el imaginario de la Nación, las transformaciones en el Estado unitario, los procesos de refabricación de la identidad y el uso instrumental de la diferencia que han hecho los actores étnicos en la lucha política merecen ser indagados porque constituyen la irrupción de la identidad, una de las tendencias más significativas en la era del capitalismo global.

Pero el estudio de las identidades políticas, un tema en sí mismo complejo, exige una aproximación teórica. Por esta razón, para analizar los procesos identitarios, en esta investigación, hemos optado por una perspectiva teórica constructivista.

1. UN MARCO DE ANÁLISIS.

Una de las tendencias más sobresalientes de las tres últimas décadas en el mundo contemporáneo es el resurgir de los etnonacionalismos, los rivalismos étnicos y la emergencia de nuevos movimientos sociales que usan políticamente la diferencia para reivindicar derechos y desafiar al Estado. Este fenómeno ha puesto al orden del día, en lo político y lo académico, el problema de la identidad.

En efecto, asociado con la globalización es notable el resurgir etnonacionalista en el mundo³. El conflicto étnico entre bosnios, croatas y serbios que llevó a la fragmentación de Yugoslavia; el nacionalismo vasco y catalán en España; las reclamaciones de los corsos en Francia; las contradicciones entre valones y flamencos en Bélgica; el nacionalismo irlandés en Gran Bretaña; las manifestaciones de los quebequeses en Canadá, entre otros, son una muestra de ello. Tras la caída del Muro de Berlín y el

³ Este fenómeno ha hecho decir a Smith (1997), de manera similar al planteamiento de Huntington (1991) sobre la democracia, que estamos ante una tercera ola etnonacionalista. Para el profesor inglés, la primera ola de nacionalismo étnico se extiende a lo largo del siglo XIX. Se origina primero en Europa oriental y luego en Oriente medio. La segunda se presenta durante la primera mitad del siglo XX en los territorios ultramarinos de los imperios coloniales europeos de Asia y África. La tercera surge desde la década de los setenta del siglo pasado y abarca buena parte del planeta.

desmembramiento de la Unión Soviética se han creado cerca de veinte nuevos Estados que han basado su formación en el argumento de que sus pueblos constituyen grupos étnicos articulados como naciones.

Por su parte, América Latina es testigo, como lo hemos dicho, de la emergencia de las “nuevas etnicidades”, que se caracterizan por el uso estratégico y la reinención de la etnicidad de los pueblos indígenas en la lucha política. No obstante, en esta región, a diferencia de buena parte del resto del mundo, donde el etnonacionalismo ha implicado reclamaciones de soberanía nacional⁴, el ascenso de las “nuevas etnicidades” ha adquirido la forma de rivalidades étnicas que demandan el reconocimiento de las identidades indígenas en el marco de los Estados nacionales. Son una muestra de ello las reclamaciones de los mapuches en Chile, los fuertes movimientos indígenas en Bolivia, Ecuador y Colombia y la lucha de los zapatistas en México. La excepción de esta tendencia es el Movimiento Indigenista Pachakuti (MIP), que busca en Bolivia la autodeterminación nacional mediante la creación de la República del Collasuyo, nombre de la región del Imperio Inca que hoy comprende el oeste de Bolivia, parte del sur de Perú y norte de Argentina y Chile.

Las “nuevas etnicidades” no han surgido de repente. Aunque estamos ante genuinos procesos de reinención de la tradición (Hobsbawm y Ranger, 1983) y refabricación de la identidad según las circunstancias (Barth, 1969), detrás de estos movimientos que instrumentalizan la etnicidad para conquistar derechos sociales y culturales hay una dilatada historia de rebeliones, levantamientos y luchas, algunas exitosas, otras frustradas, pero siempre controladas por el Estado colonial o republicano.

El resurgir de los etnonacionalismos, de los rivalismos étnicos y de los nuevos movimientos sociales ha generado una abundante bibliografía que reflexiona sobre la identidad política, la etnicidad y la Nación. Por esta razón, la categoría identidad, que ha tenido cierta tradición en las ciencias sociales, se ha convertido en un concepto cada vez más importante en sociología,

⁴ Eric Hobsbawm (2000b: 89-91) compara el nacionalismo del siglo XIX con el actual. Sostiene que la esencia del primero no consistía tanto en la independencia como tal, sino más bien en la construcción de estados viables. Por el contrario, el segundo es separatista y pretende el desmembramiento de estados existentes, incluyendo, como novedad, los Estados-nación con más historia tales como Gran Bretaña, Francia, España e incluso Suiza.

antropología, ciencia política, geografía y psicología. Una amplia literatura comienza a valorar las expresiones locales del lenguaje, la defensa de la diferencia y la reivindicación de identidades históricamente subordinadas. Una muestra de ello son los estudios culturales y poscoloniales (Bhabha, 1994; Chambers y Curti, 1996; Hall, 1992, 1996a, 1996b; Mercer, 1992; Spivak, 1996, 1998), el pensamiento fronterizo (Mignolo, 2003), la teoría de la colonialidad del poder (Quijano, 1991, 2000) y la etnografía de la modernidad (Escobar y Pedrosa, 1996; Escobar, 1997, 2001).

En esta abundante literatura sobre la identidad es posible discernir dos perspectivas de pensamiento. De un lado, están los esencialistas para los que existe algún contenido intrínseco esencial en toda identidad. En la antropología y en los estudios sobre el nacionalismo son conocidos como primordialistas. De otro lado, se ubican los constructivistas que niegan la existencia de identidades originales e inmutables. Éstas se construyen socialmente, son contextuales y están sujetas a cambio y transformación y son construidas en el marco de relaciones de poder. De esta manera, la pertenencia a cualquier grupo humano es siempre un problema de contexto y definición social. Por lo tanto, “porque las identidades se construyen dentro, y no fuera del discurso, tenemos que entender que están producidas a partir de estrategias enunciativas específicas, en ámbitos históricos institucionales específicos, en el seno de prácticas y formaciones discursivas específicas. Más aún, surgen dentro del juego de modalidades concretas de poder, de forma que son más el producto que el señalamiento de la diferencia y la exclusión, que signos de una unidad idéntica naturalmente constituida.” (Hall, 1996: 4)⁵.

Los argumentos de los esencialistas regularmente no resisten la comprobación empírica. No hace falta pensar en que todo pasado identitario es fruto de la invención (Hobsbawm y Ranger, 1983), para admitir que los recuerdos históricos y mitos que forman parte de una identidad colectiva

⁵ “Precisely because the identities are constructed within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciatives strategies. Moreover, they emerge within the play of specific modalities of power, and thus they are the sign of an identical, naturally-constituted unity-an ‘identity’ in its traditional meaning.” (Hall, 1996a: 4).

como la Nación o el grupo étnico, por ejemplo, son siempre seleccionados. Es decir, se escogen unos y se desechan otros en un discurso que se elabora por determinadas elites con el ánimo de lograr la movilidad social (Smith, 1997). El proceso mediante el cual alguien se identifica con alguna colectividad implica privilegiar una identificación sobre todas las demás. Por ejemplo, la identificación con el Estado territorial es una construcción moderna. No hay nada de natural en ello, como piensan los primordialistas. Los territorios que son demarcados con líneas fronterizas para diferenciarlos de los vecinos son innovaciones sociales (Hobsbawm, 2000: 48). Las construcciones que han operado de forma hegemónica, como la identidad nacional o la idea de una nación mestiza en América Latina, son el resultado de relaciones de poder en las que un grupo, regularmente dominante, ha impuesto su visión al resto de la sociedad.

La identidad étnica es también el resultado del contexto y de las relaciones sociales. Muy temprano, Barth (1969) mostró que la etnicidad implica la construcción de fronteras étnicas que diferencian a unos grupos de otros. Su argumento central es que los individuos mantienen sus identidades tanto como las circunstancias se lo permitan:

Dado que la identidad étnica está asociada con un grupo culturalmente específico de valores estándar, de ello se deriva que hay circunstancias en las que tal identidad puede ser realizada exitosamente, y límites más allá de los cuales tal éxito es impedido. Sostendré que las identidades étnicas no serán mantenidas más allá de esos límites (...) Los incentivos al cambio en la identidad son por lo tanto inherentes al cambio en las circunstancias. (Barth, 1969: 25)⁶.

En la construcción de las identidades según las circunstancias juega un papel decisivo el uso estratégico de la etnicidad. Este se expresa en el esfuerzo consciente de los líderes, los individuos y las comunidades étnicas por utilizar signos étnicos en la lucha política para acceder a recursos escasos, materiales y no materiales, que les han sido negados por un Estado-nación que ha

⁶ Since ethnic identity is associated with a culturally specific set of value standards, it follows that there are circumstances where such an identity can be moderately successfully realized, and limits beyond which such success is precluded. I will argue that ethnic identities will not be retained beyond these limits (...) The incentives to a change in identity are thus inherent in the change in circumstances. (Barth, 1969: 25).

buscado, como sostiene Bhabha (1990), homogeneizar la identidad nacional pese a lo irreducible de las diferencias culturales.

Por lo tanto, la construcción, la reinención y el uso estratégico de la identidad que estudia esta tesis doctoral se apoyan conceptualmente en la teoría constructivista de la identidad. El principio teórico del cual parte esta investigación destaca que toda identidad—étnica, racial, nacional, territorial, de género—es socialmente construida. Además, el proceso de construcción de identidades no es comprensible al margen de las relaciones de poder, porque las primeras son también el resultado de las segundas. En consecuencia, analizar las identidades es también estudiar las estructuras de poder que las generan.

2. EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN.

2.1 El Problema de Investigación.

El problema de investigación de esta tesis doctoral examina el proceso de reimaginación de la identidad étnica y territorial que ha producido el movimiento de indios y negros en Colombia y el desafío que esto ha implicado para el sistema de representación construido por el proyecto de nación mestiza.

Indígenas y afrocolombianos han hecho un uso instrumental de la etnicidad para demandar un conjunto de derechos conculcados por el Estado. Éste, imbuido de la misión civilizadora, subsidiaria del imaginario occidental civilizador que se impuso a partir del siglo XIX, uno de los imaginarios del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003), los consideró seres incivilizados, tradicionales, congelados en el tiempo, “material” no apto para la conformación de la Nación, especímenes por fuera de la modernidad a los que se les negó la “coetaneidad”.

El moderno movimiento indígena colombiano surge en la década de los setenta en las alturas de los Andes del sur-occidente de Colombia. Como expresión pionera de las “nuevas etnicidades” latinoamericanas, que tiene una rica tradición de lucha que se remonta a los tiempos de la Colonia,

emprende una resistencia desesperada, casi defensiva, por preservar las tierras de resguardo de la expansión de un capitalismo agrario y salvaje que se convierte en el principal factor de disolución de la identidad y de la cultura indígenas⁷. Esta lucha en un principio se aferra a la tierra, porque como dice Lorenzo Muelas, uno de los dirigentes más destacados de este movimiento indígena, “el plato de comida fue lo que se nos esquivó rotundamente, radicalmente.” Posteriormente, transita hacia demandas de carácter político como la autonomía territorial y el gobierno propio. En un proceso complejo, en el que la identidad es refabricada, desafía el imaginario de nación mestiza y exige el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como el fundamento de la nacionalidad.

Por su parte, el embrionario movimiento de negritudes colombiano, que surge de núcleos de gente negra que desde la década de los setenta reflexionan sobre la discriminación racial de que ha sido objeto el negro, encuentra en la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) del año 1991 una estructura de oportunidades políticas favorables para el surgimiento del actual movimiento de comunidades negras. Antes de esta fecha, no se puede hablar de la existencia de un actor político que instrumentaliza la etnicidad negra para demandar al Estado una política de reconocimiento de la diferencia. Por lo tanto, lo que se sostiene en esta tesis doctoral es que el actor comunidades negras surge en la coyuntura política y social creada con la citación a la ANC. Este sujeto se consolida como tal después de esta Asamblea. En un proceso no acabado de refabricación de la identidad, se articula a las actividades desplegadas en torno a la reglamentación del Artículo Transitorio 55 (AT55), que dará origen a Ley 70, más conocida como Ley de Negritudes. Es decir, antes de la ANC no se puede hablar en Colombia de la existencia de un actor social que politiza la diferencia étnica negra, a lo sumo podemos hablar de núcleos organizativos,

⁷ Como veremos en detalle en el capítulo II, los resguardos son los territorios en que habitan los indígenas en Colombia. Su origen se remonta a los antiguos cacicazgos. A pesar del imaginario que se construyó a partir del siglo XVI de que todas las tierras “descubiertas” de América pertenecían a la Corona de Castilla, Felipe II habría ordenado, en 1532, que se “les dexen sus tierras heredadas y pastos” a los indios. Sin embargo, durante el periodo colonial, los encomenderos a través de la encomienda despojaron de sus tierras a los indígenas. Éstos han librado una lucha por la defensa del resguardo durante siglos.

que con un referente puesto en lo negro, construyen una “protoidentidad” étnica.

Los movimientos de negros e indios en Colombia, que han apelado a la diferencia cultural para desafiar el sistema de representación que los consideró como seres inferiores, primitivos y “material” no apto para la construcción de la Nación, forman parte de la política cultural. Ésta es definida por Escobar como “el proceso que se establece cuando los actores sociales configurados por diferentes significados y prácticas culturales entran en conflicto. La noción de práctica cultural supone que los significados y prácticas culturales, en particular los teorizados como marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes, etc. todos ellos concebidos en relación con determinado orden cultural dominante, pueden dar lugar a procesos que se deben aceptar como políticos.” (Escobar, 1997: 203).

Esta tesis sostiene que el “nuevo” lugar que ocupan los indígenas y los afrodescendientes en Colombia, después de la ANC, ha implicado un proceso de refabricación y construcción de la identidad étnica en el contexto de un giro de una política basada en la identidad de clase a otra sustentada en la identidad cultural. El uso político de la diferencia ha mostrado una gran capacidad estratégica y “performativa”. Su resultado más palpable es el cambio del Estado unitario. Se producen también transformaciones en su territorialidad: la autonomía territorial de los sujetos políticos étnicos o al menos la demarcación de sus tierras, sobre las que se les conceden ciertos derechos, quiebra el modelo de territorialidad “plana” propia de los Estados-nación (o de los Estados que se pretenden nación) de la época moderna.

Por lo tanto, como resultado de la “fuerza de la identidad”, hoy asistimos en Colombia a una transformación política de mucha importancia en América Latina. El modelo dominante de Estado, culturalmente unitario, se desvanece en diferentes formas. El proyecto de nación mestiza, liderado durante más de un siglo por las elites políticas, que pretendió homogenizar la irreducible heterogeneidad cultural y que buscó construir la ficción de una historia compartida, entró en crisis a finales del siglo XX en este país andino. Ante

nuestros ojos ha surgido, con la Constitución de 1991, un “nuevo” tipo de Estado-nación que se autodefine como pluriétnico y multicultural.

Pero, ¿cómo ha sido posible este cambio en un país gobernado por una elite política radicalmente conservadora y opuesta al cambio político y que siempre ha sentido un profundo desprecio por los indios y los negros a los que ha considerado brutos, tradicionales, indolentes y un obstáculo fenomenal para el desarrollo de la Nación? A este interrogante, el principal que se hace la investigación, se sumaron otros, conformándose de esta forma el sistema de preguntas del estudio.

2.2 Preguntas de Investigación.

-¿Mediante qué mecanismos los negros y los indios han sido construidos como seres inferiores?

-¿Cómo las elites políticas colombianas de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX imaginaron la Nación?

-¿Cómo fueron imaginados los negros y los indios en el proyecto de nación mestiza, promovido por las elites políticas durante la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del XX en Colombia?

- ¿Cuál es el papel que juega la identidad en movimientos de tipo étnico?

- ¿En qué consiste y cómo se produce la reinención de la identidad?

¿Cuál es el rol de la memoria colectiva en el proceso de reinención identitaria?

-¿Cómo el movimiento de indios y negros en Colombia ha instrumentalizado la diferencia en la lucha política?

-¿Cómo se ha transitado de la lucha por la tierra a la lucha por el territorio y la autonomía política?

-¿Cómo ha sido posible el tránsito de un modelo de nación mestiza, que históricamente invisibilizó a negros e indios, a otro que reconoce que el fundamento de la nacionalidad se encuentra en la diversidad étnica y cultural?

-¿En qué consisten las conquistas territoriales y culturales de que tanto se enorgullecen los movimientos sociales de indígenas y negros en Colombia?

-¿Qué acontece con la territorialidad que ejercen los indígenas y las Comunidades Negras en sus territorios colectivos en una situación de guerra como la que padece Colombia?

2.3 Objetivos.

Para responder a los interrogantes anteriores, que tienen que ver no solamente con el movimiento de negros e indios en Colombia, sino con el surgimiento de las nuevas etnicidades en América Latina, la investigación se propuso los siguientes objetivos:

1. Estudiar el proceso histórico y las relaciones de poder en que se inserta la construcción de la identidad de indígenas y negros en Colombia.
2. Estudiar en el régimen de representación de la nación colombiana el papel asignado por las elites políticas a los indígenas y negros.
3. Analizar el proceso de reinención de la identidad étnica de indígenas y negros en Colombia, con especial énfasis en las tres últimas décadas.
4. Estudiar el uso instrumental de la diferencia por parte de indios y negros en el logro de una política de reconocimiento y su relación con la nueva Constitución y la reconfiguración del Estado-nación en Colombia.
5. Analizar el rol que han jugado la reinención de la historia, la identificación con el territorio y el surgimiento de una nueva territorialidad en la reinención de las identidades indígena y negra en Colombia.
6. Estudiar los cambios territoriales que se han producido en Colombia bajo el modelo de nación diversa y los obstáculos al ejercicio de la territorialidad de indígenas y negros en las condiciones de guerra que padece este país.

2.4 Hipótesis de la Investigación.

2.4.1 Hipótesis principal.

La Constitución de 1991 introdujo una reconfiguración del Estado-nación colombiano al ser definido como pluriétnico y multicultural. Esta transformación obedece, entre otras causas, a la participación de actores sociales étnicos que reinventaron su identidad y la usaron como herramienta de lucha para el logro de sus derechos como minorías en un contexto de violencia política y social que puso en cuestión la continuidad de Colombia como sociedad y como Estado.

2.4.2 Hipótesis secundarias.

- Conforme a los imaginarios europeos occidentales, los negros y los indígenas, en lo que hoy es Colombia, fueron construidos como seres inferiores que debían cristianizados y civilizados.

- El proyecto de construcción de la nación mestiza, liderado por las elites políticas colombianas desde finales del siglo XIX, entró en crisis como resultado, entre otros factores, de la lucha de las minorías étnicas que se llevan a cabo en las dos últimas décadas del siglo pasado.

- Un contexto internacional caracterizado por el ascenso de la etnicidad y el surgimiento de marcos teóricos que defienden el derecho a la diferencia generaron un escenario político favorable a las demandas de indígenas y negros en Colombia.

- El surgimiento en Colombia de nuevas identidades de base étnica está relacionado con la reimaginación de los “mitos” de origen, la reinención de la historia y la identificación con el territorio y la defensa del lugar.

- La nueva Constitución colombiana abrió un marco de posibilidades para que una “protoidentidad” étnica negra transitara hacia la formación de un sujeto político social definido como las comunidades negras.

2.5 El Universo De Estudio.

Colombia es uno de los cinco países andinos. Está localizada en el centro del planeta, sobre la línea ecuatorial, al extremo noroeste del cono suramericano. Tiene una superficie de 1.141.748 Km². Es el cuarto país más extenso de Suramérica y el segundo en población con cuarenta y cuatro millones de habitantes. Comparte fronteras con Venezuela, Brasil, Perú, Ecuador y Panamá (Ver mapa n^o. 1).

Los asentamientos precolombinos y el proceso de mestizaje racial y cultural que desencadenó el español a partir del siglo XVI hicieron de lo que hoy es Colombia un país diverso racial y culturalmente. Este rasgo, fundamento de la nacionalidad, no fue reconocido oficialmente sino hasta el año 1991 con la nueva Constitución que rige al país.

El país está dividido en cinco grandes regiones naturales: las costas Atlántica y Pacífica, la Orinoquia, la Amazonia y la región Andina. Esta heterogeneidad ha generado un fuerte contraste en el sentido del lugar entre las costas tropicales, la selva Amazónica y el interior Andino. En éste último se ubican el 70% de los habitantes (aproximadamente, 31 millones de personas). Aunque no se dispone de información precisa, porque de manera similar a lo que acontece en la mayoría de los países latinoamericanos no se llevan estadísticas que clasifiquen racialmente a la gente, se estima que cerca del 65% de la población es mestiza, el 20% negra, el 13% blanca, y el 2% indígena. Esto hace de Colombia un país con escasa población indígena, pero el segundo con mayor gente negra en América Latina, después de Brasil que tiene cerca de 70 millones de afrodescendientes (Urrea y Barbary, 2004).

La distribución geográfica de la gente negra en Colombia está asociada con la historia de la trata (Colmenares, 1975, 1979a, 1979b; Jaramillo, 1963; Wade, 1993a; West, 1957). El mayor núcleo, unos 991.661 habitantes (Barbary y Urrea, 2004: 78), se localiza en la Costa Pacífica, extensa franja tropical ubicada en el Occidente del país que se extiende desde límites con Panamá, al Norte, hasta el Ecuador, al Sur. Otros grupos se ubican en las islas caribeñas de San Andrés y Providencia; en las llanuras y sabanas adyacentes a la Costa Atlántica y en las áreas ribereñas del bajo y medio Magdalena.

Mapa n° 1: Posición geográfica y división política de Colombia



Como resultado de las migraciones internas que se producen desde la mitad del siglo pasado, generadas por una urbanización acelerada, las principales ciudades del país como Bogotá, Medellín y Cali se convierten en fuertes receptáculos de la gente negra inmigrante que busca un lugar donde ubicarse para iniciar una vida citadina. Por ejemplo, en Cali, el gran centro urbano del sur-occidente de Colombia, cercano a la Costa Pacífica, se estima que viven unos 600.000 negros.

La población indígena, estimada en unos 800.000 habitantes, se compone de 81 pueblos, que poseen 64 lenguas diferentes que viven en todos los ecosistemas de Colombia (desde el desértico hasta el nival). Se ubican en 638 resguardos, en 193 municipios y en 27 de los 33 departamentos de la división administrativa colombiana.

Los departamentos con mayor número de indios son Cauca y Guajira que concentran el 43% del total poblacional indígena (Arango y Sánchez, 2002). En el primero de éstos habitan los paeces y guambianos, los más numerosos. En el segundo los wayúu. En la Costa Pacífica se localizan los emberá-catíos, pertenecientes a la familia lingüística chocó. En la Costa Atlántica y en la Sierra Nevada de Santa Marta viven los tayronas, koguis, arhuacos, zenús, tubarás, emberá-katíos y chimilas, entre otros. En la extensa zona sur-oriental del país, compuesta en buena parte por la selva Amazónica, se encuentran los ingas, uitotos, andokes, carijonas, cubeos, macunas, tucanos, entre otros.

2.6 Las Regiones de Estudio.

La investigación se centró, aunque de modo no conclusivo, en las dos regiones de Colombia que concentran la mayor proporción de gente negra y de indígenas, núcleos en los que se han originado los movimientos de indios y de negros de mayor trascendencia en la historia reciente del país colombiano: la Costa Pacífica y el departamento del Cauca.

Como anotamos antes, la Costa Pacífica es una extensa franja de 1.300 kilómetros que se extiende desde la frontera con Panamá, al Norte, hasta los límites con el Ecuador, al Sur. Es una de las zonas de mayor biodiversidad del

planeta, es decir, que tiene una de las más altas concentraciones del mundo de especies por área. Está surcada por caudalosos ríos, ya que es también una de las regiones de mayor pluviosidad del orbe, que nacen en la Cordillera Occidental, uno de los tres ramales en que se dividen los Andes en Colombia, y desembocan en el Océano Pacífico. En medio de la selva pluvial tropical, innumerables caños, quebradas y afluentes, estructuran grandes cuencas hidrográficas como la del Patía que se extiende a lo largo de 3.000 kilómetros (West, 1957) o la del San Juan, el río más caudaloso de todos los que desembocan en el Océano Pacífico de Sudamérica (West, 1957).

Con el surgimiento del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003), el español introdujo desde el siglo XVI esclavos negros a la Costa Pacífica para explotar los ricos yacimientos auríferos (Colmenares, 1982; Hoffmann, 1997; Romero, 1993; West, 1952, 1957). Desde ese entonces, aquí se produce la mayor concentración de gente negra de lo que es hoy Colombia. Los cronistas de indias, imbuidos del imaginario cristiano, describieron la región como “un abismo y horror de montañas, ríos y lodazales.” (Friedemann, 1993). Posteriormente, las elites políticas que propugnaron el proyecto de nación mestiza, este último subsidiario de la misión civilizadora, construyeron a la gente negra del Pacífico como seres congelados en el tiempo, irracionales por fuera de la modernidad que era menester civilizar, como a los indios, por el bien de la Nación.

Así, José María Samper, distinguido ideólogo liberal de la segunda mitad del siglo XIX, quien escribió *Las revoluciones políticas*, tal vez la obra más representativa del pensamiento radical decimonónico Colombiano, dijo sobre el negro de la Costa Pacífica que solamente estaba interesado en su “salvaje lubricidad”, que vegetaba en una completa indolencia y que era feliz con su platanar eterno, su maizal, su yucal, su hamaca, su red y su canoa. El terrible clima del trópico lo obligaba a una vida de permanente reposo “por lo que vegetaba como el árbol que le daba sombra.” (Samper, [1861] 1984: 97).

Hasta la segunda mitad del siglo XX, las “representaciones dominantes del espacio” (Lefebvre, 1974) consideraron a esta región como un espacio pavoroso, de lluvia permanente que lo pudría todo, como la ruta del pian y

del paludismo y donde era imposible que se desarrollara una “auténtica cultura”, es decir, como un “espacio vacío” de ideas y de pensamiento.

En este espacio “vacío de cultura y pensamiento”, que el Estado consideró como tierras baldías⁸, el negro del Pacífico colombiano, a espaldas del proyecto de nación mestiza que imaginó que el mejor destino para este “ser inferior” era que se mezclara con el blanco hasta difuminarse totalmente, construyó una sociedad de escaso mestizaje (Wade, 1993a) y en una íntima relación con el débil ecosistema de selva pluvial tropical (West, 1957). La gente negra ha desplegado con el sistema de ríos interacciones permanentes que han originado un “espacio acuático” (Oslender, 1999, 2002, 2004a). Éste se refiere a la influencia determinante que ríos, quebradas, caños y el ritmo de mareas ejercen sobre la vida cotidiana de los pobladores. Esto ha producido una profunda identificación emocional con el río, o un sentido del “lugar acuático”. Es decir, el río es un referente fundamental de la identidad personal y social a tal punto que ningún negro del Pacífico se concibe sin referencia a la cuenca hidrográfica donde nació y creció. Además, en ésta estableció finas relaciones con el medio ambiente y creó fuertes normas consuetudinarias de la herencia para reglamentar el uso de los recursos naturales y la transferencia generación tras generación de la propiedad (Hoffmann, 1997, 1999a, 1999b, 2000; Oslender, 2004a; West, 1957; Restrepo, 1996; Rivas, 1998).

Desde la década de los ochenta, con la acentuación de la globalización neoliberal, las “representaciones dominantes del espacio” sobre la Costa Pacífica se transforman. De ser una región vacía de gente, cultura y pensamiento, se transforma en una zona considerada por el Estado colombiano como una plataforma para el desarrollo nacional, puesto que hace parte de la cuenca del Pacífico, el “océano del futuro”. Respondiendo a la lógica económica del capital, que siempre busca nuevas regiones de

⁸ La Ley 2ª de 1959 definió que las tierras del Pacífico colombiano eran baldías, es decir, que pertenecían al Estado y que, por lo tanto, los ocupantes, por el solo hecho de serlo, no tenían la calidad de poseedores. Con esta decisión se desconocía que la gente negra había hecho una ocupación del territorio durante siglos y creaba una situación de alta vulnerabilidad ya que las inversiones crecientes de capital ponían en peligro ese territorio ancestralmente ocupado por los negros.

explotación y apropiación (Hardt y Negri, 2002), las inversiones capitalistas se incrementan en la región. Éstas, además de poner en peligro el territorio ancestralmente ocupado por la gente negra, tienen efectos disolventes sobre la cultura y sobre las finas relaciones que el negro ha establecido con la naturaleza.

En esta región de Colombia surge el moderno movimiento de negritudes que reinventa la identidad étnica, politiza la diferencia y el “sentido del lugar” (Agnew, 1987; Massey, 1994; Rose, 1995) para desplegar una intensa lucha por la defensa del territorio y en contra de la invisibilidad (Friedemann, 1984) que el proyecto de nación mestiza había sometió a la gente negra.

La segunda zona de estudio es el departamento del Cauca. Esta región durante cerca de tres siglos hizo parte del Gran Cauca, un vasto territorio perteneciente al Nuevo Reino de Granada, que se extendía por el Sur hasta lo que hoy es el Ecuador, por el Norte hasta Panamá y por el Oriente hasta la selva Amazónica. Durante la Colonia se estructuró allí una sociedad de grandes esclavistas y señores de la tierra basada en el sometimiento y la dominación de esclavos e indígenas (Colmenares, 1975, 1979a). A finales del siglo XIX, los cambios políticos y económicos que se suceden en la naciente República de Colombia producen el desmembramiento de este gran estado en unidades administrativas menores llamadas departamentos, una de las cuales es el actual Cauca.

El Cauca es una de las regiones más diversa étnica y culturalmente de Colombia. Se ubica geográficamente en el sur-occidente y concentra en la actualidad la mayor población indígena Colombiana. Allí habitan 200.000 indios que pertenecen a siete pueblos: paeces o nasa, guambianos, yanaconas, coconucos y totoroos en la región Andina; inganos y eperara siapidara en la región de selva tropical húmeda. Éstos representan el 25% de los 800.000 indígenas que se estima viven en el país y poseen cerca del 20% de los territorios de indios (598.367 hectáreas de las 28 millones que poseen). También viven en la Costa Pacífica y en los valles interandinos de este departamento comunidades afrocolombianas.

El departamento del Cauca ha sido un escenario privilegiado de las intensas y prologadas luchas que los indígenas han librado por la defensa de

la tierra. Desde la resistencia de los paeces y guambianos en contra del colonizador español, durante la primera mitad del siglo XVI, pasando por el hambre de tierras del encomendero, durante la Colonia, hasta el deseo incontrolable de los constructores de la República por desintegrar los resguardos, “testigos vivientes del odiado régimen colonial”, los indígenas han desplegado una persistente lucha, a veces abierta, a veces velada, en defensa de la tierra de resguardos.

Fue precisamente en esta región de Colombia donde surgió a comienzos del siglo XX uno de los levantamientos más importantes de los indios en contra de la disolución de las tierras de resguardos. Esta lucha fue comandada por el legendario líder indígena Manuel Quintín Lame. Como veremos en detalle en el capítulo III, el pensamiento y la acción de Lame dio origen a la “quintiada”, la forma moderna de resistencia indígena a su desintegración étnica y cultural, desintegración propugnada por el proyecto de nación mestiza e impulsada por los diferentes factores de ocupación de los territorios de indios.

También en esta región del país nace a comienzos de la década de los setenta el moderno movimiento indígena colombiano, lo que es una expresión pionera de las modernas luchas de los indios latinoamericanos. Este movimiento tiene líneas de continuidad con las luchas que lideró Manuel Quintín Lame a comienzos del siglo XX, pero también factores de ruptura asociados fundamentalmente con la reinvención de la identidad étnica.

Con comunidades sometidas a un proceso de siglos de aculturación en el que muchas perdieron la lengua, este movimiento indígena tiene que reinventar sus raíces, hurgar en la memoria colectiva en búsqueda de instituciones perdidas o a punto de desaparecer, refabricar sus héroes, recuperar formas comunitarias de solidaridad, exhumar símbolos, en fin, reinventar la historia para exigir otro lugar en la sociedad del futuro. Concomitante con la reinvención de la identidad, se presenta un proceso de lucha en el que se transita de las reivindicaciones por el derecho a la tierra a las demandas por territorio propio y autonomía política. Esto último

constituye un abierto desafío al proyecto de nación mestiza y a la territorialidad plana del Estado.

2.7 El Método.

Por el carácter del problema de investigación, se optó por una estrategia multimétodo. Por lo tanto, se hizo uso de diferentes diseños investigativos: el documental y su estrategia de análisis de documentos y construcción de archivos documentales; el etnográfico y su estrategia de estudio de casos. En menor medida se utilizó el diseño de datos agregados. Esta opción metodológica nos llevó al empleo de variados materiales empíricos y disímiles fuentes de información, como veremos a continuación.

Esta tesis es una investigación transdisciplinaria que se apoya en la sociología, la ciencia política, la antropología, la geografía política y la historia. Esta perspectiva hace muy arduo y vulnerable el estudio. Sin embargo, la opción de llevar a cabo investigaciones exclusivamente disciplinarias es cada vez más difícil en un mundo académico en el que las fronteras en las ciencias sociales se desvanecen cada vez más.

2.7.1 Las Fuentes de Información.

Fuentes bibliográficas.

La recolección de la información bibliográfica se llevó a cabo a lo largo de toda la investigación. Es decir, no operó como una etapa que se concluye para dar paso, por ejemplo, al trabajo del campo, ya que hasta el momento de la redacción del último capítulo se hicieron consultas bibliográficas. La literatura especializada de tipo sociológico, histórico, antropológico y geográfico en que se apoya la tesis fue consultada en bibliotecas de España, Inglaterra y Colombia. Así, fueron consultadas la Biblioteca Nacional de España, la Hispánica en Madrid, el Sistema de Bibliotecas de la Universidad Complutense de Madrid, la central de la Universidad de Cambridge y la del Centro de Estudios Latinoamericanos en Cambridge, la central de la

Universidad de Manchester en Manchester, la Británica en Londres y la Luís Ángel Arango en Bogotá, Colombia.

Fuentes documentales.

-Textos históricos.

Puesto que este estudio no es una indagación de la historia de las ideas, para analizar la percepción ideológica que las elites políticas han tenido sobre la identidad de los indios y los negros en Colombia, hicimos una selección de un conjunto de obras de finales del XIX y principios del XX, reducido en número, pero típicamente representativo de lo que pensaban estas capas dominantes. Estas obras constituyeron una de las fuentes documentales más importantes de la investigación.

-Archivos de las organizaciones indígenas y de negritudes.

Fueron también consultadas una variedad de fuentes documentales de información secundaria de las organizaciones indígenas, de organizaciones de comunidades negras y de las instituciones del Estado. Así, se consultó el archivo histórico del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) con sede en la ciudad de Popayán. Varios dirigentes del Proceso de Comunidades Negras (PCN) me permitieron a acceder a diferentes tipos de documentos como las memorias de sus encuentros e informes de diverso tipo. Lo mismo aconteció con el archivo personal de comunicados del líder guambiano Jesús Antonio Tombé.

-Archivos de Prensa.

Para la escritura del capítulo V, que se concentra en el análisis de la estructura de oportunidades políticas que se abrió en Colombia con la convocatoria de la ANC, se construyeron dos archivos documentales. El primero se elaboró con los diarios *El Tiempo* y *El Espectador*, los dos

periódicos de mayor circulación e influencia en Colombia en esos momentos, para el periodo que va de mayo de 1990 a febrero de 1991, es decir, desde la fecha en que la población votó abrumadoramente por el sí para convocar la ANC hasta el inicio de sus sesiones.

El segundo archivo se construyó con todas las *Gacetas Constitucionales*, órgano oficial de las sesiones de la ANC. Esta información es una de las fuentes documentales secundarias más importante que existe en Colombia sobre lo que aconteció en esta Asamblea. En estos documentos se puede seguir de manera minuciosa las intervenciones, los proyectos y las ponencias de todos los delegatarios; los grandes temas sobre los que deliberó este órgano constituyente; los intereses que defendían los diversos actores políticos allí representados y las controversias ideológicas en que se enfrascaron.

- Actas de la Comisión Especial de Comunidades Negras (CECN) y boletines de la Comisión de Ordenamiento Territorial (COT).

Las actas de la CECN y los boletines de la COT, órganos constitucionales transitorios que se encargaron de reglamentar los cambios territoriales que fueron aprobados en la ANC, fueron otras de las fuentes documentales de la investigación.

Fuentes cuantitativas.

Por el carácter de la investigación, utilizamos en menor medida fuentes de información cuantitativa. Sin embargo, se explotaron dos de este tipo de fuentes. En primer lugar, la amplia base de datos que sobre población desplazada en Colombia ha construido la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES). En segundo lugar, la base de datos sobre los recursos económicos que a través del Sistema General de Participaciones (SGP) el Estado central ha invertido desde el año 1993 en los resguardos indígenas. Esta información es recolectada por la Unidad de

Desarrollo Territorial (UDT) del Departamento Nacional de Planeación (DNP), cuerpo técnico de la Presidencia de la República.

2.7.2 Las Técnicas de Investigación.

El estudio se apoyó en tres técnicas de investigación: la entrevista cualitativa semiestructurada en profundidad, la observación participante y el análisis del discurso.

La entrevista cualitativa semiestructurada en profundidad.

La entrevista es una técnica de investigación cualitativa que adquiere la forma de un “diálogo o de una interacción”. Se asemeja a una conversación, pero también difiere de ésta porque el entrevistado está dispuesto a hablar y el entrevistador a escuchar y porque el segundo anima constantemente al primero a conversar. La modalidad empleada en la investigación fue la entrevista semiestructurada en profundidad. Este es un tipo de entrevista que es guiado por un conjunto de interrogantes y temas a explorar que se aplica por igual a todos los entrevistados, pero en el que el orden en que se hacen las preguntas no está predeterminado. Una de las grandes ventajas de esta técnica de investigación es la riqueza de la información cualitativa, intensiva y extensiva, que se obtiene de los enfoques, experiencias y palabras de los entrevistados, si éstos son cuidadosamente escogidos.

Las entrevistas funcionaron como conversaciones prolongadas que se tuvieron con informantes claves. Aunque se trabajó con un guión para focalizarlas en los temas de interés fundamental de la investigación, en general los diálogos iban hacia delante o hacia atrás en el tiempo. Si bien la información recolectada es de una gran riqueza cualitativa, en rigor hay que decir que no fue utilizada y explotada en su totalidad en la escritura de la tesis. Por lo tanto, se cuenta con una amplia información que será empleada posteriormente para indagar y profundizar en otras dimensiones de este estudio.

Fue elaborado un guión que buscaba orientar la entrevista hacia los grandes temas de indagación. En el anexo A se presenta este instrumento.

- La selección, el número y las características de los entrevistados.

Cuatro criterios guiaron la selección de los entrevistados. En primer lugar, que tuvieran la información relevante para el estudio; en segundo lugar, que el acceso a ellos no fuera difícil; en tercer lugar, que estuvieran dispuestos a dar información y, en cuarto lugar, que pudieran brindarnos datos con precisión. Se buscaron informantes claves o bien informados del CRIC, del PCN y del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO).

Los informantes debían ser líderes de las minorías étnicas que participaron en la ANC como candidatos y constituyentes; dirigentes actuales de cúpula como los representantes indígenas al Congreso de la República; participantes intermedios de los movimientos y militantes de base como los miembros de los cabildos indígenas y de los consejos comunitarios de comunidades negras. Aunque los líderes de estos movimientos son fundamentalmente hombres, también fueron entrevistadas mujeres indígenas y afrocolombianas que han ejercido un liderazgo importante en estos procesos.

Fueron entrevistadas 40 personas, 20 indígenas y 20 afrocolombianos. La duración de la entrevista dependió del tipo de informante. Algunas son de cuatro y cinco horas, pero otras no exceden las dos. A los informantes se llegó a través de contactos y de amigos que se tenían entre los asesores y líderes de los movimientos indígenas y de negritudes y por medio del mecanismo de bola de nieve. Por ejemplo, en la recolección de la información en los territorios de indios fue de vital importancia el apoyo y la compañía de Jesús Antonio Tombé, líder guambiano; de Barbarita Muelas, líder guambiana, hermana de Lorenzo Muelas, este último uno de los dirigentes indígenas más destacados del siglo XX. En los territorios de comunidades negras conté con la colaboración incondicional de Konty Bikila y Libia grueso, ambos dirigentes del PCN. En la tabla 1 se presentan algunas características de los entrevistados y el lugar en el cual se llevó a cabo la entrevista.

Tabla 1: Indígenas y afrocolombianos entrevistados		
No	Características	Sitio de la entrevista
Indígenas		
1	Indígena guambiano. Representante indígena en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991.	Antigua región del Gran Chimán, depto del Cauca.
2	Indígena guambiano. Representante en el Congreso de la República del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO).	Bogotá, capital de la República.
3	Indígena cocama, miembro de COICA, Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica	Bogotá, capital de la República.
4	Indígena yanacona. Gobernador del cabildo urbano de Cali.	Cali, capital del depto del Valle del Cauca.
5	Indígena nasa. Antropólogo fundador del CRIC y de AICO.	Cali, capital del depto del Valle del Cauca.
6	Indígena nasa. Ex gobernadora del Cabildo Urbano Indígena de la Ciudad de Cali.	Cali, capital del depto Valle del Cauca.
7	Indígena nasa. Gobernador del primer cabildo universitario de Colombia.	Cali, capital del depto del Valle del Cauca.
8	Indígena nasa. Miembro del Comité Ejecutivo del Consejo Regional Indígena del Cauca.	Popayán, capital del depto del Cauca.
9	Indígena guambiano. Ex gobernador del resguardo de Guambía.	Silvia, municipio del depto del Cauca.
10	Líder indígena guambiana.	Silvia, municipio del depto del Cauca.
11	Indígena guambiano. Alcalde de Silvia.	Silvia, municipio del depto del Cauca.
12	Indígena nasa. Dirigente de la Asociación de Indígenas del norte del Cauca (ACIN).	Santander, municipio del depto del Cauca.
13	Indígena nasa. Ex gobernador del resguardo de Pitayó. Primer Alcalde elegido popularmente del municipio de Silvia.	Resguardo de Pitayó, depto del Cauca.
14	Indígena nasa. Ex gobernador del resguardo de Pitayó.	Resguardo de Pitayó, depto del Cauca.
15	Indígena nasa. Ex gobernador del resguardo de Pitayó.	Resguardo de Pitayó, depto del Cauca.
16	Indígena nasa. Ex gobernador del resguardo de Pitayó.	Resguardo de Pitayó, depto del Cauca.
17	Indígena nasa. Ex gobernador del resguardo de Pitayó, fundador del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).	Resguardo de Pitayó, depto del Cauca.
18	Asesor AICO.	Resguardo de Guambía, depto del Cauca.
19	Líder Indígena guambiano.	Resguardo de Guambía, depto del Cauca.
20	Indígena guambiano. Gobernador del resguardo de Guambía.	Resguardo de Guambía, depto del Cauca.
Afrocolombianos		
21	Dirigente del Proceso de Comunidades Negras (PCN).	Cali, capital del depto del Valle del Cauca.
22	Dirigente del PCN. Miembro de la dirección nacional del PCN.	Cali, capital del depto del Valle del Cauca.
23	Dirigente del PCN. Miembro de la dirección nacional del PCN.	Cali, capital del depto del Valle del Cauca.
24	Dirigente del PCN. Miembro de la dirección nacional del PCN.	Cali, capital del depto del Valle del Cauca.
25	Dirigente del PCN. Miembro del Palenque El Congal.	Buenaventura, Costa Pacífica.
26	Dirigente del PCN. Miembro del Palenque El Congal.	Buenaventura, Costa Pacífica.
27	Dirigente del PCN. Miembro del Palenque El Congal.	Buenaventura, Costa Pacífica.
28	Dirigente del PCN. Miembro del Palenque El Congal.	Buenaventura, Costa Pacífica.
29	Dirigente del PCN. Miembro de la dirección nacional.	Buenaventura, Costa Pacífica.
30	Dirigente del PCN. Miembro del Palenque El Congal.	Buenaventura, Costa Pacífica.
31	Dirigente del PCN. Miembro del Consejo Comunitario del río Micay.	Río Micay, Costa Pacífica.
32	Militante del PCN. Miembro del Palenque de Nariño.	Tumaco, Costa Pacífica.
33	Militante del PCN. Miembro del Consejo Comunitario del río Patía.	Río Patía, Costa Pacífica.
34	Militante del PCN. Miembro del Consejo Comunitario del río Mira.	Río Mira, Costa Pacífica.
35	Militante del PCN. Miembro del Consejo Comunitario del río Mayorquín.	Río Mayorquín, Costa Pacífica.
36	Militante PCN. Miembro Consejo Comunitario río Yurumanguí.	Río Yurumanguí, Costa Pacífica.
37	Militante PCN. Miembro Consejo Comunitario río Yurumanguí.	Río Yurumanguí, Costa Pacífica.
38	Dirigente del PCN. Miembro de la fundación afro Sinecio Mina.	Puerto Tejada, depto del Cauca.
39	Dirigente del PCN. Miembro de la fundación afro Sinecio Mina.	Puerto Tejada, depto del Cauca.
40	Dirigente del PCN.	San Basilio de Palenque, depto de Bolívar

La observación participante.

La observación es una poderosa herramienta de investigación social si en la recolección de la información se orienta a los objetivos de la investigación, se planifica sistemáticamente y se introducen mecanismos de control sobre su fiabilidad y precisión. Una de las grandes ventajas de esta técnica es que nos permite contrastar lo que dicen, hacen y escriben los actores sociales estudiados. Su uso es recomendable en el análisis de casos como el de esta investigación en el que hay diferencias pronunciadas de percepción sobre las identidades de grupos sociales como las minorías étnicas, los indígenas, los negros y los inmigrantes, entre otros.

La observación se aplicó a lo largo del trabajo de campo y mediante nuestra participación directa en diversos eventos llevados a cabo por las comunidades indígenas y por las organizaciones de negritudes analizadas en la investigación. Destaco, entre otras, la participación en los siguientes eventos: foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 de marzo de 2003; entrega del mando y nombramiento de las autoridades indígenas, resguardo de Guambía, 1º de enero de 2004; foro de AICO y su posición frente a la guerra, Santiago, territorio guambiano, 4-5 de abril de 2004; elección de la dirección nacional y del presidente de AICO, Toribío, 4-5 de junio de 2004; tercer encuentro nacional de palenques del PCN, Cali, 10-14 de julio de 2004.

Los indígenas y los negros que tomaron parte en los anteriores eventos tenían conocimiento de que nuestra participación era en calidad de un observador que buscaba información para una tesis doctoral. Por esta razón, en estos escenarios, la técnica se aplicó más como un participante observador que como un observador participante. No obstante, en el tercer congreso de palenques del PCN, a la vez que se tomó parte como ponente también se observó el desarrollo del evento.

La observación se concentró, entre otras dimensiones, en lo actuado por las comunidades, en el rol jugado por los líderes y los militantes de los movimientos y en el contenido de sus discursos.

El análisis del discurso.

La tercera técnica de investigación que se empleó fue el análisis del discurso. Ésta es una técnica, algunos lo consideran un campo de estudio, que surge a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta bajo el influjo de diferentes disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales como la lingüística, los estudios literarios, la sociología y la antropología, entre otras. Con el desarrollo que ha tenido la investigación científico social en las tres últimas décadas, se ha convertido en una herramienta cada vez más importante en los diseños cualitativos.

Como veremos en el capítulo I, los discursos son más un producto social que un acto individual. Es decir, cuando son emitidos por los sujetos sociales siempre están asociados con la posición que éstos ocupan en las redes de relaciones sociales. Desde la perspectiva teórica y metodológica en que se apoya esta tesis, los discursos no se refieren solamente a lo hablado, lo escrito también hace parte de ellos. Metodológicamente, nuestro análisis partió de la relación del discurso con sus condiciones de producción, de su articulación con los interrogantes que se plantea la tesis y de su asociación con los actores y las luchas sociales que hacen parte del tema de investigación.

El análisis del discurso se aplicó al estudio de un conjunto de obras representativas del imaginario que las elites políticas colombianas de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX construyeron sobre la Nación y sobre el rol que indios y negros debían jugar en la construcción nacional. También se aplicó esta técnica en los análisis del archivo de prensa, en las gacetas constitucionales, en las actas de la CECN, en los boletines de la COT y en el conjunto de comunicados, panfletos y cartillas de diverso tipo producidos por los movimientos de negros e indios.

2.8 El Trabajo de Campo.

Entre abril de 2003 y julio de 2004 se llevó a cabo el trabajo de campo en las dos regiones que fueron seleccionadas para la investigación: la Costa Pacífica colombiana y el departamento del Cauca. La guerra que padece Colombia, que precisamente se acentuó en estas dos regiones a partir del año 2000,

dificultó el trabajo de campo e hizo que el levantamiento de la información primaria con base en la entrevista a profundidad se extendiera más de lo previsto.

Es muy difícil hacer investigación sociológica en regiones en las que la población se encuentra en medio del fuego cruzado de guerrillas, paramilitares y Ejército ya que un extraño que hace preguntas resulta sospechoso para las comunidades y para los actores armados. De hecho, los cabildos en los resguardos indígenas y los consejos comunitarios en las tierras colectivas de comunidades negras han tomado la decisión, como estrategia política en contra de la guerra, de no dar información a extraños. El investigador se ve obligado, entonces, a desplegar mecanismos especiales para trabajar en condiciones excepcionales. Estos mecanismos implican entrar a la zona siempre acompañado de uno de los líderes más conocidos y respetados por las comunidades, presentarse en las asambleas comunitarias, nunca estar solo ni desplazarse solo en el territorio, pernoctar siempre en casa de los nativos, muchas veces no grabar ni tener diario de campo, sino observar y ya fuera de la zona escribir. Todo esto por la seguridad tanto de los informantes como del investigador. En rigor, las ciencias sociales colombianas, en especial la sociología, la antropología y la ciencia política, están en mora de analizar las implicaciones teóricas y metodológicas que se derivan de hacer investigación social en condiciones de guerra.

2.9 El Procesamiento de la Información.

La información primaria que se obtuvo a través de la entrevista se procesó mediante el “Etnograph”, tal vez el paquete más versátil de procesamiento de información cualitativa. Para el análisis la información fue clasificada en categorías axiales y secundarias que se desprenden del guión de entrevista y que están asociadas con los objetivos e hipótesis de la investigación.

En la tabla 2 se presentan algunas de las categorías axiales más importantes que se usaron en el procesamiento y análisis de la información primaria.

Tabla 2
Categorías axiales empleadas en el procesamiento de la información primaria

Código	Nombre Categoría	Definición
Indígenas		
Caracteris	Características	Características sociodemográficas del entrevistado: edad, sexo, escolaridad, movilidad espacial.
Ideétnica	Identidad étnica	Componentes del proceso de reinención étnica. Fundamentos en los que descansa este tipo de identidad entre los indígenas caucanos.
Identerri	Identidad territorial	Ejes en los que descansa el proceso de identificación con el territorio. Fundamentos de la identidad territorial.
Idennacio	Identidad nacional	Qué entienden los indígenas del depto del Cauca por identidad nacional.
Crichisto	Historia del CRIC	Proceso histórico de surgimiento y expansión del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).
Crircupe	CRIC recuperaciones	Acciones colectivas de recuperación de tierras lideradas por el CRIC durante las décadas de los setenta y ochenta. Forma como se llevaba a cabo la recuperación.
Terrihisto	Historia del territorio	Vinculación del territorio con la historia oral y escrita de los indígenas caucanos.
Terraje	Terraje	Historia del terraje y forma como se practicaba esta relación social entre los indígenas caucanos.
Territires	Tierra, territorio, resguardo	Diferencia que establecen los indígenas caucanos entre tierra, territorio y resguardo.
Territitul	Titulación de territorios	Proceso de titulación de territorios indígenas.
Terriresgu	Territorio de resguardos	Significado del resguardo para los indígenas caucanos.
Territama	Territorio y Juan Tama	Construcción de la narrativa de la figura de Juan Tama, héroe nasa del siglo XVIII, y su lucha por la recuperación del territorio: enseñanzas, estrategias políticas, símbolos, pensamiento político.
Quintín	Territorio y Quintín Lame	Narrativa indígena en torno a la figura de Quintín Lame, líder nasa del siglo XX. Lucha por el territorio, quintiada, pensamiento político.
Aico	Autoridades indígenas de Colombia	Surgimiento y expansión del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Pensamiento político, concepción del territorio.
Constituye	Asamblea Nacional Constituyente	Participación de los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991. Demandas indígenas, política de alianzas con actores estratégicos.
Naciónindi	Nación indígena	Idea de nación entre los indígenas caucanos.
Plulegal	Pluralismo legal	Consideraciones sobre la aplicación de la justicia tradicional en los territorios indígenas.
Nacionmulti	Nación pluriétnica y multicultural	Fundamentos ideológicos y políticos del reconocimiento de una nación pluriétnica y multicultural.
Lengua	Lengua	Papel que juega la lengua en la identidad étnica indígena y la forma como se articula con las demandas por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural.
Etis	Entidad Territorial Indígena	Forma en que los indígenas caucanos conciben la Entidad Territorial Indígena.
Cabild	Cabildos	Impactos de la política de reconocimiento del Estado sobre la organización de los cabildos como organismos tradicionales de los pueblos de indios.
Actoarma	Actores armados	Presencia de actores armados en los territorios indígenas, impacto de la guerra, desplazamiento forzado, muerte y control del territorio por parte de la insurgencia y los paramilitares.
Resisindi	Resistencia indígena	Estrategia de la resistencia indígena frente a la guerra y la ocupación de los territorios de indios: acciones colectivas, repertorios de acción.
Afrocolombianos		
Caracterís	Características	Características sociodemográficas del entrevistado: edad, sexo, escolaridad, movilidad espacial.
Traypol	Trayectoria política del entrevistado	Historia política del entrevistado, participación en organizaciones, movimientos y partidos políticos.
Identinegr	Identidad étnica negra	Componentes del proceso de reinención de la identidad étnica negra. Fundamentos en los que descansa este tipo de identidad entre los afrocolombianos.
Identirio	Identidad con el río	Fundamentos históricos, sociales y ambientales en los que descansa el proceso de identificación con el río entre las Comunidades Negras de la Costa Pacífica colombiana. Sentido del lugar acuático.
Identinacio	Identidad nacional	Tensión entre la identidad nacional y la identidad étnica negra entre los miembros del Proceso de Comunidades Negra (PCN). ¿Se es primero colombiano o negro?
Identrans	Identidad transnacional	Presencia de sentimientos de una posible identidad transnacional negra y estrategia del PCN en la escala global. Uso de la red en las comunicaciones transnacionales.
Territorio	Territorio	Identidad territorial, sentido del lugar con el territorio de la Costa Pacífica.
Antepecn	Antecedentes del PCN	Organizaciones y núcleos organizativos de diverso tipo que confluyeron después del año 1991 y originaron el Proceso de Comunidades Negras.

Código	Nombre Categoría	Definición
Estructura	Estructura	Estructura organizativa del PCN.
Ancpcn	PCN y Asamblea Nacional Constituyente	Participación de las negritudes en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991. Mercedes Moya, el consejero n° 75. Alianzas políticas con actores estratégicos de la ANC.
Accipcnanc	Acciones colectivas del PCN relacionadas con la ANC	Acciones colectivas del PCN: toma de iglesias, manifestación en Bogotá, el telegrama negro y demás repertorios de acción para lograr la aprobación de las demandas de la comunidad negra en la ANC.
Ley70	Ley 70 de Comunidades Negras	Contenido y análisis de la Ley 70 o ley de negritudes.
Consultiva	Consultiva de Alto Nivel	Qué son las consultivas, cómo nacieron y qué significaron en el proceso de reglamentación del Artículo Transitorio 55 (AT55).
Titulcolec	Titulación colectiva	Forma como se llevó a cabo el proceso de titulación de territorios colectivos negros en la Costa Pacífica colombiana.
Confinter	Conflicto interétnico	Posible conflicto interétnico entre las comunidades negras y los indígenas en la Costa Pacífica colombiana a raíz del proceso de titulación de territorios colectivos negros.
Cuencatitu	Titulación colectiva por cuencas	Sentido del lugar con la cuenca y titulación con base en la división por cuencas.
Consejocomún	Consejo comunitario de comunidades negras	Desafíos del Consejo Comunitario en los territorios de comunidades negras. Contradicción entre titulación por cuencas o titulación por veredas.
Palenque	Palenque	Proceso de reinención del término palenque. Que significaba antes y que significa ahora como una forma de la estructura organizativa del PCN.
Guerra	Guerra	Guerra en el Pacífico colombiano. Confrontación entre guerrillas y paramilitares. Ocupación de los territorios colectivos de comunidades negras.
Masacres	Masacres	El uso de la masacre por parte de los actores de la guerra como un instrumento de terror.
Desplaza	Desplazados	Desplazamiento de la población negra como resultado de la guerra en el Pacífico colombiano.
Estrateres	Estrategia de resistencia	Estrategia de resistencia contra la guerra por parte de las comunidades negras de los ríos del Pacífico colombiano.

3. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO.

Nuestro interés por el estudio de los indígenas y de los negros en Colombia viene de tiempo atrás y está asociado con el contacto directo que durante mucho tiempo he tenido con los líderes y las organizaciones de indios y de negritudes en este país. Efectivamente, por una parte, en calidad de profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Valle, en Cali Colombia, y en el marco de investigaciones sobre las sociedades agrarias, logré conocer de cerca el movimiento que los indígenas adelantaban en el sur del país por la recuperación de sus territorios amenazados por la ampliación de la hacienda tradicional. Conocí y recorrí varios de los resguardos del departamento del Cauca, establecí contacto con algunos de los viejos dirigentes indígenas y me relacioné de cerca con diversos asesores del movimiento indígena. Desde ese entonces, me interesé por comprender las luchas de los pueblos indios por la defensa de la tierra.

Por otra parte, gracias a una comisión académica *ad-honorem* de mi universidad, me desempeñé en la ciudad de Bogotá durante los años 1994 y 1995 como jefe de la División de Planeación y Desarrollo Territorial, del Departamento Nacional de Planeación, principal cuerpo técnico de la

Presidencia de la República. Desde este cargo burocrático me correspondió ser la contraparte gubernamental en la negociación con las organizaciones de negritudes para la formulación del Plan Nacional de Desarrollo para las Comunidades Negras, que estipulaba la recientemente aprobada, para ese entonces, Ley 70. Lo anterior me permitió conocer a los líderes que habían participado en la formulación de esta ley, establecer contactos con el naciente movimiento de negritudes, acercarme al discurso de la identidad que comenzaban a construir y conocer las contradicciones políticas internas de este movimiento. También, desde la misma posición, tomé parte en los lineamientos de política para la reglamentación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS).

Sin embargo, el problema de investigación de la tesis surge en los cursos de doctorado que recibí entre los años 1999 y 2000, en particular en el seminario sobre *identidad política, territorio y procesos de globalización* que estuvo a cargo del profesor Heriberto Cairo Carou.

A lo largo de la investigación fueron decisivos varios procesos. En primer lugar, la participación en un grupo de discusión sobre la identidad política, coordinado por el profesor Cairo, en el cual tomaron parte varios estudiantes de doctorado. En este grupo analizamos varios textos de autores clásicos y contemporáneos que han estudiado la identidad y los procesos de identificación lo que fue de mucha importancia para la comprensión de la relación entre identidad étnica, territorio y Nación y para la formulación del proyecto de investigación.

En segundo lugar, dos estadías en las universidades inglesas. La primera se llevó a cabo en la Universidad de Cambridge. Gracias a una invitación del Centro de Estudios Latinoamericanos (*Centre of Latin American Studies*) pude permanecer, como *Visiting Scholar*, durante los meses de mayo, junio y julio de 2001 en este centro. Ello me permitió consultar los excelentes fondos bibliográficos, obras históricas y contemporáneas de la biblioteca central de la Universidad y de la Biblioteca Británica en Londres, como comentamos. Igualmente, discutir sobre el avance de la investigación con la profesora Sarah Radcliffe, del Departamento de Geografía de la Universidad de

Cambridge, quien ha desarrollado varios trabajos académicos sobre la identidad étnica y la Nación en América Latina.

La segunda estadía se llevó a cabo en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester entre los meses de mayo y julio de 2002. Aquí fue fundamental también la consulta de los fondos de la biblioteca central de esta universidad y las discusiones y consultas con el profesor Peter Wade, uno de los principales investigadores sobre la condición del negro en Colombia y en América Latina. Precisamente, parte de los borradores de los dos primeros capítulos fueron escritos en las universidades de Cambridge y Manchester.

El informe se compone de seis capítulos. En el primero se aborda la discusión teórica sobre la identidad y las identidades nacional, étnica y territorial, así como el debate que ha suscitado la tan controvertida noción de globalización. Se presentan también las categorías centrales en las que se apoya la investigación: identificación, interés étnico, territorialidad, sentido del lugar, representaciones del espacio y espacios de representación, entre otras.

En el capítulo II, a partir de la noción de sistema-mundo moderno/colonial, introducida por Mignolo (2003) con base en los influyentes trabajos de Wallerstein (1979, 1984), se esboza históricamente la forma en que el imaginario europeo occidental construyó a los indígenas y a los negros como seres inferiores y primitivos que debían ser cristianizados y civilizados. Se muestra, de la misma manera, que el proyecto de nación mestiza, subsidiario de la misión civilizadora e impulsado por las elites políticas colombianas durante la segunda mitad del siglo XIX y parte del XX, intentó invisibilizar a indios y negros al considerarlos rezagos del pasado, un obstáculo para la construcción nacional y cuyo mejor destino era su desaparición a través del cruce con el blanco civilizado.

En el capítulo III se analiza el surgimiento del moderno movimiento indígena colombiano, la reinención de la identidad étnica en la lucha por el territorio y la autonomía política y la exigencia del reconocimiento étnico y cultural para los pueblos indígenas. En capítulo IV se estudia un proceso similar, pero entre las comunidades negras. Aquí se muestra cómo surge el

movimiento de negritudes en Colombia y la manera en que éste instrumentaliza la diferencia y el sentido del lugar en la lucha política por una nación diversa y en la defensa de los territorios de negros, amenazados por un capital que busca nuevos nichos de explotación y apropiación.

En el capítulo V se examinan las “causas” que originaron la citación a la ANC, la estructura de oportunidades políticas que se abre para indígenas y negros en esta coyuntura, los repertorios de acción y las alianzas estratégicas que indígenas y negritudes despliegan en esta Asamblea para conquistar derechos territoriales y el reconocimiento de que el fundamento de la nacionalidad se encuentra en la diversidad étnica y cultural. Con este hecho se quiebra el proyecto de nación mestiza y se da paso, al menos en la legalidad, al imaginario de la nación diversa.

En el capítulo VI se estudia el profundo cambio producido en la territorialidad plana del Estado-nación colombiano con el reconocimiento de los territorios de indios y de comunidades negras, la conquista más importante que han obtenido las nuevas etnicidades en América Latina. También se analiza en este capítulo los impactos de la guerra colombiana sobre las nuevas territorialidades y la manera como los movimientos sociales de negros e indios despliegan estrategias para oponerse al conflicto armado y defender la vida y el territorio. Finalmente, como es usual, se presentan las conclusiones.

En síntesis, esta tesis es un esfuerzo por comprender la forma en que han sido construidas desde el poder las identidades de negros e indios como seres inferiores en Colombia y cómo estos eternos subordinados han hecho un uso estratégico precisamente de esas identidades negativas para subvertir las condiciones de dominación y buscar mejores condiciones de existencia en la sociedad del futuro.

CAPÍTULO I
EN TORNO A LA IDENTIDAD

La identidad nunca es un a priori, ni un producto terminado; siempre es el problemático proceso de acceso a una imagen de totalidad.

(Bhabha, 1994: 51)¹

El objetivo de este capítulo es presentar, desde una perspectiva interdisciplinaria, el debate conceptual que se ha dado en las últimas décadas en torno a la categoría identidad y su relación con las profundas transformaciones sociales de fines del siglo xx. Nuestra postura teórica es constructivista y antiesencialista. En este sentido, se sostiene, que los conceptos son el resultado de las relaciones de poder y de las transformaciones sociales que se presentan en un momento dado. Se desarrollan, también, otras categorías que son centrales en nuestra investigación tales como identificación, identidad étnica y territorial, globalización y movimientos de la identidad.

1. EL DEBATE CONCEPTUAL SOBRE LA IDENTIDAD.

1.1 La Teoría de la Construcción Social: una Herramienta para Comprender la Categoría Identidad.

La teoría de la construcción social se refiere a la forma en que surgen, pensamos y usamos los conceptos para estructurar nuestra experiencia y comprensión del mundo. Un elemento nodal de la teoría constructivista es la refutación de la idea, más extendida de lo que comúnmente se cree, de que algunas categorías son naturales. Como señalan Jackson y Penrose (1993: 2), aquí se encuentran en juego dos aspectos. En primer lugar, que la humanidad está separada de la naturaleza. En segundo lugar, que las cosas naturales se encuentran más allá del universo humano y, por lo tanto, no pueden ser puestas en cuestión. En consecuencia, las categorías “naturales” deben ser tratadas como pre-dadas e, incluso, como inalterables. La teoría de la construcción social desafía este tipo de concepción esencialista y la forma

¹ “Identity is never an apriori, nor a finished product; it is only ever the problematic process of access to an image of totality”. (Bhabha, 1994:51).

como algunas ideas y nociones han sido empleadas para legitimar acciones humanas.

La teoría de la construcción social sostiene que las categorías que han sido consideradas como inmutables e inalterables pueden ser mejor comprendidas si son vistas como el producto de las acciones, los procesos y las elecciones humanas. Este postulado, que tiene importantes consecuencias teóricas y prácticas, implica que debemos repensar todo el rango de “lo dado”: desde lo personal, pasando por lo cultural, hasta lo universalmente humano (Jackson y Penrose, 1993).

La teoría constructivista es una herramienta conceptual poderosa para desvelar las fuentes de las desigualdades y las discriminaciones sociales. En otras palabras, si podemos desentrañar la forma como construcciones específicas han “empoderado” categorías particulares estaremos en capacidad de “desempoderar” tales categorías. Esto nos permitiría lograr fines más equitativos. Precisamente, nuestra investigación sobre la reinención de identidades y el Estado pluriétnico y multicultural colombiano es un intento de aplicación de la teoría de la construcción social.

Es importante clarificar que la teoría de la construcción social no niega la necesidad de algún tipo de categorización. Toda investigación y comprensión de la realidad requiere de categorías y en su sentido más general la realidad es una formación discursiva. Lo que desafía la perspectiva constructivista es la idea de que existen categorías inmutables o que algunas son más fundamentales que otras por su carácter esencial o natural. Por el contrario, toda construcción de la “realidad” debe ser vista como el producto de la capacidad humana de pensar y, en consecuencia, sujeta a cambio y variabilidad.

Desde una perspectiva constructivista, como veremos en detalle más adelante, las identidades se construyen socialmente, son contextuales y están sujetas a cambio y transformación. Es decir, no existen identidades esenciales o inmutables. De esta manera, la pertenencia a cualquier grupo humano es siempre un problema de contexto y definición social. El proceso mediante el cual un individuo se identifica con alguna colectividad implica privilegiar una

identificación determinada sobre todas las demás puesto que el ser humano es multidimensional.

Por ejemplo, la identificación con el Estado territorial es una construcción moderna. No hay nada de natural en ello, como piensan los primordialistas. Los territorios que son demarcados con líneas fronterizas para diferenciarlos de los vecinos son innovaciones sociales. Los cambios en la territorialización muestran claramente que no hay nada «natural» en los límites políticos, aunque a menudo las características naturales hayan desempeñado un cierto papel en su definición (Harvey, 2003: 96). Como señala Hobsbawm (2000a: 48) la frontera franco-española no quedó fijada formalmente sino hasta 1868 y en América Latina, después de cerca de doscientos años en que fueron definidas las fronteras, todavía se presentan disputas limítrofes como las de Colombia y Venezuela por el Lago de Maracaibo y Colombia y Nicaragua por las islas de San Andrés y Providencia, en el mar Caribe. Aquellas construcciones que han operado de forma hegemónica como la identidad nacional o la idea de una nación mestiza en América Latina han sido el resultado de relaciones de poder en las que un grupo, regularmente dominante, ha impuesto su visión al resto de la sociedad.

1.2 El Marco de Transformaciones Sociales en que se Origina el Debate Contemporáneo acerca de la Identidad.

Las profundas transformaciones políticas, sociales y culturales de la sociedad de finales del siglo XX, que se analizarán más adelante, han estado acompañadas en el plano de la teoría con la creciente importancia adquirida por la categoría identidad. La observación de Touraine (1994), de que las distinciones de clase, propias de la sociedad industrial, han dado paso a otro tipo de distinciones, da cuenta de este fenómeno. El ritmo de la producción sobre este concepto en sociología, psicología, antropología, geografía, ciencia política y estudios de género, entre otras disciplinas, hace prácticamente imposible estar al orden del día sobre toda esta literatura. En este sentido, en la actualidad es difícil escapar a la categoría identidad en las ciencias sociales.

Tal vez como señala Bauman (1996: 18): “La identidad sigue siendo el problema que fue durante toda la modernidad”².

1.3 Los Antecedentes Teóricos de la Categoría Identidad.

Como hemos anotado, la categoría identidad ha comenzado a ser cada vez más importante en las ciencias sociales, a tal punto que, en la práctica, ninguna disciplina ha podido escapar a su reflexión³. No obstante, en el plano de la teoría, la categoría comienza a ser empleada a partir de la segunda mitad del siglo XX. En efecto, Erikson, desde una posición neo - freudiana, escribió entre 1950 y 1960 sobre el cambio histórico, el desarrollo humano y la salud personal con el concepto de identidad como categoría central (Weigert et al., 1986). En su trabajo, que tuvo gran influencia en la psicología social, partía de la hipótesis de que la identidad del yo era un objetivo psicológico de los individuos que se ajustaba al momento histórico en que éstos vivían. Definiendo el yo señaló que era: “Un concepto que denota la capacidad del hombre para unificar su acción y su experiencia de una manera adaptativa” (Erikson, 1963: 13)⁴. Al analizar la identidad del yo y su relación con la sociedad sostuvo que el psicoanalista era un nuevo tipo de historiador que si bien, se focalizaba sobre los datos médicos, los interpretaba como una función de la experiencia pasada (Erikson, 1963:14).

Para Erikson la identidad individual era el producto de factores históricos y socioculturales. De esta forma, estableció las conexiones entre identidad, sociedad e historia, desarrollando así la relación entre individuo y sociedad en la conformación de la identidad. Sostuvo, por ejemplo, que:

El ser humano, siempre, desde el primer palpito en el útero hasta el último hálito, ha estado organizado en grupos coherentes histórica y geográficamente: la familia, la clase, la comunidad, la nación. Un ser humano, por lo tanto, es todo el tiempo un organismo, un ego y un miembro

² “Identity continues to be the problem it was throughout modernity”. (Bauman, 1996:18).

³ Para un análisis del concepto en sociología véase Jenkins (1996). Para un detallado estudio de la categoría en psicología véase Weigert et al. (1986). Para la discusión en filosofía política véase Laclau (1987a, 1990, 1994a, 1994b, 2000) y en ciencia política, Norton (1988), Preston (1997). Para el debate en los estudios culturales véase Barker, (2001), Grossberg (1996), Hall (1990, 1991a, 1992a, 1992b, 1996a, 1996b). Para la génesis de la noción en filosofía véase Williams (1989). Para un análisis en los estudios británicos véase Wade (1997b).

⁴ “Un concept denoting man’s capacity to unify his experience and his action in a adaptive manner”. (Erikson, 1963: 13).

de la sociedad y está envuelto en tres procesos organizacionales (procesos somáticos, procesos del ego y procesos "societales". Su cuerpo está expuesto al dolor y a la tensión; su ego, a la ansiedad; y como un miembro de la sociedad, es susceptible al pánico desde su grupo. (Erikson, 1963: 31).⁵

La conexión entre la realidad psicológica y los eventos socio-históricos resultó atractiva para un conjunto de sociólogos que venían trabajando en las hipótesis del interaccionismo simbólico desarrolladas desde la década de los treinta por Herbert Blumer. Entre ellos se destaca Nelson Foote que escribió en 1951 un artículo en *American Sociological Review* que tuvo mucha influencia. En este escrito Foote interpretó la motivación humana como una consecuencia de la identificación con el grupo y conceptualizó la identidad como: "La apropiación y compromiso con una identidad particular o una serie de identidades. Como un proceso, funciona a través de la identificación. Sus resultados siempre implican al yo, es decir, basado en la ratificación con los otros significativos" (Foote, citado en Weigert et al., 1986: 9).⁶

Un fuerte impulso recibió el estudio de la identidad con el libro, ya clásico, de Erving Goffman (1980) titulado: *Estigma: la identidad deteriorada*, escrito en 1963. Este trabajo, que como su nombre lo indica, se centra en el problema sociológico del estigma, se desarrolla en términos de la identidad. Goffman distingue tres tipos: social, personal y del yo.

Goffman (1980) inicia su libro señalando que la sociedad establece los medios para categorizar a las personas. Por ello, al encontrarnos con un extraño la primera apariencia que recibimos de él nos permite prever en cual categoría se halla y cuales son sus atributos, es decir, su: "identidad social— para utilizar un término más adecuado que el de status social— ya que en él se incluyen atributos personales, como la honestidad, y atributos estructurales, como la ocupación" (Goffman, 1980: 12).

⁵ "The human being, at all times, from the first kick in utero to last breath, is organized into groupings of geographic and historical coherence: family, class, community, nation. A human being, thus, is at all time an organism, an ego, and a member of a society and is involved in all three processes of organization (somatic process, ego process, societal process). His body is exposed to pain and tension; his ego, to anxiety; and as a member of a society, he is susceptible to the panic emanating from his group" (Erikson, 1963: 3).

⁶ "the appropriation of and commitment to a particular identity or series of identities. As a process, it proceeds by naming: its products are ever—evolving self—conceptions—, that is, upon ratification by significant others". (Foote, citado en Weigert et al., 1986: 9).

Sin ninguna explicación mayor, solamente con la anterior justificación, y apoyándose en la distinción de sentido común entre atributos personales y estructurales, utiliza la frase “identidad social” a lo largo del libro. Con esta distinción establece su conocida definición de estigma como “una clase especial de relación entre atributo y estereotipo.” (Goffman, 1980: 14).

La identidad personal, en contraste con la identidad social, es descrita como: “Las marcas positivas o soportes de la identidad, y la combinación única de los ítems de la historia vital, adherida al individuo por medio de esos soportes de la identidad.”(Goffman, 1980: 73). Menciona además que: “La identidad personal se relaciona, entonces, con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás, y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como en los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua.” (Goffman, 1980: 73). Por lo tanto, la identidad personal resulta de la combinación de marcadores personales y detalles biográficos.

Finalmente, Goffman define la identidad del yo. Clarifica que las identidades sociales y personales hacen parte de las definiciones que tienen los otros sobre el individuo. Por el contrario, la identidad del yo se refiere al “sentido subjetivo de su propia situación, continuidad y carácter que un individuo alcanza como de las diversas experiencias sociales por las que atraviesa.” (Goffman, 1980: 126). Por lo tanto, Goffman ve la identidad del yo como el sentido de continuidad existencial resultante de experiencias sociales. En consecuencia, aun la más subjetiva dimensión de la identidad llega a ser objeto de análisis sociológico.

En 1966 ve la luz el famoso libro de Berger y Luckmann (1999): *La construcción social de la realidad*. La hipótesis central de estos sociólogos norteamericanos es que la realidad se construye socialmente. En este marco de referencia la identidad es definida como una realidad subjetiva creada por la sociedad. Es decir, como una construcción social que se asume subjetivamente. Una vez la identidad es producida, se mantiene, se modifica, e incluso se reforma, por las relaciones sociales. Desde una perspectiva estructural sostienen que los procesos sociales relacionados con la

construcción y mantenimiento de la identidad son determinados por la estructura social.

Las estructuras sociales específicas, engendrarían tipos de identidades. Por ello se podría afirmar que el norteamericano tiene una identidad diferente a la del francés, y el ejecutivo de la del vagabundo. Un punto fuerte de la obra de Berger y Luckmann es el planteamiento de que las identidades son “observables” y “verificables” en la experiencia pre-teórica y pre-científica puesto que son el resultado de la dialéctica entre el individuo y la sociedad.

A mediados de los años setenta se desarrolla en Europa una perspectiva de la identidad diferente a la visión norteamericana que hemos presentado hasta el momento. Habermas (1974), desde la teoría crítica, e inspirado en autores de la Escuela de Frankfurt, intenta una articulación entre los escritos de Marx y Freud para definir la identidad. Desarrolla un marco teórico donde la identidad social es presentada desde la fundación de la sociedad hasta la sociedad contemporánea caracterizada por la racionalidad y las relaciones comunicativas. En su intento por integrar el psicoanálisis contemporáneo y la sociología para entender la identidad, ésta es definida con base en la competencia comunicativa, la racionalidad y la tolerancia (Weigert et al., 1986: 25).

Durante las dos últimas décadas, articulado con la emergencia de los problemas identitarios en el ámbito mundial, el concepto de identidad adquiere una mayor importancia en las ciencias sociales y en la sociología. Uno de los sociólogos más destacados, Anthony Giddens (1995) escribe en 1991 la obra: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. En este libro, que el autor califica como un tratado sociológico no psicológico, se desarrolla, con cierta extensión, a partir de los aportes de Freud, Erikson y Goffman, el concepto de identidad del yo.

Para Giddens (1995: 71 - 72), el yo es un fenómeno un tanto informe. Por esta razón, la identidad del yo no se refiere a su mera persistencia a lo largo del tiempo. Requiere conciencia refleja, es aquello *de* lo que es consciente el individuo en la expresión *conciencia del yo*: “En otras palabras, la identidad del yo no es algo meramente dado como resultado de las continuidades del sistema de acción individual, sino algo que ha de ser acabado y mantenido

habitualmente en las actividades reflejas del individuo”. Agrega el sociólogo inglés que la identidad del yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo: “Es el *yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía*. Aquí identidad supone continuidad en el tiempo y el espacio: pero la identidad del yo es esa continuidad interpretada reflejamente por el agente. Esto incluye el componente cognitivo de la personalidad. Ser una persona no es simplemente ser un actor reflejo, sino tener un concepto de persona (en su aplicación al yo y a los otros)” (Giddens, 1995: 71 - 72).

Giddens (1995) resalta en su obra que la identidad del yo se construye en la relación con los otros. Aquí es fundamental, como veremos en detalle más adelante, el proceso de identificación. Ésta, que implica la apropiación de rasgos o modelos de comportamiento de los otros, es parcial y contextual. Y, según el autor, tiene su primer impulso en la angustia del niño estimulada por la ausencia del cuidador (los padres, en general) la que al mismo tiempo origina los procesos de aprendizaje cognitivo por los que se captan características del mundo objetivo: “Hacerse parte de los demás fomenta, en otras palabras, una comprensión gradual de la ausencia, y de lo que el otro es en cuanto persona distinta” (Giddens, 1995: 64).

Para Giddens la identidad del yo no es el conjunto de rasgos o características que cada uno tiene, no es una entidad que poseemos definitivamente. Por el contrario, la identidad del yo es un modo de pensar sobre nosotros mismos. Sin embargo, lo que pensamos que somos cambia con el tiempo y con el espacio. Es por esta razón que conceptúa la identidad como un proyecto, como algo que se encuentra siempre en proceso, que nunca está acabado.

Los anteriores desarrollos teóricos sobre la identidad configuran, con algunas diferencias, un enfoque de la identidad que puede ser llamado, para emplear la expresión seminal de Hall (1992b): el “sujeto sociológico”. En efecto, este conjunto de autores configura una perspectiva de la identidad, que apoyándose en los desarrollos teóricos de la sociología, rompe con la visión del “sujeto ilustrado” o “cartesiano” que queda expresado en la frase de Descartes: “pienso, luego existo”. Para la perspectiva ilustrada y esencialista

de la identidad, que se nutre de los desarrollos de la ilustración y del racionalismo, la persona es un agente único y unificado con capacidad racional para comprender y transformar el mundo. La razón y la racionalidad forman la base del progreso.

Para Hall (1992b:275) la concepción del sujeto ilustrado se basa en una visión de la persona humana como un individuo totalmente centrado, unificado y sin fracturas, dotado de las capacidades de la razón, la conciencia y la acción. Su núcleo interno emerge cuando el sujeto nace. El núcleo esencial del yo es la identidad de la persona por lo que es una concepción muy individual del sujeto y de su identidad.

Para la perspectiva sociológica las identidades no son autogeneradas ni son internas al yo. El sujeto no es un ser autónomo y autosuficiente, sino que se forma con los “otros significativos” a través de las relaciones sociales y por medio del proceso de socialización. Los sujetos son concebidos como criaturas sociales que a través de la internalización de los valores, del uso del lenguaje y del desempeño de roles se fijan a la estructura social. Como señala Erikson, apoyándose en Freud, la identidad se forja en la interacción del yo y la sociedad. Las relaciones sociales son incorporadas a los individuos en forma de hábitos, es decir, mediante la adquisición de rutinas, reglas y normas, lo que Bourdieu denomina *habitus* (Bourdieu, 2000).

Por lo tanto, la ruptura teórica del “sujeto ilustrado” al “sujeto sociológico” implica un giro de la concepción de la persona como un todo coherente y unificado a un sujeto formado socialmente. No obstante, todavía está presente la idea de que existe un yo central, “core self”, capaz de “reflexividad” y coordinado en sí mismo dentro de una unidad (Barker, 2001: 170).

1.4 Identidad: Esencialismo y Constructivismo.

Desde una perspectiva general se pueden distinguir dos modelos teóricos sobre la identidad: esencialista y constructivista (Cairo, 2000b; Barker, 2001; Hall, 1990; Grossberg, 1996). El primero asume que hay un contenido esencial e intrínseco en toda identidad. Ésta es definida por un origen común

o por una estructura habitual de experiencia. La identidad personal, por ejemplo, es conceptualizada en términos de un yo sustancial, una esencia innata del yo que constituye la persona. Desde el *cogito* de Descartes y el yo trascendental de Kant y Husserl hasta el concepto ilustrado de razón, la identidad ha sido concebida como algo esencial, substancial, unitario, fijo, y fundamentalmente no cambiante (Kellner, 1996: 142). Por el contrario, el segundo modelo sostiene que toda identidad es construida históricamente, es relacional, contingente, situacional, incompleta, fracturada, nunca está definida completamente; por el contrario, siempre está en proceso. En este sentido, las identidades son realidades sociales “flotantes”; por lo tanto, nunca son fijas ni “suturadas” en su totalidad (Laclau y Mouffe, 1987a, Hall, 1991a, 1992b, 1996a)⁷. Aunque la visión antiesencialista de la identidad es cada vez más importante en las ciencias sociales, Hall (1992b) sostiene que la perspectiva esencialista es una fuerza poderosa en la vida moderna.

La perspectiva constructivista de la identidad, que constituye una de las herramientas analíticas centrales en que se apoya esta investigación, postula, por lo tanto, que aquélla es fracturada, inestable y múltiple y concibe al sujeto como descentrado. La emergencia de esta visión de la identidad se ha dado gracias a la confluencia de diferentes corrientes de pensamiento que han minado la idea de una identidad esencial y centrada. Han confluído aquí el marxismo, el psicoanálisis, la centralidad del lenguaje en las ciencias sociales o el llamado “giro lingüístico en sociología” y los trabajos de Foucault sobre la construcción del sujeto. Es decir, una confluencia de marxismo, psicoanálisis, lingüística, estructuralismo y post-estructuralismo ha producido una nueva visión de la identidad. Hay que añadir a estas corrientes de pensamiento el impacto que han tenido los estudios poscoloniales en su crítica a la autoridad de Occidente y su forma de producción de conocimiento⁸.

⁷ El concepto de *sutura*, ha sido fundamental en la construcción de una perspectiva no esencialista sobre las identidades. Es tomado del psicoanálisis pero ha operado fundamentalmente en la teoría lacaniana. “Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro—lo simbólico—que impide el cierre de este último como presencia plena” (Laclau y Mouffe, 1987a:53).

⁸ Para un análisis de los estudios post-coloniales véase a Chambers y Curty (1999). De acuerdo con Ranger (citado en Wade 1997b: 14) el término post-colonialismo es empleado para referirse a tres cosas: la presencia de los intelectuales y de las identidades del tercer mundo en Occidente que han creado una nueva diáspora; la crítica teórica de estas diáspora al análisis de las identidades; y el estado de la nación después de la descolonización. La crítica teórica deriva fundamentalmente de los influyentes trabajos de Said (2002) sobre la construcción del

Marx postuló que “no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia” y que “los hombres hacen la historia, pero bajo las condiciones que les impone la sociedad”. El primero de estos principios implica una articulación entre la producción de la conciencia humana y las condiciones económicas y el segundo que los hombres, aunque están constreñidos, poseen la capacidad para transformar las condiciones sociales en que se encuentran inmersos. Por lo tanto, los diferentes modos de producción, constituidos históricamente, y las relaciones sociales construyen a los sujetos en forma particular. A pesar de las posiciones deterministas que se pueden derivar de algunos de los escritos de Marx, el énfasis en la historicidad de la producción de la conciencia mina la noción de una identidad esencial.

El psicoanálisis da el otro gran aporte a la construcción de un enfoque no esencialista de la identidad. Para Freud el yo se constituye en relación con el ego, el “súper-ego” y el inconsciente. Como veremos más adelante, a través del proceso de identificación con los padres se genera un “ego-ideal” que establece el yo. Pero la identificación como proceso puede ser ganada o perdida, sostenida o abandonada. Por lo tanto, el yo se fractura en el ego, el “súper-ego” y el inconsciente y es solamente a través de la inmersión en el orden simbólico, es decir, en el lenguaje y la cultura, que se construye la identidad del yo. En este sentido, el psicoanálisis puede ser considerado como una teoría que, a pesar de las múltiples críticas de que ha sido objeto, rechaza la idea de una naturaleza fija de la sexualidad y del sujeto. En consecuencia, este tipo de concepción de la producción de la personalidad socava la idea del sujeto cartesiano unificado.

El “giro lingüístico” en sociología ha sido decisivo en la emergencia de la visión antiesencialista y constructivista de la identidad. Al nutrirse del estructuralismo y el post-estructuralismo establece una fuerte crítica a la fijación de la relación significante/significado. Con base en el último Wittgenstein (1998), critica la posibilidad de establecer un sentido al margen

Oriente por parte de Occidente; de Bhabha (1990, 1994) sobre la creación de la Nación como una forma de narración y de Spivak (1996).

de los “juegos de lenguaje”⁹. El punto nodal aquí es la afirmación de que el lenguaje es el medio privilegiado por el cual los significados son formados y comunicados y es al mismo tiempo el “instrumento” mediante el cual formamos el conocimiento acerca de nosotros mismos y del mundo social (Barker, 2001: 66).

En efecto, el segundo Wittgenstein (1998) y Saussure (1987), en contra de una teoría referencial del sentido, mostraron que el lenguaje es un sistema de diferencias donde la identidad de los elementos es relacional. Por ejemplo, la palabra madre sólo adquiere significado porque las palabras padre e hijo, entre otras, existen; sé que es de noche porque no es de día. Por lo tanto, los significados se originan en las relaciones de similitud y diferencia que las palabras tienen con otras palabras. Esto determina que el significado es inherentemente inestable: “Él logra el cierre (de la identidad) pero está constantemente sometido a la disrupción por la diferencia” (Hall, 1992b: 288)¹⁰.

Lo importante de esto para la sociología y para una teoría constructivista de la identidad radica en que este carácter relacional no es exclusivo de las identidades lingüísticas, sino que tiene un campo de pertenencia más amplio en lo social, es decir, que todas las estructuras sociales son significativas. Como dice Hall (1992b: 288), parafraseando a Lacan: “La identidad, como el inconsciente, está estructurada como el lenguaje”¹¹.

Lo anterior no significa que todo sea lenguaje en el sentido restringido de lo hablado o lo escrito, sino que la estructura relacional o diferencial del lenguaje caracteriza a todas las estructuras significativas. En consecuencia, si toda identidad es diferencial basta que el sistema de diferencias no sea cerrado, para que la identidad sea inestable. Esto es lo que muestra la

⁹ Para Wittgenstein los juegos de lenguaje constituyen una totalidad en la que el lenguaje y las acciones están entrelazadas en forma inseparable. “(...) A está llevando a cabo una construcción: hay bloques, pilares, losas y vigas. B tiene que pasar las piedras, y en el orden en que A las necesita. A estos efectos ellos usan un lenguaje que consiste en la palabra “bloque”, “pilar”, “losa”, “viga””. A las pide. B las lleva en el orden en que él ha aprendido, a llevarlas en respuesta a un tal pedido (...) Llamaré al conjunto, consistente en el lenguaje y las acciones en las que él está entrelazado, *juegos de lenguaje*” (Wittgenstein, citado en Laclau y Mouffe, 1987a: 123-124). Por lo tanto, para el filósofo inglés, las propiedades materiales de los objetos hacen parte de lo que él llama juegos de lenguaje.

¹⁰“It aims the closure (identity), but is constantly disrupted by difference.” (Hall, 1992b: 288).

¹¹“Identity, like the unconscious, is structured like language.” (Hall, 1992b: 288).

imposibilidad de atribuir a los objetos el carácter de una esencia fija (Laclau y Mouffe, 1987b).

Todo objeto o práctica social es significada al ser apropiada por los agentes sociales. Un objeto existe como construcción simbólica en la medida en que está inserto en una totalidad significativa o discursiva. En este sentido, un objeto, independientemente de su empiricidad, puede ser construido discursivamente en diversas formas. Por ejemplo, una planta puede ser un objeto de investigación científica, un objeto estético, una medicina, un adorno o un obstáculo, entre otros. El solo hecho de nombrar algo como planta lo inscribe simultáneamente en múltiples discursividades. “El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objeto se construya en términos de «fenómenos naturales» o «de la expresión de la ira de Dios», depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia (Laclau y Mouffe, 1987a: 123). Por lo tanto, los objetos y las identidades son construidas discursivamente (Barker, 2001; Hall, 1992b, 1996; Laclau y Mouffe, 1987a, 1987b; Laclau, 1990, 2000).

Foucault elabora una genealogía del sujeto moderno trazando su construcción a través de la historia. Este, al ser radicalmente historizado implica que es total y únicamente el producto de la historia. Para Foucault los discursos y las formaciones discursivas construyen la realidad social¹². Esas formaciones constituyen formas coherentes mediante las cuales los sujetos se representan el mundo y la experiencia. Pero lo crucial, que constituye la hipótesis central foucaultiana, es que esas formaciones se producen a través

¹² Para Foucault los *discursos* son dominios prácticos que se encuentran limitados por sus reglas de formación y por sus condiciones de existencia. A partir de aquí introduce el concepto de *formaciones discursivas* para referirse al conjunto de reglas históricamente determinadas que se imponen a todo sujeto hablante y que delimitan el ámbito de lo enunciable y de lo no enunciable en un momento y en un espacio dados.

de relaciones de poder. Apoyándose en esta concepción, la perspectiva constructivista sostiene que las identidades son construidas dentro de los discursos; no fuera, y son, en últimas, *discursos*. Por esta razón, las identidades son producidas en sitios institucionales e históricos específicos y en prácticas y formaciones discursivas determinadas. Son el resultado de relaciones concretas de poder y se construyen a través de la diferencia y la exclusión. En este sentido, toda identidad es poder y estudiar la producción y condición de existencia de una identidad es estudiar los mecanismos de poder que la hacen posible.

A la confluencia de las anteriores corrientes de pensamiento en el surgimiento de una visión descentrada, múltiple y contradictoria de la identidad y del sujeto, es necesario agregar la emergencia y el resurgir de las identidades de diferentes tipos en las dos últimas décadas del siglo XX, lo que ha sido calificado como el giro de la política de clase a la política de la diferencia o términos teóricos “el destronamiento de la *clase* como el principio central de análisis”.

El renacer de los etnonacionalismos en Europa y en Canadá, incluidos los estados con mayor tradición como Inglaterra, Francia y España; los rivalismos étnicos en América Latina, con su explosiva presencia en países como Bolivia, Colombia, Ecuador y México; el incremento de la inmigración asiática, caribeña y latinoamericana hacia los Estados Unidos y Europa occidental y la lucha del movimiento negro por los derechos civiles y la acción afirmativa; el movimiento feminista, la lucha de los homosexuales y lesbianas, es decir, los llamados nuevos movimientos sociales o movimientos de la identidad; y el fundamentalismo religioso, catapultaron la identidad en el centro del debate teórico y político.

Todo lo anterior, visto como la confluencia de teoría y práctica, ha producido el cuestionamiento del sujeto unificado y centrado y el surgimiento de una visión de la identidad como múltiple, contradictoria y descentrada, es decir, dislocada y fragmentada.

El descentramiento de las identidades obedecería, básicamente, a los cambios estructurales que estarían sufriendo las sociedades de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Su resultado central es la pérdida del sentido

estable del yo, proceso también conocido como la dislocación y descentramiento del sujeto. En este sentido, los mayores impactos sobre las identidades individuales y colectivas estarían siendo producidos por la globalización que, como veremos en detalle más adelante, ha rearticulado las formas de producción, dominación y colonización, y ha generado cambios nunca antes vistos en las dimensiones del espacio- tiempo.

De todo lo anterior se deriva que en las actuales circunstancias del debate teórico sobre la identidad, ya no es aceptable la suposición de que existe una identidad esencial sea étnica, racial, nacional, de género o de cualquier otro tipo. Los grupos y las personas están “descentrados”, no tienen una identidad única. En este sentido, no existe una identidad esencial por descubrir. El significado de indígena, negro, hombre, mujer, europeo o americano está sujeto a continuo cambio ya que el significado nunca se completa ni finaliza. Es precisamente en esta plasticidad en la que descansa el significado político de la identidad.

1.5 El Concepto de Identidad desde una Perspectiva Constructivista.

Hemos visto que las identidades suponen un conjunto de lógicas: diferencia, negación y fragmentación y que de acuerdo con el estructuralismo y el post-estructuralismo el significado de un término depende de sus relaciones, esto es, de la diferencia con otros términos. Por ejemplo, ser latinoamericano es reconocerse a sí mismo con relación al europeo o con respecto al chino. Puesto que toda identidad depende de la diferencia con otro término, ella implica, entonces, la negación de ese término y viceversa. Es decir, uno es lo que el otro no es. Como señala Hall:

La identidad es una representación estructurada que solamente realiza su positividad a través del estrecho ojo de la negatividad. Tiene que ir a través del ojo de la aguja del otro antes de que pueda construirse (Hall, 1991a:21). “Ante todo, y directamente contrario a la forma en que se las invoca constantemente, las identidades son construidas a través, no por fuera, de la diferencia. Constituyen el reconocimiento radicalmente disruptivo de que es solamente a través de la relación con el Otro, de lo que no se es, de lo que se carece, lo que ha sido llamado

su exterior constitutivo el "posible" significado de cualquier término, por lo tanto, es como su "identidad", se puede construir. (Derrida, citado en Hall, 1996a: 4-5)¹³.

Como veremos más adelante, un sujeto social o un actor colectivo posee múltiples identidades, o polos de identidad, algunas de las cuales pueden ser más fuertes que otras. La fragmentación enfatiza la multiplicidad de las identidades y el hecho de que éstas siempre son contradictorias y construidas sobre fragmentos parciales y, por lo tanto, se convierten en fuente de tensión y contradicción.

La construcción de las identidades a través de la lógica de la diferencia, la negación y la fragmentación se da, como hemos visto, en el marco de formaciones discursivas. Además, se producen en condiciones históricas particulares y en formaciones económicas, culturales y discursivas específicas que son atravesadas por relaciones de poder.

Por lo tanto, en esta investigación concebimos la identidad como el conjunto de posiciones de sujeto que se articulan a un núcleo específico que funciona como "punto nodal", como eje que articula el sistema (Laclau y Mouffe, 1987a). En este sentido, no se debe hablar de la identidad del sujeto o de un actor colectivo, sino de múltiples identidades o de un sistema articulado de polos de identidad: étnica, nacional, de clase, de género, entre otras. Desde el punto de vista lingüístico y psicoanalítico se diría que un significante "condensa" múltiples significados.

Cada uno de los anteriores polos de identidad se construye mediante procesos de *identificación* en los que los sujetos son *interpelados* desde el orden simbólico y discursivo¹⁴. Es decir, un conjunto de elementos del orden

¹³ "Identity is a structured representation which only achieves its positive through the narrow eye of the negative. It has to go through the eye of the needle of the other before it can construct itself" (Hall, 1991a: 21), "Above all, and directly contrary to the form in which they are constantly invoked, identities are constructed through, not outside, difference. They entails the radically disturbing recognition that it is only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its *constitutive outside* that the 'possible' meaning of any term-and thus its 'identity'-can be constructed".(Derrida, citado en Hall, 1996a: 4-5).

¹⁴ Como es conocido, Althusser introdujo la noción de *interpelación* para designar las prácticas a través de las cuales los llamados por él, "Aparatos Ideológicos del Estado", convierten a los individuos en sujetos sociales al insertarlos en un espacio socio-simbólico determinado. En esta investigación, se utiliza el concepto para designar la práctica social mediante la cual se propone a los agentes sociales un *modelo de identificación* que pretende convertirlos en sujetos de un discurso. La efectividad de la interpelación depende de la aceptación de esa invitación por parte de tales agentes al incorporar en su identidad el modelo que se les propone (Laclau y Mouffe, 1987a; Buenfil, 1996).

social son incorporados a los sujetos en el proceso de construcción de las identidades. Como sostiene Castells, (1998: 28-29) la construcción de identidades hace uso de materiales de la historia, de la geografía, de la biología, de la geografía, de la memoria colectiva, de las instituciones productivas y reproductivas, de las fantasías personales, de los aparatos de poder y de las revelaciones religiosas, en otras palabras, del orden simbólico. Regularmente, unos polos de identidad son muy fuertes y logran articular a los demás; por el contrario, otros son débiles, apenas percibidos. Con frecuencia se ha señalado que la identidad nacional es más fuerte que la clase y que la identidad étnica ha sido más poderosa que la de clase.

Como señalamos, las identidades se construyen mediante relaciones de negación y diferencia con otras identidades. Lo anterior determina que la identidad de un sujeto sea *múltiple*; aunque regularmente articuladas a un núcleo variable; que sea *precaria*, es decir, incompleta, porque nunca habrá una plenitud y sí demandas y carencias por satisfacer, y *abierta* en razón de que puede ser modificada o reestructurada con base en nuevos polos de identidad. Por ejemplo, la identidad del trabajador no tiene una esencia intrínseca o independiente, sino que se construye por negación o diferencia a partir de la posición en una cadena discursiva en relación con la tecnología, con los medios de producción, con el patrono, entre otros factores. En suma, concebimos la identidad como el proceso de identificación que lleva a la construcción de sentido. Como una estructura abierta que si bien puede “funcionar” con alguna regularidad durante ciertos períodos es fundamentalmente inestable, no fija y sujeta a transformación¹⁵.

Por lo tanto, las identidades son construcciones sociales que pueden ser múltiples, fracturadas, descentradas, contradictorias y dislocadas en la medida que dependen de un exterior que, a la vez, que las niega, es su condición de posibilidad (Laclau, 1990). No obstante, esta perspectiva de la identidad, en la cual se apoya nuestra investigación doctoral, parecería que flaquea cuando se trata de procesos de identificación que se basan, por

¹⁵ El concepto de estructura no debe entenderse aquí como una entidad observable, empírica, sino como un instrumento conceptual mediante el cual se organiza y estructura lo social, es decir, como un principio de clasificación sin el cual el investigador no podría dar cuenta de la sociedad.

ejemplo, en la clasificación de la diferencia con base en marcadores fenotípicos (el color de la piel, del cabello y la forma del rostro). Sin embargo, las clasificaciones que se basan en estas diferencias, como veremos en detalle más adelante, son también construcciones sociales. Por ejemplo, como es suficientemente conocido, cierta textura del cabello y el tono de la piel son utilizados en los Estados Unidos para clasificar a una persona como negra. Por el contrario, en América Latina esos mismos marcadores pueden significar mulato. Igualmente, una mujer clasificada como mulata en Brasil puede ser considerada como blanca en Senegal: también los cuerpos son contruidos socialmente. Ahora, lo fundamental es que: “(...) el antiesencialismo no cuestiona necesariamente la aparente fijación de las identidades raciales: más bien, el punto es que el hecho de que alguien sea “negro” o “blanco” o “indígena” no dice por tanto todo sobre esa persona. Pues puede ser también vieja o joven, mujer u hombre, homosexual o heterosexual, rica o pobre, etc. Existen identificaciones transversales. Por eso se trata siempre de que las identificaciones raciales parecen ser similares a las étnicas: ambas son parciales, inestables, contextuales y fragmentarias”. (Wade, 1997a: 20)¹⁶.

1.6 La Categoría Identificación.

Hemos visto que en la emergencia del enfoque constructivista ha sido fundamental la teoría psicoanalítica de la producción de la identidad del yo. Una de las nociones psicoanalíticas que ha sido central en la construcción de una visión de la identidad como descentrada, fracturada, procesal y no esencial es la de identificación. Esta categoría, de manera similar al concepto de identidad, es básica en nuestra investigación. En términos teóricos es imposible desligarlas porque entendemos aquélla como el resultado de múltiples identificaciones.

¹⁶ “(...) the anti-essentialism does not necessarily contest the apparent fixity of racial identifications: rather, the point is that the fact that someone is ‘black’ or ‘white’ or ‘indigenous’ does not therefore say everything about the person. S/he may also be old/young, female-male, cutting identifications. Thus the point remains that racial identifications seem similar to ethnic identifications: both are partial, unstable, contextual, fragmentary” (Wade, 1997a: 20).

Freud introduce esta categoría, la define como “la forma más temprana y primitiva del enlace afectivo a otra persona” (Freud, 1973a: 2586). En su ensayo de 1914 *Sobre el narcisismo* (1973b) señala que a través de la identificación con los padres nosotros constituimos un “ego-ideal” que establece el yo (self). Posteriormente, en 1915, explica el superego a través de la identificación. En 1923 habla de la separación de la madre de forma similar al llamar identificación a la transformación del objeto de la libido en la libido narcisista, lo que implicaría un abandono de los impulsos sexuales, una “desexualización”. En el marco de la relectura del psicoanálisis, Lacan define la identificación como “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan, 1983: 87). Nosotros la definimos como el proceso mediante el cual un sujeto o un actor colectivo asimila un discurso, un atributo, un aspecto de otro y se transforma total o parcialmente sobre el modelo de éste. En este sentido, partimos de la aproximación que establece Hall (1996a: 2-3) cuando señala que en contraste con el naturalismo, el constructivismo ve la identificación como una construcción, como un proceso que nunca acaba, es decir, como un proceso continuo. La identificación nunca concluye porque puede perderse o ganarse, sostenerse o abandonarse. Como un resultado parcial de las condiciones que determinan su existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos que la sostienen, la identificación es condicional y contingente. Es, por lo tanto, un proceso de articulación. Como toda práctica significativa, dice Hall, está sujeta al juego de la diferencia, a la lógica del más que uno. Al operar a través de la diferencia, implica un trabajo discursivo que establece y marca barreras simbólicas, en otras palabras, la producción de un efecto frontera. La identificación requiere de un exterior, “su exterior constitutivo”, para consolidarse como proceso.

La noción de identificación como proceso, tal como la entendemos en esta investigación, implica el reconocimiento, al menos, de dos factores centrales. En primer lugar, la presencia en la sociedad de múltiples antagonismos entre diferentes actores sociales¹⁷. Éstos tienen una necesidad

¹⁷ Desde una perspectiva postmarxista, Laclau y Mouffe (1987a: 141-147) diferencian; por un lado, antagonismo de oposición real y contradicción lógica; por otro, de subordinación, opresión y dominación. La oposición real se

política, ideológica y cultural de imponer su visión del mundo lo que implica la proliferación de múltiples discursos y “modelos de identidad” que interpelan a los sujetos y a los actores colectivos.

En segundo lugar, que el sujeto posee una falta constitutiva de identidad (Lacan, 1983; Laclau y Mouffe, 1987a; Laclau, 1994a; Laclau y Zac, 1994b) lo que implica que existe una ausencia, una carencia, en el origen de toda identidad. Uno necesita identificarse con alguien porque hay una ausencia insuperable de identidad: “La categoría psicoanalítica de identificación, con su explícita aseveración de que existe una carencia en el origen de toda identidad: Se necesita identificarse con algunas cosas porque hay una carencia originaria e insuperable de identidad.” (Laclau, 1994a: 3)¹⁸.

Es decir, que no existe el sujeto “acabado”, “íntegro” o “completo”. Por lo tanto, un sujeto o un actor colectivo, a pesar de tener polos de identidad relativamente estables como el género, la clase o la nacionalidad, sigue siendo incompleto. En consecuencia, desde el punto de vista político, un rasgo central de la identidad política del sujeto es su carácter no “suturado”.

refiere al principio de contrariedad que se expresa en la fórmula «A-B», cada uno de los términos tiene una positividad propia, independiente de la relación con el otro y funciona al nivel de lo concreto. La contradicción opera en el plano lógico-conceptual, obedece a la fórmula «A-no A», la relación de cada término con el otro agota la realidad de ambos. En estas dos categorías subyace la condición de que uno de los términos, o ambos, están previamente constituidos a la relación. Por el contrario, la relación de antagonismo supone que ambos términos se constituyen en la relación (no están previamente constituidos) de manera temporal (no definitiva) y en forma negativa. En este sentido, dos personas no son antagónicas en tanto entes físicos, sino respecto a su inscripción en un contexto discursivo específico. Las diferencias entre las relaciones de subordinación, opresión y dominación se presentan en los siguientes términos: “El problema central que queremos plantear es el siguiente: cuáles son las condiciones discursivas de emergencia de una acción colectiva encaminada a luchar contra las desigualdades y a poner en cuestión las relaciones de subordinación. Podemos también formularlo de la manera siguiente: en qué condiciones una relación de subordinación pasa a ser una relación de opresión y se torna, por lo tanto, la sede de un antagonismo. Entenderemos por *relación de subordinación* aquellas en la que un agente está sometido a las decisiones de otro—un empleado respecto a empleador, por ejemplo, ciertas formas de organización familiar, la mujer respecto al hombre, etc—. Llamaremos, en cambio, *relaciones de opresión*, a aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sede de antagonismo. Finalmente, llamaremos *relaciones de dominación* al conjunto de aquellas relaciones de subordinación que son consideradas como ilegítimas desde la perspectiva o el juicio de un agente social exterior a las mismas- y que pueden, por lo tanto, coincidir o no con las relaciones de opresión actualmente existentes en una formación social determinada. El problema por lo tanto es explicar cómo a partir de las relaciones de subordinación se constituyen las relaciones de opresión (...) Siervo, esclavo, etc., no designan en sí mismos posiciones antagónicas; es sólo en términos de una formación discursiva distinta, tal como, por ejemplo, derechos inherentes a todo ser humano, que la positividad diferencial de esas categorías puede ser subvertida, y la subordinación construida como opresión. Esto significa que no hay relación de opresión sin la presencia de un exterior discursivo a partir del cual el discurso de la subordinación pueda ser interrumpido.” (Laclau y Mouffe, 1987a: 172-173).

¹⁸ “The psychoanalytic category of identification, with its explicit assertion of a lack at the root of any identity: one needs to identify with somethings because there is an originally and insurmountable lack of identity (Laclau, 1994a:3).

2. DIFERENTES TIPOS DE IDENTIDAD.

2.1. La Identidad Nacional: Primordialismo y Modernismo.

Entre los estudiosos modernos de la Nación y la identidad nacional se pueden distinguir dos posiciones¹⁹. De un lado, están los primordialistas atenuados (Armstrong, 1982; Geertz, 1963; Smith, 1986, 1997, 2000) para los que la Nación habría existido desde siempre, aunque bajo distintos nombres. Por ejemplo, para Geertz (1963), uno de los primeros defensores del primordialismo, la Nación es un dato objetivo (lengua, sangre, visión del mundo) y una evidencia social incuestionable y ahistórica. De otro lado, están los modernistas (Anderson, 1993; Bhabha, 1990, 1994; Gellner 1993, 1997; Hobsbawm y Ranger, 1983; Hobsbawm 2000a, 2000b), para quienes la Nación es un fenómeno típicamente moderno y, ante todo, construido.

Los autores modernistas están de acuerdo en que el proceso de conformación de la Nación y el surgimiento de un sentido de identidad nacional se presenta en Europa, aproximadamente entre los siglos XVIII y XIX, donde el Estado ejerce una acción nacionalizadora en un doble frente: en el interior impone, entre otros, un idioma y un sistema de educación nacional; en el exterior, crea fronteras y diferencia a los foráneos de los nacionales. Como resultado, la vida se homogeneiza dentro de los Estados y se heterogeneiza entre ellos. Cristalizan símbolos nacionales y se unifican el idioma y el mercado. Por lo tanto, la conformación de la Nación es un proceso homogeneizante de la identidad colectiva y excluyente de cualquier otra identidad nacional mediante *la expulsión, el sometimiento o el exterminio* de las minorías.

En el marco del debate entre primordialistas atenuados y modernistas se pueden distinguir varias aproximaciones teóricas sobre el “problema nacional”, que son de importancia para este trabajo de investigación. Por ejemplo, la reflexión sobre los fundamentos étnicos de la Nación, su consideración como cultura y su tratamiento como construcción e invención.

¹⁹ Los grandes clásicos de la sociología, Marx, Weber y Durkheim elaboran sus monumentales obras en la “era del nacionalismo”. Aunque en sus escritos hay referencias parciales a la Nación, el nacionalismo y la etnicidad, no son teóricos de estas problemáticas. No obstante, sus escritos han ejercido gran influencia en los estudios contemporáneos sobre “el problema nacional”.

A continuación se presentan los argumentos más sobresalientes de estas perspectivas conceptuales entre algunos de los teóricos modernos de la nación.

2.1.1 Los fundamentos étnicos de la Nación.

Smith es un primordialista atenuado en la medida en que acepta que la Nación es un fenómeno moderno que implica cuatro aspectos básicos que se habrían producido con la modernidad:

1. Un código legal unificado que contempla la igualdad de derechos y deberes, y existen derechos de ciudadanía si la nación es independiente;
2. Se basa en una economía unificada, con una única división del trabajo, y movilidad de bienes y personas por todo el territorio nacional;
3. Necesita de un territorio suficientemente compacto, que cuente preferiblemente con fronteras “naturales” defendibles, en un mundo de naciones así mismo compactas, y
4. Precisa una “cultura política” única y unos sistemas públicos de educación de masas y de medios de comunicación, a fin de socializar a las generaciones futuras para que sean “ciudadanos” de la nueva nación. (Smith, 1997: 62).

No obstante, al preguntarse por el origen de las naciones, Smith introduce su teoría de las comunidades étnicas lateral y vertical. “La diferencia entre comunidad étnica lateral y vertical es importante porque en ella se basan los distintos tipos de núcleos étnicos en torno a los cuales se construyeron las naciones y las dos vías principales de formación de las naciones.” (Smith, 1997: 49).

El tipo lateral se caracterizaba porque estaba compuesto de aristócratas y del clero de rango superior. A veces también incluía burócratas, oficiales de alto rango y comerciantes ricos. Smith le da este nombre porque se presentaban dos circunstancias paralelas: socialmente estaba confinado a los estratos más altos, mientras que geográficamente se extendía, llegando a

formar, en muchos casos, estrechos vínculos con los escalones superiores de las “ethnies” laterales vecinas. “En consecuencia, sus confines eran típicamente recortados, carecía de calado social y su pronunciado sentido de etnicidad colectivo estaba ligado al *esprit de corps* del estrato social de alto estatus y clase gobernante.” (Smith, 1997: 47).

El tipo “vertical” de *ethnie* era más compacto y popular pues la cultura étnica tendía a difundirse a otros estratos y clases sociales. Las diferencias culturales no apuntalaban a las divisiones sociales, sino que una cultura histórica característica contribuía a unir a las distintas clases en torno a un patrimonio y unas tradiciones comunes, especialmente cuando éstas sufrían amenazas externas. Por este motivo el vínculo étnico era a menudo más hondo y excluyente, y las dificultades para ser admitidos mayores. (Smith, 1997: 48).

De estos dos tipos habrían surgido las naciones modernas entre las cuales se distinguen los casos inglés, francés y, en menor medida, el español que ejercieron gran influencia en la formación nacional en Europa y en América durante los siglos XIX y XX.

En este marco, la Nación y sus fundamentos étnicos, Smith (1997) reflexiona sobre el problema de la identidad nacional. Para él, ésta es la más importante de todas las identidades colectivas. Se pregunta por qué es tan relevante y qué papel sigue cumpliendo después de cerca de dos siglos durante los cuales estuvo en el centro de la vida política? El autor inglés señala tres aspectos de vital importancia. Sostiene, en primer lugar, que probablemente la función más relevante que desempeña consiste en dar una respuesta importante al problema del olvido personal: “Identificarse con una nación en una época secular es la forma más segura de superar la irrevocabilidad de la muerte y asegurarse un cierto grado de inmortalidad personal” (Smith, 1997: 146). Así pues, para Smith la función fundamental de la identidad nacional es suministrar una sólida comunidad de historia y destino para rescatar al individuo del olvido personal y restaurar la fe colectiva.

En segundo lugar, la identificación con la Nación supone identificarse con algo más que con una causa o una colectividad. Ofrece renovación y

dignidad personal en y con la regeneración nacional. Implica formar parte de una súper familia política que devolverá a todas y cada una de las familias que la componen los derechos de nacimiento y de noble estatus que tenían antes, cuando ahora se ven privadas de poder y son despreciadas (Smith, 1997).

En tercer lugar, por la importancia que concede a la realización del ideal de fraternidad, el cual hace pensar en la estrecha relación que existe entre la familia, la comunidad étnica y la Nación. La “ethnie” y la Nación se consideran familias muy grandes. Una suma de muchas familias interrelacionadas en la que todos son hermanos y hermanas (Smith, 1997).

Smith se opone, radicalmente, a las interpretaciones teóricas que sostienen que el capitalismo avanzado ha convertido la identidad nacional y la Nación en algo obsoleto y que la debilidad de las fronteras nacionales está creando un mundo único e interrelacionado. Esta perspectiva va pareja con la afirmación marxista de que esta identidad colectiva es producto, e instrumento, del capitalismo de los primeros tiempos. Para el sociólogo inglés, no se contribuye mucho al estudio de la Nación y de la identidad nacional si se continúa pensando que éstos son fenómenos que dependen de los cambios en el modo de producción capitalista.

Por su parte, Connor (1998) ha hecho énfasis en que la perspectiva constructivista y modernista deja de lado la esencia de la Nación que es intangible: psicológica. Sostiene que en medio de un caos terminológico se ha tomado la Nación por sus rasgos externos y se ha olvidado su esencia que es emocional:

Puesto que la nación es más bien un grupo que se define a sí mismo que un grupo definido por los demás, la convicción general en los orígenes singulares del grupo no necesita estar respaldada por datos objetivos, y rara vez lo está. Así pues un antropólogo puede sentirse satisfecho al demostrar que el pueblo pashtun que habita la región fronteriza entre Afganistán y Pakistán tiene una ascendencia genética múltiple y concluir que ese grupo descende de los diversos pueblos que han pasado por esa región. Sin embargo, lo importante es que los pashtunes están convencidos que todos los pashtunes han evolucionado a partir de un origen único y se han conservado prácticamente puros. Dependiendo del grado de refinamiento del tratado, este tipo de conocimiento sensorial se

describirá como un «a priori», una «convicción de tipo emocional más que racional», un conocimiento «primordial», «un modo de pensar con el corazón (o con la sangre) en lugar de con la cabeza», o «una reacción “refleja” o de las “entrañas”» (...) Es ella la que puede dotar a las naciones de una dimensión psicológica semejante a la de la familia extensa, es decir, de un sentimiento de consaguinidad. (Connor, 1998: 90-91).

Otra afirmación fundamental de Connor (1998) es el concepto de nación potencial. Ésta es entendida como un grupo de personas que parecen cumplir todos los requisitos necesarios para convertirse en nación, pero que aún no han desarrollado la conciencia de identidad ni de comunidad, ni la convicción de que sus destinos están entrelazados. El sentimiento básico de identidad de estos grupos estaría restringido a la localidad, a la familia extensa, al clan o a la tribu. Los Estados andinos y el Asia suroccidental ofrecerían diversos ejemplos de este tipo de pueblos prenacionales.

2.1.2 La Nación como cultura.

Gellner, desde una perspectiva no marxista, es uno de los estudiosos más conspicuos del nacionalismo y de la teoría modernista de la Nación como cultura. Con una fuerte influencia de la teoría durkheimiana de la solidaridad mecánica y orgánica y de la creciente división del trabajo, sostiene que la humanidad ha pasado por tres etapas fundamentales: la pre-agraria, la agraria y la industrial. La primera se caracteriza por actividades económicas centradas en la caza y en la recolección, pero ante todo, por la incapacidad, dado su reducido tamaño, de constituir un Estado. La segunda, se centra en las actividades agrícolas y donde la mayoría de las sociedades, aunque no todas, han poseído un Estado. La tercera, por un crecimiento permanente y continuo desarrollo y en que la presencia del Estado es ineludible: “parafraseando a Hegel, hubo un tiempo en que nadie tenía Estado, luego hubo quien lo tuvo y al final lo tenía todo el mundo” (Gellner, 1997: 18).

Para la teoría de la Nación como cultura de Gellner, es decisiva la aparición de la alfabetización. Esta habría tenido lugar en la época agraria en la que un estamento culto y especializado, una clerecía, la monopoliza. Las

sociedades de esa época se caracterizarían por la existencia de una clase dirigente, conformada por una minoría de la población, estrictamente separada del resto y campesinos ocupados de la producción de alimentos. A diferencia de las sociedades industriales, las agrarias subrayarían y acentuarían las diferencias de las divisiones entre estamentos y castas. El estrato dirigente hace hincapié, más que en la homogeneidad, en la diferenciación cultural. Lo característico aquí sería que esto no produce fricciones ni es fuente de conflictos: “Es más, que las desigualdades se exterioricen, perfeccionen y sancionen las fortalece y las hace aceptables, dotándolas de un halo de fatalidad, eternidad y naturalidad. Lo que se inscribe en la naturaleza de las cosas es perenne y no es, por ello, ofensivo para la persona, para el individuo, ni psíquicamente intolerable” (Gellner, 1997: 26). Las lenguas litúrgicas presentan una tendencia muy fuerte a ser diferentes de las vernáculas puesto que ello acentuaría aún más la diferencia entre los que saben leer y escribir y los que no saben.

Debajo del estrato dirigente se presenta un mundo compuesto por pequeñas comunidades de campesinos separadas entre sí, volcadas sobre sí mismas que suelen poseer diferencias culturales y dialectales. Están atadas a la región por necesidad económica o por prescripción política y nadie tiene interés por promover la homogeneidad cultural. El Estado agrario se concentra en la recaudación de impuestos y en el mantenimiento de la paz y no le interesa impulsar la comunicación entre las comunidades verticales que le están subordinadas. Para Gellner, todas las características de las sociedades agrarias se oponen a que surja el principio fundamental del nacionalismo: “la congruencia entre la unidad nacional y la política”.

Como modernista, Gellner sostiene que el nacionalismo y la Nación son construcciones de la sociedad industrial. Esta sociedad para funcionar requiere una alfabetización general y un grado de sofisticación numérica y técnica elevadas y nunca antes vistos. Esto está asociado con un tipo de división del trabajo que exige a los hombres preparación para cambiar de ocupación durante su existencia. Estos hombres necesitan no solamente una cultura común, sino que sea avanzada y alfabetizada. Por ello, se estructura un sistema educativo que proporciona a todos un adiestramiento largo y

completo: alfabetización, cálculo, disciplina, hábitos de trabajo y familiarización con los fundamentos técnicos y sociales básicos. El ideal de la alfabetización universal y el derecho y la obligación a la educación son parte característica del mundo moderno.

En el desempeño del trabajo, el hombre moderno establece relación con una cantidad de personas con las que nunca antes había tenido contacto. Esto exige que la comunicación sea clara, explícita y que se realice en unos mismos medios lingüísticos y escritura comunes y estandarizados. Esto se logra, por supuesto, gracias a la educación estandarizada y genérica de todos los individuos. Por lo tanto, en la sociedad industrial saber leer y escribir no es un privilegio de unos pocos, ni una especialización, como sucede en las sociedades agrarias, sino una necesidad que todos los individuos tienen que suplir “para ser un espécimen aceptable de la humanidad”. Para ello se requiere un sistema educativo muy complejo, grande y costoso que solamente una institución, el Estado, puede costear y desarrollar.

Es a través de un sistema educativo, dirigido por el Estado, que imparte a todos los individuos una educación estandarizada y común que se conforma, dice Gellner, una cultura desarrollada y generalizada. El hombre moderno no es leal al monarca, sino a esta cultura que le provee de identidad. Y es solamente en esta sociedad que puede surgir el nacionalismo como principio de legitimidad política.

¿Pero qué es una Nación? Para Gellner, ni la voluntad ni la cultura, *por sí mismas*, brindan una definición útil de Nación. Las naciones podrían ser consideradas como comunidades que desean, que quieren persistir, como si llevaran a cabo el tipo de plebiscito permanente del que hablara Renan. No obstante, existen demasiados grupos que poseen estas características. Por ejemplo, clubes deportivos, bandas, partidos e incontables comunidades de asociaciones. Es decir, en palabras de Gellner, “la pesca es muy abundante.”

Algo similar acontece cuanto se intenta definir a la Nación en términos de cultura compartida. Existen tantas culturas y tantas diferenciaciones culturales que esto tampoco ayuda. Con frecuencia, éstas coinciden con las fronteras políticas y el hecho de que esto sea cada vez más frecuente pone de manifiesto la íntima relación entre cultura y política. Expresado de otra

manera, en la actualidad hay cerca de ocho mil comunidades lingüísticas. Sólo un pequeño porcentaje, unas doscientas, se han convertido en naciones con Estado propio. Unas seiscientas luchan por obtener ese Estado. Por lo tanto, si únicamente el diez por ciento lucha por convertirse en naciones, no parece conveniente basarse solamente en la cultura para definir el concepto (Gellner, 1997: 65-66).

Estas son las razones por las cuales, según Gellner (1997), es necesario definir la Nación en términos de la era del nacionalismo. Solamente teniendo en cuenta las condiciones de esta era es posible definirla como el resultado de la confluencia entre *voluntad y cultura*.

Solamente cuando existe una sociedad en la cual hay una cultura desarrollada, estandarizada, homogeneizada y centralizada que penetra en todas las capas de la población y no es el privilegio de núcleos minoritarios, es que se origina una situación en la que esa cultura, santificada por la educación, se constituye en el único tipo de unidad con la que el hombre se *identifica* voluntariamente. Es en estas circunstancias cuando se puede definir a la Nación atendiendo a la confluencia de voluntad y cultura, pero sobre todo a la convergencia de ambas con las unidades políticas. En estas condiciones, el hombre quiere estar unido y se identifica políticamente sólo con los que pertenecen a su propia cultura. Se presenta, entonces, la fusión entre voluntad, cultura y Estado.

Se comprende, entonces, que el nacionalismo, como anotamos antes, es un principio político según el cual “la unidad política y la unidad cultural deberían ser congruentes”. Es una teoría de legitimidad política que prescribe:

(...) que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente-posibilidad ya formalmente excluida por el principio en su formulación general-que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un Estado dado. (Gellner, 1997: 14).

El sentimiento nacionalista es la ira que se genera ante la violación de este principio, y los movimientos nacionalistas son los que actúan movidos por este sentimiento.

2.1.3 La Nación como tradición inventada.

En el año 1983, ve la luz la obra del historiador inglés, de orientación marxista, Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, que será muy importante en el estudio de la Nación, la identidad nacional y el nacionalismo. Las ideas que desarrolla en este trabajo son ampliadas posteriormente en otro libro, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, escrito en la década de los noventa, casi inmediatamente después de la caída del Muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética.

En efecto, en la introducción a *The Invention of Tradition* (1983)²⁰ Hobsbawm desarrolla un conjunto de ideas sobre las tradiciones inventadas. El punto crucial es que si comprendemos que las tradiciones nacionales son inventadas, se puede explicar qué son las naciones y el atractivo que ellas suscitan. Define una tradición inventada de la siguiente manera:

La "tradición inventada" se entiende como un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas tácita o abiertamente, y de tipo ritual o natural que intentan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, los cuales automáticamente implican continuidad con el pasado. De hecho, donde sea posible, normalmente intentan establecer continuidad con el pasado histórico. Un ejemplo especial es la selección deliberada del estilo Gótico en la reconstrucción del parlamento Británico en el siglo XIX, e igualmente la misma decisión después de la Segunda Guerra Mundial de reconstruir la cámara parlamentaria exactamente sobre el mismo plan anterior. (Hobsbawm y Ranger, 1983: 1-2)²¹.

Las referencias al pasado histórico son en gran medida ficticias puesto que las tradiciones inventadas son una respuesta a nuevas circunstancias que toman la forma de viejas situaciones. Pero lo básico aquí para Hobsbawm es que en el mundo moderno, por la rapidez de los cambios, es donde resulta más frecuente la invención de la tradición. Una transformación rápida de la

²⁰ Existe traducción al catalán: *L'invent de la tradició*, Eumo, Vic, 1989.

²¹ "Invented tradition" is taken to mean a set of practices normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past. A striking example is the deliberate choice of a Gothic style for the nineteenth-century rebuilding of the British parliament, and the equally deliberate decision after World War II to rebuild the parliamentary chamber on exactly the same basic plan as before. (Hobsbawm y Ranger, 1983: 1-2).

sociedad cambia los modelos sobre los que se sustentaban las “viejas” tradiciones y genera nuevas estructuras en las que aquéllas no son de aplicación. El historiador inglés diferencia en la sociedad moderna tres tipos de tradiciones inventadas. El primero sirve para establecer la cohesión social y la pertenencia a un grupo o a una comunidad real o artificial. El segundo permite la legitimación de las instituciones y las relaciones de autoridad. A través del tercero se inculcan valores, creencias y convenciones de la conducta (Hobsbawm y Ranger, 1983: 9).

El estudio de las tradiciones inventadas es fundamental para la comprensión de esa “innovación históricamente reciente” que es la Nación y los fenómenos asociados con ella: nacionalismo, identidad nacional, Estado - nación, simbología e historia. Y dado que en la sociedad moderna es tan frecuente la invención de la tradición, no debe engañarnos la afirmación de los nacionalistas de que la Nación hunde sus raíces en un pasado remoto y que es eterna y natural, cuando en realidad se trata de algo nuevo y bastante reciente.

Como señalamos antes, en *Naciones y nacionalismo desde 1780* Hobsbawm amplía, desde una perspectiva histórica, las ideas desarrolladas en *The Invention of Tradition*. En este trabajo insiste en que el rasgo fundamental de la Nación es su modernidad: “La característica básica de la nación moderna y de todo lo relacionado con ella es su modernidad. Esto se comprende bien ahora, pero el supuesto contrario, que la identificación nacional es tan natural, primaria y permanente que precede a la historia, está tan generalizado, que tal vez sea útil ilustrar la modernidad del vocabulario de la materia prima” (Hobsbawm, 2000a: 23).

Aunque existe una considerable literatura que ha buscado responder al interrogante ¿Qué es una Nación?, no hay un criterio satisfactorio que permita decir a cuál de las numerosas colectividades humanas se le puede dar esta denominación y es difícil distinguir una Nación de otras entidades a priori. Las definiciones objetivas, con base en la lengua, el territorio, la

historia común o rasgos culturales, como la que introdujo Stalin²², han fracasado. Pero igualmente lo han hecho las conceptualizaciones subjetivas al estilo de la de Renan (1987): “Una Nación es un plebiscito diario”, o la de los austro-marxistas para los cuales una Nación está conformada por los que reclaman pertenecer a ella.

Los anteriores desarrollos parecen inapropiados porque definir la Nación mediante el deseo de pertenencia que tienen sus miembros resulta tautológico y da una orientación a posteriori de lo que es ella: “Vemos, pues, que ni las definiciones objetivas ni las subjetivas son satisfactorias, y ambas son engañosas. Como supuesto inicial de trabajo, se tratará como nación a cualquier conjunto de personas suficientemente nutrido cuyos miembros consideran que pertenecen a una nación.” (Hobsbawm , 2000a: 16-17).

De manera similar a como plantea Gellner (1997), para Hobsbawm las naciones son el resultado del nacionalismo: son el producto de la invención y de la ingeniería social. El estudio del nacionalismo se justifica porque es un programa político que busca construir un Estado-nación, de lo contrario tendría poco interés. Diferencia dos tipos de nacionalismo. El primero es el nacionalismo liberal, democrático y de masas que se ajusta a la idea de Nación de la Revolución Francesa. Florece en Europa occidental entre 1830 y 1870 y se guía por el principio del umbral, es decir, que solamente las naciones que tienen una población y un territorio suficientemente grandes, y viables en el plano económico, pueden conformar naciones. Por ello se considera ridículo que Bélgica o Portugal fuesen naciones independientes, porque son países demasiado pequeños. Así, ni la identidad étnica, ni lingüística, ni la historia son importantes:

En la práctica se esperaba que los movimientos nacionales fueran movimientos a favor de la unificación o expansión nacional. Así todos los alemanes e italianos esperaban unirse en un solo estado, lo mismo que todos los griegos. Los serbios se fundirían con los croatas en una única Yugoslavia (...). Los checos se fundirían con los eslovacos, los polacos se combinarían con los lituanos y los rutenos (...). los rumanos de Moldavia se unirían a los de Valaquia

²² “Una nación es una comunidad estable, fruto de la evolución histórica, de lengua, territorio, vida económica y composición psicológica que se manifiesta en una comunidad de cultura.” (Stalin, citado en Hobsbawm, 2000a: 13).

y Transilvania, y así sucesivamente. Esto, evidentemente, era incompatible con las definiciones de las naciones basadas en la etnicidad, la lengua o la historia común, pero, como hemos visto, estos no eran los criterios decisivos de la construcción liberal de las naciones. (Hobsbawm, 2000a: 42)

El segundo tipo, el etnolingüístico, se desarrolla en Europa del este entre 1870 y 1914, resurge entre los años 1970 y 1980 y se presenta en la actualidad. Esta clase de nacionalismo busca la separación de grupos más pequeños dentro de los grandes imperios apelando a los vínculos étnicos o lingüísticos. Pero, para Hobsbawm, la lengua es parte de la formación que imparte el Estado, y las lenguas nacionales son creaciones semiartificiales, todo lo contrario de lo que la “mitología” nacionalista cree que son: “los cimientos primordiales de la cultura nacional y las matrices de la mente nacional”. La etnicidad, bien sea en el sentido de raza o de cultura, también es irrelevante para el nacionalismo moderno. Por ejemplo, en América Latina los indígenas desde la conquista española han desarrollado un profundo sentido de la diferencia étnica que fue reforzada por el régimen colonial al dividir a la población prácticamente en castas raciales. No obstante, dice el autor, esto no ha dado origen a un movimiento nacionalista ni ha inspirado sentimientos panindios (la única excepción sería el recuerdo del Imperio inca en el Perú, acentuado con la elección de Alejandro Toledo como presidente de la República). Solamente los recuerdos de haber pertenecido a una entidad política estable tienen la fuerza para movilizar a las masas en algunos países.

El nacionalismo de 1880-1914 difería en tres aspectos de la fase de nacionalismo de Mazzini. En primer lugar, abandonó el principio del umbral que ocupaba un lugar central en el nacionalismo de la era liberal. En segundo lugar la etnicidad y la lengua se convirtieron en los criterios centrales, cada vez más decisivos o incluso únicos de la condición de nación en potencia. Sin embargo, hubo un tercer cambio que afectó no tanto a los movimientos nacionales no estatales, sino a los sentimientos nacionales dentro de los estado-nación establecidos: un marcado desplazamiento hacia la derecha política de la nación y la bandera, para el cual se inventó realmente el término nacionalismo. (Hobsbawm, 2000a: 112).

Este tipo de nacionalismo es el resultado de la confluencia de factores de raza, lengua y nacionalidad. Las transformaciones de la sociedad moderna, la

urbanización, las grandes migraciones de finales del siglo XIX y la resistencia de grupos tradicionales que se veían amenazados por el empuje de la modernidad, llevan a sectores modestos, pero cultos, a luchar por estados homogéneos en lo étnico y lingüístico. Esto tiene como resultado la exclusión y el exterminio de las minorías. Precisamente, el nacionalismo de finales del siglo XX es de carácter etnolingüístico. Se diferencia del liberal, que tendía a unir, y se asemeja al de finales del siglo XIX, porque divide por su insistencia en las diferencias étnicas y lingüísticas mezcladas muchas veces con la religión.

Los llamados a la etnicidad y a la lengua que hace este tipo de nacionalismo no constituyen una guía para el futuro: “En un mundo donde es probable que a lo sumo una docena y pico de los 180 estados aproximadamente puedan afirmar de modo verosímil que sus ciudadanos coinciden realmente con un solo grupo étnico o lingüístico, el nacionalismo basado en la instauración de semejante homogeneidad no sólo es indeseable, sino también, en gran parte, suicida” (Hobsbawm, 2000a: 196). Pero, por más que resulte ineludible, el nacionalismo de finales del siglo XX ha dejado de ser la fuerza histórica que fue en el período comprendido entre la Revolución Francesa y el fin del colonialismo imperialista posterior a la segunda guerra mundial.

2.1.4 La Nación como una comunidad imaginada y los pioneros criollos.

Benedict Anderson (1993) es uno de los autores que desde una posición marxista trata de responder a la “anomalía” que ha significado la supervivencia de la Nación y del nacionalismo. Su obra fundamental, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, ha tenido una notable influencia en buena parte de los analistas postmodernos de la Nación y del nacionalismo, por ejemplo Homi Bhabha (1994).

En contraposición a la idea de “anomalía” de los marxistas, y guardando distancia con la posición de Hobsbawm (2000a), Anderson considera la Nación como un tipo de artefacto cultural de carácter moderno. Por lo tanto,

hace énfasis en los aspectos subjetivos y culturales de su conformación. Su famosa definición va en esta dirección.

La Nación es ante todo una comunidad política imaginaria e imaginada y a la vez limitada y soberana. 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: 24). Es limitada “porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres finitos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones” (Anderson, 1993: 25). Se imagina soberana, “porque el concepto nació en una época en que la ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico divinamente ordenado” (Anderson, 1993: 25). Y, finalmente, “se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto pueden prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1993: 25).

El estudio del nacionalismo es un fenómeno complejo. Para acercarnos en mejores condiciones a su comprensión, es conveniente estudiarlo como si nos enfrentáramos a sistemas como la religión y el parentesco, que si se lo compara con una ideología como el liberalismo o el fascismo. Porque el nacionalismo, como señaló Durkheim, tiene mucho de los elementos que caracterizan a una religión. Está muy presente en él el problema de la muerte (hay Nación cuando existen hombres dispuestos a morir por ella) y una de sus características centrales es el uso de signos, símbolos y ceremonias, como acontece en toda religión.

Anderson (1993) menciona dos “fatalidades” de la condición humana que están íntimamente asociadas con el surgimiento de la Nación y del nacionalismo: la muerte y “Babel”. La primera se relaciona con el olvido, al que se le teme. Pero, en la sociedad secularizada moderna el hombre encuentra en la conciencia colectiva, y en la solidaridad de la Nación, la forma de trascender el tiempo. La otra fatalidad implica la imposibilidad de que todos hablemos la misma lengua. Aquí Anderson introduce una de las

interpretaciones que le ha hecho casi un clásico, en vida, en el estudio de la Nación. Es solamente con el advenimiento del capitalismo impreso, que da origen a una comunidad de lectores, que la Nación surge como comunidad imaginada que llega a dominar el pensamiento y la organización social de los seres humanos.

¿Cómo fue posible lo anterior? Anderson (1993) menciona tres transformaciones radicales que anteceden al surgimiento de la nación. En primer lugar, el Islam, la Cristiandad y el Imperio medio chino, a través de sus lenguas sagradas, el árabe coránico, el latín litúrgico y el chino culto, vinculan a la población a un orden supraterráneo que genera el sentimiento de pertenencia a una gran comunidad religiosa. No obstante, a finales de la Edad Media este poder entra en crisis, entre otros factores, por los viajes de los europeos a otros confines del mundo. En segundo lugar, la monarquía había permitido una organización de la sociedad en torno a un núcleo elevado. Sin embargo, desde el siglo XVII la legitimidad de la monarquía sacra comienza su decadencia y recibe el golpe de gracia con la Revolución Francesa. En tercer lugar, se presenta un cambio en la percepción del tiempo. De una noción premoderna “de simultaneidad de pasado y futuro en un presente instantáneo” se pasa a la idea de “tiempo homogéneo vacío” (en el sentido de Walter Benjamín). En el marco de estas transformaciones, el invento de la imprenta permite que surjan comunidades lingüísticas imaginarias de lectores. Pero, es la articulación de estos fenómenos con el capitalismo de consumo que permite el nacimiento de una comunidad imaginada especial: la Nación.

En el caso europeo, la lengua sagrada, el latín, se había convertido en manos de los monjes, los sacerdotes y los humanistas en una lengua cerrada cada vez más alejada de las masas. La necesidad de ampliar a un público mayor, que no leía en latín, el mercado de los libros, da un giro al capitalismo hacia lo vernáculo. Esto es explotado por el protestantismo que en su lucha contra la iglesia romana al exigir a sus creyentes que leyeran la Biblia, impulsa la lectura en lengua vernácula y amplia; por lo tanto, la comunidad de lectores. No obstante, para Anderson, ninguno de estos factores constituye condición necesaria para el nacimiento de las naciones:

Lo que, en sentido positivo, hizo imaginable a las nuevas comunidades fue una interacción medio fortuita pero explosiva entre una forma de producción y las relaciones de producción (capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (impresión) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana. (Anderson, citado en Smith, 2000: 224).

Uno de los aportes centrales de la obra de Anderson, e importante para este trabajo de investigación, es su hipótesis de los “pioneros criollos”. Para él, los nuevos Estados americanos, de fines del siglo XVIII y principios del XIX, despiertan gran interés por que no pueden ser explicados con base en los dos criterios centrales mediante los cuales se ha comprendido el nacionalismo en Europa: la lengua y el intento de llevar a las clases medias a la vida política.

Anderson (1993) sostiene que en Brasil, Estados Unidos y las antiguas colonias españolas la lengua no es un aspecto que los diferenciara de sus respectivas metrópolis. De otro lado, para la época de los movimientos de independencia, las clases medias son insignificantes en Sudamérica y Centroamérica. Por el contrario, según Anderson, uno de los factores que produce el movimiento de independencia en los casos de Venezuela, México, Perú y por añadidura Colombia, es el temor a las movilizaciones de los indios y los esclavos.

En la literatura histórica sobre América Latina se ha señalado que los factores centrales que inciden para la independencia de las colonias son: 1) el incremento de los impuestos a partir del gobierno de Carlos III y 2) las ideas liberalizadoras de la Ilustración. Para Anderson estos dos elementos son importantes en la explicación del proceso de independencia, pero, señala que, por sí mismos, no explican el hecho de que entidades como Chile, Venezuela y México fuesen posibles en el terreno emocional y viables en el terreno político.

Un aspecto inicial de la hipótesis de Anderson es que la respuesta a este interrogante se encuentra en que cada una de las nuevas repúblicas sudamericanas había sido una unidad administrativa desde el siglo XVI y hasta el XVIII. Estas unidades crean un significado. La monarquía absoluta busca crear una administración poderosa y unificada contra una nobleza feudal particularista y descentralizada. Esto genera un intercambio de

“funcionarios” y documentos lo que se facilita por la existencia de una lengua oficial de Estado.

Lo anterior permite un proceso de creación de sentido en el seno de los criollos, un grupo social, que a diferencia de la población indígena y negra, tenía la “misma relación que los metropolitanos en cuanto a armas, las enfermedades y la cultura europea”, “constituían a la vez una comunidad colonial y una clase privilegiada” que podía, entonces, desafiar el poder imperial. Pero, dice el autor, esta administración no tiene consecuencias decisivas mientras su alcance territorial no pudiera imaginarse como una Nación, es decir, mientras no llegara el capitalismo impreso. Así por ejemplo, dice Anderson, *El Periódico* de Caracas crea, en forma por demás natural y apolítica, una comunidad imaginada entre un conjunto específico de lectores a los que interesaban las noticias de barcos, bodas y precios que se imprimían en este periódico. Con el tiempo, por supuesto, intervienen elementos políticos. De aquí surge un sentido nacionalista que explica en parte el movimiento de independencia. En síntesis, dice Anderson:

Lo que estoy proponiendo es que ni el interés económico, ni el liberalismo o la Ilustración, podrían haber creado por sí solos la clase o la forma de la comunidad imaginada que habrá de defenderse contra las depredaciones de estos regímenes; dicho de otro modo, ninguno de estos conceptos proveyó el marco de una nueva conciencia- la periferia de una imagen que apenas se distinguía- por oposición a los objetos centrales de su agrado o aversión. Al realizar esta tarea específica, los funcionarios criollos peregrinos y los impresores criollos provinciales desempeñaron un papel histórico decisivo. (Anderson, 1993: 101).

Como se puede apreciar, las aproximaciones teóricas sobre la Nación y el nacionalismo son de una gran diversidad sociológica. En esta pluralidad de enfoques, con puntos de partida contradictorios, nuestra investigación se aproxima a una definición de la Nación a partir de los aportes de las visiones modernistas y constructivistas. En este sentido, para nosotros la Nación es ante todo un fenómeno que se produce en y con el desarrollo de la sociedad moderna. Es decir, es muy difícil pensar que se generen sentimientos de

identidad nacional en una sociedad en la que no se ha generalizado la alfabetización y en la que el capitalismo de imprenta no ha echado raíces.

Entendemos también la Nación, a la manera de Anderson (1993), como un artefacto cultural inventado y producido con el desarrollo de la modernidad. Invención en que ha sido decisiva la participación de las elites intelectuales por el poder del saber que éstas han concentrado. Como una “comunidad imaginada” en la que sus miembros se piensan haciendo parte de una comunidad de destino soberana y limitada.

¿Pero, qué significa en este caso invención o imaginación? En ningún momento le atribuimos a estos conceptos el significado con el que regularmente se les relaciona: como algo ilusorio. Definir la Nación como “una ilusión” implicaría minar sus bases sociológicas, desconocería los vínculos de lealtad y pertenencia que siente tanta gente y omitiría la constitución territorial y política de las naciones.

Por el contrario, para nosotros, invención e imaginación son también una realidad tangible en la medida en que establecen vínculos con la representación. Por ello, la Nación puede ser representada en las novelas, en los periódicos y en las obras musicales. Es decir, no se queda en el ámbito privado de los procesos mentales. Por ello, definirla como una “comunidad imaginada” no se contrapone con la idea de la Nación como algo tangible.

2.2 Identidad Étnica: Primordialismo y Circunstancialismo.

El concepto etnicidad es una noción relativamente reciente en las ciencias sociales. De acuerdo con Eriksen (1999:3), la palabra aparece por primera vez en 1972 en el diccionario Oxford de inglés. Su primer uso es atribuido al sociólogo norteamericano David Riesman en el año 1952. Por el contrario, como señala Wade (1997a: 16), el término étnico es mucho más antiguo. Deriva de la palabra griega *ethnos* que significaba pueblo o nación, pero también era usado como sinónimo de bárbaro o cruel. Con este significado fue utilizado entre los siglos XIV y mediados del XIX. Después de la segunda guerra mundial se empleó en los Estados Unidos en forma peyorativa para referirse a los musulmanes, italianos e irlandeses considerados como

inferiores en relación con el grupo dominante blanco de descendencia británica (Eriksen, 1999: 33).

Con la notable excepción de Weber (1983), que en *Economía y sociedad* establece una relación entre grupo étnico y comunidad política, ninguno de los clásicos de la sociología, Marx, Durkheim, Simmel, usa el término étnico²³. Aunque la expresión comienza a ser utilizada cada vez más a partir de los años sesenta, particularmente en antropología social, no es definida de manera precisa. Es Anthony Smith, en el marco de los estudios sobre el nacionalismo, quien nos brinda una de las definiciones y caracterizaciones más precisas del concepto.

Smith (1986) establece seis características de la comunidad étnica: un nombre colectivo, un mito de descendencia común, una historia compartida, una cultura distintiva, una asociación con un territorio específico y un sentido de solidaridad. Define grupo étnico como: “Una categoría de la población con nombre, descendencia, mitos, historia, cultura y asociación territorial comunes. También es una comunidad con un sentido definitivo de la identidad y la solidaridad que frecuentemente encuentra expresión filantrópica institucional.” (Smith, 1986: 29)²⁴.

En cuanto a la identificación con el territorio, señala que un grupo étnico siempre posee vínculos con un “locus” particular o territorio, al que llaman propio. El territorio es relevante para la etnicidad no tanto por sus características objetivas de clima, tierra y localización, aunque ello influencia las concepciones étnicas, sino por causa de un legado y una simbiosis sentida entre cierto pedazo de tierra y su comunidad. Igualmente, sostiene, las cualidades poéticas y simbólicas poseen mayor potencia que los atributos cotidianos; una tierra de sueños es más significativa que cualquier terreno

²³ Weber (1983) introduce el concepto étnico para diferenciarlo de las agrupaciones definidas por él, en contraste con la teoría de las clases sociales de Marx, como clases, estatus y partidos. Llama étnicos a los grupos humanos que tienen una creencia subjetiva en una descendencia común como resultado de las semejanzas de tipo físico o de costumbres o de ambas o a causa de la migración o la colonización. Para una mayor discusión de las diferencias y semejanzas entre Weber y Marx en el uso de las nociones de clase, estatus y partido ver Giddens (1994), especialmente los capítulos uno y dos. Para una ampliación del uso de la noción “étnico” en Weber, ver Guibernau (1999).

²⁴ “A category of population with a common name, descent, myths, history, culture and territorial association. It is also a community with a definite sense of identity and solidarity which often finds institutional philanthropic expression” (Smith, 1986: 29).

actual. La asociación con el territorio llega a ser una parte esencial de la memoria colectiva y de la identidad del grupo (Smith, 1986: 28-29).

En el marco de la amplia discusión sobre las identidades sociales que se ha dado a finales del siglo XX, la deconstrucción del concepto de identidad étnica, fundamental en nuestra investigación, ha ocupado un lugar privilegiado en antropología y sociología. El debate entre esencialistas y constructivistas ha adquirido, en relación con esta categoría, la forma de una confrontación entre primordialistas y circunstancialistas.

En efecto, el esencialismo en antropología ha recibido el nombre de primordialismo. Edward Shils y Clifford Geertz son dos autores fuertemente unidos a este enfoque. El primero de ellos es generalmente citado como el escritor que introduce el concepto de primordialismo en su famoso artículo: “Primordial, personal, sacred and civil ties”, publicado en *British Journal of Sociology* en el año 1957. En este escrito, que según el autor, es una reflexión sobre las relaciones entre teoría e investigación sociológica a partir de su experiencia como investigador, Shils parte de la diferencia que establece Tönnies (1967) entre *comunidad* y *sociedad* para determinar las características de los grupos primarios. Encuentra que la reflexión sobre las características de éstos, que se diferencian de los unidos por relaciones contractuales, ha sido una preocupación en la sociología desde Weber, pasando por los análisis de los militantes del nazismo, hasta los estudios de los vínculos emocionales entre las pandillas juveniles en las la ciudades norteamericanas.

En el anterior contexto formula que: “El vínculo relacional con un miembro de una familia no se reduce al otro como simple miembro familiar, sino como un poseedor de ciertas cualidades relacionales especialmente significativas que podrían ser descritas como primordiales” (Shils, 1957:142)²⁵. Estos vínculos no se basarían en la interacción social, sino que derivarían su intensidad de “cierto significado inefable atribuido a los vínculos de sangre”²⁶. Coughlan y Eller (1993) sostienen que esta concepción

²⁵ “The relational attachment to a kin member is not merely to the other family member as a person, but as a possessor of certain especially significant relational qualities, which could only be described as primordial.” (Shils, 1957: 142).

²⁶ “a certain ineffable significance attributed to the tie of blood.” (Shills, 1957: 142).

se deriva de la influencia que Shils recibió del profesor Martín Nilsson, en especial sus libros sobre la religión griega.

Posteriormente, Geertz (1996) amplía la concepción primordial de Shils al sostener que los apegos primordiales preceden a los hechos “dados”. Aquéllos suponen haber nacido en una comunidad religiosa específica, hablar una determinada lengua y compartir ciertas prácticas sociales. Para él, la sangre, el habla y las costumbres se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos: “Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad y en casi toda época algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural—algunos dirían espiritual—que a la interacción social” (Geertz, 1996: 222).

Geertz, al mencionar los principales tipos de apegos primordiales (los vínculos de sangre, la raza, la lengua, la religión y las costumbres), hace énfasis en sus aspectos emocionales y sostiene que estos lazos son más fuertes que otro tipo de ataduras como las políticas, económicas o de clase. Plantea que: “las solidaridades políticas basadas en sentimientos primordiales tienen una fuerza profunda y duradera en la mayor parte de los Estados” (Geertz 1996: 225). El concepto esencialista de primordialismo que emplea Geertz y sus seguidores, a juicio de Coughlan y Eller (1993), tiene tres significados posibles:

1) Las identidades o vínculos (attachments) primordiales son dados (given), no derivados. Son previos a toda experiencia o interacción. Son naturales antes que sociológicos, es decir, no tienen una fuente social. A este significado Eller y Coughlan (1993) lo denominan apriorístico (apriority).

2) Los sentimientos primordiales son “inefables”, todopoderosos y coercitivos. No pueden ser analizados en relación con la interacción social. Si un individuo es un miembro de un grupo, necesariamente siente cierta atadura al grupo y sus prácticas, especialmente la lengua y la cultura. Este aspecto del primordialismo es su inefabilidad.

3) El primordialismo está esencialmente relacionado con la emoción y el afecto. Geertz habla de ataduras, sentimientos y vínculos. Éstos determinan que las identidades primordiales sean cualitativamente diferentes de otros

tipos (por ejemplo, la clase). Este tercer aspecto es la llamada dimensión afectiva del primordialismo.

De este modo, el primordialismo sostiene que las identidades étnicas no son derivadas ni construidas. Las realidades como el lenguaje y los vínculos familiares existirían previamente a toda interacción. Como toda la terminología del primordialismo sugiere afectos, ataduras, lazos, vínculos y sentimientos, es indudable, sostiene McKay (1982), que éste centra la atención en la gran profundidad emocional de los vínculos étnicos.

La intensidad emocional de los sentimientos étnicos es atribuida por algunos analistas a la conexión entre etnicidad y parentesco. Horowitz, por ejemplo (citado en Coughlan y Eller, 1993), sostiene que la etnicidad debe ser entendida como una amplia extensión de las relaciones de parentesco porque la idea de un ancestro común hace que sea posible para el grupo étnico pensar en términos de semejanza familiar y permite, al mismo tiempo, que para un amplio círculo sea muy importante la obligación mutua y la antipatía hacia los extraños que son aplicables a las relaciones familiares.

Posteriormente, varios autores reelaboran el concepto de primordialismo alrededor del argumento de Geertz, pero enfatizando un ancestro común biológico. Uno de los principales representantes de esta tendencia es el sociobiólogo Pierre Van den Berghe.

Berghe (1978) sostiene que existen dos clases de colectividades humanas. El Tipo I, que tiende a ser adscriptivo y definido por un descendiente común, generalmente hereditario. El Tipo II, en el que la unión obedece a la defensa de intereses comunes. El primero incluye las razas, las castas y los grupos étnicos. El segundo comprende variadas asociaciones como los sindicatos, los partidos políticos, las organizaciones profesionales, los clubes deportivos, entre otros. Empíricamente, por supuesto, sostiene Berghe, una agrupación puede tener características mixtas como un partido político étnico o una gilda ocupacional hereditaria. No obstante, cada tipo de grupo tiene una base solidaria claramente distintiva: el parentesco y el interés, respectivamente.

Hasta hace pocos cientos años los grupos Tipo I fueron sinónimo de sociedades humanas. Por ejemplo, las tribus se veían a sí mismas

compartiendo un ascendiente común, real o ficticio, o como hijos de un fundador mítico o un dios creador. Los miembros de las tribus, aunque subdivididos en pequeños grupos de parentesco, se veían formando parte de una misma familia solidaria contra el mundo exterior. Las invenciones culturales de la descendencia unilineal y la exogamia permitieron la extensión del modelo primordial de organización social hacia las sociedades actuales, caracterizadas por el predominio de los grupos Tipo II.

Los grupos Tipo II son los más importantes en las sociedades industriales. Tienden a ser más grandes y más complejos. Se forman y se desvanecen con relativa facilidad y se orientan por el interés y el cálculo racional de sus participantes. Millones de individuos pertenecen a una multiplicidad de grupos Tipo II, pero muy pocos de éstos logran envolver en forma permanente y profunda a sus miembros. Por el contrario, la mayoría de las personas forma parte de un solo grupo étnico y continúa en él durante toda la vida. Esta pertenencia y los fuertes lazos afectivos que se desarrollan entre sus miembros tendrían, supuestamente, una base genética. Ello explicaría la persistencia de los vínculos primordiales por cientos e incluso miles de años.

En el anterior sentido, para Berghe (1978), es el supuesto origen común biológico la base de la identidad étnica y de los sentimientos que llamamos nacionalismo, tribalismo y racismo. Esto es lo que explicaría que esos sentimientos pueden ser movilizados fácil y rápidamente incluso en las sociedades industriales. Textualmente señala: “He sugerido que ellos (los grupos de Tipo I) probablemente tienen una base biológica parcial, en el mismo sentido en que el sistema de parentesco se origina en la biología (...) casi todos los aspectos del comportamiento humano siguen una forma cultural, desde estornudar y defecar hasta escribir poesía y conducir una motocicleta. Pero esto no quiere decir que algunas de estas cosas no tengan también una base biológica.”(Berghe, 1978: 405)²⁷.

²⁷ “I have suggested that they (Type I groups) probably have a partial biological basis, in the same sense as human kinship systems are rooted in biology (...) Almost every aspect of human behaviour takes a cultural form, from sneezing and defecating to writing poetry and riding motorcycle. But this is not to say that some of these things do not *also* have a biological basis.” (Berghe, 1978: 405).

De este modo, para Berghe, los conflictos étnicos que se han sucedido después de la segunda guerra mundial, fenómeno que ha hecho decir a algunos académicos que en el mundo actual existe una tendencia hacia la fragmentación, retribalización y superbalcanización, tendrían alguna base biológica.

En resumen, a pesar de las variaciones en los conceptos, las posiciones primordialistas parecen estar de acuerdo en la idea de que la adscripción étnica no es materia de elección, y mucho menos de elección racional, sino que la tradición y la emoción, evocadas por las percepciones de un ancestro común, juegan el rol fundamental.

2.2.1 El circunstancialismo y su crítica al primordialismo.

Las tendencias recientes sobre la identidad étnica en antropología se han alejado del primordialismo y han derivado hacia un enfoque circunstancial-situacional. Regularmente esta perspectiva provee una crítica implícita a la noción de primordialismo y coloca múltiples ejemplos, producto de investigaciones empíricas, que han implicado trabajo de campo durante años, de vínculos étnicos que han variado ampliamente en el tiempo y en el espacio.

En contraste con el primordialismo, el circunstancialismo, una forma del constructivismo, sostiene que la identidad étnica es producto de las circunstancias sociales y de la interacción. Fredrick Barth (1969) es uno de los representantes centrales de este enfoque. Su argumento central es que los individuos mantienen sus identidades tanto como las circunstancias se los permitan:

Puesto que la identidad étnica se asocia con normas valorativas específicamente culturales, se deriva que hay circunstancias en las que tal identidad puede ser realizada exitosamente, y hay límites más allá de los que tal éxito no se logra. Sostendré que las identidades étnicas no serán mantenidas más allá de esos límites (...) Los incentivos para cambiar en una identidad étnica son por lo tanto

inherentes al cambio en las circunstancias. (Barth, 1969: 25)²⁸.

De manera similar a lo acontecido en sociología, en antropología el anti-primordialismo comienza articulado al constructivismo. Por ejemplo, en la década de los noventa, Vayda (1994) sostiene que lo estático y el orden han sido exageradamente enfatizados en antropología en detrimento de lo dinámico y el cambio. Propone, entonces, un mayor análisis de las variaciones. En esta dirección, Pelto (citado en Vayda, 1994: 320) enfatiza que la variedad es fundamental y decisiva para comprender el comportamiento de los grupos humanos. Sostiene que desde la década de los setenta se encuentran expresiones anti-primordialistas que llegan a la conclusión de que las variaciones son básicas y que no pueden ser presentadas como desviaciones de las normas o como meras discontinuidades del sistema. Los trabajos de Barth serían un ejemplo de ello.

Colson (citado en Vayda, 1994: 322) publica en la década de los ochenta un artículo que ha ejercido gran influencia en el enfoque circunstancialista. Este antropólogo sostiene, con base en un extenso trabajo de campo desarrollado desde 1946 en el pueblo Gwembe Tonga de Zambia, que esta comunidad enfrentaba diferentes riesgos y posibilidades (por ejemplo, el trauma del reasentamiento forzado, las luchas políticas, la presencia de la guerrilla y el declive económico). Al experimentar diferentes desafíos, ella reordena radicalmente su pensamiento y cambia sus metas. Posteriormente, Bark (citado en Vayda, 1994: 322) muestra la forma como los rituales presentan profundas variaciones en el pueblo Oka de Nueva Guinea.

Por su parte, los circunstancialistas Coughlan y Eller (1993) se sorprenden de que los sociólogos hayan escrito y pensado por décadas sobre los vínculos étnicos como primordiales sin disponer de un cuerpo de literatura que examine la naturaleza social y los orígenes de las emociones. Por lo tanto, sostienen que el primordialismo no es analítico, que es un

²⁸ “Since ethnic identity is associated with a culturally specific set of value standards, it follows that there are circumstances where such an identity can be moderately successfully realized, and limits beyond which such success is precluded. I will argue that ethnic identities will not be retained beyond these limits (...)The incentives to a change in identity are thus inherent in the change in circumstances”. (Barth, 1969: 25).

concepto profundamente vacío y proponen, incluso, descartarlo del lenguaje sociológico:

(...) una variedad de fuentes documentales-que incluyen la sociología, la antropología y la psicología, ha emergido en los últimos años que interpreta el concepto [el primordialismo] teóricamente vacío y totalmente indefendible. Si analizamos más profundamente el primordialismo en el sentido de sus tres aspectos y de las recientes investigaciones, encontraríamos suficiente razón para descartar el concepto, al menos en su sentido primitivo. (Coughlan y Eller, 1993: 187)²⁹.

En efecto, investigaciones alrededor del mundo sobre la identidad étnica muestran que éstas son modificadas, reinventadas y reinterpretadas de generación en generación. Lejos de autoperpetuarse ellas requieren un esfuerzo creativo y permanente invención. Por ejemplo, Mater (citado en Coughlan y Eller, 1993: 188) ha mostrado el rol de la elección individual en la selección de la identidad étnica en los Estados Unidos. Estudios como los de Nagel (1993) han concluido que la identidad étnica es socialmente construida y variable; su existencia y significado son continuamente negociados, revisados y revitalizados. Las demandas étnicas se originan y cambian de acuerdo con las circunstancias y los intereses de los actores. Por lo tanto, a la perspectiva primordialista de la identidad étnica, que dominó el discurso antropológico por cerca de treinta años, se opone un enfoque circunstancialista o constructivista que sostiene, como centro de su argumentación teórica, que la identidad étnica y los sentimientos étnicos surgen de condiciones sociales específicas.

2.2.2 Algunas observaciones críticas al circunstancialismo.

El argumento central del circunstancialismo, como tuvimos oportunidad de ver, es que la identidad es construida. Ella depende, por lo tanto, de las circunstancias políticas y sociales. No obstante, su fuerte reacción frente al

²⁹ “(...) a variety of sources -including sociology, anthropology, and psychology- material has emerged in recent years that renders the concept theoretically vacuous and empirically indefensible. If we look at primordialism more deeply in the light of its three aspects and of recent scholarship, we should find sufficient cause to discard the concept, at least in this primitive sense.” (Coughlan y Eller, 1993: 187).

primordialismo puede tener como consecuencia que se dejen de lado los sentimientos y se ignoren los elementos afectivos presentes en la identidad étnica. Por ejemplo, Connor ha señalado este peligro en la comprensión de la identidad nacional al plantear que: “(...) señalamos la persistente tendencia de los estudiosos a infravalorar exageradamente la profundidad emocional de la identidad etnonacional y relacionamos este fallo con el desconocimiento de la esencia de esa identidad.” (Connor, 1998: 183).

Otra observación crítica que puede hacerse al enfoque circunstancialista es que no responde en forma convincente a la pregunta de por qué la identidad étnica motiva tan fuertemente a los seres humanos. Un ejemplo son los sentimientos nacionalistas. Estos vínculos son tan fuertes que se ha señalado que hay nación cuando existen hombres que están dispuestos a dar la vida por ella. Precisamente Anderson lo recuerda cuando dice que: “En última instancia, es esta fraternidad (que origina la comunidad imaginada) la que ha permitido, durante los dos últimos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas.” (Anderson, 1993: 25).

2.2.3 El intento de una síntesis entre primordialismo y circunstancialismo.

Como ha sido señalado, el primordialismo y el circunstancialismo son enfoques teóricos opuestos en el análisis de la identidad étnica. El primero de éstos da cuenta de los vínculos étnicos sobre la base de su “inefable significación afectiva”. El segundo ve la solidaridad de los grupos étnicos como el resultado de ciertas circunstancias sociales, tanto internas como externas, bajo las cuales los miembros de los grupos existen. No obstante, autores como Tilley (1997) y Scott (1990) sostienen que es posible reconciliar la “aparente” contradicción entre estas perspectivas ya que por si sola ninguna ofrecería una explicación suficiente de la identidad étnica.

El problema con el primordialismo es definido en los siguientes términos: puede explicar la persistencia de la identidad étnica a lo largo del tiempo; no obstante, es incapaz de responder convincentemente a las preguntas de por qué tales identidades fluctúan en su intensidad a lo largo

del tiempo y por qué se distribuyen diferencialmente en un momento dado en un solo grupo. Es decir, una constante no puede explicar una variable. Por su parte, el circunstancialismo puede explicar las razones por las cuales la etnicidad fluctúa a lo largo del tiempo, pero es incapaz de dar cuenta del hecho de que a pesar de su fluctuación temporal, la identidad étnica frecuentemente persiste hasta por siglos. Es decir, las circunstancias cambiantes pueden explicar las fluctuaciones, pero solamente los sentimientos primordiales pueden dar cuenta de su persistencia.

En el anterior sentido, se sostiene la necesidad de una “resíntesis” de ambas corrientes. Tilley (1997) plantea que un enfoque constructivista puede ser usado para superar la contradicción entre primordialismo y circunstancialismo. Por su parte Scott (1990) se apoya en el concepto de sistemas de identidad persistente introducido por Spir. Cita los casos de judíos, vascos, irlandeses, catalanes, mayas y navajos quienes compartirían las siguientes características: 1) han persistido más allá de dos o más tipos de organizaciones estatales dentro de las cuales han sido incorporados; 2) han enfrentado presiones para la asimilación económica, política y religiosa por parte de la sociedad mayor; 3) han resistido esas presiones; y 4) han desarrollado símbolos bien definidos de identidad que los distinguen de otros grupos étnicos de la sociedad mayor. Este sería el componente primordial, pero enfatizando que algo decisivo para la persistencia es la interpretación de eventos históricos que son personalmente significativos para el individuo o el grupo, aunque esta interpretación pueda no coincidir con las visiones de la “historia genuina”. Sin embargo, no se puede deducir de ello que todos los grupos étnicos constituyen sistemas de identidad persistente.

El componente circunstancial está dado por el concepto de oposición. La identidad étnica no es dada, sino construida. Sin embargo, lo nuevo es construido sobre la base de una reinterpretación de lo viejo haciendo uso de argumentos más poderosos en un marco oposicional. Cuando un grupo experimenta oposición para ser incorporado a la sociedad mayor o cuando es explícitamente atacado u obstaculizado, los sentimientos étnicos son generados.

Al sistema de identidad persistente Scott (1990) articula un factor simbólico central: la combinación de elementos de la tierra y el lenguaje. La identidad puede ser engendrada por un sentimiento de pertenencia al territorio (o a la tierra), como veremos en detalle más adelante, o por compartir una lengua. Otros símbolos de identidad común son la música, la danza y los héroes. La forma en que éstos pueden aparecer es variable y los énfasis sobre cada uno de ellos pueden cambiar en determinados contextos sociales y circunstancias históricas específicas.

Por lo tanto, la perspectiva constructivista abarca, por supuesto, la identidad étnica. En general, podemos afirmar, que desde este enfoque se reconoce el lugar de la historia, de la cultura y del lenguaje en la construcción tanto de la identidad étnica como de su subjetividad.

2. 3 Identidad y Territorio.

2.3.1 La comprensión espacio-temporal: las nuevas percepciones del tiempo y el espacio.

La relación entre espacio e identidad se ha convertido, también, recientemente, en uno de los tópicos más estudiados sobre la construcción identitaria. Esto se explica, entre otros factores, porque el proceso de globalización ha afectado considerablemente nuestra percepción del tiempo y del espacio ya que las concepciones sobre estas categorías varían en diferentes tiempos y culturas. Como señala Sack: “El espacio es un marco esencial de todos los modos de pensamiento. Desde la física hasta la estética, desde el mito y la magia hasta la vida común, el espacio junto con el tiempo, provee un sistema ordenado fundamental que conecta todas las facetas del pensamiento, en breve, las cosas ocurren o existen en relación con el espacio y el tiempo”(Sack, 1980:4)³⁰.

El análisis del espacio ha adquirido en la actualidad una relevancia sociológica y política de primer orden. Por ejemplo, a diferencia de lo que

³⁰ “Space is an essential framework of all modes of thought. From physics to aesthetics, from myth and magic to common every day life, space in conjunction with time, provide a fundamental ordering system interlacing every facet of thought, in short, things occur or exist in relation to space and time” (1980: 4).

dijera el economista Alfred Marshal, a finales del siglo XIX: “que la influencia del tiempo es más fundamental que la del espacio” (citado en Harvey, 1998: 293), hoy, Fredric Jameson (1984, 1991), uno de los analistas culturales de la “condición post-moderna”, ha señalado que los nuevos patrones se distinguen de los viejos por el dominio en la vida social y cultural de la lógica espacial antes que la temporal. Por lo tanto, que existe una nueva espacialidad implícita en lo “postmoderno”.

Habitamos hoy la sincronía más que la diacronía, y pienso que es al menos empíricamente plausible sostener que nuestra vida cotidiana, nuestra experiencia psíquica y nuestros lenguajes culturales están actualmente dominados por categorías más espaciales que temporales, habiendo sido estas últimas las que predominaron en el período precedente del modernismo propiamente dicho. (Jameson, 1991: 40).

En la anterior dirección Hurri (citado en Massey, 1993) señala que el espacio antes que el tiempo es la característica distintiva más significativa del capitalismo contemporáneo. Por su parte, Daniel Bell (1977) sugiere que la organización del espacio se ha convertido en el problema estético fundamental de la cultura de mediados del siglo XX. Fredric Jameson (citado en Harvey, 1998: 225) “atribuye la transformación posmoderna a una crisis de nuestra experiencia del espacio y el tiempo, crisis en que las categorías espaciales pasan a dominar a las del tiempo, mientras que ellas mismas sufren una mutación de la que nos resulta muy difícil dar cuenta”. Esta concepción del espacio se da en una nueva lógica cultural que Jameson califica de esquizofrénica. Por su parte, David Harvey (1998: 250) ha señalado que la aniquilación del espacio por el tiempo y la compresión espacio temporal son rasgos distintivos de la posmodernidad, que “algo vital ha sucedido a nuestra experiencia del espacio y del tiempo desde 1970, que ha dado lugar al giro hacia el “posmodernismo”.

Por lo tanto, la manera como se piensa hoy el espacio ha sufrido un cambio radical con el pasado como producto de las transformaciones que ha sufrido la sociedad de fin de siglo³¹. En efecto, antes de la década de los

³¹ Es importante anotar al respecto que la sociología y la antropología tendieron en el pasado a ignorar el espacio como una dimensión analítica significativa, en contraste con la importancia dada al tiempo en la historia. Igualmente, la geografía durante un tiempo trató de divorciarse de la teoría social e intentó construir una “ciencia

setenta, predominaba en geografía, en forma hegemónica, una perspectiva positivista que postulaba que el espacio constituía una esfera autónoma. Un principio básico era que las “relaciones espaciales” y los “procesos espaciales” producían la distribución espacial. Sin embargo, esta concepción es desafiada por teóricos marxistas, como Henry Lefebvre (1974) con su obra, *La production de l'espace*, que jugó un papel fundamental en el surgimiento de una geografía marxista. En esta obra Lefebvre establece la útil distinción entre “prácticas espaciales”, “representaciones del espacio” y “espacios de representación”. Esta categorización se convierte en un instrumento analítico útil para comprender la naturaleza de las relaciones entre el orden geopolítico y las representaciones discursivas del espacio (Cairo, 2000a: 1). Las categorías son definidas de la siguiente forma:

1. *Las prácticas espaciales* designan los flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que ocurren en y cruzando el espacio para asegurar la producción y la reproducción social. Ahora, para Harvey (1998) las prácticas espaciales toman sus significados bajo específicas relaciones sociales de clase, género, comunidad, etnicidad o raza y se crean y remodelan en el curso de la acción social.

2. *Las representaciones del espacio* abarcan todos los signos y significaciones, códigos y saberes que permiten que esas prácticas materiales se comenten y comprendan, sea con las nociones del sentido común cotidiano sea con la jerga, a veces enigmática, de las disciplinas académicas que se vinculan a las prácticas espaciales (la ingeniería, la arquitectura, la geografía, la planificación, la ecología social, etcétera).

3. *Los espacios de representación* son invenciones mentales (códigos, signos, discursos espaciales, proyectos utópicos, paisajes imaginarios y hasta construcciones materiales, como espacios simbólicos, ambientes construidos específicos, cuadros, museos, etc.) que imaginan nuevos sentidos o nuevas posibilidades de las prácticas espaciales (Harvey, 1998:244).

del espacio” en la que los patrones espaciales eran explicados por procesos espaciales. Una fuerte crítica al positivismo en geografía ha colocado en el centro del análisis los procesos y las teorías sociales. Para muchos teóricos, sociólogos y antropólogos, el espacio es visto como una expresión simbólica de ciertas estructuras y conceptos sociales. En Sociología, Giddens (1984) con sus conceptos de rutinización espacio-temporal y distanciamiento reabrió el debate.

Este tipo de conceptualización sirvió para que la crítica marxista sostuviera que las llamadas relaciones y procesos espaciales eran la forma geográfica particular que adquirirían las relaciones sociales. El espacio urbano, por ejemplo, no podía ser explicado sin una comprensión previa de los procesos económicos, políticos y sociales. Contra la idea positivista del espacio como lo estático se esgrimió el postulado: “el espacio es un constructo social”; “el espacio es producido”. Sin embargo, las profundas transformaciones que comienza a sufrir la sociedad a partir de los años setenta, que ha implicado, como señalamos antes, un cambio sustantivo en la percepción global y local del espacio, ha determinado que al aforismo “el espacio es un producto social”, característico de la década de los setenta, se haya sumado el principio: “lo social es espacialmente construido” (Massey, 1993).

La visión positivista del espacio, criticada por la geografía marxista, también lo concebía como opuesto al tiempo. Este último se asociaba con la historia, el movimiento, el progreso, la razón, la política, la ciencia. Por el contrario, el espacio se relacionaba con lo estático, lo simple, la nostalgia, la emoción, el cuerpo. El espacio era definido; por lo tanto, como la carencia de tiempo. Foucault, por ejemplo, obsesionado con las metáforas espaciales, señaló que: “el espacio fue tratado como lo muerto, lo fijo, lo no dialéctico, lo inmóvil”, por el contrario el tiempo era: “la riqueza, la fecundidad, la vida, la dialéctica” (Foucault, citado en Harvey, 1998: 230).

Recientemente, desde una geografía crítica (Massey, 1993), se ha señalado, que la manera de conceptualizar el espacio ha tomado la forma de un dualismo dicotómico. No es un simple enunciado de la diferencia (A, B, C...), ni una dualidad construida a través del análisis de la interrelaciones entre los objetos. Es una aproximación dicotómica expresada en términos de una presencia ausencia; un dualismo que adquiere la forma clásica A/ no-A. Es una forma de pensar que establece dicotomías irreconciliables tales como mente-cuerpo, naturaleza-cultura, razón-emoción, que se convierte en un obstáculo para entender el cambio del mundo.

Casi cualquier ideología basada en la dicotomía A/ no-A es resistente al cambio. Aquellos cuyo entendimiento de la

sociedad está gobernado por tal ideología encuentran muy difícil concebir la posibilidad de formas alternativas de orden social (tercera posibilidad). Dentro de tal pensamiento, la única alternativa al orden es el desorden. (Massey, 1993: 147)³².

En este marco analítico, solamente uno de los términos (A) es definido positivamente. El otro (no-A) es concebido sólo en relación con A y como carencia de ésta. La revisión de una abundante literatura sobre el tiempo y el espacio que emplea este tipo de enfoque no deja dudas de que aquél es concebido en la posición de “A” y el espacio es “no-A”. El primero se asocia con el cambio, el movimiento, la historia, el dinamismo mientras que el segundo, por comparación, es simplemente la ausencia de esas cosas (Massey, 1993).

Contra este tipo de enfoque dicotómico se comienza a reclamar una aproximación que no vea al espacio como estático, que conciba a la espacialidad y a la temporalidad como diferentes. El espacio debe ser entendido, entonces, como un producto de las interrelaciones, como la coexistencia simultánea de interrelaciones e interacciones en todas las escalas espaciales, desde la más local a la más global. Aceptar que lo espacial es socialmente construido, pero reconocer también que lo social es necesariamente construido espacialmente (Massey, 1993; Keith y Steve, 1993; Harvey, 1998, 2003).

En este marco analítico, el espacio como un constructo social, Harvey (1998) analiza los cambios espacio-temporales que se han producido en la sociedad actual. Se propone, en principio, colocar en tela de juicio la idea de un sentido único y objetivo del tiempo y el espacio. Sostiene que los físicos postulan que aquéllos no existieron antes de la materia y que sus cualidades objetivas no pueden comprenderse independientemente de los procesos materiales. No obstante, señala, que no es indispensable subordinar todas las aproximaciones objetivas del tiempo y el espacio a esta concepción física,

³² “Almost any ideology based on A/ Not-A dichotomy is effective in resisting change. Those whose understanding of society is ruled by such ideology find it very hard to conceive of the possibility of alternative forms of social order (third possibilities). Within such thinking, the only alternative to the *one* order is disorder”. (Massey, 1993: 147)

puesto que esta es también una visión que se funda en una perspectiva particular de la materia y del universo. Por ello sostiene que:

La historia de los conceptos de tiempo, espacio y espacio-tiempo en la física ha estado determinada por fuertes rupturas y reconstrucciones epistemológicas. La conclusión que deberíamos extraer es, simplemente, que no se le pueden asignar significados objetivos al tiempo ni al espacio con independencia de los procesos materiales, y que sólo a través de la investigación de estos últimos podemos fundar adecuadamente nuestros conceptos de los primeros. (Harvey, 1998: 228).

Harvey, haciendo uso de la expresión “aniquilación del espacio por el tiempo”, introducida por Marx, sostiene que la sociedad actual se caracteriza por la aceleración de la compresión espacio-temporal. “Son los procesos que generan una revolución de tal magnitud en las cualidades objetivas del tiempo espacio que nos obligan a modificar, a veces de manera radical, nuestra representación del mundo” (Harvey, 1998: 265). Por lo tanto, para él (como para Jameson y Bell, citados antes) la forma en que se percibe el tiempo y el espacio ha sufrido un cambio trascendental. Ello es resultado de las profundas transformaciones tecnológicas en los medios de transporte y en las comunicaciones que han acortado las distancias, han comprimido el espacio y han acelerado el tiempo. Todo esto se explica, desde la perspectiva marxista de Harvey, por las nuevas dinámicas que ha adquirido el proceso de acumulación de capital a finales del siglo XX.

2.3.2 La identificación con el lugar y sus diferentes escalas.

La compresión espacio temporal y la aniquilación del espacio por el tiempo no son fenómenos de la sociedad actual. Estos procesos estarían presentándose, para algunos autores, desde el siglo XV. Lo característico en la aceleración de la compresión espacio-temporal actual sería que ha generado un impacto desorientador y sorprendente en las prácticas económicas, en el equilibrio del poder de clases, en la vida cultural y social y en los procesos identitarios.

Se ha llegado a un común acuerdo entre los científicos sociales de que estamos enfrentados a un profundo proceso de reorganización del tiempo y el espacio (Castells, 2000; Giddens, 1984, 1993, 1995, 2000, 2001; Harvey, 1998; Jameson 1991). Ambas dimensiones han sido profundamente transformadas bajo el impacto combinado del desarrollo tecnológico y los cambios que éste ha introducido en la cultura y en las prácticas sociales. Las relaciones sociales se erradican de sus circunstancias locales y se recombinan a lo largo de extensiones indefinidas de espacio y tiempo. La influencia de acontecimientos distantes sobre sucesos próximos se convierte en algo común (Giddens, 1993, 1995; Harvey, 1998). *Verbi gracia*, las decisiones financieras que se toman en las capitales del mundo como Nueva York, Londres o París tienen profundas consecuencias sobre regiones localizadas a miles de millas de distancia de estas ciudades. No existe ningún grupo ni ningún país que puedan vivir al margen de los demás. Por ello, las diferentes formas económicas, culturales y políticas se entremezclan permanentemente. Como señala Beck:

La propia vida ya no es una cosa ligada al lugar, una vida asentada y sedentaria. Es una vida de viaje (en el sentido directo y figurado), una vida nómada, una vida en coche, avión, tren, o al teléfono en Internet, una vida apoyada en y marcada por los medios de comunicación, una vida transnacional. Estas tecnologías son medios de franquear el tiempo y el espacio. Anulan las distancias, crean proximidades en la distancia y distancias en la proximidad -o ausencia in situ-. Vivir en un único lugar no significa ya vivir con los demás, y vivir con los demás no significa ya vivir en un único lugar. La figura representativa de la propia vida ya no es la del paseante, sino la vida con el contestador automático y el *mail-box*: se está ahí y no se está, se contesta y no se contesta automáticamente, se envían y reciben de otros lugares del mundo-transportadas en el tiempo y el espacio-noticias que se han recibido y almacenado con los medios de la técnica. (Beck, 1999:11).

Los cambios generados en las dimensiones espacio-temporales estarían produciendo sentimientos de inseguridad y vulnerabilidad en los grupos sociales. Por ello, en medio del vértigo y la aceleración que se ha producido, la gente necesita desesperadamente un lugar de paz y de quietud. De esta forma, un fuerte sentido del lugar, de la localidad, se ha convertido en un tipo de refugio ante la barahúnda global (Giddens, 2000). Pero además: “Un

«sentido del lugar», del origen, puede proveer—en esta forma y con esta interpretación—estabilidad y una fuente de identidad no problemática.” (Massey, 1994: 151)³³. Por lo tanto, lo local, el lugar, adquiere un nuevo sentido.

El lugar puede ser definido empírica y analíticamente. Esto es, como una categoría de pensamiento y como una realidad construida: “Entendemos por lugar la experiencia de una localización particular con alguna medida de establecimiento (no obstante, inestable), sentido de fronteras (sin embargo, se las puede cruzar), y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida, atravesada por el poder, y nunca fija.” (Escobar, 2001:140)³⁴.

La desterritorialización, la migración, el desplazamiento, el cruce de fronteras, los viajes, los refugiados políticos, los nacionalismos, los rivalismos étnicos y la lucha de los indígenas y de los negros en América Latina nos han hecho conscientes de la gran importancia que ha adquirido la identificación con el lugar. Por ello, éste está siendo objeto de fuertes discusiones en diferentes disciplinas científico-sociales (Escobar, 2001: 140).

No obstante lo anterior, en general, las ciencias sociales en Occidente olvidaron frecuentemente el estudio del lugar (Agnew, 1987). La filosofía occidental, desde Platón, con la ayuda de la teología y de la física, entronizó el espacio como lo absoluto, lo ilimitado y universal. En los últimos tres siglos, en el período que conocemos como la modernidad occidental, sus principales pensadores no han reconocido la importancia del lugar. Este no solamente ha sido negado, sino suprimido. Precisamente en el contexto del ascenso de las ciencias sociales y naturales, dice Casey (1993), cualquier conceptualización sería sobre el lugar ha sido considerada regresiva y trivial. Cuando se pensó en él se le consideró como el reino de lo particular, lo limitado y local. Los lugares fueron asumidos como subdivisiones momentáneas de un espacio homogéneo universal (Escobar, 2001. 143).

³³ “A «sense of place», of rootedness, can provide—in this form and on this interpretation— stability and a source of unproblematical identity” (Massey, 1994: 151).

³⁴ “We understand by place the experience of a particular location with some measure of groundedness (however unstable), sense of boundaries (however permeable), and connection to everyday life, even if its identity is constructed, traversed by power, and never fixed” (Escobar, 2001: 140).

De acuerdo con Casey (1996:19), una característica del pensamiento occidental moderno es que ha concebido el espacio en términos de su esencia formal, de ahí la investigación insistente por las expresiones matemáticas de las relaciones espaciales puras. Para Newton, Descartes y Galileo, el espacio era homogéneo, isotópico, isométrico e infinitamente (o, al menos, indefinidamente) extendido. Así, dice Casey (1996:20), Descartes propuso en sus *Principios de filosofía* que la materia y el espacio eran la misma cosa, lo que significa que el espacio no tiene cualidades que no estén presentes en la materia, cuya propiedad primaria fue métricamente determinada por la extensión pura. El lugar fue simplemente una criatura de tal extensión, o su mera subdivisión o una localización especificada según la posición. En sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Newton reconoce lugares absolutos y relativos, pero ambos tipos de lugares eran solamente porciones del espacio absoluto. Una vez se asume que éste es absoluto e infinito, el lugar llega a ser una mera porción del espacio, su compartimentalización (Casey, 1996:20).

Incluso, en cierta medida, la revitalización que ha adquirido el estudio del espacio en contraposición al tiempo, como anotamos antes, adolece del olvido del lugar. Esto es aún más sorprendente si tenemos en cuenta que no vivimos en un espacio absoluto, sino en un lugar particular y que siempre nos encontramos en un sitio específico. Como sostiene Casey (1993: IX): “No vivimos en el espacio, vivimos en lugares. Vivir es vivir localmente, y conocer es ante todo conocer los lugares en los cuales uno está.” (Casey, citado en Escobar, 2001: 143)³⁵. Es decir, el lugar y la identificación con él son fundamentales en la vida diaria. El lugar de nacimiento, el sitio donde se pasó la niñez; entre otros, son regularmente significativos en la vida. Estar en el mundo es estar situado, es estar en un lugar.

Sin embargo, como respuesta a la negación del lugar se ha abierto una corriente de reflexión que lo considera como un producto construido socialmente y vital para los procesos de identidad e identificación. Giddens (1984: 118) en buena medida centró el debate cuando planteó que el término

³⁵ “We do not live in space, we live in places. To live is to live locally, and to know is first of all is to know the places one is in.” (Casey, citado en Escobar, 2001: 143).

lugar no podía ser utilizado en la teoría social para designar un punto en el espacio, como no se puede hablar de puntos en el tiempo como una sucesión de momentos. Para evitar este desconocimiento propuso el término *sede* para hacer referencia a un uso del espacio que genera un conjunto de interacciones y procesos simbólicos. Por supuesto que el punto de partida de tal afirmación es el planteamiento de la inevitable espacialidad de la vida humana tal como lo han mostrado Lefebvre (1974), el mismo Giddens (1984), Harvey (1998), Massey (1994), Sack (1980), entre otros.

Desde una perspectiva no esencialista el lugar carece de una auto identidad unitaria. Por el contrario, se entiende que es construido socialmente, que es abierto y polisémico. Más que una cosa es una construcción simbólica. Por ello, hablar sobre el lugar no significa que él sea fijo, permanente y desconectado. Como señala Escobar (2001: 147) si la experiencia del movimiento y el no lugar han llegado a ser fundamentales para la identidad moderna y la vida diaria, la experiencia del lugar continua siendo muy importante y diversa para muchas personas a escala mundial.

Pasando a otra dimensión fundamental del lugar, debemos señalar que fue Robertson (1992), en su seminal trabajo, el que trazó los derroteros del debate en la última década del siglo XX sobre la relación entre lo global y lo local, o el lugar. Su punto de partida es la refutación del supuesto de que con la globalización todos llegaremos a ser idénticos culturalmente, discusión que se desarrollará más adelante. Lo que se presentaría son procesos que se interpenetran, por ejemplo, la universalización de los particularismos (como en el Estado-nación) o la particularización de los universalismos, es decir, la apropiación de lo universal en contextos locales (Robertson, 1992: 100-102). En este sentido, lo local es un producto de lo global, pero al mismo tiempo lo local es un aspecto de lo global antes que su opuesto. La “dialéctica” de la globalización ha permitido que a su lado corra pareja la localización. Para comprender este fenómeno acuñó el término “glocalización”:

Lo local y lo global, sostiene Robertson, no se excluyen mutuamente. Al contrario, lo local debe entenderse como un aspecto de lo global. La globalización significa también acercamiento y mutuo encuentro de las culturas locales, las cuales se deben definir de nuevo en el marco de este “*clash*”

of localities". Asimismo, Robertson propone sustituir el concepto base de la globalización cultural por el de "glocalización", neologismo formado con las palabras globalización y localización. (Beck, 1999: 79).

Massey (1994) habla de un *sentido global del lugar*, lo cual implica el reconocimiento de las características de lo global y lo específico del lugar. Es decir, el mundo global puede vivirse desde la localidad. Hoy, más que en ninguna época de la historia de la humanidad, la población viaja y en los sitios más distantes se encuentran los mismos supermercados, la misma música y nuestro plato favorito puede hallarse en un restaurante a la orilla de la carretera. Una canción como la "gota fría", producida en una región apartada, pobre y campesina de Colombia, hace pocos años, era bailada en las discotecas de París, Londres y Madrid.

Ante un mundo cada vez más fragmentado el *sentido del lugar* es un concepto que puede ser aplicado a la tensión contemporánea entre lo local y lo global. La categoría implica una conexión entre lugar, población y sentimiento sobre la identidad. Como sostiene Massey (1994), lo local surge de la intersección de los procesos locales y globales lo que produce un "sentido global del lugar". Más claramente, Swyngedouw (1997) muestra como lo global afecta lo local y viceversa. Es decir, estas dos dimensiones están profundamente intervenidas y se encuentran mutuamente constituidas. En contra de algunos teóricos que sostienen que lo local se ajusta a las demandas de la economía, la política y las culturas globales; es decir, que una escala específica, la global, es considerada con pre-eminencia en términos de los fenómenos socio-espaciales, Swyngedouw (1997) muestra que esto es más complejo de lo que a simple vista parece. En la actualidad, se están desarrollando líneas de pensamiento que comienzan a conectar lo local y lo global en una forma más creativa³⁶.

Agnew (1987) ha desarrollado una perspectiva que es fundamental para comprender la relación entre lo local y lo global y su articulación con la política. Él diferencia tres dimensiones del lugar: localidad, ubicación y sentido del lugar. La primera se refiere a los marcos formales e informales en

³⁶ Para una extensa bibliografía al respecto véase Swyngedouw (1997:143).

los que se desarrollan las interacciones sociales cotidianas. La segunda al espacio geográfico concreto en el que se inscribe la localidad y que es afectado por procesos económicos que se producen en las escalas regional, nacional y global. La tercera, el sentido del lugar, hace referencia a la dimensión subjetiva que se establece con el lugar en el cual se vive, es decir, a la identificación y compenetración emotiva que se genera con el sitio en que vivimos.

No obstante, las tres dimensiones no se pueden leer de forma separada, sino que están interrelacionadas. De esta forma, el sentido del lugar, aunque se produce por las características del sitio en el cual se vive, es moldeado o influido por las estructuras económicas y de poder más amplias como los procesos de globalización, por ejemplo. En esto radica la riqueza del concepto.

Sin embargo, lo local no se percibe de manera similar en todas partes. Esto obedece, entre otros factores, a la “geometría variable” de la globalización. Esta no se expresa de la misma forma en todos los lugares del planeta ni de manera similar en todos los sectores de la población. No es la misma percepción del lugar que se tiene en una ciudad como Londres, o en Inglaterra, donde en cada pueblo se pueden encontrar las más variadas expresiones de la comida: comida hindú, mediterránea, turca, caribeña, china, entre otras, que la que se tiene en una ciudad del Tercer Mundo como Cali-Colombia, aunque esté conectada a diferentes lugares del planeta a través de Internet.

El aspecto decisivo aquí es lo que Friedman (1997) afirma, que se vive lo global en lo local. Es decir, que los lugares se construyen participando en redes transnacionales. Es el fenómeno que Radcliffe y Westwood (1996) estudian en Ecuador y Escobar (1997, 2001), Hoffmann (1997, 1999a, 2000, 2002) y Oslender (1999, 2002, 2004a) en Colombia. En el primero de estos países el movimiento indígena y en el segundo los movimientos de comunidades negras y de indios han tenido influencia de redes internacionales y han centrado su estrategia política en la reinención de la identidad y en la defensa del sentido del lugar y del territorio, aspectos que

analizaremos en detalle en los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto de esta tesis doctoral.

Los casos que estudian Radcliffe y Westwood, Escobar, Hoffmann y Oslender en Ecuador y Colombia son un ejemplo de la articulación entre lo global, el lugar y la identidad. Se ha presentado un uso de las condiciones externas y globales para la defensa del lugar. Este último ha sido empleado en la reinención de identidades individuales y colectivas para construir proyectos emancipatorios. Esto es una muestra, de cómo es posible la reinención de las identidades articuladas al lugar y al territorio y la construcción de barreras no para la exclusión y la opresión, como ha acontecido con las “limpiezas” étnicas, sino para la emancipación.

El significado dado a un lugar puede ser tan fuerte que llega a convertirse en parte integrante de la identidad de la población. Ahora, el sentido del lugar es mucho más que el sentimiento personal sobre un espacio particular. Éste no es solamente individual, también es social puesto que se articula a través de procesos de representación (Rose, 1995). En la conformación de la identidad esto puede llegar a ser tan importante que la manera como se define alguien puede estar simbolizada por ciertas cualidades del lugar. Por ejemplo, el geógrafo Relph (citado en Rose, 1995: 89) sostiene que: “ser humanos es vivir en un mundo que es llenado con lugares significativos: ser humano es tener conocimiento de nuestro lugar”.

Los sentimientos de pertenencia, como partes de la identidad, pueden orientarse hacia múltiples lugares, por ejemplo, la casa donde se pasó la niñez³⁷, una cuenca hidrográfica, una universidad. Sin embargo, como señala Rose (1995), fuertes sentimientos de identidad pueden focalizarse hacia otro tipo de lugares y en un rango variado. El sentido de pertenencia puede presentarse en las escalas local, regional y nacional. Esta última se caracteriza por un sentido especialmente marcado de pertenencia del cual el nacionalismo es su expresión más fuerte³⁸.

Recientemente, la literatura ha comenzado a insistir sobre dos escalas más de la identidad con el lugar: la supranacional y la global. Por ejemplo, se

³⁷ La casa ha sido estudiada como un espacio de formación de la identidad, al respecto véase McDowell (2000).

³⁸ Sobre los diversos significados del territorio nacional ver Smith (1981).

menciona que Europa se desarrolló como un lugar con el cual la población educada se identificaba durante el período medieval. Se señala también que los recientes procesos de integración de la Comunidad Económica estarían originando o reforzando la identidad europea³⁹.

En América Latina se comienza a hablar de la existencia de una creciente conciencia de lo latinoamericano. Esta identidad panregional se estaría construyendo en oposición al otro, norteamericano o europeo, y como resultado del proceso de globalización que está erosionando las identidades nacionales (Cairo, 2000b). Al mismo tiempo, los procesos de integración regional estarían teniendo su impacto en la construcción de la identidad latinoamericana.

Por otra parte, el mayor desarrollo del mercado mundial y la globalización del quehacer económico ha producido, como veremos en detalle más adelante, entre otros efectos, un proceso que se ha dado en denominar “globalización cultural” (Beck, 1999). Se estaría generando una universalización de símbolos, de modos de vida y comportamientos transnacionales: se usa el vaquero, se ven los mismos programas de televisión y se consume el mismo tipo de comidas (la hamburguesa, por ejemplo) o se tienen los mismos valores (como los derechos humanos y la democracia), entre otros. Por ejemplo, Robertson (citado en Beck, 1999: 77) señala que “la percepción consciente del mundo como lugar singular se ha convertido en algo absolutamente corriente”. Estos procesos que se han acentuado en la sociedad de final de siglo estarían originando identidades globales.

En resumen, desde el punto de vista identitario, nos enfrentamos a la construcción de múltiples identidades que pueden ir desde la escala local hasta la global. O se puede producir lo que Massey (1994) denomina un sentido global del lugar. Este último adquiere cada vez mayor relevancia en su relación con la construcción de identidades dado que es una parte irreducible de la experiencia humana ya que un sujeto está en un lugar, así como se encuentra situado en una cultura. Pero lo más relevante es que presentan casos, como los que se analizan en esta investigación, en los que la

³⁹ Para un análisis sobre las actuales transformaciones de la identidad europea véase Hedetoft (1998) y Murphy (1999).

reinención de las identidades individuales y colectivas se articulan con la defensa estratégica del lugar para originar proyectos políticos donde las barreras son utilizadas no para excluir, sino para emanciparse.

2.3.3 Territorialidad.

La territorialidad es una dimensión fundamental de la identidad y su relación con el espacio. Este concepto ha sido objeto de múltiples análisis tanto en las ciencias sociales como en las naturales. De una parte, la sociología, la geografía, la geopolítica, la ciencia política y la antropología, entre otras disciplinas, han convertido a la territorialidad en objeto de análisis. De otra, una abundante literatura biológica y etológica ha estudiado la territorialidad concibiéndola como un comportamiento de carácter animal.

Pese a la considerable literatura acerca de la territorialidad tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales, es posible discernir dos posiciones. En primer término, una perspectiva naturalista que la considera como un producto instintivo de la especie animal, incluido, por supuesto, el hombre. En segundo término, una concepción de tipo cultural que la concibe como un fenómeno social que como en la visión antiesencialista de la identidad, su principio básico es: “la territorialidad es un constructo social”.

Los naturalistas, como describe Cairo (2001: 30-31), sostienen que la territorialidad es un comportamiento genético de la conducta animal. Las especies animales por el instinto de subsistencia tenderían a mantener territorios fijos y espacios individuales, estableciendo límites y excluyendo o admitiendo en los territorios así fijados a los que ellos quisieran. Se trataría, entonces, de una conducta puramente instintiva. Partiendo de esta premisa se sostiene que la territorialidad humana sería también instintiva. Es decir, la tendencia del hombre, por una parte, a delimitar, poseer y defender territorios y; por otra, a excluir a los que no deberían estar en éstos, obedecería a un instinto animal. Por ejemplo, Torsten sostiene:

Entre una gran proporción de animales capaz de locomoción, incluso entre muchos animales gregarios, el instinto por la preservación de derechos territoriales individuales

prevalece y se ejerce con mayor celo y fuerza durante el periodo de reproducción. En consecuencia, es un atributo muy importante de la vida familiar, la preservación de lo que es en efecto uno de los más primitivos de todos los instintos, y tal vez la parte más sólida de las bases sobre las que nuestra civilización se ha construido. (Torsten, 1980: 30). (El subrayado es nuestro)⁴⁰.

Por lo tanto, desde esta perspectiva: “(...) beneficiar la ciudad o región a la que se pertenece frente a la autoridad central o defender la nación propia contra una amenaza exterior, serían resultado de tendencias innatas, es decir, genéticamente determinadas, de la conducta humana. En definitiva, el patriotismo o el nacionalismo se interpretan como nada más que la expresión humana del instinto territorial de todo animal.” (Cairo, 2001: 30).

En este mismo sentido, se ha sostenido que el deseo de tener un lugar al cual se siente que se pertenece, que se es de allí, sería, también, un atributo natural humano. El discurso naturalista en algunas oportunidades ha sugerido que este deseo es un instinto territorial. Por ejemplo, Smith (citado en Rose, 1995: 98) ha señalado que la ocupación del territorio es fundamental para la existencia humana. La supervivencia incluso en el nivel más primitivo de la organización social y tecnológica requeriría acceso a los recursos naturales de la tierra, algunas veces acompañados por recursos provenientes del mar, pero nunca totalmente independientes de tierra firme. Para los grupos humanos en movimiento constante, como los cazadores y recolectores, o en asentamientos fijos y permanentes, el acceso a un territorio particular es una condición necesaria de la vida. Esto requiere, sostiene Smith, que el acceso exclusivo a los medios de subsistencia esté asegurado.

Sin embargo, otros autores, pertenecientes a la corriente cultural (Knight, 1994; Sack, 1980, 1986; Rose, 1995; entre otros), son escépticos sobre este tipo de concepción que naturaliza la territorialidad y la necesidad de pertenecer a un lugar particular. Han sostenido que lejos de ser natural, la

⁴⁰ “Amongst a large proportion of animals capable of locomotion, even amongst many gregarious animals, the instinct for the preservation of individual territorial rights prevails with increased force and vigilance during the breeding season. Thus, it is a main attribute of family life, the preservation of which is indeed one of the most primitive of all instincts, and is perhaps the most solid part of the foundation on which our own civilisation is built.” (Torsten, 1980: 30).

territorialidad y el sentido del lugar están relacionados con lo que diferencia a los seres humanos de la naturaleza: su habilidad para pensar y reflexionar.

En esta argumentación, que compartimos, la territorialidad es siempre construida socialmente y envuelve múltiples razones y significados. Por ejemplo, de acuerdo con Sack (1986), es la forma espacial primaria que adquiere el poder. Por su parte, Knight (1994) sostiene que no es, sólo illega a ser!. Y Rose (1995) plantea que el sentido del lugar es el resultado de los significados que la gente da activamente a sus vidas. Es parte del sistema de significados a través de los cuales nosotros construimos el sentido del mundo. El sentido del lugar, por lo tanto, es visto como parte de nuestra interpretación cultural del mundo que nos rodea. Y, como sostiene Cairo (2001: 31), no existe el equivalente animal del imperialismo humano, es decir: “la adquisición por una comunidad de más territorio del que necesita para su sostenimiento. En definitiva, los que consideran que la territorialidad humana es una variedad de la territorialidad animal no tienen en cuenta que los territorios y la territorialidad humana son construcciones sociales y no han tenido siempre la disposición y las características actuales”.

Sack (1986: 19) sostiene que la territorialidad envuelve, ante todo, el intento de un individuo o de un grupo por influir o afectar las acciones de otros y sus relaciones, incluidos los no humanos, mediante la delimitación y control de un área geográfica que se llama territorio.

Para Sack (1986) la territorialidad humana tendría, entre otras, tres características fundamentales. En primer término, implica una clasificación por área. Es el caso cuando alguien señala que las cosas que se encuentran en un espacio le pertenecen o están prohibidas para los otros. La persona hace uso de un área para clasificar las cosas de acuerdo con la categoría es mío, no es vuestro. Por esta razón no es necesario enumerar una y cada una de las cosas que le pertenecen, sencillamente, mediante la territorialidad quedan clasificadas.

En segundo término, la territorialidad siempre contiene una forma de comunicación. Envuelve signos o marcadores como los que se encuentran en las fronteras. O una persona puede, por ejemplo, establecer una barrera a través de los gestos de su rostro: “Una frontera territorial puede ser la única

forma simbólica que combina una declaración acerca de la dirección en el espacio y acerca de la posesión o exclusión.” (Sack, 1986: 21)⁴¹.

En tercer término, es una forma de imposición o control sobre el acceso al área y a las cosas que allí se encuentran. En este sentido, las transgresiones a la territorialidad deben ser castigadas, dice Sack (1986), mediante acciones territoriales o no territoriales.

La identificación con el territorio, la defensa y construcción del lugar (Escobar, 2001; Oslender, 1999, 2002, 2004a) y el ejercicio de la territorialidad, se pueden convertir en poderosas herramientas de lucha política e ideológica por parte de grupos étnicos que las instrumentalizan para lograr la movilización social contra un Estado que los ha desconocido históricamente. Este es el caso de las minorías étnicas india y negra en Colombia, como veremos en los capítulos siguientes⁴².

2.4. Los Efectos de la Globalización sobre las Identidades.

En las circunstancias actuales no es posible estudiar la identidad sin una referencia a la globalización puesto que este fenómeno, como hemos insinuado en varias oportunidades, estaría tendiendo profundos impactos en el surgimiento, resurgimiento, recomposición y rearticulación de las identidades. Por lo tanto, a continuación presentemos el estado actual del debate en torno a este concepto y su relación con los problemas identitarios.

En la literatura sobre la globalización se pueden distinguir, al menos, tres perspectivas teóricas: 1) los radicales; 2) los escépticos y; 3) la que podemos llamar, al no tener una mejor expresión para su clasificación, la visión histórico-sociológica. En la primera orientación se encuentran, entre otros, autores como Amin (1999), Guéhenno (1995) y Ohmae (1977). En la segunda Hirst y Thompson (1999) y Hutton (2001). En la tercera, Beck (1999), Castells (1998, 2001), Giddens (1993, 1995, 2000, 2001, 2002), Hardt y

⁴¹ “A territorial boundary may be the only symbolic form that combines a statement about direction in space and statement about possession or exclusion.” (Sack, 1986: 21).

⁴² Aquí el concepto de *minoría* no se refiere exactamente al tamaño demográfico del grupo sino principalmente a la carencia de poder y de recursos. Por lo tanto, una minoría es un grupo que enfrenta profundas desventajas y es frecuentemente sujeto de racismo.

Negri (2002), Held (1999), entre otros. Es necesario clarificar que cada uno de estos enfoques en ningún momento constituye un corpus coherente y unificado de interpretación, por el contrario, hay también en su seno divergencias y matices analíticos en lo que significa la globalización.

Los radicales sostienen que hemos entrado en un orden definitivamente nuevo. Las fuerzas del mercado, que desde la segunda mitad del siglo XX han adquirido una fuerza arrolladora, se han expandido por todo el planeta generando una mayor internacionalización de la economía. El establecimiento de redes transnacionales de producción estaría desnacionalizando la economía. El Estado-nación, la unidad política que desde el tratado de “Westphalia” de 1648 se habría convertido progresivamente en la célula básica del orden internacional y de la economía mundial, ha llegado a ser algo obsoleto e incapaz de controlar los procesos económicos y sociales mundiales. Los radicales predicen que la globalización llevará a una homogenización cultural del mundo con base en los valores, símbolos culturales, gustos y estilo de vida norteamericanos y, en general, el consumo occidental.

Los escépticos, en contra de los radicales, sostienen que la visión según la cual vivimos en una era en que la mayor parte de la vida social está determinada por los procesos globales y en que la cultura, la economía y las fronteras nacionales se están disolviendo por el rápido y reciente proceso de globalización económica, no es más que un mito, mera palabrería. El mundo funciona bastante parecido a cómo lo ha hecho desde mucho tiempo atrás.

Hirst y Thompson (1999), representantes conspicuos de esta tendencia, sostienen que la actual internacionalización de la economía no es un hecho sin precedentes; que las compañías genuinamente transnacionales parecen ser raras ya que la mayoría de las empresas tienen base nacional; que el mundo económico está lejos de ser realmente “global” puesto que el comercio, la inversión y los flujos financieros se concentran en la tríada compuesta por Europa, Japón y Norte América.

Los analistas representantes de la tendencia histórico-sociológica (Beck, 1999; Castells, 1998, 2001; Hall, 1991a; Held, 1995, 1999; Giddens, 1993, 1995; 2000, 2001) sostienen como tesis central que a finales del siglo XX las

fuerzas de la globalización han producido cambios sin precedentes en la sociedad. Enfatizan que la globalización es un proceso de largo término. Esta afirmación la sustentan con base en la hipótesis de los sistemas mundiales de Wallerstein (1974), según la cual el capitalismo habría adquirido un carácter mundial desde el siglo XVI.

La globalización no sería un solo proceso (el económico), sino una serie de transformaciones complejas que operan de manera antitética y contradictoria (Giddens, 2000), y se le entendería mejor como un asunto diferenciado, multifacético y multicausal.

La perspectiva histórico-sociológica acepta con matices el planteamiento de que la globalización ha generado una progresiva pérdida del poder económico y político del Estado-nación. Así por ejemplo, Hardt y Negri (2002) sostienen que una característica de lo que llaman Imperio sería la declinante soberanía del Estado-nación y su creciente incapacidad para regular los intercambios económicos y culturales. No obstante, Giddens (1993) postula que la soberanía del Estado-nación no se construyó con anterioridad a la conformación del sistema mundial estatal que surge en Europa occidental a finales del siglo XIX. El ejercicio de la soberanía habría sido desde un principio dependiente de las relaciones entre Estados y en rigor, ninguno, (tal vez con la notable excepción de los Estados Unidos) por poderoso que fuera, logró un control soberano sobre su territorio tal como se planteaba en el principio legal. Tal vez la situación a la que nos enfrentamos en la era de la globalización es que, como señala Bell: “[el Estado] nación se hace no sólo demasiado pequeño para solucionar los grandes problemas, sino también demasiado grande para arreglar los pequeños” (Bell, citado en Giddens, 2000: 25).

La tendencia a una mayor interdependencia global estaría generando el debilitamiento de las identidades culturales fuertes y la fragmentación de los códigos culturales. Los flujos culturales y el consumo global entre las naciones estarían creando la posibilidad de “identidades compartidas” y las identidades nacionales y las culturas locales se estarían descomponiendo. No obstante lo anterior, la perspectiva histórico-sociológica considera exagerada la hipótesis de la homogenización cultural. Lo que se estaría generando, más

bien, es una hibridez cultural (Smith, 1995). Por ejemplo, los inmigrantes intentan conservar sus costumbres y hábitos alimenticios de sus países de origen; pero, al mismo tiempo, integran a su estilo de vida, algunos de los valores, hábitos alimenticios y formas de comportamiento del país de acogida.

Pese a las divergencias sobre la globalización de las anteriores aproximaciones conceptuales, son múltiples las evidencias que permiten sostener que la transformación en los medios de comunicación, la compresión espacio-temporal, el surgimiento y cambio acelerado en las tecnologías informáticas, la mayor integración económica y la mundialización de los mercados financieros, en los cuales, gracias al Internet, se pueden realizar transacciones en tiempo real, han generado una transformación sin precedentes en la economía, la cultura, la política y las identidades en la sociedad de fines del siglo XX y comienzos del XXI.

No obstante la falta de acuerdo sobre qué significa exactamente la globalización, para objeto de nuestra investigación podemos conceptualizarla, apoyándonos en Held (1999), como *un proceso social en el cual las relaciones sociales, la cultura, la política, la economía y aspectos de la vida cotidiana se interrelacionan, en una escala global, de forma rápida, amplia y profunda*.

Lo relevante de todo lo anterior para nuestra investigación es el impacto que la globalización estaría generando en el surgimiento y resurgimiento de nuevas y viejas identidades. Este puede ser resumido de la siguiente manera:

1. Las identidades nacionales estarían siendo impactadas en un doble juego contradictorio. Ante la erosión que supondría la homogenización cultural, se presentan procesos de refuerzo de estas identidades. Por ejemplo, el etnonacionalismo resurge como respuesta a las tendencias de la globalización a medida que los Estados-nación más antiguos pierden peso.
2. Las identidades particularistas, en el orden local y nacional, presentan un proceso de reconstrucción como una forma de resistencia a la globalización.

3. Dado que las identidades nacionales están cada vez más expuestas a las influencias externas, como resultado de los profundos cambios en los medios de comunicación y los movimientos de población, es prácticamente imposible que permanezcan intactas. Sin embargo, antes que erosionarse lo que se observa es un proceso de hibridación.
4. Los movimientos de la identidad, o de la diferencia, se colocan en el centro de la escena política. Como sostiene Touraine (1994), la sociedad “post-industrial” se caracteriza porque los servicios culturales reemplazan los bienes materiales en el núcleo de la producción, la lucha de clases es relegada y ocupa su lugar la defensa de la personalidad y la cultura del sujeto.
5. Las identidades se presentan como fracturadas, múltiples y contradictorias, tal como mencionamos antes.
6. La identidad y el lugar se interrelacionan en una forma compleja evidenciando que lo local y lo global se encuentran mutuamente constituidos.

Como sostiene Castells:

En un mundo como éste de cambio incontrolado y confuso, la gente tiende a agruparse en torno a identidades primarias: religiosa, étnica, territorial, nacional. En estos tiempos azarosos, el fundamentalismo religioso, cristiano, islámico, judío, hindú e incluso budista, es probablemente la fuerza más formidable de seguridad personal y movilización colectiva. En un mundo de lujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de la identidad, colectiva o individual, atribuida o construida, se convierte en la fuente fundamental de significado social. No es una tendencia nueva, ya que la identidad, y de modo particular la identidad religiosa y étnica, ha estado en el origen del significado desde los albores de la sociedad humana. No obstante, la identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces la única, fuente de significado en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones, deslegitimación de las instituciones, desaparición de los principales movimientos sociales y expresiones culturales efímeras. Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser. (Castells, 2000: 33).

Por lo tanto, desde el punto de vista de la construcción de identidades, con el proceso de globalización, estaríamos enfrentados a fuerzas que operan en doble sentido. De un lado, aunque existe una tendencia hacia la homogenización también se refuerza la diferencia, la etnicidad y el otro, tal como se desprende de la cita de Castells

La década de los noventa del siglo pasado se caracterizaría, entonces, porque la acción social y política se desarrolla alrededor de identidades primarias (nacional, étnica, racial, religiosa), construidas con base en elementos de la historia o de la geografía o mediante una búsqueda de significado y espiritualidad. La sociedad del capitalismo global parecería definirse por el predominio de la identidad como principio organizativo. Su afirmación no implica la incapacidad para establecer relaciones con otras identidades (por ejemplo, las mujeres se siguen relacionando con los hombres) o englobar la sociedad en esa identidad (por ejemplo, el fundamentalismo religioso pretende convertir a todo el mundo). Lo fundamental sería que las relaciones sociales se redefinen en virtud de los atributos culturales que especifican la identidad (Castells, 2000: 52).

En su trabajo sobre identidad y procesos globales, Friedman (1994: 239) sostiene que la reversión de la tendencia a la homogenización cultural de la globalización que han logrado los movimientos de la identidad, que hemos mencionado antes, es una característica que se puede encontrar en la respuesta a la expansión de civilizaciones previas en la historia de la humanidad. Coloca como ejemplo la resistencia cultural que tuvo en Asia la expansión de la cultura helénica que tenía presencia a través de su red de colonias.

La época del capitalismo global se ha convertido también en una nueva era nacionalista en la que la identidad se reconstruye atendiendo a la nacionalidad y convirtiéndose, como novedad, en un desafío a los Estados-nación con mayor tradición e historia, como Gran Bretaña, Francia, España e incluso Suiza (Hobsbawm, 2000b: 89-91). Esta tendencia ha desconcertado a muchos científicos sociales quienes basados en las predicciones de los clásicos de la sociología como Marx (1968, 1974, 1976), Durkheim (1986), e incluso Weber (1983), auguraban la extinción del nacionalismo. La defunción

del nacionalismo se había declarado por varias razones: desarrollo de los procesos económicos en una escala global, supuesta universalidad de la cultura donde se comparten valores y costumbres cada vez más globales y que se expanden a todo el planeta por los medios electrónicos, tal como mencionamos antes, y deconstrucción del concepto de nación declarada, a partir del brillante trabajo de Anderson (1993), como una «comunidad imaginada». Sin embargo, contra este tipo de pronósticos, los nacionalismos locales y los rivalismos étnicos surgen en todo el planeta con una fuerza inusitada como respuesta a las tendencias de la globalización y a medida que el peso de los Estado-nación más antiguos disminuye.

Si la globalización ha estado acompañada de la exacerbación de las identidades nacionales, una cosa similar ha acontecido con la identidad étnica. Ésta ha sido, históricamente, una de las fuentes más relevantes de identificación, diferenciación y discriminación. A la vez que ha sido utilizada en las limpiezas étnicas, como lo acontecido con los judíos durante la Segunda Guerra Mundial y más recientemente con las matanzas ejecutadas por los serbios en Bosnia, también ha sido empleada como instrumento en la lucha por la justicia y en la reivindicación de derechos conculcados históricamente a las minorías étnicas.

Un ejemplo del anterior fenómeno son los movimientos indígenas que desde la década de los noventa se adelantan en países de América Latina como México, Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú; y la lucha de los negros en Brasil y Colombia por el reconocimiento de la diferencia cultural. En este último país, el proceso de reinención identitaria, como veremos en detalle más adelante, se ha caracterizado por la resignificación de la naturaleza y por la reelaboración de materiales de la historia, de la geografía y de las tradiciones para luchar por un tipo de Estado que reconozca los derechos culturales y territoriales de negros e indios y que fuese una alternativa al orden excluyente que históricamente los desconoció como culturas y como grupos humanos con cosmovisiones diferentes a las de las elites dominantes.

Los procesos de globalización asociados con el resurgir de los diferentes tipos de identidad han generado también una tendencia hacia el control local y la autonomía comunitaria. Ahora, hay que destacar que este proceso no es

solamente característico del “centro”, sino que se presenta también en la “periferia”. En este sentido, las demandas por el reconocimiento étnico y cultural de las comunidades indígenas de Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, y de las comunidades negras en este último país, hacen parte de este proceso. De igual manera también lo son las demandas de los aborígenes australianos, centroamericanos, norteamericanos y canadienses, entre otros.

El resurgir de las identidades, étnicas, religiosas, nacionalista e indígena, que ha implicado el giro de la clase a la etnicidad, de la clase a la cultura, de la racionalidad a la necesidad de la religión, está asociado con la fragmentación económica, la descentralización en la acumulación de capital y la tendencia de los centros de acumulación a la concentración del poder político y económico.

3. ACCIÓN COLECTIVA Y MOVIMIENTOS DE LA IDENTIDAD.

Pocos conceptos en las ciencias sociales como el de movimientos sociales han provocado posiciones analíticas tan contrapuestas y al mismo tiempo una extensa reflexión que ha generado una vasta literatura desde la década de los setenta. Precisamente este es uno de los campos más relevantes de la teoría social en el que se presenta una articulación entre identidad y acción colectiva. Con el riesgo de incurrir en una grosera generalización se puede afirmar que tres enfoques teóricos han sido los más relevantes en el estudio de los movimientos sociales: 1) la teoría de la elección racional (*rational choice*); 2) la perspectiva de la movilización de los recursos y, 3) el paradigma de la identidad⁴³. Éste último, por supuesto, es el de mayor interés en la investigación.

⁴³ En el estudio de los paradigmas analíticos sobre los movimientos sociales se menciona también la teoría del comportamiento colectivo. Este es un enfoque interpretativo que nace en el período comprendido entre la Segunda Guerra Mundial y el surgimiento de los llamados “nuevos movimientos sociales”. Bajo la influencia de los trabajos de Le Bon y de Freud sobre la psicología de las masas este enfoque interpreta a las acciones colectivas como el resultado de la privación relativa en la que los participantes toman parte en aquellas bajo el influjo de los sentimientos y las emociones que son fácilmente manipuladas. El libro de Smelser (1962) *Theory of Collective Behavior* es uno de los más representativos de esta corriente. Laraña (1999) presenta una buena sinopsis de esta perspectiva analítica.

3.1 La Teoría de la Elección Racional.

La teoría de la elección racional explica la participación de los individuos en las acciones colectivas, como las de los movimientos sociales, apoyándose en los desarrollos teóricos de la economía neoclásica. El trabajo de Mancur Olson (1965), *The logic of collective action*, aunque se limita a la demanda de bienes públicos, ha tenido una gran influencia al hacer un tránsito de lo individual a lo colectivo y al sostener que los intereses del primero no son lo mismo que los del segundo. En este sentido, la acción de una organización no puede ser entendida como el mero producto de los intereses privados de sus miembros.

El enfoque de la elección racional ha sido fuertemente criticado por sostener, como principio nodal, que las conductas individuales y colectivas están motivadas solamente por propósitos racionales y egoístas. Como lo muestra Elster (1989), un actor social puede tomar parte en acciones colectivas para promover beneficios para otras personas o para oponerse a ellos o porque encuentra gratificante participar en ella. Por ejemplo, muchos de los activistas de los movimientos pacifistas, ecologistas o antiglobalización participan en éstos sin obtener a cambio ningún beneficio individual. Esto pone en entredicho un concepto estrecho de racionalidad económica y exige, en la práctica, ampliar la consideración sobre el beneficio más allá de la esfera económica hasta incluir aspectos subjetivos como el altruismo o la realización personal.

3.2 El Enfoque de la Movilización de Recursos.

El principio de la participación racional de los actores en las acciones colectivas, que postula la teoría de la elección racional, ha sido ampliado con el enfoque de la movilización de recursos. De acuerdo con éste, el actor social en los movimientos sociales no está bajo el influjo de los sentimientos, las emociones o las ideologías; por el contrario, sus acciones deben ser entendidas en términos de la lógica de costos y beneficios y de las oportunidades para la acción. De esta forma, sostiene que las acciones

colectivas dependen de la habilidad de las asociaciones para la movilización de recursos y la conducción de la organización sobre la base de acciones racionales planificadas (McCarthy, 1990; Tilly, 1978).

Los estudios empíricos que se nutren de esta perspectiva teórica han enfatizado las condiciones nacionales y del entorno que incentivan o desmotivan la acción colectiva. Estas condiciones han sido etiquetadas bajo el nombre de las “estructuras de oportunidades políticas”. Por ejemplo, Tarrow (1991) sostiene que los movimientos sociales pueden hacerse inteligibles a partir de los siguientes factores: 1) La apertura o cierre del sistema político; 2) la estabilidad o inestabilidad de las alianzas políticas; 3) la presencia o ausencia de grupos de apoyo o aliados; 4) el grado de unidad y división entre las elites; 5) la tolerancia del sistema frente a las acciones de protesta y, 6) la capacidad de los gobiernos para adelantar sus políticas. Este conjunto de principios daría cuenta de los ciclos, las dinámicas, los tipos y la racionalidad de las acciones colectivas.

Por su parte Tilly (1978) propone un modelo de análisis muy útil de las acciones colectivas integrado por cuatro factores: 1) la movilización de recursos; 2) la organización y su capacidad para movilizar recursos y guiar la acción sobre bases planificadas racionales; 3) las oportunidades para la acción, (apertura o cierre del sistema político) y, 4) la existencia de intereses colectivos.

Melucci (1985), un representante del paradigma de la identidad, que veremos a continuación, sostiene que la teoría de la movilización de recursos reduce la acción colectiva al nivel político, evita el nivel macro y supone que los movimientos sociales luchan únicamente por metas materiales con lo cual se omite la orientación cultural de los conflictos sociales. El sociólogo italiano sostiene que los movimientos sociales contemporáneos no son solamente políticos ni se desarrollan simplemente por el intercambio de bienes en el mercado político; por el contrario, ellos luchan también por señales simbólicas y culturales lo que implica tener en consideración los procesos de construcción de identidades.

3.3 El Paradigma de la Identidad.

El paradigma de la identidad surgió como una respuesta a la crisis del modelo clásico marxista para interpretar las nuevas formas de acción colectiva que surgen desde la década de los años sesenta. Es en el marco de esta perspectiva teórica que se introduce el concepto “nuevos movimientos sociales”. Esta categoría, como lo han reconocido varios analistas (Hank y Laraña, 1994; Laraña 1999), es en sí misma problemática.

El surgimiento de una perspectiva analítica sobre los movimientos sociales centrada en la identidad, estuvo antecedido de un proceso de crítica en el seno del marxismo, que anclado en el modelo de interpretación clásico del conflicto con base en la categoría de clase, era incapaz de comprender las nuevas formas de acción colectiva que comenzaban a generarse con las transformaciones estructurales que estaba sufriendo la sociedad después de la segunda mita del siglo XX.

En la década de los ochenta, bajo el impacto de nuevas formas de acción colectiva, que dejan en segundo plano las luchas obreras y cuando se habla del “Adiós al proletariado”, el concepto de clase será sometido a un despiadado proceso de “deconstrucción” así como la noción de un sujeto unitario y universal con una identidad política privilegiada a la cual deberían subordinarse las demás identidades.

La versión ortodoxa y esencialista marxista al postular que la identidad fundamental era la clase social y que; en consecuencia, cualquier lucha tenía que subordinarse a la contradicción básica de clase del capitalismo, el enfrentamiento burguesía-proletariado, relegaba a un segundo plano y restaba importancia a los movimientos que ya comenzaban a copar la escena política.

La multiplicación de los puntos de antagonismos, la diversidad de las formas de lucha y la fragmentación entre las diversas posiciones de los sujetos adquieren un carácter permanente en la sociedad. Se llega, entonces, a la conclusión de que las identidades políticas poco tienen que ver con estrictos límites de clase. Por lo tanto, la proliferación de los movimientos de la identidad, o nuevos movimientos sociales, generó una crisis teórica en la

forma como tradicionalmente se pensaba la constitución del sujeto en relación con las identidades colectivas y sobre todo una crítica a la noción de clase social con la idea de centralidad ontológica de la clase obrera. En el seno del marxismo esto implicó el cuestionamiento a la idea esencialista de la posición unitaria de los sujetos. De esta forma surge la idea post-marxista del sujeto como descentrado y con múltiples posiciones.

Desde lo que podemos llamar la emergencia de una posición deconstruccionista y antiesencialista en el seno del marxismo, que se apoya en los desarrollos teóricos de Derrida y Foucault, se cuestiona, entonces, la naturalización o supuesta inevitabilidad de las luchas contra el poder. Por el contrario, en cada caso, es necesario explicar las causas de su emergencia y las formas que adquiere. En contra del postulado marxiano de que la relación entre burguesía y proletariado es *intrínsecamente antagónica* por descansar en la explotación de la primera sobre el segundo, se sostiene que la lucha contra la subordinación no puede ser resultado de la misma situación de subordinación. En la historia de la humanidad han existido muchas formas de resistencia contra el poder. Pero solamente bajo ciertas circunstancias aquéllas adquieren un carácter político orientándose, por lo tanto, a la transformación de las relaciones de subordinación. Es el estudio de las condiciones de posibilidad y de emergencia el que debe dar cuenta de cómo una relación de subordinación se trastoca en una relación antagónica.

Uno de los resultados fundamentales de este proceso de “deconstrucción” ha sido que la identidad política es ahora vista como la arena de la resistencia política y cultural y como un indicador del paso hacia un tipo de sociedad que reconozca, acepte y aprenda a convivir con la diferencia sin buscar su aniquilamiento.

A medida que las nuevas formas de acción colectiva fueron copando el escenario político se fue produciendo una centralidad en el análisis de la identidad política hasta llegar a considerar que esta es la plataforma fundamental que motiva la participación de los seguidores. En este sentido son declaradas como pertenecientes a un paradigma de la identidad que difunde, durante los años noventa, la expresión movimientos de la identidad (Laraña, 1999).

A juicio de Hank y Laraña (1994), los nuevos movimientos sociales tienen, entre otras, las siguientes características: 1) hay una tendencia en la base social a trascender la estructura de clases por lo que las identidades colectivas asociadas con lo étnico, la edad o el género son más importantes; 2) envuelven la formación de nuevas identidades colectivas centradas más en problemas simbólicos y culturales y, 3) frecuentemente se refieren a aspectos íntimos y personales de la vida humana, el movimiento gay o por el derecho al aborto son un ejemplo. Podemos, por lo tanto, considerar a los movimientos de la identidad como indicativos de los amplios procesos sistémicos y sociales que se han generado con el nuevo tipo de sociedad que ha comenzado a emerger desde los finales del siglo XX (Habermas, 1981; Melucci, 1989, 1996; Laraña, 1999, Touraine 1981, 1987).

Para Touraine un movimiento social es a la vez un conflicto social y un proyecto cultural. Por ello, desde esta perspectiva, se presenta una apertura al campo del conflicto cultural, a los procesos de subjetivización y a las dinámicas de construcción identitaria. Por ejemplo, para Pizzorno (1994), representante de un modelo puro identitario, el objetivo básico que buscan los movimientos sociales es la constitución de su identidad, ganar reconocimiento y valor social:

La acción llevada a cabo en el curso de la formación de identidades colectivas, no está orientada a la maximización de las ganancias individuales, sino hacia el objetivo mismo de formar nuevas identidades colectivas. Tal objetivo no es negociable, se coloca más bien como la premisa de negociaciones e intercambios futuros. (Pizzorno, 1994:142).

Para este autor todo movimiento social implica un proceso de construcción de identidad que debe ser previo a la definición del interés. Se presenta, entonces, una intensificación de la participación y una creciente disponibilidad de la militancia. En un fuerte cuestionamiento a las teorías con base económica se sostiene que en la base de la construcción del movimiento social se crean representaciones sobre la ilegitimidad de las instituciones y del sistema social lo que determina que muchas de las demandas no sean negociables. Estos procesos resultan invisibles e incomprensibles desde postulados meramente económicos.

Melucci (1994) sostiene que todas las teorías basadas en expectativas racionales implican la existencia de un actor que posee una capacidad para mantenerse cohesionado, identificar un adversario y exigir recompensas. Sin embargo, no explican el proceso de construcción de actor, sino que lo presuponen. Por lo tanto, el movimiento social implica un sistema de acción, denominado por Melucci proceso de identidad colectiva, que involucra la capacidad del actor para definirse a sí mismo y su ambiente. En este sentido, la formación de la identidad del actor está determinada por su complejidad interna y por su relación con el entorno.

Por lo tanto, la centralidad en la identidad, como una característica definitoria del nuevo tipo de sociedad en que nos encontramos involucrados, se ha convertido también en uno de los ejes analíticos centrales para dar cuenta del advenimiento de las “nuevas formas” de acción colectiva asociadas con ese tipo de sociedad.

3.4 Los Movimientos de Indios y Negros en América Latina como Nuevos Movimientos de la Identidad.

En América Latina a diferencia de Europa y Estados Unidos, los típicos nuevos movimientos sociales tales como el feminista, de homosexuales, lesbianas y ambientales, entre otros, han sido débiles y con poca influencia en la arena política. Por el contrario, han sido los movimientos indígenas y de comunidades negras, como forma de los nuevos movimientos sociales en esta región, los que han ganado un protagonismo de primer orden. Aunque las organizaciones indígenas modernas se remontan a la década de los años setenta y la lucha de los indios y de los negros han existido durante mucho tiempo, por ejemplo, el Frente “Negra Brasileira” fue fundado en 1931 (Fernandes, 1969: 211) y en Colombia las organizaciones de negros datan de los años setenta, los actuales movimientos de negros e indios tienen un nuevo carácter. Pueden ser catalogados como movimientos de la identidad que emergen en el marco del capitalismo global y la globalización.

Fueron la *Federación de Centros Shuar* en Ecuador, el *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC) en Colombia y el *Movimiento Katarista* en Chile

los primeros ejemplos más notables de los nuevos movimientos indígenas. Un rasgo común de estos movimientos es que se inician con una crítica de su asimilación como campesinos y de la subordinación de la identidad étnica a la identidad de clase (Assies, 2000; Black, 1999; Salverston, 1995). Durante la década de los noventa adquieren gran notoriedad con el levantamiento de junio de 1990 en Ecuador (Barrera, 2001), la “marcha por el territorio y la dignidad” en Bolivia (Assies, 2000), la participación de los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente de Colombia (Avirama, 1995; Cott, 2000) y el levantamiento zapatista en México. Por su parte, ha sido el movimiento de comunidades negras en Colombia uno de los que ha logrado el mayor protagonismo en lo que a las poblaciones afrolatinoamericanas se refiere, (Escobar, 1997, 2001; Grueso, Rosero y Escobar, 1998; Hoffmann, 2000, 2002; Oslender, 2004b; Wade, 1992, 1994, 1996).

Los actuales movimientos de indios y negros en América Latina pueden ser cobijados bajo la categoría de “nuevos movimientos sociales” por dos razones centrales. En primer lugar, porque tienen a la identidad como eje central de las acciones colectivas; en segundo lugar, porque se producen en la era del capitalismo global. Ellos no son comprensibles sin referencia a los procesos globales y a la mayor interconexión de las relaciones políticas y económicas que se han generado con la globalización.

En efecto, los actuales movimientos de indígenas y negros en América Latina se diferencian sustancialmente de las clásicas protestas y luchas de los obreros sindicalizados de las décadas anteriores. Estos movimientos no buscan la toma del poder ni la transformación radical de la sociedad a través de un proceso revolucionario. Por el contrario, se orientan al reconocimiento de su identidad y a la búsqueda de una multiplicidad de espacios políticos que se pueden abrir en la Nación. La identidad ha sido empleada instrumental y estratégicamente para conquistar derechos territoriales, culturales y políticos.

Los nuevos movimiento de indios y negros en América Latina han reivindicado el derecho a la diferencia étnica y cultural y han buscado la construcción de Estados pluriétnicos y multiculturales. Por esta vía han desafiado el imaginario de Nación homogénea y de Estado unitario que se

construyó, sobre la base del desconocimiento de la heterogeneidad étnica, desde la segunda mitad del siglo XIX en los diferentes países latinoamericanos. Como resultado de las luchas étnicas, entre otros factores, como las transiciones democráticas, la crisis de legitimidad, la crisis fiscal, las políticas de ajuste estructural y una opinión internacional cada vez más favorable al reconocimiento de la diferencia, un número importante de países latinoamericanos, a lo largo de la última década, ha reconocido en sus constituciones la diversidad étnica y cultural y el carácter pluriétnico y multicultural de sus Estados⁴⁴.

Por lo tanto, si la categoría identidad ha cobrado una centralidad en el debate teórico contemporáneo en las ciencias sociales, como hemos visto a lo largo de este capítulo, ello obedece a los múltiples, heterogéneos y complejos procesos de construcción de identidades que están caracterizando tanto al centro como a la periferia en la era del capitalismo global. Estudiar, desde una perspectiva constructivista e interdisciplinaria, el proceso de construcción y reinención de las identidades negra e indígena en Colombia y su relación con la transformación del Estado unitario, como lo hacemos a continuación en esta investigación, es dar cuenta de las transformaciones de ese capitalismo global precisamente desde un país que hace parte de la periferia.

4. LOS ESTUDIOS DE LA IDENTIDAD EN COLOMBIA.

4.1 Identidad Étnica.

En América Latina y en Colombia la preocupación por la identidad ha estado ligada históricamente a la reflexión sobre la presencia de las poblaciones indígenas y negras y al interrogante de qué hacer con estos grupos humanos. Tradicionalmente se usó la palabra “raza” para hacer referencia a la identidad

⁴⁴ Como tuvimos oportunidad de ver en la introducción, en los siguientes países de América Latina se han promulgado constituciones que reconocen el carácter pluriétnico y multicultural de sus sociedades: Argentina, (1994), Bolivia (1994), Brasil (1998), Colombia (1991), Costa rica (1997), Ecuador (1998), Guatemala (1985), Nicaragua (1986), Panamá (1983), Paraguay (1992), Perú (1993), México (1992), Venezuela (2000), Chile modificó su Ley Indígena en 1993 (Assies, 2000; Cott, 2000).

negra y etnicidad para hablar de la identidad indígena (Wade, 1997a). Sobre esta última se destacaron dos posiciones teóricas radicalmente opuestas: el indigenismo y el indianismo o indigenismo participativo⁴⁵. La primera de estas visiones lidiaba con el problema de cómo integrar en el proceso de modernización a las poblaciones indígenas para lograr la conformación de una nación moderna y homogénea. En rigor, el indigenismo implica un conjunto de perspectivas sobre “el problema indígena”. No obstante, la idea central de esta “ideología” consistía en el planteamiento de que la identidad indígena requería un reconocimiento especial. Sin embargo, éste se basaba más en una perspectiva exótica y romántica que glorificaba los ancestros precolombinos de la nacionalidad que en el respeto real de las comunidades indígenas. Como señala Wade (1997a), la realidad era frecuentemente de una continua discriminación y explotación y las elites generalmente concebían el futuro como de integración y mestizaje⁴⁶. En contraste, algunos autores como José Carlos Mariátegui (1979), desde una vertiente marxista, adoptaron posiciones radicales postulando como base de la conformación de la nacionalidad la supuesta cultura socialista de las comunidades indígenas andinas.

La segunda posición teórica, el indigenismo participativo, surge en la década del setenta del siglo XX como respuesta y crítica al indigenismo integrador. Apoyándose en las tesis del relativismo cultural, sostiene que ninguna cultura ni ningún grupo étnico son superiores y exalta la etnicidad como símbolo y bandera para el desarrollo de movimientos reivindicativos que defienden las identidades subordinadas.

⁴⁵ A Manuel Gamio, considerado el primer antropólogo profesional mexicano, se le reconoce la paternidad intelectual del indigenismo (Bonfil, 1994: 170).

⁴⁶ Como puntualiza Knight (citado en Wade, 1997a: 33) “Para México, el indigenismo post-revolucionario representaba todavía otra formulación no indígena del ‘Problema indio’; fue otro proyecto blanco/mestizo, parte de una larga tradición que se remontaba a la Conquista” y en Brasil “todo proyecto indigenista buscaba resolver el problema de transformar al Indígena de la ‘barbarie’ a la etapa superior de la ‘civilización’ ”. [“For Mexico, post-revolutionary indigenismo represented yet another non-Indian formulation of de ‘Indian problem’; it was another white/mestizo construct part of a long tradition stretching back to the Conquest.” And in Brazil “every indigenist project aimed to solve the problem of transforming the Indian from ‘savagery’ to the superior stage of ‘civilization’.”] (Wade, 1997a:33).

4.2 Identidad Racial.

Los negros en Colombia, de manera similar a los indios, fueron tratados como un “problema” en el proceso de modernización que supuestamente desembocaría en la creación de una nación moderna al estilo de las europeas que servían como ejemplo. Sin embargo, mientras que los indígenas eran caracterizados como un grupo étnico donde el factor distintivo era la cultura (costumbres, vestido, lenguaje) y se pensaba que las fronteras entre indio y mestizo se podían traspasar al “superar” esos factores distintivos; los negros eran clasificados atendiendo a rasgos fenotípicos.

Las ciencias sociales colombianas, en especial la historia, la antropología y en menor medida la sociología, en lo referente a las identidades, se habían concentrado fundamentalmente en el estudio del indio, construido como el *Otro* en el largo proceso de la Colonia y posteriormente de la República, fenómeno que veremos en detalle en el próximo capítulo. Por el contrario, el estudio de los negros había estado en general en un segundo lugar y su aproximación se daba bajo el marco conceptual de la identidad racial y de las relaciones raciales. Existen razones históricas que explican este tratamiento diferencial que no es el caso examinar aquí⁴⁷.

⁴⁷ En el contexto latinoamericano es en Brasil y en Cuba, por la importancia cuantitativa de la población negra, donde se presentan los desarrollos teóricos más significativos. Por ejemplo, el trabajo de Gilberto Freyre (1943) sienta las pautas teóricas para el análisis de las relaciones raciales. Freyre, quien fue discípulo de Franz Boas en Columbia, aplica a la sociedad brasilera la teoría del relativismo cultural. En general su argumentación teórica sobre los negros se orientaba a cuestionar las teorías del racismo científico, que a la sazón se encontraban en decadencia. Sostenía que la mezcla de “razas” y culturas no era perniciosa para el Brasil, sino todo lo contrario: su salvación. Buscaba mostrar que el Brasil, a diferencia de los Estados Unidos, era una “democracia racial”. Esto implicaba la hipótesis de que la esclavitud brasilera había sido más benigna que la estadounidense. Los portugueses, por sus contactos previos y mezcla con los negros africanos y con los “moros”, eran más tolerante con la mezcla racial; que la esclavitud brasilera había generado menos traumatismos y que a diferencia de los Estados Unidos, en el Brasil, no se habían presentado persecuciones y crímenes contra los negros. Además, los mulatos y los hijos naturales podían ascender en la escala social. Con base en una exhaustiva documentación del Brasil colonial y empleando sus recuerdos como hijo de una familia de propietarios de la tierra del Noreste brasilero, Freyre, en su principal obra, *Casa grande y senzala* (1943), mostró los amplios aportes de la cultura del negro y de las relaciones raciales a la conformación de la nacionalidad brasilera. Aunque Freyre sostenía que indudablemente Brasil se había beneficiado de la mezcla racial y tanto negros como indios habían hecho aportes sustanciales a la conformación de la nacionalidad, su posición derivaba hacia el asimilacionismo. Por ejemplo, en 1951 sostuvo que: “Brasil aún tiene que enfrentar el problema de asimilar a ciertas tribus amerindígenas así como a esos grupos de negros cuya cultura sigue siendo extensamente africana (...) la tendencia general entre los brasileños de mentalidad amplia; admite que no todos ellos lo son; es mantener una política de asimilación lenta e inteligente hacia los africanos así como hacia los indígenas; con esa política, el grupo que se asimila puede incorporar en su cultura ciertos valores de interés general o de importancia artística.” (Freyre, citado en Wade, 1997a: 34). [“Brazil still has to face the problem of assimilating certain Amerindian tribes as well as those groups of Negroes whose culture remains largely African (...) the general tendency among broad-mineled Brazilians is to maintain, towards Africans as well as Indians, a policy of slow and intelligent assimilation, in which the assimilating group may incorporate into its culture certain values of general interest or artistic importance.” (Freyre, citado en Wade, 1997a: 34)].

En Colombia, desde la década de los ochenta, se abre otra perspectiva de estudio de la identidad negra. El punto de partida de los análisis no se centra en las relaciones raciales, sino en la cultura negra. Los trabajos de Nina de Friedemann, Jaime Arocha y Taussing son los principales exponentes de este enfoque. Será en los años noventa que Wade (1993a), apoyándose en las

El estudio de Donald Pierson (1942) sobre los negros en el Brasil se enmarca en las mismas características con las teorías del lusotropicalismo que justifican el colonialismo. Para él también éstas presentan en Brasil diferencias significativas con las de los Estados Unidos. Cita, por ejemplo, la famosa frase de Theodore Roosevelt que habría dicho: “Si me preguntaran por el punto de mayor diferencia entre Brasil y nosotros, yo diría que se encuentra en nuestra actitud hacia el negro.”[“If I were asked to name the one point in which there is a complete difference between the Brazilian and ourselves I should say it was in the attitude to the black man.”] (Pierson, 1942: XVII). Brasil, a pesar que tenía una población de negros más alta que la de los Estados Unidos no presentaba problemas raciales. Esto se explica en parte porque existía una política nacional por parte del Estado con respecto al negro. Por ello, la “sangre negra” tendería a desaparecer y se confundiría con la sangre de los blancos dando origen a una nueva raza y a una nueva cultura: “Encontramos, pues, que Bahía es una sociedad multirracial y clasista. No hay casta basada en la clase; hay solamente clases. Esas clases todavía son tremendamente identificadas con el color, es cierto, pero no obstante son clases y no castas. La tendencia más característica del orden social de Bahía es la gradual pero persistente reducción de todas las marcas culturales y raciales distintivas y la fusión, biológica y culturalmente, del Africano y del Europeo en una sola raza y en una cultura común.”[“We find, then, that Bahia is a multiracial class society. There is no caste based upon race; there are only classes. These classes are still largely identified with color, it is true, but they are classes nonetheless and not castes. The most characteristic tendency of the Bahian social order is the gradual but persistent reduction of all distinguishing racial and cultural marks and the fusing, biologically and culturally, of the African and the European into one race and one common culture.”] (Pierson, 1942: 336-337).

El importante trabajo de Florestan Fernandes (1969), *The Negro in Brazilian Society*, aunque se enmarca también en el análisis de las relaciones raciales, denuncia el mito de la democracia racial brasilera. Su estudio examina el drama sufrido por el negro en el proceso de transición de lo que él llama el paso de la sociedad de castas a la sociedad de clases. Después de la abolición de los esclavos, sostiene, el negro fue dejado a su propia suerte en el proceso de reeducación y transformación que implicaba pasar de unas relaciones esclavistas a insertarse en el mercado de trabajo libre que conllevaba el régimen republicano y el capitalismo. Las distorsiones psicológicas inducidas por la esclavitud limitaron la habilidad de los negros para ajustarse a la vida urbana bajo relaciones capitalistas de producción. A esto se sumó la migración de trabajadores europeos, más capacitados y con la disciplina que impone el trabajo asalariado, convertida en una fuerte competencia. El resultado de este proceso fue que los anteriores esclavos derivaron hacia las ocupaciones más marginales y accesorias del sistema capitalista. La sociedad de clases produjo anomia, pauperización, y una incompleta integración del negro, convirtiéndolo en un elemento marginal del sistema social. Uno de los objetivos del trabajo de Fernández es demostrar la existencia de racismo en el Brasil y por esa vía atacar el mito de la democracia racial. Para él, el antiguo orden no fue destruido del todo. Este persistió en la mentalidad, el comportamiento e incluso en las relaciones sociales entre blancos y negros. De esta forma: “La filosofía política de la solución del problema Negro fue basada en los antiguos esquemas y en la asimilación de aquellos que se mostraban más identificados con los círculos gobernantes de la raza dominante y manifestaban completa lealtad a sus intereses y valores sociales.”[“The political philosophy of the solution to the Negro problem was based on the old pattern and assimilation of those who showed themselves to identify most with the ruling circles of the dominant race and manifest complete loyalty to their interest and social values.”] (Fernandes, 1969: 137).

El mito de la democracia racial no nació de la noche a la mañana. Tiene su origen en la creencia de que la esclavitud en el Brasil fue menos mala, más humana y cristiana. Se impuso como algo necesario para lograr la respetabilidad del Brasil, para el funcionamiento normal de las instituciones y para la tranquilidad de la Nación. Sirve, sostiene Fernandes, a tres objetivos. En primer lugar, contribuye a culpabilizar a la población negra, por su supuesta incapacidad e irresponsabilidad, de sus problemas. En segundo lugar, exime a los blancos de responsabilidades por la degradación económica y social de los negros. En tercer lugar, niega la realidad de las discriminaciones raciales al sostener que el negro está contento con su situación y que en el Brasil las oportunidades para la obtención de riqueza, poder y prestigio están abiertas para todos. De manera similar a la idea de los clásicos de la sociología sobre el nacionalismo europeo, los estudios étnicos y raciales en América Latina partían de la premisa de que las anteriores identidades estaban condenadas a desaparecer ante el proceso de modernización y conformación nacional que darían origen a una sociedad con una sola raza y una cultura común. Por ejemplo, la hipótesis central de Vasconcelos acerca de la “raza cósmica” era que: “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes (Vasconcelos, [1925] 1999: 9).

investigaciones de Whitten sobre los negros en el Ecuador, inaugurará una perspectiva analítica sobre los negros como una identidad construida en el marco de la conformación de la Nación.

La investigación de Wade (1993a) parte de un amplio trabajo de campo en el Chocó, departamento de la Costa Pacífica colombiana, territorio de ocupación ancestral de los afrocolombianos. Wade muestra cómo las elites colombianas en su proyecto de construcción nacional invisibilizaron tanto al negro como al indio. Emplea el concepto de blanqueamiento como una estrategia de la Nación, en la medida en que entre más blanca más se asemejaba a las naciones europeas que servían como ejemplo, y como un medio a través del cual los negros buscaban ascender en la escala social. Recientemente, Wade (2000) comienza a explorar el rol que ha jugado la música “negra” en la conformación de la nacionalidad.

A partir de la definición de Colombia desde el año 1991 como un Estado-nación pluriétnico y multicultural se ha acentuado el interés en el estudio de los negros en la perspectiva constructivista de la identidad étnica y en relación con los movimientos sociales. Es indudable que los trabajos de Wade han tenido gran influencia en este tipo de estudios. Por ejemplo, en 1998, Kiran Asher concluye su tesis doctoral, para la Universidad de Florida, Estados Unidos, titulada *Constructing Afro-Colombian Ethnicity and Territory in the Pacific Low Lands* (1998). Como su nombre lo indica, desde una perspectiva constructivista, examina la lucha de los negros por los derechos étnicos y territoriales en la Costa Pacífica colombiana. En esta región, que es una de las zonas de mayor biodiversidad del planeta y donde existen fuertes intereses del capital internacional por explotar los ricos recursos naturales, Asher muestra que Ley de negritudes, que reconoció los derechos de las comunidades negras sobre el uso colectivo la tierra, es interpretada en forma diametralmente opuesta por los negros y por el Estado.

En los últimos años, el estudio de los negros en Colombia se ha orientado a examinar la relación entre territorio y etnicidad, con un marcado énfasis en los aspectos geográficos. Son ejemplo de este tipo de estudio los trabajos de Hoffmann (1997, 1998, 1999a, 1999b, 2000, 2002), Hoffmann y Pissotat (1999), Oslender (1999, 2002, 2004a) y en menor medida de Escobar (1997,

2001) y Restrepo (1997, 1999, 2002)⁴⁸. En este mismo contexto, desde el año 1996, un grupo de investigadores franceses y colombianos, a través de un convenio entre el *Institut de Recherche pour le Développement* de Francia (antiguo Orstom) y el Centro de Investigación y documentación Socioeconómica de la Universidad del Valle, Cali-Colombia, viene analizando las poblaciones negras desde un enfoque conceptual que combina las categorías de clase, raza, género y etnicidad con un fuerte componente demográfico. Un ejemplo de este tipo de investigación es el libro *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, editado por Barbary y Urrea (2004).

Durante la década de los noventa se presenta un renacer de las luchas indígenas y de negros en América Latina. La primera de éstas ha tenido un carácter explosivo en Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala y México. La segunda se ha presentado fundamentalmente en Brasil, Colombia y Nicaragua. Estos movimientos, de carácter identitario, apelan a la identidad para cuestionar la discriminación de que han sido objeto por parte del Estado unitario. Específicamente, en Colombia, desde finales de los años ochenta, se presenta un formidable proceso de reinención de la identidad étnica de las comunidades indígenas y de los afrocolombianos. Este proceso de reinención identitaria, que es el objeto central de estudio de esta tesis doctoral, ha implicado la reelaboración de materiales de la historia y de las tradiciones para luchar por una nuevo tipo de Estado-nación en el que a las poblaciones indígenas se les reconozcan sus derechos culturales y territoriales y que fuese una alternativa a un orden excluyente que históricamente los desconoció como cultura y como grupo humano con una cosmovisión diferente a la de las elites dominantes. Los análisis que se presentan en las ciencias sociales latinoamericanas sobre esta reinención de la etnicidad comienzan a ser influenciados por la perspectiva teórica contemporánea de la identidad que se ha desarrollado en el marco de los estudios culturales en Gran Bretaña y por las teorías del multiculturalismo y

⁴⁸ Restrepo (1997) hace una de las recientes mejores sinopsis sobre el estudio de los negros en Colombia. Jaramillo Uribe (1986) desde una perspectiva histórica hizo lo mismo a mediados de la década de los ochenta.

la ciudadanía multicultural desarrolladas por Taylor (1993) y Kymlicka (1994).

CAPÍTULO II
LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD
DEL OTRO: PODER Y RESISTENCIA

Solamente se puede narrar verdaderamente el pasado como es, no como era. Ya que el recordar el pasado es un acto social del presente, hecho por el hombre del presente y que afecta al sistema social del presente. La verdad cambia porque la sociedad cambia.

(Wallerstein, 1979: 15)

En este capítulo se presenta, desde una perspectiva histórica, la manera en que las formaciones discursivas dominantes en lo que hoy en día es Colombia construyen al otro, al indígena y al negro, no como seres diferentes, sino inferiores. Sostenemos que este proceso se inicia con el encuentro de culturas entre Europa y el Nuevo Mundo, resultado del surgimiento de la economía-mundo capitalista/colonial (Mignolo, 2003), y su imaginario cristianizador y civilizador. El concepto de imaginario no se emplea en su extendido significado lacaniano, lo contrapuesto a lo Simbólico y lo Real, sino en el sentido en que lo emplea Glissant (citado en Mignolo, 2003: 83), como todos los modos en que una cultura percibe y concibe al mundo.

El discurso del otro como inferior se sedimenta en las relaciones sociales y da origen, por ejemplo, a una sociedad de castas como fue la Nueva Granada durante la Colonia, y persiste a largo de los siglos XIX y XX. El intenso proceso de mestizaje racial y cultural que desencadena el español a lo largo de tres siglos produce de la Nueva Granada, la actual Colombia, una sociedad diversa racial y culturalmente. No obstante este rasgo estructural, en los momentos decisivos de construcción de la Nación, indígenas y negros son excluidos porque arrastran, como un pesado lastre, la consideración de identidades inferiores, seres congelados en el tiempo, bárbaros por fuera de la modernidad que deberían difuminarse por medio del cruce con el blanco, por el bien de ellos y de la Nación. El discurso civilizador, que opone civilización a barbarie, que considera a indios y negros no diferentes, sino inferiores, estará presente en las elites políticas colombianas hasta bien entrado el siglo XX.

1. EL SURGIMIENTO DEL SISTEMA-MUNDO MODERNO/ COLONIAL.

Durante el siglo XVI se produce una de las transformaciones más decisivas en la historia de la humanidad que tendrá profundas repercusiones en el surgimiento y desarrollo de la modernidad: el nacimiento del sistema mundo-moderno/colonial (Mignolo, 2003). De acuerdo con Braudel (1984: 92), este cambio convertirá a Europa “en el monstruoso configurador de la historia mundial”.

Inmanuel Wallerstein (1979, 1984) sostiene en sus influyentes y controvertidos trabajos que el sistema mundo-moderno surge a partir del siglo XVI con el “descubrimiento” de América. Con este cambio, que implica también el nacimiento de un nuevo tipo de sistema social que no había existido antes—la economía mundo europea—que se diferencia del imperio como la unidad política más importante que le había antecedido¹, emerge la modernidad.

Pero la modernidad, con todos sus esplendores, nace, como diría Marx (1974), refiriéndose al surgimiento del capitalismo: “chorreando sangre por todos los poros de la piel”. La otra cara de la modernidad, la cara oculta de la luna con todas sus miserias, es lo que Aníbal Quijano (2000) llama la colonialidad del poder y es lo que hace que Walter Mignolo (2003) utilice el concepto de sistema-mundo moderno/colonial en vez de sistema-mundo moderno, introducido por Wallerstein (1979, 1984). Es decir, que “mientras por un lado se cantan, y se cantaron desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, «la invención de la tradición», el subdesarrollo (la cara de la colonialidad).” (Mignolo, 2003: 34).

¹ El imperio es definido de la siguiente forma. “Imperio ha sido utilizado para designar un sistema político que comprende amplios territorios, relativamente muy centralizados, y en el cual el centro, personificado tanto en la persona del emperador como en las instituciones políticas centrales, constituye una entidad autónoma. Más aún, aunque los imperios han estado habitualmente basados en una legitimación tradicional, han abrazado a menudo una orientación política y cultural más amplia, potencialmente universal, que iba más allá de cualquiera de sus partes componentes” (Eisenstadt, citado en Wallerstein, 1979: 21).

Con el “descubrimiento” de América, fenómeno trascendental en la formación del mundo moderno/colonial, el capitalismo se vuelve mundial y sus centros de poder hegemónicos se localizan en el Atlántico, lo que posteriormente se conocerá como Europa. De acuerdo con Wallerstein (1979), el surgimiento de la economía-mundo capitalista implica tres procesos interrelacionados: la expansión de la dimensión geográfica del mundo, el desarrollo de nuevas formas de extracción del excedente que se basa en una productividad más eficiente y ampliada y la creación de una maquinaria estatal relativamente fuerte en los Estados centrales de la economía mundo. La extracción del excedente se potencia por medio del mercado mundial². Así, Marx (1974) señala que el comercio y el mercado mundiales inauguran en el siglo XVI la biografía moderna del capital.

Las técnicas que se habían desarrollado en las luchas intraeuropeas se emplean para sojuzgar los territorios y comunidades de América y la riqueza y poder derivados de ese sojuzgamiento se invierten en el fortalecimiento de los principales estados europeos y en las luchas que libran entre sí (Arrighi, 1999:57). Marx (1974) dirá que la extracción y la plata en las minas de América se convierten en una de las formas de acumulación originaria de capital y Braudel que: “el oro y la plata del Nuevo Mundo permitieron a Europa vivir por encima de sus ahorros” (citado en Wallerstein, 1979:181)³. De esta manera, el nacimiento del sistema-mundo moderno es indisoluble de la incorporación por Europa de América. Como sostienen Quijano y Wallerstein:

El sistema-mundo moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas en tanto constructor geosocial nacieron en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no fueron incorporadas a una economía-mundo capitalista ya existente. La economía-mundo capitalista no podría haber existido al margen de las

² En la teoría de sistemas-mundo la economía mundo capitalista está integrada por un centro, una periferia y una semiperiferia. En cada una de estas partes existían relaciones de producción específicas que se articulaban bajo la lógica de la producción capitalista. De esta forma, el trabajo asalariado y el empleo se encontraban en el centro, la esclavitud y el feudalismo en la periferia y la aparcería en la semiperiferia (Wallerstein, 1979: 121).

³ Sudán occidental fue desde el siglo VIII el principal proveedor de oro para el mundo occidental hasta que fue desplazado por América. La plata americana superaría con creces a la fuente de plata que tenía Europa central para la época.

Américas. (Quijano y Wallerstein, citado en Mignolo 2003:115).

Ahora, desde los centros de poder del emergente sistema-mundo moderno/colonial surge un imaginario que clasifica y redistribuye a la gente. Este imaginario construye las identidades de la colonialidad: indios, negros, blancos, mestizos y las geoculturas del colonialismo: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente o Europa (Europa Occidental después) (Quijano, 2000: 342).

La construcción de estas identidades, fundamentalmente de carácter racial, clasifica a la población entre los dominantes/superiores europeos y los dominados/inferiores “no-europeos”. En un principio se usan rasgos fenotípicos como el color de la piel y del cabello, posteriormente la forma de la cara, el tamaño del cráneo y la forma de la nariz. No obstante, es el color de la piel el marcador más utilizado para diferenciar a los europeos superiores dominantes de los inferiores dominados “no-europeos”. La superioridad, inteligencia, racionalidad y creatividad son asignadas a la “raza” blanca en oposición con la inferioridad, estupidez, irracionalidad y no creatividad de las “razas” de color, fundamentalmente de la negra.

Como sostiene Mignolo (2003), discutiendo la hipótesis de la geocultura de Wallerstein, entre los siglos XVI y XVIII opera el imaginario cristianizador y durante el XIX el imaginario civilizador. Como veremos en detalle más adelante, las criaturas extrañas que poblaban los rincones más lejanos de la geografía conocida hasta el siglo XV se convierten en los salvajes de América que deben ser convertidos a la fe cristiana. A partir del siglo XIX, con las ideas de la ilustración, la cristianización se convierte en misión civilizadora. Los salvajes y caníbales en el espacio son convertidos en los primitivos en el tiempo, que deben ser civilizados.

Para llevar a cabo la ardua tarea de cristianizar a los salvajes de América se instaura una estructura administrativa compuesta por funcionarios del Estado imperial y por sacerdotes. Éstos eran los depositarios del saber de la época, gracias al monopolio que ejercían de la lectura y la escritura. Por esta razón, se convertirán en los sujetos decisivos en el proceso de construcción de la identidad del otro.

La formación de los clérigos y funcionarios más letrados se basaba en la lectura de autores griegos y romanos, en la Biblia y en la teología cristiana. Esta formación era la manifestación de la cultura medieval, imperante en aquella la época en Europa y controlada por la organización eclesiástica y por el Estado imperial. Desde los discursos elaborados en estas instancias se construye la identidad de indios y negros, es decir, de quiénes eran y cómo eran; en primer lugar, las poblaciones originarias del Nuevo Mundo y, en segundo lugar, las que fueron arrancadas de África para explotar las minas de oro y plata en calidad de esclavos.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DEL OTRO:

2.1 La Caracterización del Otro como Inferior.

El proceso de construcción de la identidad del indio y posteriormente de América, no como identidades diferentes al europeo y a Europa, sino como inferiores, se inicia desde el encuentro de culturas que produce la emergencia de la economía mundo europea⁴. El significante indio adquiere un nuevo significado a través del lenguaje y las configuraciones discursivas del europeo, que estructurarán el imaginario cristianizador⁵.

El Diario del primer viaje de Colón ([1892] 1967), publicado en Barcelona al retorno del Almirante, y que causa mucha impresión en la Europa de la época, se refiere a los indígenas en los siguientes términos: “Luego vinieron gente desnuda (...) Desnudos todos, hombres y mujeres, como sus madres los parió” (Colón, 1986: 62). Esto causa impresión a Colón porque cultura y civilización, en oposición a la naturaleza, son relacionadas con el vestido. Las posteriores descripciones acerca de los indios están inmersas en los comentarios sobre el ambiente, se les concibe haciendo parte del paisaje, son

⁴ Como es suficientemente conocido, fue el cosmógrafo alemán Martín Waldseemüller, perteneciente al círculo humanista de la ciudad de Saint Die, el que propuso el nombre de “América” en homenaje a Américo Vesputio. No obstante, lo interesante es que Waldseemüller sugirió cambiar el género gramatical del nombre Américo al femenino, América, para que fuera similar a Asia y África (Mignolo, 2003: 200).

⁵ La palabra “indio” fue empleada por primera vez por Colón el 17 de octubre de 1492 para designar a los pobladores que encontró en el Nuevo Mundo, al pensar que se encontraba en las Indias: “(...) porque así se corre

más naturaleza que cultura. En el segundo viaje, durante la exploración de Cuba, el Almirante dice que le había llegado la noticia de que en la provincia de Hornofay, en Magón, “todas las gentes tenían rabo”.

Domingo, 4 de noviembre (...) Entendió más, que decían que había naos grandes y mercaderías, y todo esto era al Sueste. Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocico de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura. (Colón, [1892] 1967: 75-76)

El europeo bautiza con nombres viejos y familiares los objetos nuevos que encuentra. Por esta razón, hay en América leones, tigres, osos, ciervos, zorros, lobos, venados, truchas, cuervos, águilas, nísperos, cedro, nogal, roble (Rosemblat, 1969: 16). Como veremos más adelante, lo anterior contribuye para que en una simbiosis de los imaginarios cristianizador y civilizador se clasifique a América y sus pobladores como lo hacen De Pauw y Hegel: América se caracteriza por la degradación de la naturaleza y por la inferioridad del hombre americano: leones timoratos y sin melena, tigres cobardes, perros que no ladran y “hombres” que no son hombres. A pesar de los monumentales contrastes entre los Alpes y los Andes, entre el Tajo y el Orinoco, entre el Guadalquivir y el Amazonas, entre el Mediterráneo y el Pacífico, y de la existencia de parajes tan diferentes a los de España como son los de los actuales Colombia y México, éstos recibieron los nombres de Nueva Granada y de Nueva España, respectivamente⁶.

A estas narraciones que describen el Nuevo Mundo como un espacio habitado por seres extraños y salvajes hay que agregar el escrito de Américo Vesputio, *El Novus mundús* ([1503]1985) que, probablemente por su elegante prosa, muy superior estilísticamente a las descripciones de Colón, pudo haber tenido un impacto más significativo en la imaginación del Viejo Continente, que el escrito del navegante supuestamente genovés.

toda Normorueste y Sursueste, y que cría llevar el dicho camino de Sur y Sueste, porque aquella parte “todos estos indios” que traigo y otro de quien hube señas en esta parte del Sur (...)” (Colón, [1892]1967: 57).

⁶ El nombre de Nueva Granada fue asignado por Gonzalo Jiménez de Quesada, natural de Granada, para recordar el lugar de su nacimiento.

Sin embargo, su descripción sobre los indígenas se encuentra en línea de continuidad con lo dicho por Colón. Los habitantes de aquellas tierras iban completamente desnudos, “ni visten ningún traje, así los hombres como las mujeres, que van como salieron del vientre de su madre, que no se cubren vergüenza ninguna” (Vespucio, [1503] 1985:18). Vivían sin Rey, sin autoridad, desconocían el matrimonio y vivían en una total promiscuidad sexual y se alimentaban de carne humana: “(...) encontramos que eran de una raza que se dicen caníbales, y que casi la mayor parte de esta generación, o todos, viven de carne humana” (Vespucio, [1503] 1985:18).

Por lo tanto, la identidad del Nuevo Mundo y de los seres que lo habitan se construye desde las formaciones discursivas dominantes del imaginario cristianizador que clasifica en principio a estos seres como no pertenecientes a la especie humana. La conquista es mostrada como una épica cristianizadora para legitimar el proceso de dominación que entraña la construcción de un nuevo orden y la clasificación de sus pobladores originarios como salvajes. Los cronistas, es decir, el clérigo, el funcionario y el soldado, vehículos del imaginario cristianizador, describen en sus narraciones un mundo compuesto por hombres extraños, por plantas y animales raros y exóticos, por seres híbridos, cuyos modelos se encontraban en la rica y extraña imaginería de la Iglesias y los libros ricamente ilustrados de la Edad Media, así como en los cuentos y leyendas populares de la época.

Por ejemplo, los relatos de los marineros portugueses y venecianos hablaban de sitios como la montaña de Abofor, donde vivían hombres con rostro de perro y una gran cola, totalmente cubiertos de pelo. Marco Polo había sostenido en su diario⁷ que existían hombres con hocico de perro en las Islas de Angamas y de Rabones en el reino de Lambri, actual Sumatra y Sir John Mandeville hablaba de las tierras remotas que había conocido donde existían islas misteriosas con extrañas formas de vida.

⁷ Marco Polo dicta en la cárcel (1297-1298) a su amigo de prisión Rustichello de Pisa sus andanzas por China, India, Afganistán y Persia que darán origen al libro conocido como *Los viajes de Marco Polo, La descripción del mundo, El libro de las maravillas*, el texto rápidamente gana celebridad. En la actualidad se conocen 143 ejemplares manuscritos de los cuales dos se encuentran en España. Las ediciones impresas se iniciaron en Nuremberg en 1477. Antes de arribar al Nuevo Mundo Colón conoció el diario. El ejemplar que leyó y al que hizo observaciones y anotaciones se conserva en la biblioteca capitular y colombina de Sevilla, España. Una copia a partir de este original se encuentra en la Biblioteca Hispánica de Madrid, fue la que consultamos para esta investigación.

De esta manera en la mente del conquistador y luego en la de las autoridades imperiales, América se fue construyendo como un universo donde habitaban monstruos, seres mitad hombres y mitad animales, indígenas con un solo ojo en la frente, con cola y hocico de perro, hombres que se alimentaban de seres humanos, es decir, criaturas propias de la Mitología grecorromana y de la imaginaria que se había construido en las novelas de caballería que habían comenzado a circular en lengua vernácula durante el siglo XVI.

Sir Walter Raleigh, uno de los ingleses más notables de su siglo, autor de *La historia del mundo en cuatro volúmenes*, considerada una de las obras más extraordinarias que se han escrito, que llegó, incluso, a influenciar a Shakespeare, escribió en 1595 el libro *Discovery of Large, rich and beautiful empire of Guiana* (1986). La obra fue publicada en Londres en 1596 donde causó gran sensación. En ésta se hablaba de una nación, el Imperio de la Guayana, donde habitaban los *Ewaipanomas*, seres que tenían los ojos en los hombros y la boca en mitad del pecho:

Cerca del Arui hay dos ríos, el Atoica y el Caora. En este último existe una nación que se distingue porque las cabezas de sus gentes no aparece sobre sus hombros (...) A estos hombres los llaman Ewaipanomas y se dice de ellos que tienen los ojos en los hombros, la boca en el medio del pecho y una trenza de cabello que les nace atrás en la espalda. (Raleig, [1596]1986:134).

El libro de Raleigh aparece ricamente ilustrado. En una de sus imágenes se puede observar por delante y por detrás un *ewaipanoma* acompañado de una amazona. Este tipo de fantasías, al parecer, fue del dominio público y la población llegó a creer que tales seres existían en los alejados parajes del Nuevo Mundo.

Cerca de siglo y medio después del arribo de Colón al Nuevo Mundo, en 1724, el padre Lafitau, de la Compañía de Jesús, quien había vivido durante cinco años con los indios del Canadá, escribe cuatro volúmenes sobre la vida de los indígenas (*Moeurs des peuples sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*) en los que habla de los “acéfalos de la América Meridional”. Éstos son representados con dos ojos en el pecho y la boca a la

altura del vientre. Sostenía, además, que en el Amazonas había cinocéfalos, gigantes y enanos: “No creerlo—dice—sería ofender a gran cantidad de personas cuyo testimonio parece irreprochable” (Rosemblat, 1969: 25). Todavía a finales del siglo XVIII, en 1781, en la obra del padre Filippo Salvatore Gilij, *Saggio di Storia Americana*, publicada en Roma, aparecen mapas en los cuales se ubica a la fantástica ciudad de Manoa, donde supuestamente se encontraba El Dorado y el legendario lago de Parima en cuya existencia se creyó hasta que las expediciones del siglo XIX demostraron su inexistencia. Es explicable, entonces, porque fue tan ardua la discusión en las cortes españolas de si el indígena era un ser humano y si tenía, en consecuencia, alma.

Aún en aquellos personajes de los cuales se esperaba una posición más comprensiva frente a los indios, se escuchan expresiones como las del dominico Tomás Ortiz quien al dirigirse al Consejo de Indias sostiene:

Comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que en generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos, alocados, no guardan verdad si no es a su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades. (...) Son bestiales, y préciáanse ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres. No son capaces de doctrina ni castigo (...) comen piojos y arañas y gusanos crudos, doquiera que los hayan; no tienen arte ni maña de hombres. Cuando han aprendido las cosas de la fe, dicen que esas cosas son para Castilla, que para ellos no velen nada, y que no quieren mudar costumbre; son sin barba; y si algunos les nacen, pélanlas y arráncalas (...) cuanto más crecen se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; pasando adelante se tornan como bestias brutas. En fin digo que nunca crió Dios tan cozida gente en vicios y bestialidades, sin mistura alguna de bondad o policia (...) Son insensatos como asnos, y no tienen en nada matarse. (Pedro Mártir, citado en Todorov, 1987:162).

A pesar de los alegatos del Padre de las Casas en contra de las tesis aristotélicas sostenidas por Juan Ginés de Sepúlveda; que llamó a los indígenas homúnculos, seres que se encontraban más cerca de las bestias que de los seres racionales, con escasos vestigios de humanidad (Sepúlveda, 1979); de las vacilantes posiciones del dominico Francisco de Vitoria o de la defensa brillante de Michel de Montaigne en su ensayo “De los caníbales”,

América y los indígenas son contruidos por el imaginario cristianizador del naciente sistema–mundo moderno/colonial como identidades inferiores. Pero a partir de finales del siglo XVIII y durante el XIX, con la expansión colonial y el desplazamiento y reconversión de la misión cristiana en la misión civilizadora secular, los salvajes en el espacio se convierten en los primitivos en el tiempo (Mignolo, 2003).

Es decir, hay un desplazamiento del imaginario cristianizador al imaginario civilizador. Mientras que el siglo XVI es testigo del enconado debate entre el Padre de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria sobre si los “salvajes” eran humanos, en el XIX ya no se discute esto, sino cuan alejados estaban los “primitivos” de la etapa presente y civilizada de la humanidad. La “negación de la coetaneidad” es el producto final de la relocalización de los pueblos en una jerarquía cronológica más que geográfica (Mignolo, 2003).

En efecto, en el libro de Corneille De Pauw, *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, publicado en 1768, este clérigo holandés declara abiertamente que la mejor manera de establecer la diferencia entre Europa y América es mediante el contraste entre civilización y barbarie, entre fuerza y debilidad. Sostiene que para desgracia del Nuevo Mundo, allí no se había escrito un solo libro que mereciera la pena ser leído. Por el contrario, en Europa se habían producido genios de la talla de Newton, Descartes y Montesquieu, entre otros. La convicción sobre la identidad del indígena como un ser inferior se sedimenta en las mentes cultas de Europa porque De Pauw sostiene que los indios americanos son “una raza degenerada, cobarde, impotente, sin fuerza ni valor físico y sin elevación de espíritu” (De Pauw, citado en Brading, 1991:463). Su obra logra varias ediciones y su reconocimiento intelectual llega a tal punto que es comisionado para escribir el artículo sobre América en la Enciclopedia (Pinillos, 2000).

Por su parte, Hegel, influenciado por los escritos de De Pauw, sostiene en su *Filosofía de la historia* que el mundo se encuentra dividido entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Éste no era espíritu, sino naturaleza que tenía que haber sucumbido ante la llegada del espíritu absoluto, aducía que: “De América y su cultura, especialmente en lo que se refiere a México y Perú, es cierto que

poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente (...) El principal carácter de los americanos de estas comarcas es una mansedumbre y falta de ímpetu, así como una humildad y sumisión rastrera (...) La inferioridad de esos individuos [los indígenas] en todo sentido, incluso con respecto a la estatura, puede ser apreciada en todo. América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo.” (Hegel, 1970:105-110).

Este conjunto de nociones sobre América y sus primeros pobladores, expresión ya del nuevo imaginario civilizador del sistema mundo moderno/colonial, destaca la idea de la superioridad europea y de la inferioridad de América en los ordenes natural y humano. Esto trasmite un modelo racista en la construcción de las identidades de indios y negros: la clasificación de las gentes que introduce la colonialidad del poder (Quijano, 2000) está en toda su operación.

2.2 El Otro como Inferior en Obras del Nuevo Mundo.

El imaginario cristianizador del sistema mundo-moderno/colonial que clasifica al indio como un ser inferior, se encuentra también muy temprano en obras representativas del Nuevo Mundo. Por ejemplo, en el Nuevo Reino de Granada, actual Colombia, esta construcción del indígena está presente prematuramente en *El carnero*, la obra de uno de los principales cronistas del Nuevo Reino, el santafereño Juan Rodríguez Freyle (1566-1642).

El carnero, escrita en 1636, cuando Freyle, según su misma crónica, tenía setenta años, es considerada la primera “novela” de las letras colombianas. Una abundante literatura se ha producido sobre esta obra en la que se discute si su estructura obedece a la narrativa de la novela o por el contrario es una crónica⁸. Quizás Freyle haya sido el autor más leído y editado en Colombia

⁸ Para una extensa literatura analítica en castellano y en inglés sobre *El Carnero* véase: Romero (1997).

como lo muestran las incontables ediciones que se han hecho de *El carnero* desde 1859, fecha de su primera edición impresa. Entre 1636 y 1859, es decir, por más de doscientos años, circuló entre las elites educadas del Nuevo Reino de Granada un número considerable de copias hechas a mano.

Freyle sostiene que se decidió a escribir *El carnero* para que no quedara en las “tinieblas del olvido” lo acontecido en el Nuevo Reino de Granada durante y antes de la Conquista y porque fray Pedro Simón y Juan de Castellanos no trataron en sus escritos lo sucedido en este Reino⁹. Para él la obra no contiene el “ornato retórico que piden las historias” ni lleva “ficciones poéticas” porque sólo “se hallará en ella desnuda la verdad.” (Freyle, [1859] 1997: 3-4).

En los primeros capítulos de la obra describe las costumbres y la cultura de los indígenas, las relaciones entre el Cacique y sus “vasallos”, la sublevación de los indios de Ubaque, Chipaque, Pasca, Fosca, Une y Fusagasugá contra Guatavita, su señor, y la famosa ceremonia de coronación en la laguna de Guatavita, donde el heredero del cacicazgo era bañado en oro. A lo largo de estos capítulos los indígenas son descritos como seres “bárbaros sin ley ni conocimiento de Dios pues sólo adoraban al demonio, y a este tenían por maestro, de donde se podía muy claro conocer qué tales serían sus discípulos (Freyle [1859] 1997: 13). Vivían en permanente lujuria, con varias mujeres, dedicados todo el tiempo al incesto sin “reservar hijas y madres” y con jefes ebrios y crueles. Al narrar la expedición de Nicolás de Federmán y sus cuatrocientos hombres por los llanos Orientales y el famoso Orinoco, comenta que Federmán se encontró con indígenas que vivían en los árboles.

La sexualidad de los indígenas es vista como explosiva, completamente desbocada y peligrosa. Se les describe en una relación de permanente promiscuidad y felices con sus relaciones incestuosas. Por supuesto, esto se asocia con la primera visión de Colón y luego de Américo Vesputio, referidos

⁹ Por supuesto que Simón y Castellanos escribieron sobre el Nuevo Reino; no obstante, sus escritos eran inéditos en aquella época. La primera parte de las *Elegías de varones ilustres de las Indias* de Juan de Castellanos, fue publicada por primera vez en 1589 en Madrid, en la casa de la viuda de Alonso Gómez, impresor de su Majestad. *La Historia del Nuevo Reino de Granada* apareció por primera vez en la colección de Escritores Castellanos en 1886. Las *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* de Pedro Simón tuvo su primera edición en Cuenca en 1627 (Freyle, [1859] 1997: 3, nota del editor).

anteriormente, en la que los indios son mostrados totalmente desnudos; como sus “madres los parieron”.

La construcción que hace la colonialidad de las identidades del indio y del negro como inferiores se expresará en las prácticas institucionales y en las normas que regirán la sociedad colonial. De esta forma, para finales del siglo XVIII, en la Nueva Granada se sedimentan y naturalizan estas identidades de la colonialidad. Esta sedimentación se encarna en las prácticas cotidianas que son la fuerza que sostiene una sociedad de castas en la que el color de la piel se convierte en un factor determinante del estatus y del prestigio, como veremos a continuación.

3. LA NUEVA GRANADA COLONIAL: LA SEDIMENTACIÓN DE LA IDENTIDAD DEL INDIO Y DEL NEGRO COMO INFERIOR.

3.1 La Nueva Granada y las Identidades de la Colonialidad.

Antes del movimiento independentista de las colonias americanas, España gobernaba un imperio que se extendía, en teoría, desde California hasta el Cabo de Hornos y desde las bocas del Orinoco a las costas del Pacífico. En este territorio de 13.482.860 Km.², funcionaban desde finales el siglo XVIII cuatro virreinos: Nueva España, creado en 1535; del Perú, fundado en 1542; de Nueva Granada instituido en 1718, suprimido en 1727 y restituido en 1739 y el tardío del Río de la Plata, establecido en 1776. Este vasto territorio era el hogar de diecisiete millones de personas.

El virreinato de la Nueva Granada, con capital en Santa Fe de Bogotá, en un principio quedó integrado por las Audiencias de Santa Fe (Nuevo Reino de Granada) y de Quito, y la Capitanía General de Venezuela. Es decir, incluía los territorios de los actuales Venezuela, Colombia, Ecuador y Panamá. No obstante, dada la enorme distancia que mediaba entre Caracas y Bogotá, en el año 1742, se independizó a Venezuela del virreinato. Este quedó, así, integrado por el Nuevo Reino de Granada (gobiernos de Nuevo Reino, Cartagena, Santa Marta, Maracaibo, Antioquia, Popayán y Guayana), Quito

(gobiernos de Quito, Quijos, Macas y Esmeraldas) y Panamá (gobiernos de Panamá y Veraguas).

A finales del siglo XVIII, en los albores del desmembramiento del imperio colonial español, la Nueva Granada se divide en diez grandes áreas administrativas¹⁰. En la Costa Caribe se encuentran las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena. En el centro y oriente las del Nuevo Reino y Antioquia. En el nor-occidente las de Panamá y Veraguas. En el occidente y sur occidente la gran Gobernación de Popayán y más hacia el sur Quito, con sus cuatro gobernaciones. Era un extenso territorio donde la presencia del gobierno colonial se limitaba muchas veces a la inspección de uno que otro funcionario o a la visita de los misioneros en su función evangelizadora.

Las grandes haciendas eran características de las regiones de Santa Fe de Bogotá y de Popayán. La minería, sobre la base del trabajo esclavo, se desarrollaba en la Costa Pacífica, en los ríos auríferos que descendían desde las estribaciones de la vertiente occidental de la Cordillera Occidental y se extendían en cortos recorridos por la llanura del Pacífico. En la región costera del norte existían grandes extensiones de terreno fértil que eran empleadas en una subdesarrollada ganadería extensiva. Se destacaban allí los puertos marítimos más importantes del momento, Santa Marta y Cartagena, que concentraban el intercambio comercial entre la colonia y la metrópoli. Mompos, puerto fluvial sobre el Gran Río de la Magdalena, era un centro de distribución de las exportaciones y las importaciones. Entre la costa Norte y el Gran Cauca, se encontraba Antioquia, rica en minerales pero pobre en agricultura.

La Nueva Granada era una aglomeración de regiones aisladas unas de otras por imponentes montañas, caudalosos ríos, selvas impenetrables y extensas llanuras. A este aislamiento contribuía la pobreza y pésima condición de las comunicaciones. No obstante, a pesar de estas condiciones, que favorecían el regionalismo, había cierto grado de integración económica, y sobre la base de una precaria especialización económica regional se presentaba un comercio interno relativamente activo.

¹⁰ A lo largo del siglo XVIII las gobernaciones de Maracaibo y Guayana pasarían a la Capitanía General de Venezuela.

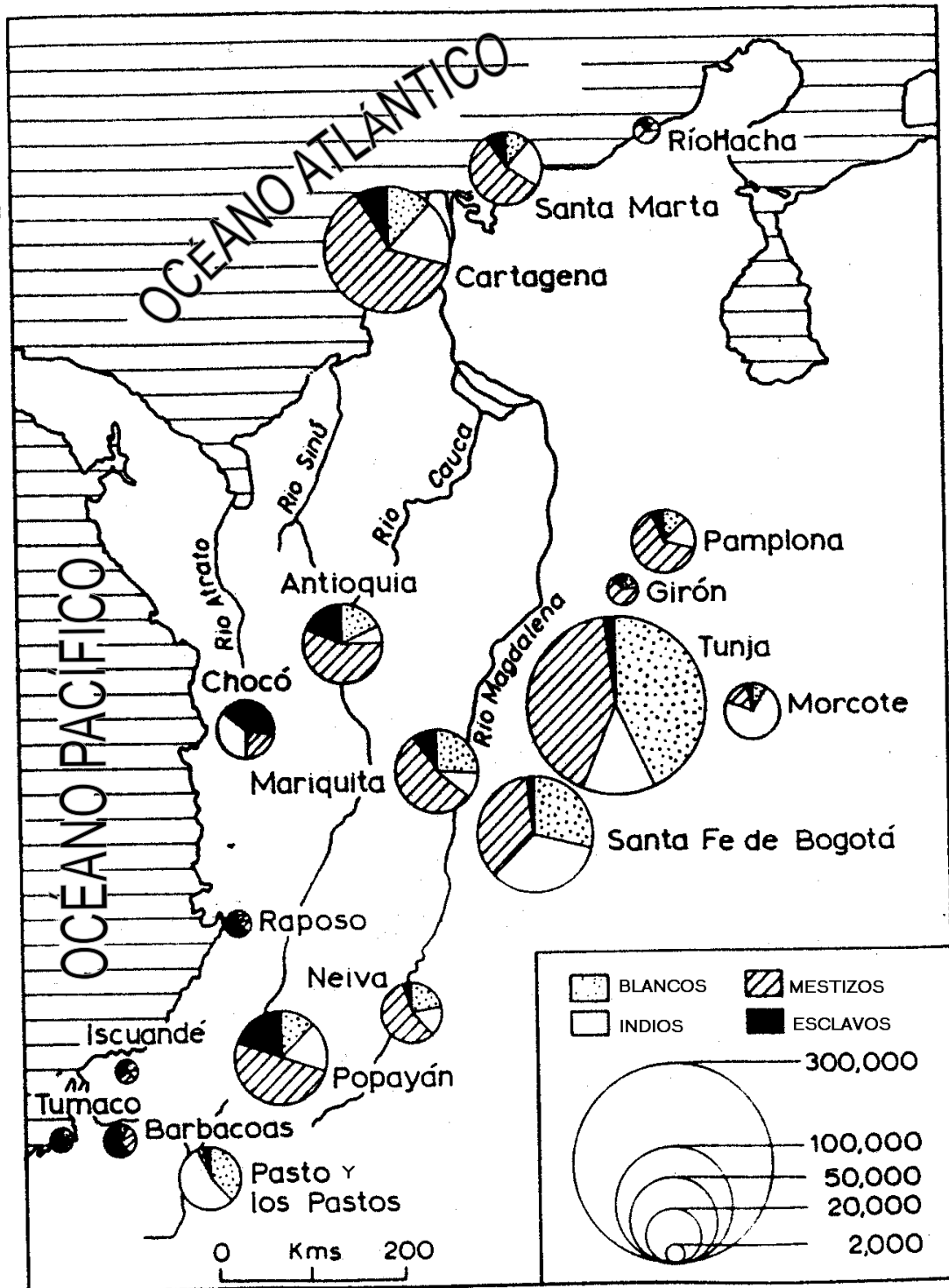
Ahora, para finales del siglo XVIII, mientras en el “eurocentro” las relaciones capital-trabajo comenzaban a ser la forma dominante, en estos territorios coloniales no lo eran. Por el contrario, se despliegan todas las demás formas de explotación del trabajo: esclavitud, servidumbre, producción mercantil simple y reciprocidad (Quijano, 2000: 376).

Una gran ventaja para comprender las características de los asentamientos poblacionales y de las identidades de la colonialidad que existían en la época fue la elaboración del censo 1778-1780. De acuerdo con éste, la población era cercana a las 800.000 personas, menor a la existente a comienzos del siglo XVI. La gente vivía en pequeños núcleos y mayoritariamente en el campo. La mayor concentración era Santa Fe de Bogotá que contaba con unos 20.000 habitantes.

Como se puede apreciar en el mapa n° 2, la población se concentraba en el centro, en la Cordillera Oriental. Para 1780 esta zona era el núcleo de la Nueva Granada con 441.518 habitantes (el 55, 69% del total poblacional). Fuera de este eje se destacaban cinco regiones más. En primer lugar, al norte, sobre la costa Caribe, vivían 162.272 personas (el 20.47%) que se aglutinaban principalmente en las gobernaciones de Cartagena, Santa Marta y la provincia de Riohacha. En segundo lugar, hacia el sur-occidente, la gobernación de Popayán tenía 91.233 pobladores (11.51%). En tercer lugar, en la cordillera Central, estaba Antioquia con 46.366 residentes (el 5.85%). En cuarto lugar, en las tierras bajas del Pacífico, una de las principales zonas de explotación minera con base en la fuerza de trabajo esclava, como anotamos antes, se agrupaban 30.367 habitantes (el 3.83%). Finalmente, en los vastos llanos orientales tan sólo se encontraban 20.912 moradores (el 2.64%) (Ver anexo B).

El censo, que emplea las identidades de la colonialidad (Quijano, 2000), clasificó a los pobladores en cuatro categorías raciales: blancos, negros, indios y libres, o mestizos. Según esta tipificación el 46% eran mestizos (población de raza mezclada), el 26% blancos, el 20% indios y el 8% negros esclavos. Por lo tanto, para la época, la Nueva Granada contaba con una población fundamentalmente mestiza donde los indios y esclavos representaban solamente el 28% del total. Los indígenas habían llegado a ser

Mapa nº 2
 Distribución de la Población en la Nueva Granada
 1778-1780



Fuente: Con base en Mc Farlane (1993: 33)

una minoría en su propia tierra. La única región donde constituían una mayoría era en la provincia de Pasto, al sur. Esta estructura demográfica, que evidencia la existencia de una sociedad heterogénea racialmente, pero de predominio mestizo, contrastaba con la situación más al sur, en los actuales Ecuador, Perú y Bolivia donde el componente indígena era considerable.

3.2 Las Identidades de la Colonialidad.

Las identidades de la colonialidad, con su clasificación racial del blanco europeo como superior y de los otros “no blancos” como inferiores, en este caso los indígenas y los negros, se sedimentan y hacen de la Nueva Granada una sociedad de esclavistas, hacendados y mineros. En rigor, esta porción del Imperio constituía una sociedad señorial en la que el color de la piel es definido como el indicador “racial” más significativo, por su visibilidad, entre los dominantes y superiores europeos de los dominados inferiores “no europeos”. Los patrones forma-ideales de comportamiento y organización social fueron directamente fundados en la clasificación racial.

Los hacendados habían concentrado grandes extensiones de tierras mediante el despojo a que fueron sometidos los territorios indígenas y a través de las mercedes de tierras por medio de las cuales la Corona había pagado los servicios prestados por los conquistadores. Por su parte, los esclavistas, sobre la base del trabajo esclavo de los negros, arrancados violentamente del continente africano, explotaban la minería de aluvión en varias regiones de la Nueva Granada.

Con base en la intensa mezcla racial y cultural que se llevó a cabo desde el siglo XVI se conformó una sociedad de castas en la que los diferentes estratos sociales estaban determinados, principalmente, por el grado de mezcla racial¹¹. Esta era muy heterogénea, por lo que la apariencia física y los ancestros eran signos de poder, estatus y posición social. Por lo tanto, fue con

¹¹El lenguaje colonial usa la palabra casta para designar los grupos socio-raciales mestizos, mestizo en sentido lato, mulato o pardo y el grupo negro. Tiene, pues, un significado diferente al que le atribuye la historia social moderna, que como tal entiende una formación social cerrada, cuyos miembros están unidos por lazos de naturaleza religiosa. El modelo es la casta hindú. La expresión colonial hispanoamericana es una traslación del concepto europeo de origen noble medieval, usado como sinónimo de linaje o estirpe. La casta por excelencia en la historia social europea es la nobleza, sobre todo la nobleza vieja y de sangre (Jaramillo, 1989a: 160).

base en el color de la piel entre blancos, mestizos, negros e indígenas, que clasifica lo blanco como superior y lo “no blanco” como inferior, que se estructuran las relaciones sociales y de dominación en este espacio colonial.

Las identidades de la colonialidad, negra e india, son construidas por los sectores dominantes como lo inferior y despreciable. Las palabras “plebeyo” e “infame” son utilizadas para nombrar a las identidades socio-raciales no blancas. Sin embargo, en esta estructura de dominación la identidad del negro se encuentra por debajo de la del indio. Por ejemplo, mientras la esclavitud del indígena es abolida tempranamente en 1542; la del negro se prolonga hasta mediados del siglo XIX. Igualmente, al mismo tiempo que desde 1514 el matrimonio entre españoles e indígenas es permitido (aunque raramente fomentado), el casamiento entre negro y blanco es desaprobado: “El Consejo de Indias está de acuerdo en que no debe haber oposición al matrimonio entre blanco e indio—dado que su origen no es vil como el de las otras castas—” (Wade, 1993: 31)¹². Don Lucas Alaman, al describir los diferentes grupos raciales de la Nueva España, señala que “se suponía que la sangre negra era la que contaminaba de infamia á todas las demás” (Alaman, 1883: 53).

La diferencia en la valoración entre estas identidades de la colonialidad está asociada con el imaginario cristianizador. Por ejemplo, el carácter de africano e infiel del negro explica en parte la existencia tardía de la esclavitud.

En primer lugar, África era ya conocida como una región no sólo de bárbaros, sino sobre todo de infieles, en la que los habitantes habían supuestamente rechazado la fe cristiana. Una sucesión de bulas había otorgado a los portugueses el derecho de hacer “guerra santa” contra todos los africanos y de esclavizar a los cautivos. La esclavitud de africanos a menudo se justificaba con el argumento de que era la mejor manera de convertirlos al cristianismo. Segundo, muchos escritores, refiriéndose a la tradición bíblica de que los descendientes de Canaan fueron condenados a la esclavitud perpetua por la maldición de Noé, identificaban a los descendientes de Canaan con los negros. Tercero, la esclavitud africana ya existía en Europa y esclavos negros trabajaban, por ejemplo, en Lisboa. La esclavitud africana en el Nuevo Mundo era una

¹² “The Council of the Indies agreed that white intermarriage with indians should not be opposed—as their origin is not vile like that of the other castas—” (Wade, 1993: 31).

continuación fácil de las pautas ya establecidas. La legitimidad de la esclavitud era un problema que podía eludirse fácilmente, así como el impacto demográfico y social de la trata (...). En suma las razones por las cuales los negros fueron esclavizados y no los indígenas, al menos en forma legal, están basadas en una combinación de factores morales y políticos. Tanto el indígena como el africano eran considerados como bárbaros y no civilizados(...) Pero el indígena no era musulmán, no existía una larga tradición de esclavizarlo como cautivo de guerra justa, y era un vasallo de la corona. Por tanto, en la mente de muchos eruditos europeos los africanos eran muy distintos de los indígenas, y estas diferencias quedaron plasmadas en las leyes y, en alguna medida, en la vida social del mundo iberoamericano. (Wade, 1994: 260-261).

Por lo tanto, la existencia de la esclavitud del negro, hasta después de la segunda mitad del siglo XIX, encontró justificación ideológica. A esto contribuyó también la fuerte tradición de esclavitud que existía desde mucho antes de la antigüedad clásica. Como es sabido, en Grecia, cuna de la cultura y de la civilización occidental, esta práctica llegó a constituir una verdadera industria. Se traían masivamente esclavos del Asia Menor, Egipto, Persia, Malta y Siria. Cuatro siglos antes de Cristo había en Atenas tantos esclavos como ciudadanos libres. Como sabemos, los griegos consideraban que toda persona extranjera podía ser esclavizada. Aristóteles recogió esto en su *República* cuando sostuvo que la esclavitud era natural.

Jaime Jaramillo describe en los siguientes términos el contraste en el tratamiento dado al negro y al indígena:

La política de la Corona a partir de la promulgación de las leyes de protección de indios (1542), parece haber sido defender el indígena y desplazar las más duras tareas económicas y sociales hacia el negro. Mientras en los tres siglos que duraron la conquista y la colonización se fue construyendo una voluminosa y completa legislación protectora de indígenas, las leyes de Indias referentes al negro apenas si contienen una que otra norma humanitaria, y en casi su totalidad están compuestas de disposiciones penales, caracterizadas por su particular dureza. Mientras el estado colonial se comportaba con el indígena como un estado paternalista, con el negro esclavo solo se manifestaba como estado opresor y policiaco. (Jaramillo, 1989a: 31).

A finales del siglo XVIII, Fermín de Vargas, uno de los principales ideólogos de la revolución de independencia, se refiere a las identidades de la

colonialidad en la siguiente forma: “La nobleza entre aquellas gentes tiene tal ascendiente que para entrar en un colegio, para obtener las órdenes sacerdotales, para poder pretender algún empleo, por simple que sea, es preciso hacer información de no tener en sus venas una gota de sangre africana. Así, esta clase mira con desdén a todas las demás de indios, mulatos y negros. La mayor injuria que puede hacerse a un criollo es decirle que descende de alguna de estas dos últimas clases. El mismo desvío subsiste entre el indio y el negro, y los mulatos mismos ocultan cuanto pueden su origen africano” (Fermín, [1788] 1986: 178).

La clasificación entre los blancos superiores europeos y los “no blancos” inferiores “no europeos” se llevaba a tal extremo que los términos mulato y zambo, como indio y negro, son expresiones peyorativas que constituyen verdaderas ofensas al honor de quienes se consideraban blancos descendientes de españoles o criollos, hasta el punto de ser aceptados por la jurisprudencia como capaces, en ciertas circunstancias, de dañar la fama pública de las personas y por lo tanto de suministrar base para configurar el delito de difamación.

Jaramillo Uribe documenta largos litigios que se dan a finales del siglo XVIII en lo que hoy es Colombia contra actos de difamación del honor. En éstos, los demandantes alegan que la posición o herencia racial atribuida no se corresponde con el estatus racial que consideran correctos. Juan y Ulloa (citado en Wade, 1993: 9), por ejemplo, señala para finales del siglo XVIII que en Cartagena: “(...) cada persona era tan celosa de su tribu o casta, que si inadvertidamente, usted los colocaba en un rango inferior al que ellos pertenecían, se sentían altamente ofendidos, negándose a ser desposeídos de un don de fortuna tan valioso.”¹³

Para comienzos del siglo XIX todavía el ingreso a los establecimientos de educación superior, universidades, colegios mayores y seminarios está limitado por fuertes discriminaciones. Para cursar y obtener grados en las únicas profesiones existentes, a saber, la jurisprudencia y la carrera

¹³ “ (...) every person is so jealous of their tribe or caste, that if, through inadvertence, you call them by a lower degree than what they actually are, they are highly offended, never suffering themselves to be deprived of so valuable a gift of fortune.” (Juan y Ulloa, citado en Wade, 1993:9).

eclesiástica, es indispensable probar la limpieza de sangre. Para el ingreso en la universidad tomista se exige legitimidad de nacimiento y limpieza de linaje. Por ejemplo, para ingresar al Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, en Santafé de Bogotá, se pide que quede bien probado: primero, la legitimidad de nacimiento del alumno y de sus padres; segundo, que su padre no se ocupe en oficios bajos y muchos menos considerados infames por las leyes del Reino; tercero, que no tenga sangre de la tierra y, cuarto 4, que sea persona de grandes esperanzas para la República (Jaramillo, 1989a: 184).

Las identidades de la colonialidad encuentran justificación en el imaginario cristianizador. Lo negro es asumido como emblema de taras, vicios y defectos. Detrás de esta clasificación están las relaciones de poder y dominación de la colonialidad. Tal como lo muestra McRobbie (1992), en sus investigaciones sobre lo negro y lo blanco en las relaciones coloniales, aquél trabaja en una particular forma de seducción con lo blanco, en las relaciones raciales, porque parece tener sus raíces en el sentido común, en las cosas antes que en las diferencias étnicas. Así, se dice, que hay una inevitable asociación de lo blanco con la luz y por lo tanto con la seguridad, y de lo negro con la oscuridad y en consecuencia con el peligro. No hay que olvidar, además, que el judeocristianismo usó lo blanco y lo negro para simbolizar el bien y el mal (Dyer, citado en Hooks, 1992: 340).

El orden racial a finales del siglo XVIII de lo que hoy es Colombia puede ser descrito de la siguiente manera: los negros se encuentran en la parte más baja de la estratificación social. A tal punto llega la situación de subordinación del negro que su cruce con blanco es considerado monstruoso. Se le compara con la naturaleza de las mulas, de allí el término mulato. El indio, en una permanente lucha por defender las tierras de resguardo del hambre de tierras de blancos y mestizos, es obligado a pagar tributos y es también clasificado como un ser inferior. Los mestizos, despreciados por los blancos, odian que los comparen con los indígenas y reclaman su calidad como tales para estar exentos del pago de tributos. Así podrían obtener movilidad social y que en el futuro fueran considerados blancos.

Para los criollos son insultantes los términos mestizo, indígena y negro y como fue anotado hacen solicitudes a la corte para probar su pureza de

sangre¹⁴. Los peninsulares, blancos puros, se consideran superiores, por su color, a todos los demás en todos los órdenes, incluidos los criollos. Humboldt, con su aguda capacidad de observación, capta este sentido de superioridad del blanco europeo: “El más miserable europeo, sin educación y sin cultivo de su entendimiento, se cree superior a los blancos nacidos en el Nuevo Continente” (Humboldt, 1966: 76). La Iglesia es un instrumento que legitima a través de sus prácticas las diferencias entre indio, negro, blanco y mestizo. Por ejemplo, en las parroquias se llevan registros separados de nacimiento, matrimonio y muerte. Los curas bautizan a los hijos de los blancos en sus casas porque existe la creencia de que bautizar a los recién nacidos en la iglesia es una marca de ser indio o mulato.

Los indígenas y negros, con todos los obstáculos que se les presentan, hacen todo lo posible por salir de su condición de identidades inferiores y subordinadas mediante el cruce “racial”. Como señalaba Pedro Fermín de Vargas: “La causa porque los indios y negros hacen cuanto puedan para trasmutarse en mestizos y mulatos, acercándose a la condición de blancos, es natural que vean el envilecimiento en que se hallan en sus respectivas condiciones originarias, envilecimiento del que no pueden salir, en el estado actual de aquellas colonias, sino elevándose a la categoría de los blancos. Esta pues parece más bien ser el motivo, y no el de que asigna Mr. Pauw, porque las negras e indias prefieren, en todas las circunstancias, y creo que entre todas las naciones que pueblan los países occidentales, los hombres blancos a los de su propio color cuando se trata de conceder los favores de su sexo” (Fermín,[1788] 1986: 175).

Por lo tanto, a finales del siglo XVIII, antes del desmembramiento del Imperio colonial español, La Nueva Granada constituye una sociedad basada en las identidades de la colonialidad que tiene como marcador diferenciador de lo inferior y lo superior el color de la piel. Diría al respecto el Barón de Humboldt (1966: 90) “(...) en América la piel, más o menos blanca, decide el

¹⁴ Decía al respecto Humboldt en la Nueva España: “suele frecuentemente que algunas familias en quienes se sospecha mezcla de sangre, piden a la audiencia una declaración de que pertenecen a los blancos. Estas declaraciones no siempre van conforme con lo que dicen los sentidos. Se ven mulatos bien morenos, que han tenido la maña de *blanquearse*. Cuando el color de la piel es demasiado opuesto a la declaración judicial que se solicita, el demandante se contenta con una expresión algo problemática: concibiéndose la sentencia entonces así: que se tenga por blanco.” (Humboldt, 1966: 90-91).

rango que ocupa el hombre en la sociedad” y “Cuando un cualquiera del pueblo tiene algún altercado con uno de los señores de títulos del país, suele muy comúnmente decir el primero: ¿es que cree usted ser más blanco que yo?”

En esta sociedad, que considera la pigmentación de la piel como constitutiva de la identidad y factor determinante de la posición social, surge la primera idea de una identidad nacional colombiana: de una comunidad imaginada de colombianos como nación.

4. LA PRIMERA “COMUNIDAD IMAGINADA COMO NACIÓN”: UNA IDENTIDAD NACIONAL PIONERA.

4.1 Los Primeros Sentimientos de Pertenencia a una “Comunidad Imaginada” como Nación.

La Revolución de Independencia de la Nueva Granada fue violenta, repentina y universal, en la medida en que buscó legitimidad en los principios universales ilustrados que inspiraron las revoluciones americana y francesa. Aunque el desmembramiento de la Nueva Granada del Imperio colonial español pareció un evento repentino, en realidad fue el resultado de un largo proceso en que sectores de la elite neogranadina construyeron y se hicieron conscientes de su propia identidad como americanos. Esta identidad fue producto de un proceso de identificación mediante el cual los criollos, descendientes de españoles nacidos en América, establecen una diferenciación con los nacidos en la metrópoli y se construyen en relación y negativamente con el Imperio puesto que éste los había sometido a un proceso de subalternización de la identidad.

El enfoque historiográfico más reciente que busca comprender las motivaciones que hacen posible la revolución de independencia hace énfasis en las tensiones provocadas por las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII. La política ilustrada de Carlos III y sus asesores se caracterizó por una “segunda conquista” ya que de hecho las colonias operaban casi en forma independiente. La reorganización administrativa, los nuevos impuestos y las trabas de nuevo tipo colocadas al comercio y a la producción manufacturera

generaron una reacción violenta que tuvo como colofón la destrucción de las relaciones coloniales (Brading, 1983, 1991; Lynch, 1973).

Sin embargo, como sostiene Anderson (1993) en su influyente trabajo sobre la nación y el nacionalismo, la influencia de las ideas ilustradas y los impuestos que se derivaron de las políticas de Carlos III son factores necesarios, pero no suficientes para explicar el proceso de desmembramiento del Imperio colonial español. Ellos no explican, convincentemente, porque entidades como la Nueva Granada, hoy Colombia, Chile, México y Venezuela, fueron viables en el plano emocional.

Sostenemos la hipótesis de que para que se produjera el movimiento independentista además de las anteriores condiciones fue necesario que surgiera, en el seno de un sector de la sociedad, “una noción de comunidad imaginada”; un sentimiento de identificación, de pertenencia, a una comunidad de destino, a una patria por la cual se podía sufrir con placer e incluso, entregar la vida. Es decir, que este proceso histórico estuvo antecedido de la construcción de un tipo de identidad particular. Las circunstancias históricas, sociales y políticas de la época jugaron a favor para que la construcción de esta identidad surgiera, no en el seno de los indios y los negros, cosa imposible para ese momento histórico, según nuestra perspectiva, sino en el grupo que hemos descrito como los criollos.

El surgimiento en el seno de los criollos de una comunidad de personas imaginada como nación implicó un proceso de identificación en que aquéllos construyeron su identidad como americanos en una relación de contraposición y diferenciación con los peninsulares. Desde el punto de vista de la construcción de identidades antagónicas, los peninsulares, como fuerza antagonizante, cumplen dos papeles cruciales. En primer lugar, ellos bloquean la plena constitución de la identidad de los americanos, pero a la vez son también parte de las condiciones de existencia de aquélla. Esto por cuanto, tal como vimos en el capítulo I, toda identidad es relacional y no sería lo que es al margen de la relación con la fuerza que la antagoniza.

Para que la relación de subordinación del criollo respecto del peninsular se transformara en un *antagonismo*, que tuvo como su resultado principal el desmembramiento del Imperio colonial español, fueron necesarios dos

procesos cruciales íntimamente asociados: en primer lugar, el surgimiento de una conciencia, pionera, de identidad nacional; en segundo lugar, la presencia de un exterior discursivo, dado por el discurso ilustrado de la igualdad y la libertad, a partir del cual las relaciones de subordinación pudieron ser subvertidas. Este proceso de construcción de una conciencia de sí de los criollos como americanos, diferentes de los peninsulares, y el sentido de pertenencia a una comunidad imaginada de nacionales, puede ser visto en las trayectorias vitales de los ideólogos y líderes de la insurrección independentista, pertenecientes a la elite criolla neogranadina.

Uno de los principales representantes de esta elite fue Pedro Fermín de Vargas. La figura de este intelectual neogranadino es importante para nuestro estudio porque ella constituye un ejemplo característico del proceso de identificación a través del cual los descendientes de europeos nacidos en la Nueva Granada establecen una diferenciación con los nacidos en la metrópoli, es decir, se construyen como diferentes y en oposición al peninsular. En Fermín de Vargas se puede apreciar, además, la manera en que esa identidad es construida diferenciándose del indio y el negro, que continúan siendo considerados inferiores y despreciables, a pesar de que se esgrimiera el discurso de la igualdad y la libertad para legitimar el movimiento independentista, y la forma en que surge y se construye una comunidad imaginada de neogranadinos como nación. Por lo tanto, la formación intelectual de Fermín de Vargas, sus experiencias vitales y su desempeño como funcionario constituyen una trayectoria de vida en la cual se puede apreciar la forma en que el criollo se construye como diferente y en oposición al peninsular, se concibe superior al indio y al negro y comienza a considerar que hace parte de una comunidad imaginada de nacionales, que tiene una patria por la cual se puede dar la vida: “no hay patria sin hombres dispuestos a dar la vida por ella”.

Pedro Fermín de Vargas nació en San Gil en 1762, localidad perteneciente a lo que hoy se conoce como el Departamento de Santander que a la sazón era una de las zonas más relacionadas con Santa Fe de Bogotá, la capital. Estudió en el Colegio del Rosario de Bogotá, centro de enseñanza donde las familias de las elites criollas regionales educaban a sus hijos. Fue

tal vez el primer intelectual de Santa Fe de Bogotá en tener acceso a las ideas de la Ilustración francesa y a los ideólogos de la Revolución Norteamericana como Jefferson y Washington. Fue uno de los principales colaboradores de Francisco Miranda en la búsqueda de recursos ante los gobiernos de Estados Unidos, Francia e Inglaterra para financiar la Revolución hispanoamericana y estando en París difundió la famosa *Carta a los españoles americanos* del jesuita peruano Juan Pablo Viscardo. Como miembro sobresaliente de la elite criolla, Fermín recorrió incansablemente la geografía de la Nueva Granada, viajó por las Antillas y vivió en Londres entre 1805 y 1810.

Pedro Fermín de Vargas se desempeña como Corregidor de Zipaquirá y juez de Residencia de Zipaquirá y Ubaté, ocupa el alto cargo de Oficial Primero de la Secretaría del virreinato y hacia 1784 se vincula, bajo la dirección de José Celestino Mutis, a la Expedición Botánica. Su experiencia de importante funcionario de la administración colonial, aunque diferente en prerrogativas del peninsular, le permite entrar en contacto con otros funcionarios tanto de la Nueva Granada como de otros virreinos. Algo decisivo en la estructuración del sentimiento de pertenencia a una comunidad imaginada de nacionales serán los largos y difíciles viajes por la geografía del virreinato: “No sé a que atribuir el descuido que padece el camino que llaman de Honda. Cuando pasé por él en agosto de 1788, se hallaba tan borrado, que fue preciso extraviar por bosques desconocidos para salir de Guaduas a la explanada de Santafé, lo que me ocasionó una grave enfermedad. Personas fidedignas me aseguraron entonces que en sólo el espacio de 2 meses habían muerto más de 70 mulas en aquel tránsito” (Fermín, [1788]1986: 52).

Estos viajes darán origen a un gran conocimiento y a una profunda identificación con el territorio en una época en que el trayecto entre Honda, a orillas del río Grande de la Magdalena, y el Carare podía tardar 14 días y en que un viaje entre Cádiz y Cartagena de Indias, en las embarcaciones que más tardaban, podía demorar poco más o menos cincuenta días. Así por ejemplo, en sus *Pensamientos políticos*, escritos en 1788 dice:

El amor que tengo al país por haber nacido en él, el tal cual manejo de los asuntos más sustanciales que he

adquirido en la primera oficina del Reino, los viajes que he hecho atravesándolo casi de parte a parte, y las observaciones que éstos me ha sugerido, me ponen en estado de hablar con mayor conocimiento que otros muchos, de los inconvenientes que hay que vencer, los ramos que cultivar, y las providencias que se deben dar para conseguir la prosperidad. (Fermín, [1788] 1986:18).

Estos largos y difíciles viajes por la geografía de la Nueva Granada originan en Fermín un profundo proceso de identificación con ese territorio que comienza a ser descubierto en su belleza, exhuberancia y potencialidades. Fermín describe con lujo de detalles y amplio conocimiento, como lo dice en la cita anterior, la gente, la geografía, el clima, las dificultades y las riquezas de las diferentes regiones, ciudades y grandes ríos que componen el virreinato: Chocó, Antioquia, las Provincias de Quito y Tunja, Santa Fe de Bogotá, Popayán, las costas en el mar Atlántico, el Gran Río de la Magdalena y el imponente Orinoco. Dos elementos centrales van adquiriendo la forma de certeza: es un territorio de una extensión prodigiosa y de una riqueza sin límites, pero que no se explota inteligentemente:

Si contemplamos la elevación del globo hacia esta parte de la esfera; la variedad de sus climas bajo un mismo paralelo; la uniforme templanza de sus estaciones a pesar de los rayos directos del sol; la constante verdura de los campos en las inmediaciones a las cordilleras, y su sucesión continua de flores y frutos, no podremos menos de pronosticar el adelantamiento y prosperidad de esta preciosa proporción de la Monarquía. En efecto, sus circunstancias físicas ayudan poderosamente a su comercio, agricultura y población; y consiguiente a ellas debe ser también el adelantamiento de sus luces(...) (Fermín, [1788] 1986: 120).

A las anteriores certezas se suman otras dos. En primer lugar que esa fenomenal extensión de territorio está prácticamente deshabitada. Fermín estima para 1788 que existen en la Nueva Granada “1.000.000 de almas”. En segundo lugar, que las diferentes trabas al comercio que impone la lejana Madrid son un obstáculo para incrementar la riqueza y el bienestar tanto de las colonias como de la Metrópoli.

Pedro Fermín de Vargas fue tal vez el primer intelectual neogranadino en hacer uso de los términos patria y nación¹⁵. En sus *Pensamientos políticos* (1986), escritos en 1788, emplea el término nación doce veces y en su *Memoria sobre la población del reino* ([1788] 1986) lo utiliza en trece oportunidades¹⁶. Sin embargo, en un principio, estos conceptos no tienen un contenido delimitador preciso, podrían ser considerados desde el punto de vista político y lingüístico como “significantes vacíos”. Inicialmente la nación tiene el significado tal como el vocablo llegó al inglés proveniente del griego, es decir, con una connotación “racial” para clasificar grupos humanos distintivos como divisiones de la humanidad: “(...) Basta saber que en el estado de barbarie en que se hallaba sumergido este Continente, toda su población [los indígenas] consistía en *naciones* separadas y poco numerosas, que vivían de la caza, de la pesca, del cultivo del maíz (...)” (Fermín, [1788]1986: 122) (la cursiva es nuestra). Pero la nación también puede hacer referencia tanto a los dominios de España en América, como al Imperio o a la Nueva Granada:

Además de estos renglones de comercio, hay otros muchos que podrían dar ocupación a muchas familias del Reino y grandes utilidades a la Nación (...) Fuera de que recibiendo el Rey de manos de los portugueses una crecida porción de este fruto[el tabaco], ¿no sería mucho mejor, y aún más conforme a las benéficas ideas que reinan hoy, tomarlo de sus propias colonias, cuya riqueza constituye la general de la Nación? De este modo es como se debe enlazar el fomento de la Madre Patria y el de sus dominios de ultramar. (Fermín, [1788] 1986: 71-78) (La cursiva es nuestra)

En esta primera fase de su vida, la participación en la expedición botánica y los largos recorridos por las diferentes provincias de la Nueva Granada, generan la idea de la existencia de un territorio con el cual se inicia un proceso de identificación emocional y se genera la conciencia de la posesión de ingentes recursos. Sin embargo, los significantes nación y patria, como hemos tratado de mostrar, operan todavía en el sentido político-

¹⁵ No obstante, en 1636, Juan Rodríguez Freile ([1859] 1997: 10), en *El Carnero*, emplea el término patria. Sin embargo, en el contexto de la primera mitad del siglo XVII el concepto se refiere al lugar específico de nacimiento, para el caso de Freile, Santa Fe de Bogotá.

¹⁶ En la edición que consultamos, *Las memorias sobre la población del reino*, aparecen en los *Pensamientos políticos Siglo XVII-XVIII* páginas 119-164.

lingüístico como significantes vacíos. Esto se puede apreciar en el uso que hace en 1788 de la expresión *Madre Patria* (Fermín, [1788] 1986: 18) para referirse a España. Sin embargo, nueve años después, en 1797, luego de su experiencia como funcionario, de haber recorrido la geografía nacional, de haber participado en la Expedición Botánica y de tener contacto con el discurso ilustrado comienza a conspirar contra el Imperio español¹⁷. Usa diferentes seudónimos como Pedro de Oribe, Fermín Sarmiento y Peter Smith. Esta transformación de funcionario de la administración colonial, que considera a España como la “Madre Patria”, en conspirador contra el Imperio está asociada al proceso mediante el cual los significantes, inicialmente vacíos, de nación y patria van adquiriendo un fuerte significado emotivo como una comunidad imaginada con la cual se comparte un destino y un territorio que comienza a ser amado. Posteriormente dirá:

Últimamente el tirano no puede hacernos la guerra, si nosotros no le suministramos los medios, esto es, el dinero; quitémosle, pues, este recurso, abramos nuestros puertos a todas las naciones del mundo, desde el mismo acto de nuestro primer movimiento, observemos la más exacta neutralidad con las potencias beligerantes, hagamos respetar nuestros territorios y nuestro pabellón, y tendremos cuanto nos sea necesario para conseguir nuestra libertad(...).(Fermín, [1788] 1986: 159) (la cursiva es nuestra).

En 1806, estando en Inglaterra y cuando las posiciones de los criollos contra el Imperio comienzan a radicalizarse en la Nueva Granada, escribe para el gobierno inglés su *Relación sucinta del estado actual de las colonias españolas en la América Meridional* (Fermín, [1788] 1986)¹⁸. En este escrito los significantes nación y patria se llenan con un sentido diferenciador e identificador. Se sedimenta la noción de que los americanos constituyen una comunidad de destino, “una comunidad imaginada”, diferente de la peninsular y que la patria es mancillada por un poder tiránico. La *Madre*

¹⁷ En el año de 1797 cuando se comenzaba a sospechar y a temer que estuviera conspirando en el Nuevo Reino contra el Imperio colonial, el virrey Mendinueta consideraba que era “de superiores luces y tiene más altas ideas que Nariño”.

¹⁸ En la edición que consultamos, la *Relación sucinta del estado actual de las colonias españolas en la América Meridional*, aparece en *Pensamientos políticos Siglo XVII-XVIII* páginas 165-223.

Patria de 1788 se ha transformado, en 1806, en una “*Madrastra Implacable*” (Fermín, [1788] 1986: 194).

La gran distancia que media entre este país y la Europa, es una ventaja considerable para nosotros [los americanos]: no es menor el hallarnos con tropas patrias, pues aunque éstas en el día están a las órdenes del tirano, saben muy bien que la milicia fue establecida para defender la patria y no para oprimirla según la voluntad de un malvado usurpador; en cuya suposición no es de creer que haya alguno que quiera ser instrumento de la tiranía contra su mismo país. (Fermín, [1788] 1986: 159) (la cursiva es nuestra).

La conciencia de un sentimiento de pertenencia a una comunidad imaginada le hace decir a Fermín de Vargas que lo que más odian los criollos son los obstáculos que les coloca España para expresar su amor a la patria, a ese territorio donde nacieron sin quererlo, lo que constituye la desgracia del nacimiento trasatlántico:

Los criollos dicen que sus mayores han conquistado aquellos países, los han cultivado, y dado el ser que tienen, y que la correspondencia de estos servicios es la de alejar a su posteridad de todo empleo público abandonándolo de este modo a la oscuridad y miseria sólo por haber nacido en América. Ya conocen ellos que todo su delito es el amor natural que los hombres tienen a su país natal, y que no pueden menos que ser más amantes a la América que a la España; más este apego es un delito imperdonable para con la Metrópoli, como si ellos hubieran podido elegir el país de su nacimiento, o pudieran prescindir de amar aquel que les da la vida, el alimento y las primeras nociones de su existencia. Es tan insoportable esta conducta del gobierno español que a todos instantes se oye a los criollos declamar contra, y que de todos los vejámenes que les hace España este es el que más vivamente les lastima. De aquí viene que todo americano se considera como un individuo degradado, o cuando menos como un extranjero en su propio país, a cuya felicidad no puede interesarse, y en cuyas vicisitudes no tiene más parte que le da un ente pasivo, tal cual un bruto o un vegetal. (Fermín, [1788] 1986:193-194).

En la construcción del discurso contra España se usan, nuevamente, los escritos del Padre de las Casas, que tanto contribuyeron a la construcción de la “leyenda negra” por las terribles descripciones que hacían de los desmanes cometidos por los conquistadores sobre los indios. Si los ingleses y holandeses, financiaban publicaciones de la *Brevísima*, para demostrar que España estaba dominada por una despiadada reacción católica, Pedro Fermín

de Vargas, mucho antes de que Mier promoviera la publicación en Londres, Filadelfia y México de al menos tres publicaciones separadas de la famosa narración de las Casas, en sus escritos volvía a apoyarse en los relatos del jesuita para mostrar cómo desde el comienzo España trajo destrucción al suelo de la Nueva Granada¹⁹. De esta manera la historia de la Conquista brindaba un arsenal de argumentos para legitimar la Independencia.

Pedro Fermín de Vargas representa, por lo tanto, una figura en la que se condensa el proceso de construcción de sentido de una comunidad imaginada. Pero este desarrollo en su significado social más amplio, de construcción de un sentimiento de pertenencia a una comunidad de destino, no es comprensible sin el papel jugado por el “capitalismo impreso” y el “ambiente cultural” que a la sazón se vivía en los principales centros poblados de la Nueva Granada y de su capital Santa Fe de Bogotá, como veremos a continuación.

4.2 La Comunidad Imaginada y el Capitalismo Impreso.

El centro del surgimiento de esa comunidad imaginada fue Santa Fe de Bogotá, ubicada en las tierras frías de los Andes, en el centro del Nuevo Reino, y donde se vivía el nerviosismo cultural del momento. “El capitalismo impreso”, hizo sus primeros desarrollos aquí. En el ambiente de la época se percibía que algo en el mundo estaba cambiando y la elite intelectual, con muy pocos miembros que leyeran francés e inglés, se mostraba inquieta por tener conocimiento de lo que estaba aconteciendo en otros lugares del orbe. Las gacetas, los papeles, la circulación de noticias y las famosas tertulias, que se convirtieron en un medio de socialización de las ideas políticas de la Ilustración, se multiplicaron. En un ambiente en que los únicos periódicos

¹⁹ Bartolomé de las Casas ([1541] 1994), en la *Brevisima relación de la destrucción de las indias*, el texto más conocido y de mayor circulación de todos sus escritos, sostiene que en 1539 concurren muchos “tiranos”, Gonzalo Jiménez de Quesada, Sebastián de Belalcázar y Nicolás de Federmann, al Nuevo Reino de Granada. Estos conquistadores son referidos como “demonios”, “carniceros” y “derramadores de sangre” que cometieron “estragos”, “desafueros” y “matanzas” contra los indios. Con cierto sabor morboso describe las supuestas torturas de que fue objeto el Zipa por negarse a entregar una casa de oro a los conquistadores y “los grandes estragos” y “matanzas sin piedad” que fueron perpetuadas en las provincias de Santa Marta y Cartagena. Igualmente, narra que: “en las partes del dicho Nuevo Reino de Granada que se llaman Popayán y Cali, otras tres o cuatro que tenían más de quinientas leguas, las han asolado y destruido por las maneras que esas otras, robando y matando con tormento y con los desafueros susodichos a las gentes dellas, que eran infinitas” (1994: 132).

Europeos que circulaban libremente en Santa Fe eran *La Gaceta de Madrid* y *El Mercurio de España*, se presentó cierto auge periodístico aunque siempre bajo una tutela ambigua del Gobierno.

El primer periódico, el *Papel Periódico* de Santa Fe de Bogotá, ve la luz en 1791 y circula hasta 1797 (Restrepo, 1858a). En 1801 Jorge Tadeo Lozano y el eclesiástico Luis Azuola lanzan *El Correo Curioso*, que se concentra en literatura, ciencia, arte y variedades. En 1807 se publica *El Redactor Americano*, semanal que circula tres años. Posteriormente, en 1808, bajo la dirección del científico Francisco José de Caldas, y con el objeto de promocionar los “conocimientos” útiles para la “patria”, circula *El Semanario de la Nueva Granada* que tiene una vida de tres años. En este último periódico se difunden y circulan las ideas de la Ilustración (Restrepo, 1858a).

En este ambiente y con los primeros atisbos del “capitalismo impreso” comienzan a circular los significantes nación y patria. En el *Papel Periódico* se usan de las expresiones “patria”, “amor a la patria”, “patria americana” y “patriotismo”. No obstante, de manera similar a como Fermín de Vargas, que escribe en este periódico, introduce tales nociones, éstas no tienen, en principio, un significado delimitador preciso. Sin embargo, posteriormente, tal como anotamos antes, será mediante la conciencia del criollo de la diferencia con el peninsular y el reconocimiento e identificación con el territorio, que estos significantes adquirirán un significado asociado con una identidad diferencial.

El trabajo de Silva (1988: 31) muestra que los suscriptores del *Papel Periódico* son: “Funcionarios oficiales, militares, colegiales, clérigos y comerciantes”. Aunque las categorías clasificatorias se superponen, puesto que los militares son también funcionarios oficiales, se puede inferir que los lectores hacían parte de esa elite familiarizada con los problemas de la lectura y la escritura en una sociedad fundamentalmente iletrada y donde la alfabetización tardaría en llegar. Con todas las limitaciones características de la época, por las dificultades del transporte, el *Papel Periódico* no se limita a la capital, circula en Honda, Cartagena, Medellín, Popayán, Tunja, Cúcuta, Puente Real, Panamá y Venezuela (Silva, 1988: 29).

Las noticias que comienzan a circular en este periódico, dirigidas a la “parte más sana e instruida de la nación” (el público), “por los intereses generales como una forma de patriotismo”, contribuyen a la creación de la “comunidad imaginada”. Por ejemplo, en casi todos los ejemplares se ofrece información sobre el movimiento de barcos en puertos, las mercancías transportadas, la tripulación, el origen y el destino. Esto seguramente contribuye para que la comunidad de lectores comenzara a “imaginar” el tipo de actividad económica que se desarrolla en los contornos territoriales de eso que comienza a ser llamado la “patria”. Sobre ésta son frecuentes las siguientes ideas:

Tu eres un ciudadano de todo el mundo, pero principalmente lo eres de ese territorio donde viste la primera luz, (y) a quien por esta circunstancia llamas tu patria(...)el amor por la patria, también llamado patriotismo, es un amor exigente, una fuerza que hace conocer cuánta razón tuvo Homero para aplaudir la muerte de los que por ella pelean(...) (Papel Periódico No 10, citado en Silva, 1988: 71-72).

La patria se “imagina” enfrentando múltiples problemas y se exige la acción de los que la componen.

La patria nos mira, ella está bañada en lágrimas, se queja de nuestra indolencia, levanta la mano y nos señala, nos reconviene (...) mirad que la patria finca en vosotros la esperanza de su felicidad (...) la fama prepara su clarín para derramar vuestro nombre sobre la tierra y el Nuevo Reino espera el suceso de una acción cuyo premio es la inmortalidad. (Zea, Papel Periódico, citado en Silva, 1988: 165-166).

Esa entidad que en principio es difusa adquiere contornos cada vez más precisos hasta ser imaginada como una comunidad de destino y de intereses, aunque ésta se limita a los grupos dominantes de la sociedad. El proceso de identificación lleva a separar lo “americano” de lo “español” y a quebrar la idea de una identidad homogénea de súbditos de su Majestad el Rey de España.

4.3 La Identificación del Otro.

“Imaginar” la Nación tuvo que pasar, entonces, por un proceso de identificación en el que los descendientes de europeos nacidos en el Nuevo Reino, es decir, los criollos, se piensan diferentes de los peninsulares y construyen una conciencia de posesión de una cultura que difiere de la europea. Es decir, los criollos desarrollan un sentimiento de identidad basado en la convicción de que los americanos no son españoles. El surgimiento y crecimiento de esta conciencia de sí impresiona Alexander Von Humboldt, por lo que dice: “Los criollos prefieren que se les llame americanos; y desde la Paz de Versalles y, especialmente, después de 1789 se les oye decir muchas veces con orgullo: “Yo no soy español, soy americano; palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento” (Humboldt, [1822] 1966: 76).

El resentimiento contra los españoles lo expresa Bolívar de la siguiente manera:

Mas grande es el odio que nos ha inspirado la Península que el mar que nos separa de ella; menos difícil es unir los dos continentes, que reconciliar los espíritus de ambos países. (Bolívar, 1982: 100).

Por lo tanto, en el proceso de identificación y de construcción de una conciencia nacional pionera, de una comunidad de destino, el verse frente al otro como diferente fue fundamental. Esto es precedido de complejos procesos sociales que les advierten a los criollos que no son iguales a los peninsulares.

La “desgracia” del nacimiento trasatlántico juega un papel fundamental. En efecto, ser nacido en América para el criollo constituía una desgracia histórica. A pesar de que hablara la misma lengua, poseyera las mismas características fenotípicas y hubiese estudiado en España o en Francia, el criollo, por el simple hecho de haber nacido en América, perdía privilegios: “Aunque hubiese nacido a la semana de la migración de su padre, el accidente del nacimiento en las Américas lo condenaba a la subordinación, aunque en términos de lengua, religión, ascendencia o maneras fuese en gran medida

indistinguible del español peninsular. No había nada que hacer al respecto: irremediablemente era criollo. ¡Pero cuán irracional debe haber parecido su exclusión!. Sin embargo, oculta en la irracionalidad se encontraba esta lógica: *nacido en las Américas, no podía ser un español auténtico; ergo, nacido en España, el peninsular no podía ser un americano auténtico.*” (Anderson, 1993: 92) (la cursiva es nuestra).

Lo anterior tuvo que ser percibido como algo muy injusto por parte de los criollos. Pero además tenía que afectar profundamente la construcción de su identidad puesto que le impedía verse como similar al español peninsular. No ser igual al otro, el español peninsular, referente a través del cual construyó su identidad, debió ser muy frustrante para el criollo al no poder ocupar el puesto de aquel. Esto es aún más problemático cuando esa diferencia implicaba la pérdida de una cantidad de prerrogativas.

Dos factores más contribuyen a la construcción de un sentimiento de identidad nacional entre la elite criolla. En primer término, el que este grupo compartiera la misma lengua, el castellano, heredada de España. En segundo término, la comunidad de creencia religiosa dada por el Catolicismo que se había impuesto. El *Papel Periódico* lleva a cabo una defensa del castellano frente al latín, que al parecer se enseñaba muy mal, porque “el uso del idioma propio constituye una prueba de amor y servicio a la patria” (Silva, 1988: 169). Y puesto que se comparten lengua y religión, y como la nación se imagina soberana: “Es una idea grandiosa pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tienen un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente tener un solo gobierno” (Bolívar, 1972: 121).

4.4 La Impronta de las Divisiones Administrativas.

Pero a los anteriores elementos, que han sido históricamente importantes en la conformación de múltiples nacionalismos, hay que agregar otro, decisivo, que ya la intuición de Lynch (1973) había mencionado, aunque en un plano

secundario y que es desarrollado luego, en forma brillante, por Anderson (1993). Nos referimos a que estos hombres habían compartido, durante cerca de doscientos años, el mismo sistema administrativo impuesto por el Imperio colonial. El vasto territorio donde España ejercía su control fue dividido en varias instancias administrativas: virreinos, capitanías generales y audiencias con sus respectivos cuerpos “burocráticos”. Aunado a lo anterior las condiciones económicas del período colonial favorecieron la creación de unidades regionales distintas unas de otras. Estas condiciones generaron paulatinamente algún sentimiento de lealtad.

Como señala el profesor inglés: “Las condiciones en el periodo colonial favorecieron la formación de unidades regionales distintas unas de otras. *Las divisiones administrativas españolas proveyeron el marco político de la nacionalidad.*” (Lynch, 1973: 25. La cursiva es nuestra)²⁰. Las unidades administrativas, establecidas en forma arbitraria, dan origen, por lo tanto, a un sentido de patria. Lo que muestra esto con mayor claridad es que después de la Independencias son adoptadas, bajo el principio de *uti possideti*, como los límites territoriales para los nuevos Estados. Como Bolívar sostuvo: “Ha llegado a ser reconocido como un principio del derecho internacional en América, a saber, que los gobiernos republicanos son fundados dentro de las fronteras de los antiguos virreinos, capitanías generales, o presidencias.” (Bolívar, citado en Lynch, 1973: 25)²¹.

En cada una de esas unidades administrativas se desarrollaba una actividad económica. Algunas colonias exportaban a otras productos agrícolas y mineros. Con las leyes de Carlos III se permite que algunas colonias comercien entre sí, situación que se daba de hecho a través del contrabando. Este intercambio económico genera, incluso, rivalidades entre las diferentes divisiones que son apoyadas, y hasta promovidas, por los administradores coloniales. El sentimiento de identificación y lealtad con un

²⁰ “Conditions in the colonial period favoured the formation of regional units distinct from each other. *Spanish administrative divisions provided the political framework of nationality.*” (Lynch, 1973: 25. La cursiva es nuestra).

²¹ “What has come to be reconognized as a principle of international law in America, namely, that the republican governments are founded within the boundaries of the former viceroalties, captaincies general, or presidencies”. (Bolívar, citado en Lynch, 1973: 25).

territorio, delimitado por las separaciones administrativas, seguramente fue reforzado por las divisiones económicas que introducían esta producción e intercambio de productos. Por ejemplo, los límites administrativos del Virreinato de Santafé es lo primero que señala Fermín de Vargas en sus *Pensamientos políticos* ([1788] 1986):

El Virreinato de Santafé establecido en 1718 comprende sobre el mar del Norte toda la costa que se extiende desde las fronteras de Guatemala hasta el saco de Maracaibo: sobre la del Sur, desde la Provincia de Veraguas hasta el Valle del Tumbes en el Perú, incluso los gobiernos de Loja, Jaén y Mainas sobre el Marañón; describiendo desde allí un arco que lo interior del país cuya circunferencia, abrazando un despoblado inmenso, remonta por el río Apure en la misma laguna de Maracaibo. (Fermín, [1788] 1986: 13).

Seguramente, los grandes contrastes geográficos impuestos por la naturaleza en América contribuyeron en alguna medida a fortalecer ese proceso de identificación nacional. Poco había de parecido entre las pampas del Río de la Plata y las alturas de los Andes en la Nueva Granada, entre el Alto Perú y los Llanos venezolanos. Las diferencias entre las zonas mineras de la Nueva España y las regiones de hacendados y esclavistas de la Nueva Granada eran notables. No había nada de similar entre el santafereño, el gaucho, el llanero y el cholo.

Las dificultades en las comunicaciones y el aislamiento entre las diferentes divisiones administrativas tuvieron también, seguramente, un impacto en el surgimiento de esa primera “comunidad imaginada”. Por ejemplo, Lynch (1973) refiere que tomaba cuatro meses ir por mar desde Buenos Aires hasta Acapulco, y el regreso era aún más lento. Las jornadas por tierra desde Buenos Aires hasta Santiago, que implicaba atravesar las pampas y la cordillera, podían tomar dos meses. Para ir de Buenos Aires a Cartagena era necesario tomar el caballo, la mula y transportarse por ríos en jornadas agotadoras. Por la vía Lima—Quito—Bogotá el viaje tardaba nueve meses. Este aislamiento regional tuvo que haber contribuido a fortalecer el particularismo y el sentimiento de identificación con las divisiones administrativas impuestas durante el período colonial.

Precisamente, la anterior situación fue una de las causas que posteriormente contribuiría al desmembramiento de la Gran Colombia, el sueño de Bolívar. En efecto, las increíbles distancias entre Venezuela, Cundinamarca y Quito, las imponentes cordilleras que separaban cada una de estas unidades, las pésimas vías de comunicación y la profunda heterogeneidad de la población: pardos en Venezuela, mestizos en la Nueva Granada e indios en el Ecuador, fueron obstáculos insalvables para construir un sentimiento de identidad nacional gran colombino.

Por lo tanto, la lealtad y el sentimiento de identificación con el territorio antes que continental fueron regionales. Por ejemplo, el patriota chileno, Camilo Enríquez sostenía en el periódico que él dirigía, *La Aurora de Chile*, que las distintas provincias reunidas en el vasto cuerpo de América eran una “verdad de la geografía” que por designio de la propia naturaleza, lejos de obligarlas a permanecer unidas las mantenía separadas. Chile era un ejemplo de esto, apartado de los demás por “una cadena de montes altísimos”, por el desierto y por el Océano. En el mismo sentido, los criollos chilenos eran conscientes de sus diferencias con los vecinos. Juan de Engaña en 1813 afirmaba que: “Rodeado de dos grandes pueblos, el uno vehemente en sus pasiones, por el clima, de una imaginación viva y de una fibra irritable y movable; el otro enérgico, activo, fogoso, amante de la superioridad y de la gloria” (citado en Quijada, 1994: 11).

Aunque Francisco Miranda escribiera: “Unidos con lazos/que el cielo formó/la América toda/existe en nación” (1982: XVI), lo cierto era que América, con su asombrosa extensión, era todavía un referente relativamente vago que incitaba lealtades más que todo personales²². Los hombres comenzaron a pensarse principalmente como mexicanos, venezolanos, peruanos, chilenos, neogranadinos, es decir, fue en sus

²² La investigación documental realizada hasta la fecha parece apoyar la afirmación de que el primero en pensar en la Unidad de América fue el caraqueño e ideólogo de la Revolución de Independencia, Francisco Miranda. La América en que él pensaba era *Colombia*, término, que proponía, debía ser utilizado para hacer justicia a Colón y corregir el equívoco creado por los Estados Unidos al bautizar a su federación con el nombre de “América”. Con este vocablo se identificaría al extenso territorio, de 30 millones de kilómetros cuadrados y donde habitaban cerca de 20 millones de personas, que se extendía desde el Mississippi, con Luisiana, Texas, California, Florida, México, hasta el cabo de Hornos. Se englobaba de esta manera a Hispanoamérica, Brasil y el Caribe. En 1797 Miranda dirá: “Que el Mississippi sea la mejor frontera que pueda establecerse entre las dos grandes naciones que ocupan el continente americano” (1982: XVI).

respectivas divisiones administrativas donde ellos comenzaron a sentir que hacían parte de una comunidad imaginada; donde encontraron una patria por la cual estaban dispuestos a morir.

Seguramente estas diferencias explican en parte del fracaso de la Gran Colombia, el sueño de Bolívar, y el de las Provincias Unidas del Río de Plata, conformadas por Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia, luego separadas para dar origen a Estados-naciones diferenciados.

4.5 La Exaltación del Medio Físico.

Como mencionamos, para la época ya prevalecía en los sectores cultos europeos las ideas del imaginario civilizador sobre América, de lo que es una expresión lo que dijo Hegel (1970) en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “América no era espíritu, sino naturaleza”. Lo mismo lo que sostuvo el holandés Corneille de Pauw que en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*: “la totalidad de la especie humana está indudablemente debilitada y degenerada en el nuevo continente (...) una insensibilidad estúpida está en todo lo americano.” (De Pauw, citado en Pinillos, 2000: 56). Señaló, además, que la debilidad de América se podía observar en el puma que era más cobarde que el león, censuró la excesiva altitud de las montañas peruanas y sostuvo que los indios mexicanos solamente podían contar hasta tres.

Como es bien sabido, existe una literatura de los criollos y los jesuitas en América que busca refutar este tipo de apreciaciones con investigaciones que resaltan las virtudes de sus respectivas regiones. En la Nueva Granada, el proceso de construcción de la “comunidad imaginada”, implicó su defensa y exaltación frente al menosprecio europeo. Por ejemplo, en el *Papel Periódico* se difunde la idea de que es “mejor el americano que cualquier europeo” y que “ninguna población de América está sobre un terreno más rico ni más fértil”²³. Francisco Antonio Zea, respondiendo a los ataques de De Pauw, señalaba:

²³ Mollien Gaspar (1824) en sus viajes por la República de Colombia entre 1822 y 1823 se dio a la difícil tarea de describir el “carácter” de los colombianos. Decía el incansable viajero francés que éstos aseguraban que nada se

Es un problema para esos escritores que nos equiparan con las bestias y nos juzgan incapaces de concebir un pensamiento. (...) Pero dejemos este maldiciente filósofo (De Pauw). Dígase lo que se quiera, tenemos demasiadas pruebas de que podemos ser sabios. No, no ha degenerado en este suelo la especie humana, antes ha producido individuos que la honran. Llegará un día en que las ciencias fijen aquí su habitación". (Zea, Papel Periódico, citado en Silva, 1988: 161,184)

El sabio Caldas, considerado una eminencia científica en la época, visitado por Humboldt para conocer de cerca sus investigaciones, y que fue fusilado por las fuerzas realistas en 1816, elogió el medio ambiente, los recursos naturales y la inmensa riqueza de la vida animal de la Nueva Granada y dijo que: "No hay lugar mejor situado en el viejo y en el nuevo mundo que la Nueva Granada" (Caldas, citado en Lynch, 1973: 32).

La exaltación de los recursos y de la supuesta riqueza inagotable con la cual contaba la Nueva Granada, exagerada hiperbólicamente en los escritos de Pedro Fermín de Vargas ([1788] 1986) y en el de los otros intelectuales neogranadinos (Caldas; Nariño, [1797] 1982a; Silvestre, [1789] 1950; Torres, [1810] s/f), preparó la mente de los criollos en la convicción de que disponían de suficientes recursos que si eran explotados *independientemente* podían hacer de la Nueva Granada una nación autosuficiente, como ninguna en América. De una u otra forma, los escritos de Humboldt, que había dicho que el desarrollo científico alcanzado por Caldas estaba a la altura de los mayores avances de la ciencia europea, con toda su autoridad de sabio alemán, contribuyeron a reforzar esta idea que sería también una de las bases que favoreció la creación de la "comunidad imaginada".

En uno de los documentos más famosos del proceso de independencia, *El Memorial de Agravios* de Camilo Torres, que viene a ser en la Nueva Granada la hermana gemela de la famosa *Carta a los españoles americanos* del jesuita peruano Juan Viscardo ([1801], 1995), queda expresado con mayor

hacia en Europa mejor que en Colombia. Estaban muy orgullosos del talento de sus generales y consideraban a Bolívar un genio militar superior a Napoleón. Estaban convencidos que los soldados colombianos eran superiores a los europeos lo cual se confirmaba con la derrota que sufrió el Ejército español. Pensaban que muy pocos europeos instruidos estaban por encima de Caldas y Zea. Vásquez, el pintor, y Mosquera, el primer orador de la Cámara de Diputados, eran hombres con habilidades que no eran eclipsadas por las de ningún genuino europeo. Eso sí, reconocían la superioridad de la literatura del viejo continente en la que se inspirarían, decían, para emularla. Termina diciendo Mollien que los colombianos poseían ya un verdadero carácter nacional.

nitidez lo que pensaban los criollos de la inmensa riqueza del Virreinato y lo que podría llegar a ser si sus recursos fuesen explotados independientemente. Camilo Torres, vocal de la Junta Suprema de Santa Fe, Presidente de las Provincias Unidas, que fue fusilado en 1816 por Morillo, decía en 1810:

¿Quién no hay que no conozca la importancia de las Américas por su riqueza?.¿De dónde han manado esos ríos de oro y plata que, por la pésima administración del gobierno, han pasado por las manos de sus poseedores, sin dejarles otra cosa que el triste recuerdo de lo que han podido ser con los medios poderosos que puso la providencia a su disposición, pero que no ha sabido aprovechar? Inglaterra, Holanda, Francia, Europa toda, ha sido dueña de nuestras riquezas, mientras España, contribuyendo al engrandecimiento de los ajenos estados se consumía en su propia abundancia. Semejante al Tántalo de la fábula la han rodeado por todas partes los bienes y las comodidades; pero ella siempre sedienta, ha visto huir de sus labios torrentes inagotables que iban a fecundizar pueblos más industriosos(...)Este reino [la Nueva Granada] generalmente después de su oro, plata y todos los metales con la exclusiva posesión de alguno, después de sus perlas y piedras preciosas, de sus bálsamos, de sus resinas, de la preciosa quina de que también es propietario absoluto, abunda de todas las comodidades de la vida, y tiene el cacao, el añil, el algodón, el café, el tabaco, el azúcar, la zarparrilla, los palos, las maderas, los tintes, con todos los frutos comunes y conocidos de otros países(...)Su situación local, dominando dos mares, el Océano Atlántico y el Pacífico; dueño del Istmo, que algún día talvez les dará comunicación, y en donde vendrán a encontrarse las naves del Oriente y del ocaso; con puertos en que pueda recibir las producciones del norte y mediodía; ríos navegables y que lo pueden ser; gente industriosa, hábil y dotada por la naturaleza de los más ricos dones del ingenio y la imaginación: Sí, esta situación feliz, que parece inventada por una fantasía que exaltó el amor de la patria con todas las proporciones que ya se han dicho, con una numerosa población, territorio inmenso, riquezas naturales que pueden dar fundamento a un vasto comercio, todo constituye el Nuevo Reino de Granada, digno de ocupar uno de los primeros y más brillantes lugares en la escala de las provincias de España; y de que se glorié ella de llamar integrante al que sin su dependencia sería un estado poderoso en el mundo. (Torres et al., s/f: 151-154).

Todos los anteriores procesos confluyeron en la construcción, en el seno de los criollos, de un sentimiento de identidad colectiva que los hizo sentirse haciendo parte de una comunidad imaginada de nacionales: de una comunidad de destino y sentimiento. La relación con el otro, sustentada negativamente en la convicción de que los criollos no eran españoles, se

trastocó en un antagonismo que solamente podía encontrar solución mediante un acto que destruyera las condiciones de subordinación a que el otro polo de la relación los tenía sometidos. Ese acto no podía ser otro que la Independencia.

5. INDIOS Y NEGROS: LEJOS DEL IDEAL DE NACIÓN.

Para la comprensión de este proceso “pionero” de construcción de una identidad nacional no son aplicables dos criterios que han sido centrales en el estudio del nacionalismo europeo: la participación de las clases bajas en la política y la vinculación por parte de la *intelligentsia* de esas clases a la construcción de la Nación. Anderson, citando a Nairn, sostiene que: “El surgimiento del nacionalismo [en Europa], en un sentido distintivo moderno, *estaba ligado al bautismo político de las clases bajas.* (...) Aunque a veces han sido hostiles a la democracia, los movimientos nacionalistas han tenido invariablemente una perspectiva populista y han tratado de llevar a las clases bajas a la vida política. En su versión más típica, esto ha adoptado la forma de una clase media inquieta y una jefatura intelectual que trataba de agitar y dirigir las energías de las clases populares en apoyo de los nuevos Estados.” (Anderson, 1993: 77-78. La cursiva es nuestra).

En el caso que nos ocupa, la estructura de identidades de la colonialidad, descrita antes, no permitía la vinculación de esas masas ignoras a la política. Es decir, este “nacionalismo” pionero, a diferencia del caso europeo, no implicó a los sectores subalternos. Por el contrario, “lejos de tratar de llevar a las clases bajas a la vida política, uno de los factores decisivos que impulsaron inicialmente el movimiento para la independencia de Madrid, era el temor a las movilizaciones políticas de la “clase baja”, como los levantamientos de los indios y los esclavos negros” (Anderson, 1993: 78). Simón Bolívar había señalado que peor que el ataque de España sería un levantamiento de negros.

Ahora, si pensamos en dos aspectos básicos para la construcción de una idea de identidad nacional: la importancia del alfabetismo y la emergencia y extensión del “capitalismo impreso”, no es posible sostener que la guerra independentista estuviera precedida por la construcción, entre las capas

“bajas”, del sentimiento de identidad nacional que implica la comunidad imaginada. En efecto, la inmensa mayoría de la población era analfabeta y la circulación de periódicos se limitó a la elite culta y educada²⁴. Por ejemplo, el ensayista y político José María Samper en su *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, escrito en 1861, analizando la Revolución de Independencia, sostenía que existía un “enorme desnivel entre la muy alta ilustración relativa de los jefes de la revolución y la profunda ignorancia de las masas que les sirvieron de elementos” (1984: 47) y mientras los criollos eran la inteligencia del levantamiento, los indios, negros y mulatos no eran más que su instrumento. La primera novela de importancia²⁵, *Manuela*, comenzó a ser publicada por entregas en el periódico *El Mosaico* en 1858, casi medio siglo después de la guerra de independencia.

Por lo tanto, fue la elite criolla, que había sido excluida del poder político, durante el período colonial en virtud de su nacimiento americano, la que definió la identidad nacional. Aunque lo que existía era una sociedad profundamente heterogénea, de identidades subvaloradas con base en los marcadores raciales, como señalamos, estos “pioneros” “imaginaron” la identidad nacional con base en la idea de pueblo común, una comunidad unida en su independencia de España. Por ello, redefinieron a las masas subordinadas, de indios y negros, como nacionales. Por ejemplo, San Martín decretó en 1821 que “en lo futuro, los aborígenes no serían llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos” (Anderson, 1993: 80).

Este nacionalismo pionero, fue similar al europeo posterior (1830-1870), porque fue constructor de naciones. En este sentido, podemos decir, que en alguna medida Bolívar fue uno de los precursores de la idea de cómo construir una nación que fuera viable en el plano territorial y económico. Su

²⁴ En 1602 los jesuitas fundaron en Bogotá el Colegio Mayor de San Bartolomé, que, unido con el Colegio de Santo Tomás, llegó a ser universidad en 1639. En el mismo año, los jesuitas fundaron la Universidad Javeriana que fue cerrada en 1767 cuando éstos fueron expulsados del país. En 1810, año de la Independencia, había tres universidades, cinco colegios mayores y cinco seminarios. La educación estaba casi totalmente en manos de religiosas, las escuelas primarias, unidas a los conventos, eran privadas y estaban dedicadas casi exclusivamente a la elite. Únicamente el 1% de la población en edad escolar estaba matriculada en la escuela elemental. Las masas, especialmente los indios, negros y mulatos, eran iletradas. Muchos analistas estiman que el 90% de la población era analfabeta. Meyer menciona que en 1870 de 563.000 niños que había en el país, solamente 32.000 atendían la escuela primaria (Rojas: 2002: 11).

²⁵ Bhabha (1994) señala que el tema central de la novela moderna es la nacionalidad.

anhelo de conformación de la Gran Colombia partía de la convicción de que esta era una vía para crear una nación viable económicamente que obtendría el respeto de Estados Unidos y Europa. Él pensaba que conformar naciones grandes en áreas, pero poco pobladas y de escasos recursos, no podía inspirar el interés y el respeto de los que deseaban establecer relaciones con aquéllas.

El surgimiento de un sentimiento de identidad nacional fue un proceso de construcción de una comunidad imaginada que se desarrolló en el seno de la elite culta y educada de criollos que condujo el proceso independentista. Los escritos que estos produjeron, como hemos visto, así lo evidencian. En efecto, como dice Hobsbawm (2000c), estudiando lo que él llama el protonacionalismo, el conocimiento que tenemos es el de las elites educadas, que sabían leer y escribir. Pero saber lo que pensaba la inmensa mayoría de la masa iletrada es muy difícil.

Lo evidente para el caso que nos ocupa es que era muy difícil, en un contexto en el cual la inmensa mayoría de la población no sabía leer ni escribir, es decir, en que no se había extendido la alfabetización y en que el “capitalismo impreso” prácticamente no existía, que se construyera un sentimiento de identidad nacional en el seno de esa masa iletrada. Entre estas capas subalternas, el sentimiento de pertenencia se construía en torno a los pequeños núcleos urbanos o alrededor de las tierras de indios. Se era vasallo o en su extremo súbdito del Rey.

5.1 Los Indígenas.

Es cierto que esta masa tenía objeciones al régimen colonial y que en marzo de 1781 se había presentado el movimiento comunero contra el incremento de los impuestos que impuso la “Reconquista” de Carlos III. No obstante, las demandas eran más pragmáticas que ideológicas. Por ejemplo, las consignas empleadas decían: “Viva el Rey, muera el mal Gobierno”. Este levantamiento en el que participaron cerca de seis mil personas fue eminentemente mestizo popular aunque una minoría de indígenas, siguiendo el ejemplo de Túpac

Amaru, y rechazando la invasión de los resguardos, se unió a la insurrección²⁶.

A finales del XVIII, antes del desmembramiento del Imperio colonial español, los indígenas, arrinconados, iniciaron una fiera lucha por la defensa de sus tierras y para ello, acudían con frecuencia a las Cortes en las que fincaban sus esperanzas de justicia. Esto estaba asociado, indudablemente, con la protección que las leyes españolas habían establecido sobre los indios. Durante cerca de doscientos años habían resistido el hambre de tierras del colonizador blanco, español o criollo, y habían comprendido que a la destrucción del resguardo seguiría, inevitablemente, la desaparición de sus comunidades. En este sentido, la lucha del indio por la tierra es al mismo tiempo la lucha por conservar la forma colectiva del derecho de propiedad sobre ella.

A pesar de la resistencia indígena, a fines del XVIII la combinación de los gravosos tributos con la carencia de medios de subsistencia había producido un abandono en masa de buena parte de la población que se concentraba en los resguardos del centro del país. Los indios deambulaban de una parte a otra en busca de trabajo, creándose una numerosa población ambulante (Friede, 1944: 92). Por lo tanto, en los albores del movimiento independentista, los indios luchaban fieramente por la defensa del resguardo y otros habían sido arrancados de sus comunidades. La exclusión que les imponía el no saber leer en castellano los mantenía completamente alejados de las discusiones que se desarrollaban en los círculos intelectuales criollos. Por ello, entre otros factores, los indígenas no podían sentir como suya una lucha que se apoyaba en la idea de independencia y “defensa de la patria”²⁷.

Durante la gesta libertadora la mayor parte de la masa indígena permaneció indiferente y muchas veces prefería huir a las montañas antes que enrolarse en una causa que le parecía extraña. Los famosos hermanos Almeyda, pertenecientes a una rica familia de criollos, y que organizaron una guerrilla para oponerse a la reconquista de Sámamo, dijeron que los indígenas

²⁶ Para una visión general de los levantamientos indígenas en América Latina desde el período colonial ver: Varese (1996).

²⁷ Varese (1996) menciona para la época la existencia de un supuesto nacionalismo indio en el Perú.

no querían hacer parte de las guerrillas porque: “ellos no estaban interesados en la felicidad de la patria” (Díaz Díaz, Los Almeydas, citado en Lynch, 1973: 243).

Juan Friede (1944: 101) refiere que en los múltiples documentos que consultó no encontró una sola alusión sobre la participación de los indígenas en la gesta libertadora, ni una sola muestra de simpatía sobre los ideales que ella proclamaba. Es como si esta lucha no hubiera existido para el indio y su resguardo. Aquél tomaba esta guerra como un asunto de “blancos”, de sus amos, criollos y españoles²⁸.

Como sabemos, el movimiento independentista criollo en Quito no contó con el apoyo de los indios. Por el contrario, una población importante de indígenas, como los honderos del cacique Asoguez, apoyó el antiguo régimen haciendo parte de las fuerzas realistas de Cuenca. Lo mismo sucedió en la zona de Nariño, de lo que hoy es Colombia. Y cuando el Ejército Libertador se desplazó hasta Perú “La gran masa de la población, India por sangre y tradición, permaneció letárgica e indiferente a la situación política.” (Mansur, 1969:360)²⁹. Si los indígenas participaban con bienes o tomaban parte en el Ejército Patriota era porque había existido de por medio alguna presión (Bushnell 1954: 175).

5.2 Indios y Negros en la Sustentación de las Elites del Proceso de Independencia.

En el Congreso de Chilpancingo de 1813, marco de la Declaración de Independencia de México, Morelos, en su discurso de apertura del Congreso, titulado Sentimientos de Nación³⁰, sostuvo que la nación mexicana ya existía antes de la conquista y que de

²⁸Esto contrasta con la perspectiva tradicional de la historia que hace Germán Arciniegas que desde una visión esencialista y refiriéndose a las revueltas sociales del siglo XVIII dice: “Es la conciencia americana que despierta por primera vez desde los días de la Conquista. Conciencia de los indios, de los negros, de los mulatos, de los mestizos, de los criollos, de las tres razas que se fundieron en un solo haz y que empiezan a mirarse como unidas frente a un destino común.” (Arciniegas, citado en Friede, 1944: 101).

²⁹“The great mass of the people, Indian by blood and tradition, remained lethargic and indifferent to the political situation.” (Mansur, 1969: 360).

³⁰ Carlos María Bustamante, abogado y periodista, que se alistó en la insurgencia bajo la dirección de Morelos, editor del *Diario de México* donde había publicado documentos en los cuales celebraba el pasado indio, escribió el discurso de Morelos (Bradign, 1983: 6).

lo que se trataba, ahora, era de recobrar su independencia. Encontrando inspiración en el espíritu de Moctezuma sostuvo que:

Genios de Moctezuma, Cacama, Quautimozin, Xicotencal y Calzontzin, celebrad en torno de esta augusta asamblea y como celebrais el mitote en que fuisteis acometidos por la pérfida espada de Alvarado, el fastuo momento en que ilustres hijos se han congregado para vengar vuestros ultrajes y desafueros y liberarse de las garras de la tiranía y fanatismo que los iba a sorber para siempre!. Al 12 de agosto de 1521 sucedió el 14 de septiembre de 1813 en aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México-Tenochtitlan; en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo. (Morelos, [1813] 1979: 32-33).

Por lo tanto, la interpretación que se daba al acto de independencia era de una restauración de lo que fuera el Imperio Azteca. Este tipo de discurso estuvo precedido por una literatura criolla, fundamentalmente de los jesuitas, donde se defendía el pasado indígena y las glorias obtenidas por la avanzada civilización azteca. El libro de Francisco Javier Clavijero ([1826] 1985) *Historia antigua de México*, constituye uno de los máximos exponentes de esta corriente de pensamiento.

Si la Independencia de México encontró inspiración y reivindicó el pasado indígena algo muy diferente sucedería en la Nueva Granada. Por ejemplo, desde muy temprano, en el proceso de construcción de la comunidad imaginada, Pedro Fermín de Vargas, uno de los máximos ideólogos de la elite criolla que lideró el proceso independista, como se señaló antes, se refería a los indios de la siguiente manera:

Para aumento de nuestra agricultura, sería igualmente necesario españolizar nuestros indios. La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad que manifiesta hacia todo aquellos que mueve y alienta a los demás hombres, hace pensar que vienen de una raza degenerada que se empeora en razón de la distancia de su origen. Sabemos por experiencias repetidas que entre los animales, las razas se mejoran cruzándolas, y aun podemos decir que esta observación se ha hecho igualmente entre las gentes de que hablamos, pues en las castas medias que salen de la mezcla de indios y blancos son pasaderas. En consecuencia, de estas observaciones y de la facilidad que adquiriría nuestra legislación patria, sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos, declarándolos libres del tributo y demás cargas

propias suyas, y dándoles tierras en propiedad". (Fermín, 1986: 136-137).

Cuando Fermín de Vargas propone medidas para una mejor explotación de la tierra en la Nueva Granada, sus ejemplos provienen de la antigüedad clásica, de lo que habían hecho los romanos. Los escritos de los ideólogos de la independencia neogranadina no encuentran inspiración en el pasado indígena, sino en la antigüedad clásica. Nariño en sus escritos políticos lo hace de esa manera y Simón Bolívar no solamente encuentra iluminación en Rousseau y Montesquieu, sino en el pasado griego y romano. Con frecuencia se refiere a Solón, Licurgo y a César y a las experiencias políticas de Atenas y Esparta. Era del republicanismo del mundo antiguo, de la Grecia clásica, no, por supuesto, del pasado indígena, que se extraían los criterios teóricos y la experiencia indirecta para pensar la situación presente y construir el futuro.

La famosa *Carta de Jamaica* de 1815, en la cual El Libertador expone por primera vez de manera clara sus ideas políticas, es escrita, según Brading (1991: 611), a un inglés favorable a la causa, para calmar su desconcierto por la escritura de la *Revolución de Nueva España* de Servando de Mier, donde se glorifica el pasado indígena y se ve la Independencia de México como la restauración del Imperio Azteca. Indudablemente, Bolívar pensaba que los hispanoamericanos no eran ni indígenas ni europeos. Por ejemplo, en el discurso de Angostura, una de las piezas más importantes de su pensamiento político, sostiene:

No somos europeos, no somos indios sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y Europeos por derechos. (Bolívar, 1982: 8)

Mientras que Juan Viscardo ([1801:12] 1995) en su proclama a los hispanoamericanos, para que se liberaran del yugo español, citaba a Garcilazo de la Vega, mencionaba al inca Tupac-Amaru y recordaba, con base en los escritos de las Casas, los crímenes cometidos por los conquistadores contra los indígenas, el famoso *Memorial de Agravios* del prócer neogranadino Camilo Torres, al recalcar con convicción que: "somos hijos, somos descendientes de los que han derramado su sangre por adquirir estos nuevos dominios a la Corona de España; de los que han extendido sus límites

y le han dado en la balanza política de la Europa una representación que por sí sola no podría tener” (Torres, [1810] (s/f): 147), convierte el célebre documento en no más que un alegato en el que los criollos piden ser tratados como iguales por las autoridades imperiales. A pesar de que el núcleo central de la argumentación es el derecho sagrado a la igualdad, indios y negros no son mencionados en el documento.

5.3 Los Negros.

Una cosa similar a lo sucedido con los indígenas en el proceso de independencia aconteció con la población esclava. Los movimientos de esclavos a finales del siglo XVIII fueron en aumento sobre todo en el sur del país, en la provincia del Cauca, y en las costas Atlántica y Pacífica. En esta última, una de las principales concentraciones esclavistas, el cimarronaje se incrementó fortaleciendo los palenques. La consigna de los esclavos del Cauca era: “muerte a los blancos del Cauca” y señalaban que: “preferían morir antes que servir a cualquier blanco en las haciendas”. Jaramillo Uribe documenta que en 1780 un propietario del Socorro, en la Nueva Granada, se quejaba: “porque los amos viven ahora con mayor terror que los esclavos” (1963: 38). Alberto Galindo (citado en Barona, 1992: 28) en su tesis doctoral, *Aristocracia y plebe: Lima 1760-1830*, muestra el temor que se había apoderado de las elites en la ciudad de Lima. Este sentimiento se originaba ante la constante amenaza de una rebelión que destruyera las haciendas y saqueara las ciudades. El temor obedecía a la articulación de dos imágenes: en primer lugar, a la combinación entre casta y clase y, en segundo lugar, al número de los negros.

Masas de negros esclavos tomaron parte en el Ejército Libertador. Sin embargo, esto no obedecía para nada a una conciencia de identidad nacional, y mucho menos al deseo de independizarse de un poder que se encontraba a miles de millas de distancia, sino al cálculo estratégico de la consecución de la libertad. En general, los esclavos intervinieron al lado de sus amos, tanto en el bando realista como en el patriota y algunos pensaban que si los hacendados y esclavistas ganaban la guerra ellos serían objeto de una

dominación mayor. Con su visión despreciativa de la identidad negra, José María Samper, en su *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, describe de la siguiente forma la participación de los negros en ambos bandos: “el negro, antes esclavo, sumiso, estúpido y sedentario es el artillero de la revolución, siempre fijo en su posición, brutal, obediente al jefe que le manda sea español o colombiano” ([1861] 1984: 187). Por ejemplo, en la zona de Nariño, al sur de lo que hoy es Colombia, guerrillas de negros atacaron a las fuerzas patriotas. Resulta también instructivo el hecho de que: “una de las razones por las que Madrid tuvo un regreso triunfante a Venezuela entre 1814 y 1816, y conservó el remoto Quito hasta 1820, fue que obtuvo el apoyo de los esclavos en el primer caso, y de los indios en el segundo, en la lucha contra los criollos insurgentes.” (Anderson, 1993: 81).

5.4 ¿Igualdad y Libertad, para Quiénes?

La teoría de la soberanía popular, los principios de igualdad, libertad y los derechos del hombre se convirtieron en herramientas ideológicas en manos de los criollos para enfrentar al Imperio colonial español. Precisamente, el santafereño Antonio Nariño tradujo estos derechos de una versión de la Asamblea Nacional³¹. Sin embargo, los criollos colocados entre las masas y la administración colonial deseaban más la igualdad para ellos mismos que para sus inferiores. Es decir, la idea de igualdad no se refería para nada a las relaciones entre blancos, indígenas y negros, sino a la igualdad entre españoles y criollos. *El Memorial de Agravios* de Camilo Torres Restrepo, que hemos citado antes en varias ocasiones, tenía como una de las demandas fundamentales el derecho a la igualdad, decía: “Igualdad, santo derecho de la igualdad, justicia que estriba en esto y en dar á cada uno lo que es suyo” (Restrepo, 1858a: 69). No obstante, esta exigencia se refería a la igualdad

³¹ En 1794 llegó a manos de Antonio Nariño, hacendado e intelectual santafereño, un ejemplar de la “Histoire de l’Assemblée Constituante”. En ésta Nariño encontró la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano que tradujo y publicó en su pequeña imprenta. Hizo circular ejemplares en Santafé de Bogotá y en otras ciudades del continente. Siguiendo los ecos de la Inquisición mexicana que inició una radical persecución de las ideas revolucionarias provenientes de la “espantosa revolución de Francia, que tantos daños ha causado” (Marchan, citado en Núñez, 1992: 44), las autoridades santafereñas apresaron a Nariño quien fue condenado a prisión.

entre criollos y peninsulares y no mencionaba para nada a los indios y a los esclavos, tal como se anotó antes.

Hay que recordar que, no sin algunos remilgos, Bolívar, liberó a sus propios esclavos poco después de la declaración de independencia de Venezuela en 1810. Y cuando huyó a Haití en 1816 para solicitar ayuda militar al general Pétion, libertador de este país y cuya madre había sido una negra, éste le condicionó la ayuda al compromiso que declarara la libertad de los esclavos en todos aquellos Estados que liberara (Mansur, 1969: 193). En este mismo año, Bolívar había decretado que: “considerando que la justicia, la política, y la Patria reclaman imperiosamente los derechos imprescindibles de la naturaleza, he venido a decretar, como decreto, la libertad absoluta de los esclavos que han gemido bajo el yugo español en los tres siglos pasados. Dado en el Cuartel General de Carúpano, a 2 de junio de 1816” (Bolívar, 1961: 55-56).

No obstante, en pleno movimiento contra la llamada pacificación, Bolívar ordenó al general Santander reclutar 500 esclavos en el occidente de la Nueva Granada que obtendrían la libertad después de dos años de estar en el Ejército (Bushnell, 1954: 167). Sin embargo, éste respondió que: “en Chocó y Antioquia”, zonas esclavistas, “los esclavos no pertenecían a los realistas sino a familias afectas al sistema” (Cartas de Bolívar a Santander y de Santander a Bolívar, citado en Lynch, 1973: 262).

¿Cómo concebir como iguales en derechos y deberes a un negro o a un indio cuando durante cerca de tres siglos los imaginarios cristianizador y civilizador del sistema mundo-moderno/colonial los habían construido como el otro indeseado, el otro cercano a un estado casi animal, el otro del cual se dudó, incluso, si era un ser humano? El negro y el indio no podían ser pensados como iguales, porque todavía seguían siendo considerados como seres inferiores y porque la práctica de la esclavitud, aunque en declive, seguía vigente a pesar de la participación de los negros en la guerra de independencia³².

³²Por ejemplo, es ilustrativo analizar el cálculo que hace Pedro Fermín de Vargas sobre la baja rentabilidad de la esclavitud en la Nueva Granada finales del siglo XVIII: “El modo con que se cultivan [las minas] es por medio de negros esclavos, cada uno de los cuales vale en el Chocó, Barbacoas y Antioquia muy cerca de 500 pesos. Pocos mineros se hallan en estado de comparar 50 o 100 negros, por cuya razón se ven poquísimos en unos territorios

6. LA REPÚBLICA.

Después de la independencia la elite criolla creó, sobre la base de la administración colonial, instituciones económicas y políticas que servían fundamentalmente a sus intereses. Este periodo puede ser caracterizado como de *inclusión abstracta y exclusión concreta*, como acertadamente lo califica José Martín Barbero (1987:15). A la vez que se pregonaba la igualdad, la libertad y la confraternidad, como principios teóricos inspirados en la Revolución Francesa y que permitieron legitimar el movimiento independentista, en la práctica negros e indios seguían excluidos. Se presenta, entonces, la coexistencia de la práctica de la esclavitud con los principios de igualdad y libertad. Inspiradas en el pensamiento liberal, muchas de las decisiones de la naciente República fueron contrarias a los intereses de negros e indios, que seguían siendo consideradas identidades inferiores frente al blanco europeo o criollo.

6.1 El Congreso de Cúcuta y la Liquidación de los Resguardos.

El 11 de noviembre de 1821, el Congreso de Cúcuta ordenó la liquidación del sistema de resguardos y decidió que los derechos de los indios habían sido restaurados. La tierra fue entregada a familias individuales. De esta manera,

tan extendidos. Por cálculos bien aproximados se ha computado que entre minas ricas, medianas y pobres, unas con otras sacará el negro más diestro la sexta parte de una onza de oro, o dos pesos cinco reales, excepto del real al día. En el año dividen los trabajos por mitad, empleando la una en la extracción y caza de las arenas auríferas y la otra en su lavada. Quitando 90 de los 365 días del año, por razón de las fiestas, quedan útiles 285, de los cuales sólo se emplea la mitad en lavar las arenas menudísimas, que producen por cada negro 374 pesos 1/2 real. Como los víveres son extremadamente caros en las tierras de minas, supondremos que por razón de ellos, vestuario y enfermedades, gaste diariamente un negro 4 reales, quedando a favor de su amo 191 pesos 4 1/2 reales, anualmente. Quitemos por razón de herramientas, gastos de bateas y otras menudencias de poca consideración, 8 pesos todos los años al respecto de cada negro, y quedan 183 pesos 4 1/2 reales, o poco más de 90 pesos de oro. Rebajados de este producto los derechos de quinto, fundición, amonedación, etc., apenas quedan a favor del minero 80 pesos de oro, o 160 de plata. De manera que suponiendo que un minero mantenga su mina corriente con 50 negros, gana todos los años 8.000 pesos, pero son muy pocas las minas de estas conveniencias. Lo contrario sucede casi en todas ellas, y así vemos diariamente mineros arruinados e insolventes, que no tienen otra cosa que el deseo de volver a las minas, pues el que una vez tomó semejante profesión, contrae una especie de manía que sólo se le borra con la muerte. La falta de subsistencia a precios cómodos, las vejaciones de los gobernadores y sus tenientes, la carestía o total imposibilidad de conseguir negros-El año de 1787 había en Antioquia 4.296 negros, en el Chocó 3.054 y en Popayán 9.313, incluso los del servicio doméstico. Por todos componen 16.663. Por este solo rasgo se conoce claramente la gran decadencia de nuestras minas. Los franceses mantienen en las tres colonias de Martinica, Santo Domingo de Guadalupe, más de 250.000 esclavos-, la ignorancia de la minería, la falta de instrumentos y máquinas para los desagües, y rompimiento de vetas, ocasionada por la carestía del hierro; finalmente, los malos caminos que impiden el comercio y concurrencia de vendedores, entorpecen extraordinariamente el progreso de las minas del Reino” (Fermin, [1788] 1986: 86-88).

pensaban los legisladores, inspirados en el pensamiento liberal del sistema mundo-moderno/colonial, que los indígenas serían buenos agricultores, buenos propietarios y buenos pagadores de impuestos. No obstante, antes el Libertador había decretado la extinción de los resguardos:

Que la intención y deseos de S.E son y han sido el dictar el decreto de que hablo: 1° - Reintegrar a los indios en el goce de todos los resguardos que les corresponden, cualquiera que sea el poseedor que los tenga, conforme dispone los artículos 1° y 2° del decreto. 2° Distribuir el todo de los resguardos a los indios para que tengan todo el terreno que puedan cultivar y puedan así salir del estado miserable á que están reducidos. 3° - Incluir en la distribución, y hacerlo especialmente, el terreno de los resguardos que sea más rica fértil y más fácil de cultivar, para que tengan los indios estas ventajas de sus tierras y no otros poseedores. 4° -Hacer la distribución del total de los resguardos, sin reservar nada para escuelas ni para tributos, sino cuándo sean tan extensos aquellos que haya sobrantes después de hecha la distribución la más liberal y graciosa para los indios, de modo que tengan una abundante y cómoda subsistencia. (Decretos del Libertador, 1961: 228-229)

Sin embargo, el proceso de desintegración de los resguardos había comenzado antes como resultado de la presión que ejercían los blancos y los mestizos a través de la compra de tierras y de la usurpación directa (Colmenares, 1979a), tal como anotamos antes. Pero, indudablemente, el gesto de liberalismo de la naciente Nación significó la destrucción de buena parte de las comunidades indígenas. Por ejemplo, entre 1821 y 1850 en la región de Boyacá, en el centro del país, los resguardos fueron extinguidos casi en su totalidad. No obstante, las dificultades técnicas para supervisar la distribución de los diferentes tipos de tierras, la carencia de fondos para pagar una operación de este carácter, y la oposición de los indígenas quienes hacían numerosas peticiones contra la medida, determinaron que una buena proporción de los resguardos no fuera extinguida. Como dicen Ospina Vásquez (1955) y Friede (1944), a pesar de todo muchos resguardos continuaron. Fue en este ámbito, en el que se sentían resguardados, donde a lo largo del siglo XIX, los indígenas lograron sobrevivir a la discriminación a que siguieron siendo sometidos por los sectores dominantes.

El Congreso de Cúcuta, al considerar que la población indígena había sido oprimida y sometida por el gobierno español a lo largo de siglos, tomó también la decisión de abolir la “tasa conocida con el nombre degradante de tributo”. Consideraban los legisladores que ésta era otra forma de dar a los indios la igualdad civil. Antes que este Congreso se reuniera, muchos indígenas se habían dirigido a los oficiales colombianos pidiendo la abolición de los tributos. Sin embargo, sectores de patriotas sostenían que aquéllos tenían que contribuir con los gastos del Estado. Por ello, rechazaron en principio la extinción del tributo considerando que era necesaria una legislación que definiera la forma en que los indios debían contribuir. Esta normatividad fue la que el Congreso aprobó aboliendo los tributos pero sujetando a los indios a algunas formas de impuestos similares a las de otros ciudadanos. Sin embargo, cuando Bolívar se vio ante la necesidad de mayores recursos para continuar la guerra en el Perú, hizo uso de sus facultades extraordinarias y suspendió los efectos de la Ley que acababa con los tributos indígenas (Bushnell, 1954). En Santafé de Bogotá se consideró razonable la medida tomada por el Libertador.

6.2 El Congreso de Cúcuta y la Ley de Vientres.

En el Congreso de Cúcuta, como refiere la mejor biografía escrita sobre Bolívar, el Libertador no solicitó la abolición completa de la esclavitud por no incurrir en el resentimiento de los grandes terratenientes (Mansur, 1969: 311). Pidió solamente que los hijos de los esclavos fueran declarados libres. En efecto, esta ley, conocida como la Ley de Vientres, determinó que los hijos de las esclavas nacerían libres. Los amos estaban obligados a educarlos, vestirlos y alimentarlos. En recompensa aquéllos tenían la obligación de prestar sus servicios hasta los dieciocho años. Además de prohibir la importación y exportación de esclavos, se decretó una contribución de un tres por ciento sobre el quinto de los bienes de los que murieran en el territorio nacional. Estos magros recursos debían ser administrados por las juntas de manumisión para que anualmente, en las fiestas nacionales, se comprara, con

justa tasación de peritos, la libertad de los esclavos escogiéndose para la manumisión los más “honrados” e “industriosos” (Restrepo, 1858: 149b).

Lo anterior evidencia que la esclavitud, aunque en declive, todavía seguía siendo parte de una estratificación social aceptada en sectores de la sociedad. Al parecer, aquella no representaba un mal muy grave ante los ojos de los que habían luchado por los cambios políticos pero que no querían quebrantar innecesariamente el orden social.

A pesar de que la ley no abolió la esclavitud, originó profundas reacciones y protestas por parte de los esclavistas en un marco de desprestigio internacional y declive de esta práctica. Es famosa en el Cauca la reacción de Julio Arboleda, uno de los principales esclavistas, y los intentos que hizo posteriormente para burlar la ley. En Venezuela, tierra de grandes hacendados y esclavistas, *El Observador Caraqueño* dijo: “La esclavitud es absolutamente necesaria para la preservación de nuestro pueblo”, y observaba que, “Los esclavos colombianos eran realmente mejores que los trabajadores libre en Europa.” (Bushnell, 1954: 175)³³. Los grandes hacendados protestaban porque el Congreso había acordado una ley sin decretar al mismo tiempo la indemnización que debería darse a los amos. Por ejemplo, *El Cometa de Venezuela* comentó que era una ley: “generosa con la propiedad de otros.” (Bushnell, 1954: 169)³⁴.

Los esclavos; por lo tanto, quedaron dependiendo para su emancipación de las juntas de manumisión con sus miserables recursos. Bajo estas circunstancias, algunos grupos de negros empiezan a utilizar los mecanismos institucionales como quejas ante las Cortes y autoridades políticas y administrativas denunciando abusos por malos tratos de parte de sus amos. En consecuencia, a pesar de que los negros habían tomado parte en el Ejército Libertador, la esclavitud no fue abolida con la naciente República. Esta hablaba de igualdad y libertad, pero esto se encontraba meramente en la ley porque la esclavitud seguía subsistiendo y los indios continuaban siendo considerados como seres inferiores. Esto es una evidencia de que los indios y

³³ “Slavery is absolutely necessary for the preservation of our people”, y observaba que, “Colombian slaves were really better off than free laborers in Europe.” (Bushnell, 1954: 175).

³⁴ “generous with the property of others.” (Bushnell, 1954: 169).

los negros no entraban en la idea ilustrada de hombre y ciudadano. De esta manera, la universalización de la razón y el pensamiento liberal, en que se apoyaba la campaña civilizatoria, ahora en manos de las élites criollas, servían para la diferenciación cultural y la dominación de los subalternos.

Por ejemplo, se ha señalado que antes de la desintegración de la Gran Colombia, Bolívar era más proclive a la monarquía que a la república. Sobre este problema y en relación con la población de negros e indios se expresó de la siguiente manera:

De todos los países, Sur América es tal vez el menos adecuado para una forma republicana de gobierno, porque la población consiste de Indios y Negros quienes son aún más ignorantes que los españoles de quienes nos hemos liberado. (Cita en Mansur, 1969:403)³⁵.

Cerca de la fecha de la ley de liberación de los esclavos, los esclavistas incrementaban sus temores sobre el peligro que representaba para la sociedad los negros libres, como se evidencia el siguiente pasaje escrito por el gobernador de Buenaventura, en la Costa Pacífica que lo que hoy es Colombia: “Nosotros debemos de considerar seriamente el creciente número de negros que han dejado el poder de sus amos y han llegado a ser miembros de la sociedad, trayendo con ellos todos los vicios, indolencia y salvajismo africano.”(Mejía, citado en Rojas, 2002: 17).

La esclavitud fue abolida finalmente en el año 1851 bajo el Gobierno liberal de José Hilario López. Esto fue posible porque para la época ya existía una fuerte presión ideológica en su contra y porque era muy improbable que la amargura de la abolición condujera a una guerra puesto que ya no se jugaban intereses vitales de clase. Sin embargo, después de la abolición parecería como si los negros desaparecieran del panorama nacional. Estos ni siquiera son contemplados en las estadísticas oficiales. Se presenta; por tanto, un proceso de “invisibilidad” del negro.

³⁵ Of all countries, South America is perhaps the least suited to a republican form of government, because the population consists of Indian and Black who are even more ignorant than the Spanish from whom we have liberated ourselves. (Mansur, 1969: 403).

6.3 El Imaginario Civilizador y la Resistencia Indígena.

Por su lado, los indígenas siguen resistiendo los embates de la República que pretenden, a toda costa, desintegrar los resguardos. En efecto, durante este período se presenta una extraordinaria expedición de decretos, normas y leyes que pretenden desmembrarlos. Varios aspectos explican este “odio” contra las tierras comunales. Los resguardos eran los vestigios vivientes del aborrecido régimen colonial, fuente de todos los males y desgracias que padecía la naciente República. Eran responsables, en buena parte, del atraso económico porque impedían la circulación de tierras. Se oponían a la civilización como un proceso continuo de individualización. La mejor manera de arribar a la civilización en las sociedades basadas en la explotación de la tierra era mediante la propiedad privada. Por ello, el Estado debía multiplicar el número de propietarios y darle movilidad a la tierra. En contraposición a lo que mandaban los tiempos modernos del imaginario civilizador, el resguardo, con su régimen de propiedad comunal, había convertido al indio en un extraño para la civilización. Era un obstáculo para la movilidad social de los indígenas y los había transformado en malos agricultores puesto que no poseían el incentivo de la propiedad privada.

Las elites de la naciente República inspiradas en el pensamiento liberal y educadas en las ideas individualistas, componentes del imaginario civilizador, consideraban que la libertad se lograba en la medida de la creación de individuos y ciudadanos. Pero de acuerdo con Rousseau (1991), para ser un individuo era indispensable tener propiedad privada. El individuo moderno necesita de la propiedad puesto que solamente se es dueño de sí mismo en la medida que se es propietario; se es ciudadano en tanto propietario. Por esta razón, pensaban estas elites, en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución Francesa, la propiedad privada es inalienable. Por lo tanto, surgía el siguiente interrogante, ¿eran los indígenas ciudadanos?, por supuesto que no, porque no eran propietarios y seguían siendo primitivos.

Como muestra Sanders (2002), a pesar de la Independencia los indios y negros continuaban siendo extrañados de la vida política. Por ejemplo, la

Constitución de 1843, continuando con la tradición de las anteriores Cartas, limitaba la ciudadanía a los hombres adultos que poseyeran 300 pesos de propiedad o 150 de ingresos anuales. Después de 1850, se sumó el requisito de saber leer y escribir castellano. A pesar de que en la práctica, por esta vía, la vasta mayoría de los indígenas y de los negros eran excluidos, las elites políticas, de filiación liberal, consideraban que era la institución colonial del resguardo la que los mantenía en el atraso, la pobreza y el barbarismo y les impedía entrar en la sociedad moderna como individuos productivos, es decir, en la civilización. Si continuaban conservando sus tierras comunales y los cabildos, éstos últimos como las formas tradicionales de autoridad, heredadas del régimen colonial, jamás podrían llegar a ser ciudadanos y miembros activos de la República democrática. Por lo tanto, civilización y ciudadanía eran mutuamente excluyentes con la existencia de los resguardos y sus formas de gobierno.

Con la anterior ideología, considerada para el momento como la máxima representante del progreso y la civilización, era muy difícil que estas elites comprendieran que el derecho colectivo sobre la tierra había producido el milagro de la sobrevivencia del indio. Éste, por el contrario, se reafirmaba cada vez más en la convicción de que a la desintegración del resguardo, que implicaba la destrucción de sus medios de producción y de sus formas de solidaridad, seguiría irremediablemente su extinción. En su estudio, Sanders (2002) muestra cómo los indígenas del sur-occidente Colombiano, para sobrevivir como cultura, no solamente defendieron por la vía de los hechos los resguardos, sino que construyeron un contra-discurso de ciudadanía y aprovecharon los enfrentamientos entre los liberales y conservadores, que regularmente terminaban en guerras fratricidas. En su “contra-discurso”, los indígenas sostenían que ellos hacían parte de la “Gran Familia Granadina” y que no existía ninguna contradicción entre ser ciudadanos y continuar viviendo de acuerdo con sus costumbres y tierras comunales y rechazaban la asunción racista de la supuesta incompatibilidad entre lo indio y la ciudadanía republicana.

En este marco de desconocimiento como ciudadanos y de ser considerados como los máximos representantes del atraso y un obstáculo

para la civilización, los indígenas buscaban un lugar en la construcción de la naciente nación que les exigía, para ser considerados nacionales, renunciar a su identidad, a sus costumbres, a sus tierras y a sus formas de gobierno.

7. EL PROYECTO DE NACIÓN MESTIZA.

En el marco del imaginario civilizador, ya en la segunda mitad del siglo XIX, las elites políticas e intelectuales de Colombia se vieron enfrentadas a la tarea de crear y definir una nación moderna, progresista y competitiva en el escenario mundial. Eran ejemplo Francia, Inglaterra y los Estados Unidos de América. Por lo tanto, las capas dominantes se embarcaron conscientemente en este proyecto. Como señala Smith (1997), aquí hay una diferencia sustancial con la experiencia europea. Mientras en el Viejo Continente la Nación se construye sin un plan definido, en Colombia existe una estrategia *consciente* de construcción nacional.

En efecto, durante la segunda mitad del siglo XIX la combinación de capitalismo y Estado había dado un predominio central a la Nación y el nacionalismo se había convertido en una fuerza importante en un contexto mundial de Estados-naciones. En el imaginario civilizador, estas últimas son concebidas como el camino para lograr el progreso y la civilización, ideas heredadas de los filósofos de la Ilustración y del predominio de los nuevos desarrollos de las fuerzas productivas del sistema mundo-moderno/colonial. Por ejemplo, ya para mediados del siglo XIX List (Citado por Wicker, 1997: 9) sostenía que había que preparar a la Nación para que entrara en la comunidad universal mediante el desarrollo de la economía nacional.

En este contexto internacional de finales del siglo XIX, el imaginario civilizador había logrado un estatus de sentido común entre las elites políticas colombianas. Es decir, conceptos como razón, ciencia, progreso, Estado, educación, libertad y civilización eran aceptados como evidentes. Para estas elites todos estos atributos del progreso y la civilización se habían logrado en Europa y Estados Unidos gracias a la organización de la sociedad en naciones. Pero había un rasgo que se destacaba protuberantemente: la modernidad y la civilización habían sido logros de naciones que no tenían

población indígena ni negra o en Estados Unidos, donde barreras muy estrictas separaban a los blancos de negros e indios. En contraste, y para desgracia, en Colombia la mayoría de la población no era blanca.

Como ha sucedido en la historia general de la construcción de las naciones y de la identidad nacional, la asimilación o el exterminio de las identidades inferiores es necesaria para crear la homogeneidad dentro de las fronteras nacionales. Estas elites encuentran; por lo tanto, en la homogenización cultural y étnica el camino para la construcción de la Nación, que impone el imaginario civilizador. En un país diverso étnica y culturalmente estos sectores “imaginan” la nación mestiza³⁶.

En sus influyentes trabajos sobre las naciones y el nacionalismo Anderson (1993) y Gellner (1997) enfatizan la importancia de la homogeneidad en la emergencia de la nación moderna. En la definición de nación del primero de estos autores se deriva que son características cruciales la “comunidad” y la “anonimidad”. La identificación de los ciudadanos con otros compatriotas desconocidos, imaginados como iguales, es un rasgo de la comunidad imaginada, como anotamos en el primer capítulo. Esta característica es creada por la expansión del alfabetismo y del capitalismo impreso. Pero la homogenización que se busca a través de la construcción de la Nación podría ser vista no solamente como un rasgo nacional, sino como una característica de la modernidad, tal como han señalado algunos autores postmodernos.

7.1 El Imaginario Civilizador y el Proyecto de la Nación Mestiza.

Situados en el caso colombiano, el proyecto de nación, en efecto, busca homogenizar a la población como mestiza. Pero este propósito se enfrenta a una realidad que es múltiple e irreducible: Colombia es ya un país de regiones y de grupos étnicos y raciales. Para imaginar la Nación y la identidad nacional

³⁶ Aquí se presenta un paralelo con el pensamiento liberal decimonónico que solía distinguir entre las “grandes naciones” como Francia, España, Italia, Inglaterra, Rusia de las nacionalidades más pequeñas como los vascos, checos, croatas, serbios, galeses, rumanos, eslovenos, entre otros. A las primeras se les consideraban civilizadas y representantes del progreso; por el contrario, las segundas eran atrasadas, primitivas e incapaces de todo social y cultural (véase Kymlicka, 1994).

mestizas, por tanto homogéneas, es necesario excluir a los negros y a los indios. Ello adquiere la forma de una estrategia de invisibilización de los mismos que desconoce la diversidad.

Estas elites, imbuidas del imaginario civilizador, compartían para entonces la expresión de Alberdi: “En América, todo lo que no es europeo es bárbaro” y la disyuntiva que había planteado antes Faustino Sarmiento: “civilización o barbarie”, quien había dicho que “Colombia tiene llanos, vida pastoril, vida bárbara americana pura.”(Sarmiento, [1845] 2003:49), habían construido, tal como lo hemos descrito, la identidad del otro, del negro y del indio, con rasgos opuestos a la identidad europea y con un carácter antagónico al que se requería para impulsar el progreso y la civilización. Aquéllos eran dignos representantes de la brutalidad, la estupidez, la pereza y la insensibilidad.

El imaginario cristianizador que construye a los indios y negros como identidades inferiores desde el siglo XVI se sedimenta durante el período colonial. Con el imaginario civilizador, la condición de inferioridad, pero como primitivos, se mantiene durante la insurrección independentista, a pesar de los principios de igualdad y libertad, y se naturaliza a lo largo de la República. De esta manera, durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando el nacionalismo está en pleno apogeo y cuando el Estado-nación se ha convertido en el representante de la civilización y el progreso mundiales, en el pensamiento de las elites políticas colombianas, la condición de inferioridad de indios y negros, hace parte de la naturaleza de las cosas. El imaginario civilizador se hace presente en las obras históricas, sociales y políticas de los intelectuales y ensayistas más sobresalientes de las elites políticas colombianas desde la segunda mitad del siglo XIX.

Los tres siglos y medios transcurridos desde el siglo XVI durante los cuales operó la administración colonial y los esfuerzos durante la República de construcción de una nueva institucionalidad, que continuaba en buena parte anclada a las prácticas coloniales, habían producido un mayor conocimiento del territorio, de la población que previamente lo habitó y de los nuevos “tipos” que habían surgido como resultado de la mezcla. Por ejemplo, el Censo Oficial de 1858, que sigue clasificando a la población con las

identidades de la colonialidad: blancos, mestizos, indígenas y negros, arrojó los siguientes resultados:

Tabla 3
Población de Colombia 1858

CLASIFICACIÓN DE LA POBLACIÓN	NÚMERO
Blancos puros, y mestizos blancos en quienes predomina el elemento europeo.	1.537.000
Indígenas, con alguna mezcla de sangre europea, pero predominando mucho la indiana.	600.000
Mestizos (mulatos y sambos) en quienes predomina las razas indígenas y africanas.	473.000
Negros sin mezcla (libres).	90.000
TOTAL	2.700.000
Población salvaje (andaquíes, guajibos, tunebos, motilones, guajiros, chocoes y otros).	180.000

Fuente: con base en Samper ([1861], 1984: 305).

El censo, que al clasificar se constituye en una práctica institucional que contribuye a la construcción o invisibilidad del otro, introduce una jerarquización, proveniente de la Colonia, de la población indígena entre los “menos bárbaros” y los “salvajes”. Los primeros son los que, asentados en las tierras altas y en las faldas de los Andes, fueron objeto de cristianización y mantuvieron contacto con la administración colonial a través del tributo. Los segundos, localizados en las selvas tropicales Pacífica y Amazónica, donde las características geográficas y de clima se convirtieron en una formidable barrera para la colonización española, resistieron o estuvieron menos expuestos a la cristianización. En este sentido, el censo de 1858 solamente contabiliza a la población “menos bárbara” y excluye a los “salvajes”, es decir, a los andaquíes, los guajibos, los tunebos, los motilones, los guajiros, los chocoes, entre otros, que podían sumar para la fecha unos 180.000.

José María Samper, parlamentario, escritor, personaje influyente de la elite política de la época y que fuera miembro titular de las Sociedades de Geografía y Etnografía de París, es prácticamente el único ensayista que describe a los chibchas y muisca con un “glorioso” pasado. En su *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, posiblemente el trabajo más completo y significativo de la intelectualidad radical de mitad del siglo, los chibchas y

muiscas son descritos como cultivadores “avanzados”, con templos y palacios suntuosos, habitando grandes ciudades, con intercambio comercial, con gobiernos regulares ligados por vínculos federativos y administración de justicia, con un clero que había construido una teogonía y culto regular, con las nociones de propiedad, matrimonio, familia y herencia y con un alto sentido artístico. Por lo tanto, los chibchas y los muiscas son referidos como pueblos que llegaron a construir casi un Estado feudal y con culturas tan avanzadas como las de los aztecas, mayas e incas.

Sin embargo, a pesar de la invención del supuesto pasado glorioso y de la alta cultura que lograron alcanzar los chibchas y los muiscas, el discurso sobre la construcción de la nueva nacionalidad carecía de cualquier fundamento indígena o en el mejor de los casos se mostraba ambivalente. Los indios de carne y hueso, que habitan el territorio de la recién fundada República, de manera similar a los negros, siguen siendo interpretados mediante el imaginario civilizador, formación discursiva que opera mediante la lógica equivalencial de indio=semisalvaje=primitivo =atraso=estupidez =indolencia=impasibilidad ante el progreso. Los herederos de ese pasado de gloria habían sido convertidos, gracias a la conquista, en entes refractarios al progreso: “el indio de las alti-planicies carece de entusiasmo y pasión (...) muestra siempre el valor estúpido de la obediencia pasiva (...) en resumen, el descendiente de los muiscas es un ser pasivo, especie de sordomudo ante la civilización europea, incapaz de mal como de bien, gracias á la triste condición que ha vivido desde la época de la conquista y á la poca elasticidad de sus facultades intelectuales y morales” (Samper, [1861] 1984: 317-318).

Todos los juicios, culturales, sociales, sexuales y estéticos son negativos. A veces ni siquiera se reconoce los aportes del mestizaje cultural. Por ejemplo, se sostiene que “la cultura que surgió del cruce, entre los nativos y el español, no fue civilización vigorosa sino un feto de semi-barbarie extravagante” (Samper, [1861] 1984: 24). Los indígenas son considerados feos, de fisonomía “tosca” y “abyecta”, estúpidos, ignorantes, conservadores y sin ambición alguna. Incluso, hasta el vestido que usan las indígenas de la meseta cundiboyacense se caracteriza por su horrorosa estética: “en algunos distritos algo distantes de Bogotá, las indias suelen usar todavía, en lugar de

enaguas, un abominable vestido llamado chircate (tenido por oprobioso en el país) que se reduce a un gran trapo de lana de color sombrío, atado á la cintura con una faja y rodeado todo el cuerpo; lo que le da a la india que lo lleva el aspecto de una momia ambulante” (Samper, [1861] 1984: 319).

Por lo tanto, en la mente de los constructores de la Nación el indígena es visto como un semi-salvaje de “raza” primitiva, sin necesidad de cultura, reacio a la civilización e impasible ante el progreso. “Es un salvaje sedentario, bautizado, que habla español” cuyo carácter es el de un ser estúpido, desconfiado, indolente moralmente, carente de aptitudes artísticas y “frío en el amor”. Así, para Samper, como para los miembros de la elite culta de su tiempo, los indios no sabían distinguir la mano derecha de la izquierda, jamás habían pasado por la escuela o cosa por el estilo. La Iglesia se había equivocado si creía que los había cristianizado porque las enseñanzas religiosas habían sido convertidas en supersticiones groseras y lo que practicaban era una “idolatría bestial” bautizada con el nombre de cristianismo. En verdad “los indígenas no eran sino salvajes bautizados, en eterno pupilaje, proscritos de la vida civil, agricultores completamente rudimentarios y casi tan ignorantes é imbéciles como los brutos.” (Samper, [1861] 1984: 63).

Si los indígenas eran refractarios al progreso, los negros, en la interpretación de este autor, solamente estaban interesados en su “salvaje lubricidad”. La práctica de la esclavitud los había condenado a vivir en la horrorosa selva húmeda del Pacífico y en los valles ardientes donde ahora, en calidad de libres, vegetaban en una completa indolencia, sin religión, carentes de toda autoridad y sin relaciones sociales. En una vida sin las necesidades de la civilización y sin los deberes de la ciudadanía, el negro era feliz con su platanar eterno, su maizal, su yucal, su hamaca, su red y su canoa. El ardoroso y temible clima del trópico le imponía una vida de indolente reposo y por ello, también, vivía libre y salvaje como el árbol que le daba sombra.

Al negro solamente le interesaba ejercer su lubricidad y bailar porque esto último era la expresión pública de la primera. Por ello, a cualquier hora, y en cualquier sitio, por la noche, al medio día, en la playa, en las aldeas o en los arrabales, el negro expresaba en la danza su “salvaje lubricidad”. En esos

bailes “las parejas se quitan y reemplazan en detalle y caprichosamente; todas cantan en coro tonadas de una melancolía brutal y salvaje, y todas procuran rivalizar, ya que están medio-vestidas, en la lubricidad de los gestos, la obscenidad de los movimientos y la extravagancia de las acompasadas contorsiones (...) Al ver ese horrible espectáculo, cree uno que está mirando, en una pesadilla, una zambra de réprobos dando vueltas en una de las cavernas del infierno, en honor de los siete pecados capitales.” (Samper, [1861] 1984: 97-98).

Por lo tanto, la idea de que los negros y los indios, como identidades inferiores, no eran un “buen material humano” para construir la Nación está presente en los escritos de las elites políticas colombianas y en las decisiones de las nacientes instituciones del Estado de la época. Por ejemplo, a comienzos de 1850, la Comisión Corográfica se propuso elaborar un conjunto de mapas del país y examinar las posibilidades de desarrollo para la nueva República. Sus resultados fueron muy importantes por la amplia difusión que tuvieron y por su contribución a la consolidación de la emergente Nación. No obstante, los negros y los indios no fueron vistos como convenientes para el desarrollo de la Nación. Agustín Codazzi³⁷, famoso geógrafo de la época, director de la Comisión, comentó sobre los negros de la provincia del Chocó que:

Una raza que casi en su totalidad pasa sus días en una indolencia semejante, no es la que está llamada a hacer progresar al país. La ignorancia por su parte, la desidia por otra, un orgullo mal entendido porque son libres, hace que siempre sean (lo que son en realidad) esclavos de sus pocas necesidades para vivir como los indios que llamamos bárbaros. (Comisión Corográfica, citado en Wade, 1994: 266).

Otro miembro de la Comisión, Santiago Pérez, comentando sus viajes en artículos periodísticos, era más explícito al señalar que los negros se caracterizaban por: “la salvaje estupidez [...], su insolencia bozal, su horrorosa pereza y su escandalosa despreocupación.”³⁸ (Restrepo, 1984: 153).

³⁷ La institución geográfica más importante del país lleva su nombre: “Instituto Geográfico Agustín Codazzi”.

³⁸ Bozal era el término colonial que se empleaba para designar a los esclavos negros nacidos en África.

Igualmente, en 1868, José María Samper describía el contraste que percibía al observar a los bogas negros con sus champanes en el puerto de Conejos, al lado de un buque de vapor, y al europeo blanco:

De un lado el lujo de la naturaleza, indomable y grandiosa, perfumada y llena de misterio; del otro lado el lujo de la civilización, de la ciencia, y la ostentación de la fuerza vencedora del hombre. Allá el hombre primitivo, tosco, brutal, indolente, semi - salvaje y retostado por el sol tropical, es decir, el boga colombiano, con toda su indolencia, su fanatismo estúpido, su cobarde petulancia, su indolencia increíble y su cinismo de lenguaje, hijos más bien de la ignorancia que de la corrupción, más acá el europeo activo, inteligente, blanco y elegante, muchas veces rubio, con su mirada penetrante y poética, su lenguaje vibrante y rápido, su elevación de espíritu, sus formas siempre distinguidas. (Samper, citado en Wade, 1994: 267)

En una sociedad donde los sectores dominantes despreciaban a las capas subalternas consideradas históricamente torpes, indolentes e inferiores, al “imaginar” la Nación, no podían encontrar en el indígena, y mucho menos en el negro, la fuente de inspiración de la nacionalidad. Por el contrario, aquéllos hallaron en el mestizaje “la materia prima” para crear la comunidad imaginada.

Si los negros e indios eran contrarios a lo que se requería para la construcción de la Nación, los primeros eran incorregiblemente perezosos y los segundos atrasados y estúpidos, ¿qué espacio podía haber para ellos en el proyecto nacional? Como aconteció en buena parte de los países latinoamericanos que se enfrentaban al proyecto de construcción nacional, las elites colombianas vieron en la emigración europea la forma de corregir la inferioridad de las identidades no deseadas, negras e indias, y la vía para construir la Nación. Por ejemplo, José Eusebio Caro, uno de los representantes más conspicuos de la elite intelectual y política colombiana de fines del siglo XIX, pensaba que habría un futuro anglosajón en el cual la diversidad de “razas” desaparecería ya que la “raza” blanca, más inteligente y capaz, absorbería a la india y a la negra.

Porque en la raza humana parece que se sigue la misma ley que en las otras especies vivas. Las razas inferiores están

destinadas a desaparecer para dar lugar a las razas superiores. Los indios en América ya casi han desaparecido. Los negros de África y América desaparecerán del mismo modo; el día en que la Europa y la América estén pobladas por algunos millones de hombres blancos, nada podrá resistirles en el mundo. Así como la especie humana está destinada a remplazar a las otras especies animales que no le sirven de instrumento o de alimento, así también la raza blanca está destinada a remplazar a todas las otras razas humanas. En la raza blanca, finalmente, prevalecerá los tipos más perfectos. (Caro, citado en Jaramillo, 1982:180).

La salvación de la Nación se encuentra en el cruce con el europeo blanco. De un lado, el anglo-sajón, el alemán, el holandés y el suizo aportarían su genio positivista, individualista y emprendedor; de otro, el hispano-colombiano contribuiría con su vigor y sentimiento heroico. El resultado sería una bellísima “raza” mestiza, pero caucásica en la cual descansaría la nacionalidad. Aquí negros e indios no tienen espacios. Sus identidades deben mezclarse hasta difuminarse por el bien de la Nación.

El indio puro y el negro indolente solamente eran asimilables a través de la educación y otras influencias positivas. Y no había otra alternativa, sino la absorción por medio del cruce. Ésta era efectiva en la tercera o cuarta generación. El cruce debería hacerse, por supuesto, con una “raza superior”. Por tanto, en la definición de la identidad nacional los indios y los negros continúan siendo marginales e inferiores. Sinónimos de contaminación y degeneración e incapaces de acceder a los altos niveles de la cultura.

En el proceso de homogenización que implica la construcción de la Nación mestiza colombiana, se presenta el fenómeno que Raymond William (citado en Wade, 2001) denomina “proceso de tradición selectiva”. A través de éste, ciertas voces, regularmente, las de las capas dominantes, privilegian algunos aspectos de la historia y de la cultura y los normalizan o sedimentan, mientras que marginan a otros. De otro lado, se presenta la ambigüedad que Bhabha (1994) descubre en la Nación como una narración. El relato de la Nación como un todo unificado y homogéneo entra en conflicto con la jerarquía de clases, con la diversidad cultural y con la existencia de múltiples grupos étnicos. En forma paradójica, las clases dominantes necesitan reproducir una forma simbólica nacional homogénea que tiene que negar la heterogeneidad, pero al mismo tiempo la reproduce.

En el caso colombiano existe una tensión entre la homogeneidad que implica el mestizaje y la diversidad étnica, característica de la sociedad colombiana, construida en un largo proceso histórico en que los diferentes grupos se mezclaron y se crearon en el imaginario de la población regiones étnicas. No obstante, al tiempo que se busca la homogeneidad, los escritos de las elites, de la segunda mitad del siglo XIX, como hemos mostrado en detalle, nombran permanentemente a los indios y a los negros. Se presentan, así, dos tendencias que pueden parecer contradictorias. De un lado, en el discurso civilizador, son vistos como grupos inferiores, bárbaros y refractarios al progreso y, por lo tanto, seres en los que no podía descansar el espíritu de la Nación. De otro lado, en un discurso menos dominante y con rasgos paternalistas son vistos como objeto de compasión: pobres indios y pobres negros. Puesto que la construcción de toda identidad es relacional, esta es la forma como las elites se construyen a sí mismas a través del otro. Este tipo de representación es fundamental para su propia reproducción. Sólo existen en la representación en tanto el otro se construye como inferior u objeto de compasión.

7.2 El Blanqueamiento de la Nación Mestiza.

Ya entrado el siglo XX, Colombia podría ser caracterizada como un tipo de sociedad en la que había menos Estado que territorio y más Estado que Nación. El proyecto nacional, es decir, el esfuerzo material y cultural de los sectores dominantes por crear, entre los diferentes grupos étnicos y las diversas regiones, la ficción de una historia común relatada como historia nacional, no ha cristalizado. Los “avances” que se han logrado en la construcción de la identidad nacional se han hecho a costa de la subordinación e “invisibilidad” de las identidades india y negra. No obstante, en las primeras décadas del siglo veinte muchos de los elementos que a juicio de Anderson (1993) constituyen la comunidad imaginada se han logrado.

Se ha formado un Ejército al que los campesinos son incorporados para prestar el servicio militar. Las redes de ferrocarriles, que se han multiplicado

sustancialmente respecto a los kilómetros existentes a fines del siglo XIX, conectan a Santafé de Bogotá, el centro del poder político, con las costas Atlántica y Pacífica. La educación oficial es introducida, el poder político se centraliza y la idea de un Estado moderno, que debe ser árbitro entre los ciudadanos, se consolida con la llamada Revolución en Marcha del liberal Alfonso López Pumarejo. Sin embargo, fuertes sentimientos de lealtad a las regiones, de identificación con el territorio regional, están presentes. Aquellas identidades subvaloradas y sometidas encontraron en una identificación con lo regional una forma de reconocerse a sí mismas y de construir un sentimiento de identidad, de sentirse diferentes del otro que los somete.

¿Pero, cómo siguen “imaginando” estas elites la Nación ya entrado el siglo XX? En los discursos y escritos de representantes de las capas dominantes hay dos elementos que se destacan. La Nación es pensada como la articulación entre territorio y raza. El primero de estos aspectos se considera contrario al desarrollo. Y sobre el segundo permanece la idea, con una fuerza que trasciende el tiempo, de que negros e indios son inferiores y constituyen un obstáculo para la construcción nacional.

Vamos a detenernos un poco en los planteamientos sobre la Nación y la identidad nacional de dos personajes que fueron muy importantes en Colombia durante la primera mitad del siglo XX. El primero de ellos, Laureano Gómez, fue uno de los principales representantes de la elite política colombiana y presidente del país entre 1950 y 1953. El segundo, Luis López de Mesa, ministro de Educación entre 1934 y 1935, quien tuvo una prolija producción intelectual y escribió el libro: *De cómo se ha formado la nación colombiana*, (1934). Las ideas del político y del intelectual son distintivas de la forma como los sectores dominantes continuaban “imaginando” la Nación y de la percepción que seguían teniendo de las identidades negra, india y mestiza.

Por iniciativa de miembros de la elite política bogotana como Alfonso López Pumarejo, presidente entre 1934 y 1942, se desarrolló una serie de conferencias en el Teatro Municipal de Bogotá. El objetivo de éstas era analizar los grandes problemas de la Nación. Laureano Gómez disertó sobre el carácter de la Nación y de la identidad colombiana bajo el título de

“Interrogantes sobre el Progreso de Colombia”. Gómez, que había leído a Ratzel, compartía su apreciación de que el “territorio representaba de por sí y en sí un elemento universal y eterno”. Apoyándose en Vattel definió que: “Una nación es una sociedad de hombres que sobre el territorio se unen para obtener, por el consorcio de sus fuerzas reunidas, el adelanto y la seguridad colectivos (...) la suma de los deberes de una nación respecto de sí misma se resumen en dos mandatos: conservarse y perfeccionarse.” (Gómez, 1930: 10-11).

Partiendo de un determinismo extremo sostiene que la geografía colombiana es opuesta al desarrollo y a cualquier empresa cultural. El país, dice Gómez, se ubica a los cuatro grados de latitud sur y doce grados de latitud norte, en las cuales a lo largo de la historia del género humano nunca ha existido una verdadera cultura.

Colombia es un país, no apto para las grandes cosas del intelecto. Su geografía es contraria al desarrollo. Lo que existe es la selva soberana y brutal, hueca e inútil, o las vastas praderas herbáceas y anegadizas que se extienden de un mar a otro apenas pobladas por tribus vagabundas (...) La tragedia de nuestros grandes recursos naturales se revela en que en este país abrumado por la selva, cubierto de millones de árboles primitivos sólo producen maderas fofas e inconsistentes, inadecuadas para las empresas humanas. (Gómez, 1930: 24-25).

Y concluye sobre este aspecto diciendo:

No es nuestro territorio un marco natural espontáneo y decididamente favorable para el sostenimiento vegetativo de una cultura humana. (Gómez, 1930: 39).

El otro componente de la Nación, la raza, es definido en forma esencialista: “toda raza tiene un rasgo característico, que aunque enigmático, es persistente, arranca del pasado y subsistirá en el futuro a través de las peregrinaciones de la sangre y del espíritu” (Gómez, 1930: 44). Los “pueblos superiores”, o “razas mejores”, son el inglés, el alemán y el francés: “En el pueblo inglés el rasgo característico es la energía, que de individual se vuelve colectiva; el rasgo característico de la civilización francesa es la inteligencia, que determina la razón, el orden, la claridad y el gusto (...) Alemania está

poseída de un genio metafísico que se manifiesta en el pensamiento, en la abstracción y también en la disciplina.” (Gómez, 1930: 44-46).

Por el contrario, hay un desprecio por lo español: “La presencia de España en el estado de la civilización, podría reducirse a Cervantes y a sus pintores. En el campo de la filosofía, del análisis matemático, en física, en química, en biología, el aporte de España a la cultura universal es casi nulo. En tierra española no se ha levantado ninguno de esos luminares excelsos que guían el espíritu humano y señalan nuevas rutas para la conquista de la sabiduría (...) debajo de toda aquella imbecilidad y de toda aquella concupiscencia, un pueblo alborotado; pero sin clara conciencia de su dignidad y de su conveniencia por la ignorancia en que hallábase sumido. (...) Hoy, todavía, la proporción de analfabetos que existen en España es del 59 por 100.” (Gómez, 1930: 48-50).

Negros e indios son sinónimos de inferioridad:

Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. Es en lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo. (Gómez, 1930: 47).

Los negros son identificados con la infantilidad y la mentira:

El espíritu del negro, rudimentario e infame, como que permanece en una perpetua infantilidad. La bruma de una eterna ilusión lo envuelve y el prodigioso don de mentir es la manifestación de esa falsa imagen de las cosas, de la ofuscación que le produce el espectáculo del mundo del terror de hallarse abandonado y disminuido en el concierto humano. (Gómez, 1930: 51).

Y sobre los indígenas afirma:

La otra raza salvaje, la raza indígena de la tierra americana, segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización, ha transmitido a sus descendientes el pavor de su vencimiento. En el rencor de la derrota, parecen haberse refugiado en el disimulo taciturno y la cazurrería insincera y maliciosa. Afecta una completa indiferencia por las palpitaciones de la vida nacional, parece resignada a la miseria y a la insignificancia. Está narcotizada por la tristeza del desierto, embrujada con la melancolía de sus páramos y bosques. (Gómez, 1930: 52).

La esencia de la Nación es mestiza: “somos un pueblo en donde el mestizaje, mezcla de español y de indio, es preponderante” (Gómez, 1930: 54). Sin embargo: “en los mestizos se combinan las cualidades discordantes de los padres y se reproducen retornos hacia los más lejanos antepasados; las dos cosas tienen por efecto común, que los mestizos sean fisiológica y psicológicamente inferiores a las razas componentes.” (Gómez 1930: 53). En general, el origen y esencia de la Nación no permite el establecimiento de una alta cultura.

Bástenos con saber que ni por el origen español, ni por las influencias africana y americana, es la nuestra una raza privilegiada para el establecimiento de una cultura fundamental, ni la conquista de una civilización independiente y autónoma. La cultura colombiana es y será siempre un producto artificial, una frágil planta de invernadero, que requiere cuidado y atención inteligente, minuto tras minuto, para que no sucumba a las condiciones adversas. (Gómez 1930: 59).

Solamente es posible mejorar la nacionalidad a través del blanqueamiento con el europeo porque la esencia mestiza también es inferior³⁹:

El mestizo primario es inferior al progenitor europeo; pero al mismo tiempo es a menudo superior al antiguo indígena. El mestizo primario no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América; conserva demasiado los defectos indígenas; es falso, servil, abandonado y repugna todo esfuerzo y trabajo. Sólo en los cruces sucesivos de estos mestizos primarios con europeos, se manifiesta la fuerza de carácter adquirida del blanco. (Gómez 1930: 54-55).

Por su parte, Luis López de Mesa, aunque matiza su apreciación, también imagina el territorio de la Nación inhóspito y selvático y como un obstáculo para la construcción nacional. Esto ha obligado a que Colombia sea una nación de “vertiente” porque solamente en esta zona de la geografía “patria” se ha podido construir algo recuperable para la nacionalidad.

Mientras Laureano Gómez cree que: “la geografía pavorosa del trópico ha convertido a los indígenas en salvajes con mitos de alucinación, pavor y

³⁹ Desde el año 1922 se había aprobado en el Congreso la Ley de Inmigración o Ley 114 para: “el mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales (del país), el Poder ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivos de precauciones. Queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejoramiento de la raza” (Citado en Melo, 1989: 41).

melancolía (...) Ese medio geográfico que es una profunda inercia para la cultura, una letárgica invencible” (Gómez, 1930: 20) y que: “La región del Pacífico, donde habitan los negros, es un territorio de selva, calor, manglares, bejucos, alimañas y lluvia, lluvia implacable que lo pudre todo, y no permite sino el desarrollo de una vegetación fofa y viciosa, adaptada a aquel húmedo medio, donde no hay, ni se ve posibilidad de que pueda existir una cultura humana de importancia” (Gómez, 1930: 39), Luis López de Mesa piensa que:

Más de media República está sumida en bosque virgen. Seiscientos mil kilómetros cuadrados de tierra baldía aún. ¿Qué sello peculiar pone esta naturaleza al hombre, si es que pone alguno? No lo sé bien. Para mí selva y magia se confunden (...) Es el ambiente de lo inesperado, de la tradición, de lo inextricable y sombrío. Bajo el techo vegetal sin fin se avanza en la penumbra de un mundo cuasi cavernario, sin frente ni espalda, sin derecha ni izquierda: inagotable sucesión de troncos, bejucos, de intrincada maleza, de arroyos y pantanos, igual acá, igual allá, igual en todas direcciones, hasta producir el vértigo de la indeterminación espacial y el vértigo de la indefinición de los seres. (Mesa, 1934: 37-38).

Su apreciación sobre el territorio, contrario a la construcción de una nación moderna, recuerda la idea del Conde de Buffon según la cual la naturaleza americana era hostil al desarrollo de los animales y de los seres humanos, por lo cual América era un continente inferior.

Todas las regiones del país dan origen a numerosos placentarios, simios, carnívoros, rumiantes, roedores etc., pero de pequeña talla. Al elefante sólo podemos oponer el tapir, al camello la llama, al cordero la vicuña, a la jirafa el venado, al tigre el jaguar, al león el puma, al canguro el oposum, al gorila el marimonda o “belzebuth”; y nada tuvimos desde la época cuaternaria para reemplazar el caballo, el toro, el asno, en esta América meridional, causando con ello una detención en la marcha del progreso de las naciones aborígenes. (Mesa, 1934: 39- 40).

El progreso y la construcción de las naciones se habían dado sobre el dominio de la naturaleza, pero ésta en Colombia era indomable porque:

En tal mundo el hombre no se siente espiritualmente diluido en el espacio. Es un prisionero del caos, un limitado por doquier, un amenazado en el suelo, en el aire, desde lo alto de la urdimbre(...)anda cercado en la vista, cercado en los pies, en los brazos, disminuido; en fin, y condenado a ser un elemento débil en un ambiente confuso. El árbol es

más potente que él, la fiera oculta, la alimaña vigilante, el insecto imperceptible son más potentes que él. (Mesa, 1934: 38).

Esta naturaleza indomeñable estaba ligada con la debilidad del indio y su “atávica” tristeza. “El indio es de ritmo taciturno, y de pereza mental (...) desde luego, la melancolía y la “bradifrenia” (o lentitud de pensamiento) van ligadas y en estrecha relación con la fácil fatiga mental.” (Mesa, 1934: 55-56). El ser del indio es contrario al dinamismo y al esfuerzo que requiere la construcción de la Nación: “Quizá el fondo taciturno de la raza se revela en el vestir oscuro, en el hablar con suave entonación y ritmo lento, casi siempre en circunloquio, en azordinar la risa y el llanto, en reprimir la expresión de las emociones, en cultivar sus pasiones calladamente.” (Mesa, 1934: 56).

A pesar de que la Nación había entrado en el siglo XX, el indio seguía conservando las taras heredadas del pasado, seguía siendo un primitivo:

En las capas inferiores de predominio aborigen, se observa todavía la moral relajada de un pueblo ignorante y deprimido durante los siglos de la colonia (...) es notorio todavía un comportamiento indeseable, tal es el poco respeto por la propiedad ajena, la crueldad fría, casi torpe, de sus castigos y venganzas, que va hasta el incesto, la mentira y la falsedad en todas las formas, la embriaguez que buscan para alejarse de la realidad y como única expansión de ánimo a su alcance. También la carencia de aseo personal, porque es actualmente notoria y quizá lo fue siempre, a pesar de respetables opiniones en contra, pues ya desde 1573 el Arzobispo Luis Zapata de Cárdenas les ordenaba limpieza de cuerpo y vestido. (Mesa, 1934: 55-57).

Por su parte, los mulatos y los negros representaban en la Nación la fantasía, la sensualidad, la indolencia y la pereza: “(...) las condiciones nosológicas de las regiones en que se radicó (el negro) principalmente, hoyas de los grandes ríos, son tan graves que no pudo prosperar. Ahí vegeta afligido por el paludismo, la anemia tropical, el pian, la sífilis, la tuberculosis y algunos hongos, como el carate (...) el negro de tales zonas se doblegó también a la índole desidiosa de su ánimo y fue constantemente perezoso, casi vegetativo, conformándose con el fácil sustento de la pesca y del banano.” (Mesa, 1934: 49,85).

Para Mesa y Gómez, la alternativa nacional a la desgracia de poseer población negra e indígena es el cruce con el blanco europeo. Sin embargo, lo

mestizo también tiene que ser mirado con cuidado. El mestizo primario es inferior al europeo por lo que no constituye un elemento útil para la construcción de la Nación. Solamente el elemento blanco y el mestizo producto de cruces sucesivos, aquel que se acerca más al blanco, puede ser un elemento capaz de construir la nacionalidad. En consecuencia, la consolidación de la Nación debe darse a través de un proceso de *blanqueamiento* porque:

La mezcla del indígena con el elemento africano y aún con los mulatos que de él deriven, sería un error fatal para el espíritu y la riqueza del país; se sumarían en lugar de eliminarse, los vicios y defectos de las dos razas y tendríamos un zambo astuto e indolente, ambicioso y sensual, hipócrita y vanidoso a la vez, amén de ignorante y enfermizo. Esta mezcla de sangre empobrecida y de culturas inferiores determinan productos inadaptables, perturbados nerviosos, débiles mentales, viciados de locura, de epilepsia, de delito, que llenan los asilos y las cárceles cuando se ponen en contacto con la civilización (...) El indio es de la índole de los animales débiles recargada de malicia humana. (Mesa, 1970: 85).

La negación de lo negro y lo indio coexiste con la idea acerca del mestizaje como el tema que unifica la colombianidad. En el mestizaje se encuentra la esencia de la identidad colombiana para lograr el progreso y el desarrollo que ofrece la civilización. Sin embargo, aquí está presente la idea del blanqueamiento de la Nación: una nación mestiza en proceso de blanqueamiento en la que los negros y los indios no solamente son absorbidos, sino borrados del panorama nacional.

Las extensas citas que hemos incluido de estos dos personajes, que jugaron un papel preponderante desde la década de los años veinte hasta finales de la primera mitad del siglo XX, muestran elocuentemente que en el seno de la elite política e intelectual colombiana se seguía imaginando la Nación como mestiza y que los negros e indios continuaban siendo considerados como inferiores, factores de atraso y contaminación nacional.

La situación de Colombia contrasta particularmente con la de otros países de América Latina donde la cultura popular fue pensada como una ruta alternativa al proyecto de nación mestiza. Por ejemplo, en Perú, Mariátegui (1979), en un desarrollo original de la teoría marxista, propone

integrar a los grupos indígenas para construir una nación por encima de las divisiones económicas, étnicas y sociales. En México, Vasconcelos (1999), sin ser un indigenista, desarrolla la idea de la “raza cósmica” donde el aporte del indígena es visto como sustancial. En Brasil, Gilberto Freyre (1943), defiende el aporte de la cultura negra e indígena en la conformación de la nacionalidad. Por el contrario, en Colombia negros e indios continúan invisibilizados (Friedemann, 1984). En este país es impensable para la época que alguna prenda indígena se convierta en símbolo de la identidad nacional, como acontece en Guatemala (Radcliffe y Westwood, 1996).

Hemos presentado elementos ideológicos del imaginario civilizador que explican la forma como la elite intelectual y política colombiana concebían la Nación. Sin embargo, estas ideas no solamente se circunscriben a lo que piensan los grupos dominantes, sino que ellas se encuentran extendidas, en forma casi hegemónica, en el orden social colombiano. Para describir este orden parece útil emplear la idea del triángulo racial identitario que toma prestado Wade (1993) de Whitten.

En efecto, el orden identitario en Colombia puede ser visualizado como un triángulo en el cual el punto superior es blanco y los vértices inferiores son negros e indios. El extremo que corresponde a la identidad blanca es asociado con el progreso, la riqueza, la civilización, la inteligencia, las altas posiciones en la cultura y la deseada identidad nacional. El estilo de vida, la educación, las maneras, la forma de hablar, la estructura familiar, es decir, lo que se asemeja con la identidad blanca es reconocido como de alto nivel en la jerarquía nacional de estatus y prestigio.

Los vértices correspondientes a las identidades negra e india, son vistos como lo contrapuesto a lo blanco. Es decir, incivilizados, primitivos, dependientes, rurales, no educados e inferiores. Los negros son estereotipados como irremediabilmente perezosos y opuestos al progreso. Con un modo de habla rural y con una estructura familiar de padres irresponsables preocupados fundamentalmente por la música, el baile y la celebración. La identidad india es vista como extraña y más distante, en las costumbres y el lenguaje, que la identidad negra. Los indios también son

vistos como refractarios al progreso y al desarrollo y anclados en un modo de vida primitivo que los hace inferiores e incapaces.

7.3 Resistencia y Adaptación Negra e India.

Aunque con experiencias históricas disímiles e identidades diferenciadas, negros e indios enfrentaron el desconocimiento que les imponía el proyecto de nación mestiza. En este contexto, los negros en Colombia, y en alguna medida en América Latina, han participado a lo largo del siglo XX en dos procesos generales que se han superpuesto. De un lado, han adaptado parte de las normas y valores del proyecto de nación mestiza agenciado por las elites, que hemos descrito anteriormente. Comienzan a participar en las jerarquías nacionales de estatus y prestigio y algunos adoptan una identidad que puede ser llamada mestiza o no negra, antes que blanca.

Desde el punto de vista de la construcción identitaria lo anterior ha implicado su fracturación. Ha constituido un drama para los negros el no ser aceptados como tales y el ver los rasgos de su identidad subvalorados y negados por el proyecto de nación mestiza. Esto ha implicado, seguramente, como señala Bhabha (1994), citando a Fanon, en el contexto de la dominación colonial, la dificultad de la misma identificación corporal del negro.

De otro lado, el negro, en las diferentes regiones del país donde se asienta (las tierras bajas del Pacífico, la Costa Caribe, las áreas ribereñas del bajo y medio Magdalena y del bajo Cauca y el departamento del Cauca) ha creado y mantenido formas culturales que se asocian con la identidad negra. No obstante, esas características distintivas siguen marcadas por la construcción del otro como un diferente con rasgos inferiores. Lo negro sigue siendo lo inferior y lo no deseado: continúa siendo una identidad estigmatizada.

Por su parte, los indios, desconocidos y despreciados por el proyecto de nación mestiza, continúan su lucha, ya centenaria, por la defensa del derecho de propiedad colectiva sobre la tierra. Friede (1944: 26) refiere una de las páginas más memorables de esta lucha. Los indígenas se habían opuesto

desde 1832 hasta 1930 a la repartición del resguardo de Santiago, en el Macizo Central Colombiano. Dieciséis años después de su extinción, 68 familias, de un total de 121, se habían esparcido por los centros urbanos. Los últimos cien años de la República, y el proyecto de construcción de la Nación, habían hecho más por la destrucción del indio que trescientos años de colonia. No obstante, el resguardo subsiste como una muestra asombrosa de la resistencia india.

Detrás de las dinámicas de resistencia, asimilación y destrucción identitarias de lo negro y lo indio subyacen las prácticas racistas del proyecto de nación mestiza que busca la homogenización en medio de la heterogeneidad étnica. No obstante, Colombia sigue siendo, inevitablemente, un país pluriétnico y multicultural.

CAPÍTULO III
LA REINVENCIÓN DE LA ETNICIDAD INDÍGENA:
DE LA LUCHA POR LA TIERRA Y EL TERRITORIO
AL DESAFÍO A LA NACIÓN MESTIZA

*No hay identidad sin memoria ni propósito colectivo sin mito
(Anthony De. Smith, *The Myth of the Modern Nation and
the Myths of Nations*).*

1. INTRODUCCIÓN

La propuesta de los ideólogos del proyecto de nación mestiza, de homogeneizar las diferencias étnicas y culturales fracasó en Colombia como en buena parte de los países de América Latina. La crisis y quiebra de este proyecto de nación está asociada con la emergencia, a partir de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, de luchas sociales de indios y negros que centradas primero en la recuperación de la tierra van derivando a la reivindicación del territorio hasta desafiar el estatuto de la nación mestiza al exigir el reconocimiento de una nación diversa.

El indígena había aprendido desde el período colonial que se encontraba “resguardado” en el resguardo. El derecho a la propiedad colectiva sobre la tierra le había permitido subsistir en el seno de una sociedad que lo despreciaba. El secreto de esto consistía en que en el resguardo ejercía una territorialidad tradicional; un control sobre un conjunto de recursos (tierra, agua, bosque) que le había garantizado, a pesar de todo, la continuidad de algunas instituciones muy importantes de su cultura.

Sin embargo, el moderno movimiento indígena colombiano que surge, como en buena parte de los países de América Latina, en la década de los setenta, reinventa la identidad y construye, desde una identificación psíquica profunda con la tierra, una nueva territorialidad que se opone a la territorialidad plana del Estado. De forma parecida al nacionalismo europeo que exige la articulación entre cultura y política (Gellner, 1983) o a la manera del planteamiento de John Stuart Mill, a mediados del siglo XIX, según el cual: “es por lo general condición necesaria de la libertad de las instituciones que los límites del gobierno coincidan en lo fundamental con los de las nacionalidades” (Citado en Connor, 1998: 6), los indígenas defienden la autoridad propia. Es decir, el derecho a ejercer el poder político, a ser gobernados por los que pertenecen a su propio grupo étnico, a aplicar la ley indígena en el ámbito del resguardo.

La lucha de los indígenas por consolidar un territorio propio en el que puedan ejercer sus formas de autoridad tradicional se extenderá hasta la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991 en la que una estructura de oportunidades políticas favorables y una política de alianzas estratégicas les permitirán a los excluidos de siempre desafiar el estatuto de la nación mestiza. Esto es el resultado de un proceso en el que las minorías indígenas convertidas en actor étnico crean un movimiento social que politiza la diferencia para demandar al Estado el reconocimiento de su especificidad cultural. El trasfondo es un complejo proceso de reinención identitaria que rechaza políticamente la vergüenza de ser indio y reivindica el orgullo de serlo.

Con comunidades sometidas a un amplio proceso de aculturación, este movimiento indígena, que instrumentaliza la etnicidad, tiene que reinventar sus raíces, hurgar en la memoria colectiva, buscar símbolos olvidados, refabricar la historia, reconstruir sus héroes y recuperar antiguas formas comunitarias y de solidaridad (Laurent, 1998). En fin, reinventar la identidad étnica; una identidad que se construye de acuerdo con las circunstancias (Barth, 1969), y politizar la diferencia para lograr otro espacio en una nación y en una sociedad que los había desconocido históricamente: "Porque indio es el nombre por el cual nos sometieron, indio será el nombre con el cual nos levantaremos" (Laurent, 1998: 66). Se presenta, entonces, la transformación de una identidad negativa, construida desde antes del proyecto de nación mestiza, tal como hemos visto en el capítulo anterior, en una identidad positiva.

La transformación de una identidad negativa en una identidad positiva se expresa, entre otras cosas, en que durante la década de los ochenta se presentan en Colombia varios casos de reconstrucción identitaria de comunidades que parecían haber perdido hacia muchos años su identidad. Poblaciones que hasta hacía poco no se reconocían públicamente como indios y tampoco eran conocidas externamente como tales. Los casos ejemplares son; en primer lugar, los kankuamos, localizados en el norte del país, en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este pueblo fue descrito en una famosa

etnografía titulada *Pueblo de Aritama*, del antropólogo Reichel Dolmatof, como asimilados totalmente al campesinado (Gros, 1999).

El otro caso, paradigmático, es el de los yanacunas, en el sur de Colombia. Este es un grupo que no tenía “rasgos” exteriores indígenas. Es decir, no poseía una lengua ni usaba indumentarias que los identificara como tales, ni mostraba elementos que, con una mirada superficial, denotara una cultura indígena. Este grupo acude al apoyo de intelectuales, sobre todo antropólogos, arqueólogos y lingüistas, para que busquen pruebas de su descendencia y así validar una supuesta identidad esencial que hunde sus raíces en el período prehispánico pues se considera de origen inca.

Pero ¿por qué reclamar o buscar una identidad que ha sido estigmatizada, sometida y vilipendiada, que históricamente ha significado una injuria? Porque la reinvencción de la identidad étnica al tocar los resortes más profundos de las comunidades logra la movilización, y su uso estratégico en manos del movimiento social muestra una capacidad “performativa” extraordinaria que se materializa en la recuperación de tierras, territorios y reconocimiento por parte del Estado de la diferencia étnica y cultural, como veremos en detalle a lo largo de este capítulo.

2. LOS ANTECEDENTES DEL SURGIMIENTO DEL MODERNO MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO:

2.1 El Ataque Histórico Contra la Tierra de Resguardos.

El surgimiento del moderno movimiento indígena colombiano a comienzos de la década de los setenta es una reacción defensiva a la disolución de la identidad étnica y cultural. No es nuestro interés insistir en los aspectos históricos tratados en el capítulo II. No obstante, queremos resaltar que el nacimiento de las modernas organizaciones indígenas en Colombia que hacen un uso estratégico de la etnicidad está precedido de la exacerbación de uno de los factores fundamentales de disolución: el despojo de los territorios de indios. Esta situación es el resultado de un largo proceso histórico que se inicia en el período colonial y se extiende a lo largo de los siglos XIX y XX y

que cambiará solamente durante las dos últimas décadas del siglo pasado, es decir, una década antes y una después de la ANC del año 1991.

Aunque “los resguardos no fueron propiamente un invento de los españoles sino que era una forma de reconocerles a los grupos indígenas la propiedad de los territorios que siempre habían ocupado” (Comité ejecutivo del Consejo Regional Indígena del Cauca, CE-CRIC 1981f: 71), la literatura histórica sitúa el origen de los resguardos entre 1532 y 1561. En 1532 el rey Felipe II habría ordenado que: “Habiéndose de repartir las tierras, aguas y abrevaderos y pastos entre los que fueren a poblar, los Virreyes y Gobernadores, que no tuvieren facultad, hagan el repartimiento con parecer de los cabildos de las ciudades o villas teniendo consideración a que los regidores sean preferidos, si no tuvieren tierras y solares equivalentes; y a los indios se les dexen sus tierras heredadas y pastos, de forma que no les falte lo necesario y tengan todo el alivio y descanso posible para el sustento de sus cazas y familias.” (Arango y Sánchez, 2002, Cap. 3: 7-8). 30 años más tarde, en 1591, a través de la primera Cédula de Pardo, la Corona reconoce el resguardo como una forma de posesión comunal de la tierra.

En efecto, el resguardo es una institución de carácter colonial que obedece a la política proteccionista que dicta la Corona supuestamente a favor de los aborígenes americanos. Como resultado de esta política, los resguardos corresponden a grandes extensiones territoriales, que fueron delimitadas previamente por las autoridades coloniales, en las que fueron concentrados los indígenas con el objetivo de que organizaran su propia vida económica y social y produjeran los bienes para el consumo y las tasas tributarias, que debían ser pagadas al visitador. Por lo tanto, la institución vendría a “resguardar” a los indígenas del hambre de tierras y de la explotación directa de los encomenderos, pero también de las influencias negativas de los negros y los mestizos. Aunque no siempre fue así, el resguardo fue constituido a partir de la propiedad colectiva de la tierra y de las formas de organización económica y social que previamente tenían los indígenas. De esta manera, muchos de los resguardos se ubicaron en los antiguos cacicazgos, lo que permitió que en la memoria colectiva se diera una continuidad de la identificación de antiguos territorios.

Con el fin de asegurar el funcionamiento del resguardo, cada uno de éstos quedaba bajo la responsabilidad de un funcionario de la administración colonial: el corregidor de indios. Éste y el cacique eran los encargados de organizar la producción y comercializar los excedentes para pagar el tributo que era distribuido entre los beneficiarios: el rey, el encomendero, la Iglesia, las autoridades coloniales y, por supuesto, el propio corregidor. La política de la Corona tenía prohibido a los españoles, criollos y mestizos establecer relaciones comerciales, de trabajo o personales con los indígenas “resguardados”.

Por lo tanto, uno de los motivos principales de la constitución de los resguardos fue fijar la población indígena a un lugar geográfico para asegurar la mano de obra y dejar libres extensos territorios para la explotación agrícola o para la acumulación de prestigio (Fals, 1975; Sevilla, 1976: 92). Así, esta institución permitió racionalizar el aprovechamiento del trabajo indígena al establecer una distribución porcentual del tributo entre los diversos beneficiarios de la administración colonial; asegurar el abastecimiento permanente y adecuado de los requerimientos alimenticios de las villas y poblados españoles y concentrar a la población para facilitar su evangelización.

Sin embargo, como ha mostrado convincentemente una extensa literatura en Colombia y en América Latina, esta institución colonial se convirtió en la unidad económica y social que permitió, mediante el ejercicio de la territorialidad, la supervivencia del indígena en un régimen social que se oponía a las tierras comunales. Está documentado (Friede 1944; Findji y Rojas, 1985) que en el sur de Colombia después de la derrota de los paeces por parte de los conquistadores españoles, los descendientes de los vencidos encontraron en la defensa “legal” ante el Rey, del cacicazgo y la territorialidad, la estrategia para subsistir y defender su cultura en medio de un sistema social que los exterminaba a través de la ocupación de sus tierras y el trabajo forzado impuesto por los encomenderos.

Como señalamos en el capítulo II, desde la promulgación en 1542 de las “Nuevas Leyes”, la política de la Corona se orientó a la defensa del indio. Por ello, cuando éste acudía a las instancias jurídicas para defender los derechos

sobre sus tierras, en general, los juicios le eran favorables. No obstante, en el plano local, los encomenderos, haciendo uso de su poder, libraron una batalla para despojar al indígena de sus tierras, bien ocupándolas o vendiéndolas, aunque no tenían derechos de propiedad sobre ellas. Sobre este aspecto la legislación era clara: si el resguardo coincidía con una encomienda el encomendero podía hacer uso de la fuerza de trabajo, pero la tierra no le pertenecía.

Ya habíamos planteado que durante el siglo XIX, después del desmembramiento del Imperio colonial español, la ideología liberal de los nuevos constructores de la República se orientó a la extinción de los resguardos. El pensamiento liberal sostenía que la igualdad de los individuos era una conquista de la humanidad contra el “Antiguo Régimen” y que la propiedad privada era una forma del ejercicio de la libertad. Tal concepción era, por antonomasia, contraria a la existencia de tierras no enajenables, además, se consideraba, que la “propiedad raíz”, sin la cual no habría progreso, era condición indispensable para la participación política en la República. Ahora, la República consideraba que las tierras comunales eran un vestigio vivo del odiado orden colonial y al querer construir un Estado-nación moderno necesitaba ejercer control sobre un vasto territorio todavía en parte inexplorado. Este proyecto era incompatible con la existencia de resguardos y cacicazgos porque ellos implicaban el ejercicio de la territorialidad, es decir, el control sobre gentes, recursos y territorios. Por lo tanto, los resguardos eran contrarios al proyecto de construcción del Estado-nación moderno, la principal meta de las elites políticas durante la segunda mitad del siglo XIX, tal como hemos visto.

Durante los primeros setenta años del siglo XX se produce una significativa normatividad en contra de las tierras comunitarias. Así, la ley 55 de 1905 en su artículo 2º estipula que: “la Nación cede a los distritos municipales los terrenos de resguardos de indígenas ubicados dentro de su jurisdicción.” (Findji y Rojas, 1985: 88); la 51 de 1911 que desconoce la propiedad de los indígenas sobre los resguardos; la 106 de 1913; la 104 de 1919 sobre Divisiones de Resguardos que es completada por la ley 19 de 1927; el decreto 2117 de diciembre 6 de 1969 reglamentario de la ley 135 de reforma

agraria que crea las reservas indígenas como una fase de desintegración del resguardo. Esta legislación es acompañada de un proceso de ocupación de los territorios indígenas por parte de los terratenientes. El departamento del Cauca, la mayor concentración de población india de Colombia, y donde se origina el moderno movimiento indígena es un ejemplo de ello.

2.2 El Departamento del Cauca y las Relaciones de Terraje.

El gran Cauca había sido un inmenso estado que durante el siglo XIX había hecho parte de los Estados Unidos de Colombia. Se extendía desde el Ecuador, al Sur, hasta el Chocó, al Norte, en lo que hoy es Panamá. Los cambios políticos y económicos que suceden en la República durante la segunda mitad del XIX impactan negativamente en esta gran región. El estado del Cauca se desmembra en unidades político administrativas menores llamadas departamentos; el centro del poder económico y político regional pasa de Popayán a Cali y la elite caucana, especie de aristocracia que había basado su poder y prestigio en la propiedad de la gran hacienda, la servidumbre y la esclavitud, entra en decadencia (Findji y Rojas, 1985; Rappaport, 2000; Sevilla, 1976)¹.

La decadencia de la elite caucana; que al volcarse sobre sí misma presiona sobre las tierras comunales para dedicarlas al cultivo del café, y el ascenso de una incipiente “clase” agraria y comercial, pero de espíritu emprendedor y expansionista, produce la ampliación de la hacienda de terraje y la transformación del indio en terrajero.

El terraje es una forma del antiguo censo, abolido por las leyes de 1850, que consiste en un tributo en trabajo o en especie que paga el indígena al señor de la hacienda por labrar un pedazo de tierra que llaman encierro². Esta

¹ Para un análisis detallado de la sociedad caucana durante la Colonia y la República ver: Colmenares (1997a, 1979a).

² En rigor, el origen de la hacienda se encuentra en la encomienda y en la composición. Los defensores de los conquistadores construyeron ante la Corona la imagen de los indios como seres perezosos y salvajes que era menester civilizar y cristianizar, tal como mostramos en detalle en el capítulo II. Surge entonces la encomienda como una institución en la cual son “encomendados” para que sean adoctrinados y civilizados, a cambio los indígenas se ven obligados a trabajar varios días de la semana en forma gratuita. Este tipo de trabajo fue llamado “servicio personal”. Aunque la encomienda no puede considerarse como un título que da propiedad sobre la tierra, sino como una autorización de la Corona para emplear en forma gratuita la fuerza de trabajo indígena, fue a través de esta institución que los indios perdieron sus tierras y se originó el terraje.

forma de explotación semiservil de la fuerza de trabajo estuvo considerablemente extendida en el departamento del Cauca hasta los años sesenta, aunque era prohibida por la legislación colombiana.

Víctor Lame, sobrino de Quintín Lame, en entrevista realizada el 16 de julio de 1971, describía de la siguiente manera el terraje:

A uno le cobraban hasta veinte días de terraje por solo tener en arrendito unas poquitas cabecitas de ganado en unos rastros pu'allá. Eso era mensual. Así como algunos eran más considerados cobraban tres días cada semana. Así era en todas las haciendas; y decían los patrones que el arrendatario que no saliera cada semana a descontar ese terraje pues que se vaya!. A algunos le ponían la obligación de ir a dejar a Popayán a la espalda un bulto de cinco arrobas de papa. Sin bestias sino a cargueo a la espalda. Así tenían que llevarlo por cuenta de descontar arrendamiento. A los que estaban enfermos el terraje no se lo perdonaban, sino que si había durado dos meses enfermo, pues tenía que pagar el arrendamiento de los meses que había estao enfermo. Y si alguno se resistía, pues a picarle los cercos, a echarle ganado en las sementeras, hasta prenderle candela al rancho. (Lame, 1971: xvii).

Y Lorenzo Muelas, uno de los indígenas más relevantes del siglo XX en Colombia, que representó a los indios colombianos en la ANC del año 1991 y que escribe, con base en su experiencia personal como terrajero, un libro sobre el terraje, se expresa de la siguiente manera sobre estas relaciones semiserviles de explotación:

Eso es lo más triste, lo más duro. Yo por eso mis cuatro años de estadía en el Congreso no quise tocar el tema, dije: esto de escribir sobre la terrajería y acordarme, memorizar ese sistema opresor, el rigor, es muy duro. Por eso me demoré tanto en escribir mi libro, de mi biografía sobre la terrajería, porque es muy duro. La terrajería es lo peor que han podido inventar el sistema opresor, respaldado por el Gobierno, por el Parlamento, por las leyes. Al indígena no se tenía en cuenta como persona humana, sino como una bestia de carga. Al indígena no se consideraba que uno también sentía necesidad fisiológica o trazo pa cubrir un techo, no se consideraba eso. El indígena no importaba que viva o muere, o esté aguantando hambre, no importa. Lo que importa es que no sé cómo, de dónde saque la fuerza y vaya a trabajar, eso es lo único que le interesaba [al terrateniente](...) la gran tragedia humana de ser terrajero es lo peor, nos quita la tierra (...) por eso digo yo: para el terrajero no hubo Dios ni Ley, para el terrajero no hubo un inspector de policía, un juez de la República, una cura párroco, un alcalde municipal, nadie, absolutamente nadie que diga: "Ellos

también son personas humanas, hay que respetarlos. Ellos también necesitan comer, ellos también necesitan un trapo para cubrir, ellos necesitan un techo". Eso nadie, nadie dijeron, nadie dijeron (...) porque ser terrajero es como usted ver un "gamín" en la ciudad, la diferencia del gamín es que pide ¿no?, la diferencia del gamín es que rapa. Nosotros nunca hemos pedido, nunca hemos rapado a nadie, no hemos robado a nadie, nosotros hemos aguantado hambre pero con dignidad, hemos sufrido pero con dignidad. (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

Los indígenas odiaban el terraje porque legitimaba el despojo de tierras que se había producido con la ocupación y extinción de los resguardos, pues fue la única opción que tuvieron muchos indios que habían quedado sin tierra y sin trabajo. Éstos quedaron atrapados en relaciones de sobreexplotación con la promesa de tierra a cambio de trabajo sin importar el valor de los terrenos entregados ni su calidad, que regularmente era mala. Para los indígenas resultaba insoportable que el patrón tuviera trabajadores gratuitos para sus cultivos en tierras que les habían pertenecido. Esto se deduce de las proclamas que levantara Quintín Lame en su lucha contra el terraje a comienzos del siglo XX: "Estas tierras son exclusiva propiedad que dió el juez omnipotente a nuestros primeros padres, de la cual eran dueños hasta el 12 de octubre de 1492, todos estos campos fueron del indio Zipa y del Zaque; todos los campos del Cauca, desde el estrecho del Bering hasta el Magallanes, de la Tierra del Fuego, fue cuna de los primeros soberanos como el Inca Tupac, quien hubiera sabido en época tan lejana había de llegar hasta las Águilas de Titicaca" (*El Espectador*, 23 de enero de 1992, original de 1917, citado en Fajardo, Gamboa y Villanueva, 1999:80-81).

La expropiación de las tierras y la condición de sobreexplotación a que son sometidos los terrajeros crean una base fértil para la movilización en contra del terraje. De hecho, fue esta población indígena desposeída y empobrecida el sector más importante que movilizó Quintín Lame en su histórica lucha por la supresión del terraje, con lo que la abolición de estas relaciones semiserviles se convierte en uno de los objetivos fundamentales de las luchas indígenas durante las primeras siete décadas del siglo XX.

En 1936 bajo el Gobierno liberal de Alfonso López Pumarejo, en el marco de la llamada Revolución en Marcha, se expide la Ley 200 que es interpretada

por los hacendados como la obligación legal de devolver a los terrajeros y aparceros las tierras. Como reacción aquéllos son expulsados de las tierras, que luego son convertidas en pastos para la cría de ganado (Earle, 1985). Los terrajeros expulsados buscan refugio en los resguardos localizados en la vertiente occidental de la cordillera occidental del departamento del Cauca y conforman colonias bajo la dirección de los cabildos (Rappaport, 2000: 168). Otros migran en busca de tierras baldías en la zona de Tierradentro con lo que se agudiza el conflicto entre colonos e indígenas (Findjy y Rojas, 1985; Rappaport, 2000).

1940 es un año crítico para los indígenas porque se cumplen 50 años de la promulgación de la ley 89 de 1890 que, como veremos en detalle más adelante, aunque reconoce la autoridad de los cabildos y suspende la división de los resguardos, había estipulado que la posesión comunal de la tierra debía abolirse en forma escalonada cincuenta años después de su promulgación. Y, nuevamente, siguiendo una centenaria tradición de resistencia, los indígenas se oponen radicalmente a la parcelación, o privatización de los resguardos, y logran que se posponga la cláusula de liquidación de las tierras comunales.

No obstante este triunfo, algunos resguardos ceden a la acción propagandística del Gobierno y renuncian al derecho de poseer tierras comunales y gobierno autónomo. Rappaport (2000: 169) sostiene que a partir de 1945 cinco resguardos de la zona de Tierradentro son privatizados y que surgen, incluso, latifundistas indígenas, en la región de Pitayó, que concentran grandes extensiones de tierras que habían pertenecido al resguardo.

Por lo tanto, desde el punto de vista de la historia de la resistencia indígena, durante el último siglo y medio se despliega una lucha de los indios por ejercer un principio de territorialidad a través de la recuperación. A este intento se oponen dos capas sociales “blancas”, poderosas y dominantes. En primer lugar, los terratenientes que buscan, por medio de la ocupación, el control sobre los resguardos. En segundo lugar, las elites del proyecto de nación mestiza que pretenden, mediante la norma, la extinción de estas tierras comunales. Al arribar a la década de los setenta, que es lo que nos interesa aquí, la histórica desigual distribución del poder entre el indio y el

“blanco” se expresará en la pérdida de la tierra de resguardos y en el arrinconamiento del indio. Esto generará una reacción defensiva que será el germen del moderno movimiento indígena colombiano que politiza la diferencia.

3. El SURGIMIENTO DEL MODERNO MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO.

3.1 El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Durante la década de los sesenta se presenta en Colombia un renacer del movimiento campesino y de sus organizaciones. Bajo la tutoría del gobierno de Carlos Lleras Restrepo se crea la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) cuyos miembros serán los usuarios de la reforma agraria. Esta organización desde su segundo congreso, adquiere una orientación de carácter izquierdista y lidera el proceso de invasión de tierras más importante de la historia contemporánea de Colombia. Moviliza cerca de un millón de campesinos con la consigna: “la tierra para el que la trabaja”. En el transcurso de los años setenta, el movimiento campesino se fortalece en todo el país, aunque su mayor presencia se concentra en las regiones de la Costa Atlántica y Magdalena medio y en los departamentos del Tolima, Valle, Cauca, Meta, Caquetá y Arauca.

La ANUC despliega un intenso trabajo ideológico y práctico entre campesinos y apareceros. Crea cooperativas agropecuarias, desarrolla proyectos productivos y educa a los pequeños propietarios. Un ejemplo de este activismo es lo que hace la Federación Campesina Nacional (FANAL) en el departamento del Cauca. Con la idea de resolver problemas de la producción agropecuaria organiza cooperativas agrarias integradas por indígenas. A comienzos del año 1971 FANAL convoca las cooperativas indígenas para proponerles que se conviertan en usuarios de la reforma agraria y que hagan parte de la ANUC. Algunos indígenas son vinculados a las parcelaciones del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) y por esa vía a la organización de usuarios.

En esta propuesta, la conversión de los indígenas en usuarios de la reforma agraria, está implícita la representación de que éstos son campesinos por su carácter de productores agrícolas y que su lucha debería ser por “la tierra para el que la trabaja”. Esta representación, con sus implicaciones sobre la orientación política del movimiento social, será objeto de confrontación entre dos tendencias ideológicas que se decantarán a lo largo de los años setenta. En primer término, una visión clasista-campesinista que se nutre del marxismo y; en segundo término, una perspectiva que hace énfasis en la dimensión cultural y étnica de lo indio, enfoque que puede ser calificado como indianista, aunque para la época este término no era de uso común.

Los representantes indígenas que toman parte en esta reunión consideran que no es conveniente para sus intereses la propuesta. Piensan que la ANUC tiene una cobertura nacional que contrasta con los objetivos indígenas del momento que son de corte local o si se quiere regional. Pero tal vez lo que más les preocupa es que está integrada mayoritariamente por blancos (en realidad mestizos) y por su carácter definitivamente campesino. Esto contrasta con el sentimiento de que los indígenas son algo más que simples campesinos que establecen una relación instrumental con la tierra. No obstante estas reservas, el evento tiene un significado especial porque la propuesta precipita el debate ideológico y político acerca de la necesidad de la organización indígena, su carácter y principios programáticos.

En este contexto, más de 2.000 indígenas representantes de los resguardos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Guambía, Totoró y Pitayó; de comunidades de los municipios de Corinto, Miranda, Caloto y Silvia se reúnen en febrero de 1971 en la hacienda de la Quijana, en el municipio de Toribío, tierras altas de los Andes del Sur, departamento del Cauca, y dan origen al Consejo Regional Indígena del Cauca.

El surgimiento del CRIC es acompañado por las luchas que desarrollan los indígenas en las antiguas haciendas de terraje del Chimán y del Credo, tierras pertenecientes a los resguardos de Guambía y Tacueyó, en el centro Oriente del departamento del Cauca, pero que a través de los diferentes factores de ocupación habían sido cercenadas de los territorios de indios. Los

indígenas del Chimán organizan la Cooperativa las Delicias a través de la cual logran que el terrateniente firme un acuerdo con el INCORA y se organice una empresa comunitaria. Por su parte, desde el Credo más de cien familias indígenas enarbolan la consigna del no pago de terraje y logran recuperar la hacienda que pasa a ser parte del nuevo resguardo de Tacueyó (CE-CRIC, 1981g: 15).

Precisamente, los más de 2.000 indígenas que toman parte en la reunión de Toribío provienen del Norte y del Oriente del departamento del Cauca, zona poblada desde tiempos prehispánicos por paeces y guambianos, pero donde los diferentes factores de ocupación habían desintegrado los resguardos y habían extendido las relaciones semi-serviles del terraje. Por lo tanto, los que participan en esta asamblea fundacional son básicamente terrajeros, indios desposeídos de sus tierras pero en cuya memoria colectiva estaba la idea de que esas tierras les pertenecían:

(...)Entonces nosotros sabiendo que esta tierra es de nosotros, fue de nosotros. En algún momento nos arrebataron, nos expropiaron, nos quitaron forzosamente(...)Llegaron los blancos, llegaron los colonos, presionaron a nuestros antepasados, nos quitaron, echaron el ganado encima, gritaron y arrebataron por la fuerza(...)Hoy que nos quitan las tierras, no hay comida, esta casa se nos va a caer, se nos acabó la fuerza. ¿Qué hacemos? Nosotros peleamos pero hasta ahora no hemos podido ganar, nos decían los viejos. Nos decían: "estas tierras ustedes tienen que luchar, estas tierras ustedes tienen que pelear". Para mí este es el punto más neurálgico que yo no resisto, me brotan, me aguan los ojos. Que los viejos decían así, cuando tuvimos la tierra, tuvimos la comida. Cuando tuvimos la tierra, no nos faltaba nada. Hoy que no tenemos la tierra, no tenemos ni una oveja, ni una vaca, ni un cultivo aquí, ni nada. Se nos va a caer la casa, se nos acabó el mundo. Pero esto nosotros no hemos vendido, esto el derecho ahí está, algún día ¡ustedes reclamen por favor!;Reclamen!. Eso era el mensaje que nos había dejado. La herencia de los taitas(...)La herencia, la herencia. Nos dejo pleito, la herencia de pleito(...) (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).³

³ Lorenzo Muelas es uno de los principales dirigentes guambianos que en calidad de terrajero lideró la recuperación de la hacienda El Chimán, que hacía parte, según la memoria colectiva, de un inmenso territorio de poblamiento guambiano conocido como el Gran Chimán. Como veremos más adelante, cuando ya era uno de los principales dirigentes indígenas del proceso de recuperación de territorios, representó, como mencionamos antes, a los indios colombianos en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991 en la cual cuestiona el estatuto de la nación mestiza y reivindica una política de reconocimiento étnico, cultural y territorial como fundamentos de una nación diversa. (Él y Quintín Lame son, tal vez, los indígenas más influyentes del siglo XX en Colombia).

En la asamblea de Toribío los indígenas acuerdan una plataforma de lucha preliminar de diez puntos en la cual exigen al INCORA: “la expropiación de las haciendas que han sido de los resguardos y se entreguen tituladas en forma gratuita a las familias indígenas” y la “ampliación de los resguardos en los casos en que existen minifundios, a través de la Ley de Reforma Agraria en su parte de concentración parcelaria”. Piden además la “modificación de la Ley 89 de 1890 en la parte que trata de la minoría de edad ya que somos colombianos y ciudadanos de la República”; la “participación del sector indígena en la modificación de esas leyes ya que somos los que conocemos nuestros problemas y sus soluciones” y la “eliminación de la División de Asuntos Indígenas ya que la consideramos inoperante” (CE-CRIC, 1981g: 10-11). Otro punto fundamental es el no pago del terraje, que tiene una gran acogida y que es puesto en práctica de inmediato sobre todo en los municipios de Toribío y Jambaló (CRIC, 1990: 3).

Esta plataforma preliminar de las modernas luchas indígenas en Colombia evidencia que la preocupación fundamental en estos momentos es el acceso a la tierra, una constante histórica pero que adquirirá significados diferentes según la manera como la tierra se inscriba en los discursos contruidos para legitimar las demandas del movimiento indígena ante el Estado por una nación diversa. La insistencia en que la escasez de tierra se resuelva por la vía de la reforma agraria, luego se construirá la opción radical de la recuperación, es un indicador de la influencia que tienen ciertos funcionarios del INCORA sobre las nacientes luchas indígenas. Precisamente algunos de estos funcionarios, que adelantaban los programas de arrendatarios y aparceros, toman parte en la Asamblea de Toribío. En relación con la Ley 89 de 1890 no se exige que sea abolida, sino modificada en la parte que considera a los indígenas como menores de edad⁴. Para

⁴ La Ley 89 de 1890 es una de las más importantes de toda la legislación republicana sobre indígenas. “Determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Fue formulada bajo el gobierno conservador del momento con la idea de luchar en contra de las desastrosas leyes liberales de la República que, como vimos en el capítulo anterior, con la idea de crear ciudadanos con igualdad de derechos y destruir las instituciones coloniales, buscaban la disolución de los resguardos. En esta norma se continuaba con la percepción negativa de los indígenas construida desde la colonia al considerarlos como “semicivilizados”, “salvajes” o “menores de edad”. Gracias a ella los indígenas quedaron por fuera de la legislación general de la República y bajo la tutela de las misiones católicas que se encargarían de civilizarlos. No obstante, esta ley

justificar esta petición se usa un argumento cuya aplicación durante la República había resultado nefasta para los indios: “los indígenas son colombianos y ciudadanos de la República”.

La dirección del CRIC dirá posteriormente que esta primera plataforma no trataba los problemas indígenas como indígenas y que esto obedecía a que “habíamos aprendido a organizar como hacían las organizaciones campesinas que habían existido en el Cauca antes del CRIC, o en otras partes. Y como en ningún sitio los indígenas se habían organizado hasta entonces, como indígenas mismos, nadie pensaba que lo nuestro servía para organizar. Nosotros mismos creíamos que ser «indio» no era bueno y que para echar adelante había que copiar lo que venía de afuera” (CE-CRIC, 1981g: 11). Y que además “Ocurría que la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC), que había aparecido desde 1969 por el Cauca, estaba influenciada por los promotores oficiales del Ministerio y nos parecía que no respondía a la forma de vida de nuestras comunidades que además de ser campesinas son también indígenas” (CE-CRIC, 1981g: 12)⁵. Por lo tanto, desde el origen de la organización surge una tensión entre lo indio y lo campesino. La cuestión de la identidad se hace presente, y no de cualquier manera, porque está ligada íntimamente con las reivindicaciones que se plasman en la plataforma de lucha.

Sin embargo, esta plataforma es modificada en la segunda asamblea del CRIC que se lleva a cabo el 6 de septiembre de 1971 en la Susana, resguardo de Tacueyó. En esta reunión se amplía la participación indígena con terrajeros venidos del Sur y del Centro del departamento y es decisiva la intervención de Gustavo Mejía, combatiente de las guerrillas liberales de la

planteó una política de manejo directo de los pueblos indígenas al reconocer a los cabildos y los resguardos, dándoles estabilidad jurídica, mientras se procedía a su total disolución. Para un análisis de la consideración de los indígenas como menores de edad en el derecho colonial ver Clavero (1994) y en el derecho internacional Anaya (2004).

⁵ Durante la década de los treinta y cuarenta del siglo pasado, el Partido Comunista de Colombia, PCC, aprovechando el ambiente de descontento producido en el departamento del Cauca por la extensión del terraje y la expansión de las posesiones comerciales, crea ligas campesinas entre los indígenas con el objetivo de poner fin al terraje y acabar con los abusos de los hacendados. En algún momento logra integrar a su programa demandas indígenas que tienen difusión en el periódico del partido y líderes como Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez participan en asambleas y congresos nacionales de la organización. Sin embargo, su insistencia en la forma de las ligas campesinas y el poco interés puesto por los líderes campesinos a la ideología de resistencia indígena determinaron que para los indios asentados en los resguardos la “ideología” de los comunistas resultara poco atractiva. La concepción ideológica del PCC sobre las luchas indígenas puede analizarse en el libro uno de sus principales teóricos marxistas, Ignacio Torres Giraldo (1975), titulado *La Cuestión indígena en Colombia*.

época de La Violencia, viejo luchador por la causa indígena, director del Frente Social Agrario (FRESAGRO), y partidario de las salidas radicales al problema de la tierra⁶. Participan también indios provenientes del departamento del Tolima con escritos de Manuel Quintín Lame, el gran líder de las luchas indígenas colombianas de la primera mitad del siglo XX.

En esta nueva plataforma, los indígenas quieren recuperar y ampliar las tierras de los resguardos, no pagar terraje y fortalecer los cabildos. Desean además hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, defender su historia, su lengua y sus costumbres. Buscan también formar profesores para que eduquen de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua (CE-CRIC, 1981g: 12-13).

Como se puede observar, esta plataforma, que orientará la lucha de los indígenas colombianos a finales del siglo XX, tiene un cambio radical respecto de la que se había propuesto en la reunión de febrero en Toribío. Se presenta un tránsito de reivindicaciones de carácter campesino, indiferenciadas culturalmente y que podrían tener una solución vía el instituto oficial de la reforma agraria, a demandas en las que el componente étnico y cultural es importante. Aunque coloca el énfasis en la recuperación y ampliación de los resguardos, como fundamentos de la lucha indígena, la defensa de la lengua, la historia y las costumbres propias, es decir, la cultura, son también importantes. Si la cultura es tan importante como la tierra, no menos importancia tiene reivindicar el componente político representado en los cabildos. Precisamente los cabildos, órganos tradicionales de gobierno propio, son estructuras organizativas con la cual contaban las comunidades desde el periodo colonial y que se convierten en instancias decisivas para el nacimiento de las modernas organizaciones indígenas en su lucha; primero, por la tierra y, luego, por el territorio.

⁶ Gustavo Mejía fue asesinado el primero de marzo de 1974 en el municipio caucano de Corinto (Berglund, 1982: 124, CRIC, 1981: 247). La organización que creó, FRESAGRO, exigía la redistribución de las fértiles tierras destinadas al cultivo de la caña de azúcar en la parte plana del departamento del Valle del Cauca y del norte del Cauca. Para el momento también operaba en el norte del departamento del Cauca el Movimiento de Unidad Popular, dirigido por Pedro León Rodríguez, que también influyó en el nacimiento de las modernas luchas indígenas.

Desde un comienzo los participantes se identifican como Indígenas y Campesinos. “La población indígena [del Cauca] puede caracterizarse en su mayoría, en el aspecto socioeconómico, como de campesinos pobres. Esto significa que vivimos del cultivo de la tierra, que tenemos generalmente una parcela (dentro o fuera del resguardo), que no nos da el sustento necesario para nuestra familia” (CE-CRIC, 1981f: 76) (...) “como explotados, los indígenas hacemos parte generalmente del campesinado, pues vivimos de cultivar la tierra y nos enfrentamos directamente con terratenientes, comerciantes, prestamistas, capitalistas agrarios y demás explotadores económicos” (CE-CRIC, 1981f: 67). “Los paeces, guambianos y demás somos indios. Porque somos descendientes de las naciones indígenas que habitaban estos territorios siglos antes de que llegaran los invasores desde España (...) Somos indios, 'naturales' como dicen, y tenemos derecho a nuestras tierras (...) Apreciamos estas costumbres, estas lenguas, esta historia que nos unen y fortalecen. Somos indios y creemos que ser indio es bueno” (Cartilla del CRIC, n° 2, p. 4-5, citado en Laurent, 1998: 70).

En la reunión fundacional de Toribío fue elegido el primer Comité Ejecutivo integrado por el presidente Manuel Tránsito Sánchez; hermano del gran dirigente José Gonzalo Sánchez, fundador de sindicatos agrarios entre los indígenas caucanos durante las décadas de los treinta y cuarenta⁷; Héctor Cuchillo como vice-presidente y Antonio Sánchez como secretario. Este primer Comité no puede reunirse. Sin embargo, en la segunda reunión de la Susana se elige otro, en esta oportunidad integrado por Julio Tunubalá como presidente, Antonio Mestizo como vice-presidente y Juan Gregorio Palechor como secretario (CE-CRIC, 1981g: 13). Los sucesivos Comités son elegidos en los diversos congresos con el criterio de que todas las zonas de poblamiento indígena del Cauca, norte, sur, centro, oriente y occidente, tengan representación.

⁷ José Gonzalo Sánchez (1900-1950) es considerado como uno de los dirigentes indígenas más influyentes del siglo XX en Colombia al lado de Quintín Lame, Eutimio Timoté y Lorenzo Muelas. Nació en el municipio de Toribío, departamento del Cauca, inició sus luchas como lugarteniente de Quintín Lame, se separa de él para convertirse en fundador del Partido Comunista de Colombia (PCC) y en miembro de su Comité Central, viaja a Moscú donde recibe adoctrinamiento en el marxismo-leninismo, al retornar a Colombia continúa la lucha iniciada por Quintín Lame por la recuperación de la tierra, la reconstitución de los cabildos y la supresión del terraje, muere envenenado en 1950 (Gros, 1990b).

Un viejo dirigente paez, quien lideró en el centro-orienté del departamento del Cauca el proceso de recuperación de tierras durante los años setenta, describe de la siguiente manera la situación social y económica que dio origen a la organización indígena:

(...)Nosotros fuimos teniendo en cuenta las necesidades que había dentro de los resguardos porque en los tiempos en que nosotros comenzamos a pensar fue en 1968 cuando había una necesidad de una organización aparte del cabildo. Entonces, nosotros pensamos con los señores dirigentes de diferentes resguardos, ¿Cómo organizarnos?, ¿Con qué nombre? (...) Éramos los compañeros Trino Morales, Juan Gregorio Palechor, Javier Calambás, Julio Tunubalá y otros (...) Nosotros trabajamos en 1968 muy escondidos, sin que nadie se diera cuenta del problema (...) Nos decían que nosotros estábamos trabajando en la ley subversiva, pero no era eso, nosotros no entendíamos que era ley subversiva sino que nosotros pensábamos apoyar o agrandar al Cabildo y los resguardos que tanto se presentaban quitándoles tierras a los terratenientes y comprando tierras los que tenían plata (...) Entonces, nosotros pensábamos hacer esa organización para fortalecer la ley [indígena] y apoyar a los gobernadores [aunque] muchos gobernadores se vendían a los terratenientes y ellos no apoyaban a la gente que estaba con la necesidad de la tierra (...) Sacamos iniciales del Concejo Regional Indígena del Cauca, así pusimos el nombre del CRIC. Entonces, allí es donde nosotros pudimos ya aclarar a los cabildos [porque] había unos gobernadores bravos y que no querían, que ese nombre no les gustaba, que ellos luchaban era con el cabildo. Pero nosotros les explicamos que ese nombre es lo que vamos a organizar como asuntos de indígena mismos para poder conseguir la lucha y hacer respetar las leyes indígenas que tenemos para poder conseguir tierrita los que no tenemos (Líder paez, fundador del CRIC, resguardo de Pitayó, abril 19 de 2003).

Como veremos en detalle más adelante, el fortalecimiento ideológico y organizativo del CRIC se da en la medida en que avanza el proceso de *recuperación*, como la forma moderna de la resistencia indígena a la disolución económica y cultural. En este transcurso es fundamental la realización del Censo Indígena del año 1972. En efecto, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) instituto oficial encargado de la producción de diversos tipos de estadísticas, propone la realización de un censo indígena en el departamento del Cauca y sugiere que sea la naciente organización, por el respaldo que comienza a tener entre las comunidades, la encargada de realizar la recolección de la información.

Luego de un debate en el seno de la dirección del CRIC, sobre las ventajas y desventajas de participar en una actividad estatal, deciden que para el mayor conocimiento y extensión de la organización y para tener un conocimiento preciso de cuántos indígenas son, es estratégico tomar parte en el Censo.

Decenas de indígenas participan en la recolección de la información. En el transcurso del día visitan las viviendas y diligencian el formulario censal. Esta visita es aprovechada para convocar a los indios a una reunión en las horas de la tarde. Una vez reunidos les hacen conocer el programa de los siete puntos aprobados en la reunión de la Susana y otros documentos de carácter oficial entre los cuales se encuentra el que había firmado el Gobierno con los indígenas en el que este último se comprometía a devolver las tierras de Pitayó, Jambaló, San Francisco, Tacueyó y Toribío y un memorando que había sido enviado al Procurador Agrario en el cual se denunciaban múltiples atropellos cometidos contra los indios (CRIC, 1981, 1990).

Por lo tanto, a través de la participación en calidad de recolector de información en el censo indígena, el CRIC logra ser ampliamente conocido, difunde su programa de lucha, gana mayor conocimiento sobre la situación social y económica de los indígenas, establece contactos con otras comunidades y expande la organización a regiones en las cuales no hacía presencia. Extiende su influencia a Tierradentro, donde en 18 resguardos se asienta el núcleo indígena más numeroso del departamento del Cauca; llega a la Cordillera Occidental, resguardos de Honduras, Chimborazo y Agua Negra; al Sur, resguardos de Rioblanco, Guachicono, Caquiona, Pancitará y San Sebastián (CRIC, 1990:4). Al finalizar el año 1972, el CRIC logra contactos con todas las regiones indígenas del departamento del Cauca.

En parte por la influencia de las organizaciones campesinas, el CRIC asume una forma organizativa articulada en tres niveles que rápidamente tiene éxito. El primer nivel es una estructura paralela compuesta por el Comité Ejecutivo, integrado por ocho miembros que son elegidos en los congresos de la organización, y la Junta Directiva, conformada por dos representantes de los resguardos. *El Comité Ejecutivo* con la ayuda de los *asesores*, estos últimos regularmente no indígenas y militantes de la

izquierda marxista, se encarga del diseño de la política, de la orientación ideológica, de la dirección, programación y evaluación del movimiento. El segundo nivel, o nivel intermedio, es integrado por “cuadros” sobre los cuales recae el desarrollo de actividades de diverso tipo tales como reuniones en las cuales se analizan los problemas locales que afectan directamente a las comunidades; organización de los terrajeros para llevar a cabo la recuperación de la tierra en las haciendas de terraje; distribución y estudio de diversos documentos escritos, como cartillas, periódicos y libros y difusión de las luchas que adelantan otros sectores sociales como los campesinos y los obreros. El tercer nivel, o la “base”, está integrado por las comunidades que se asienta mayoritariamente en los resguardos, con los cabildos como órganos de gobierno propio.

La acción directa de la recuperación, el impulso a las actividades económicas, la creación de tiendas y empresas comunitarias, con las cuales se busca dar respuesta a las necesidades más apremiantes de las comunidades, se encuentran entre las acciones más importantes que realizan las comunidades bajo el liderazgo de la organización. Para el año 1975 el CRIC orienta 38 cooperativas y 47 empresas y lotes comunitarios (CRIC, 1981: 59). En el año 1979 representan aproximadamente a 200.000 indígenas organizados en 50 resguardos (CE-CRIC, 1981b: 207).

La articulación de la organización con las bases se da a través de una serie de repertorios de acción que contemplan las recuperaciones, las asambleas en los resguardos y pequeñas y grandes movilizaciones. Por ejemplo, entre 1971 y 1974, periodo de las grandes marchas, el CRIC realiza 28 movilizaciones masivas en las que desfilan miles de indígenas que denuncian el despojo de sus tierras, la miseria y pobreza en que viven sumidas las comunidades, el desconocimiento de que han sido objeto por parte del Estado y advierten a la sociedad terrateniente y señorial caucana y a la “sociedad mayor” que no seguirán pagando terraje, que recuperaran los resguardos y reconstituirán los cabildos: Un nuevo poder ha nacido. El CRIC se convierte en una organización en permanente movilización.

Estas marchas significaron una brusca aparición en el escenario público nacional de los indígenas. Por ejemplo, la prensa cubre la marcha de 4.000

indígenas en Silvia Cauca (Findji, 1992: 113). Esta aparición pública de los indios contrastó fuertemente con el imaginario nacional, construido por el proyecto de nación mestiza, para el cual en Colombia el indio había muerto. Sorprendentes eran también sus demandas y más aún que posteriormente, como veremos más adelante, se declararan como los auténticos americanos.

La lucha también ocupa el plano cultural. El primero de ellos es la denuncia del papel jugado por la Iglesia y la Escuela. La lucha y el cuestionamiento a estas instituciones se dan porque su acción civilizatoria ha estado orientada por el criterio de que el desarrollo de las comunidades sólo es posible abandonando la identidad indígena, no sólo desde el punto de vista cultural, sino incluso desde el punto de vista racial.

Se adelanta un proceso de recuperación de la historia oral en el cual los viejos juegan un papel de primer orden. La recuperación de la historia gira en torno a las luchas realizadas por los indígenas por la defensa de la tierra y en contra de la dominación y explotación a que han sido sometidos, así como el papel jugado por los héroes, desde las grandes luchas de resistencia contra la colonización española hasta las adelantadas por Quintín Lame durante buena parte de la primera mitad del siglo XX, como veremos más adelante. Otro repertorio de acción está constituido por las denuncias, fundamentalmente de carácter local, contra los terratenientes, el clero y el Estado. Se denuncia el despojo de las tierras a que ha sido sometido el indígena, la miseria en la cual vive, la carencia de educación, salud y el desconocimiento de su cultura.

El 15 y 16 de julio de 1973 en el municipio de Silva realizan el Tercer Congreso con participación de indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, del Putumayo, de Nariño y un representante de los indios del Ecuador. Entre el 6 y 10 de agosto de 1975 en Toez se lleva a cabo el Cuarto Congreso. Este evento cobra particular importancia porque si bien, como veremos más adelante, la recuperación de la tierra tiene éxito, a pesar de la represión, la dirección política comprende la importancia estratégica que tiene para el movimiento indígena la defensa de la cultura como elemento distintivo de la identidad indígena. Es fundamental, entonces, revalorizar los conocimientos propios; rescatar las leyendas que todavía subyacen en la

memoria colectiva, aunque algunas han desaparecido como resultado de la política de desintegración de la nación mestiza; es perentorio recuperar la historia, la música, la medicina tradicional, los médicos tradicionales, las costumbres propias y la lengua. Entre las conclusiones del evento se señala que la organización se propone “conservar nuestra lengua para entendernos mejor nosotros mismo; exigir en las escuelas que se enseñe en lengua y en castellano. Utilizar la lengua como defensa frente a los enemigos” (CRIC, 1981: 44). En marzo de 1978, en Coconucos, tiene lugar el Quinto Congreso. A los diez años de creada la organización, entre el 30 de mayo y el 4 de abril, se realiza el Sexto en el mismo lugar donde se llevó a cabo la reunión fundacional, Toribío. El Séptimo se desarrolla a finales del año 1983 en el municipio de Caldono en el cual se decide convocar los congresos cada cuatro años. En noviembre de 1988 se lleva a cabo el Octavo Congreso y al menos dos más se realizan durante la década de los noventa.

En estos eventos, que cuentan regularmente con una asistencia masiva de los indígenas, se evalúan los logros obtenidos por el movimiento, se analizan las dificultades encontradas, se elige el Comité Ejecutivo y se traza la política que orienta la lucha. En las conclusiones que arrojan cada uno de los congresos se puede apreciar la “evolución” del movimiento indígena y el cambio en la orientación política desde una lucha que se centra inicialmente en la recuperación de la tierra, que luego reivindica el territorio hasta que la politización de la diferencia, expresadas en la defensa de la cultura y de la identidad étnica, permite desafiar el estatuto de la nación mestiza.

3.2 El CRIC y la ANUC: Entre la Identidad Indígena y la Identidad Campesina.

El CRIC establece desde su nacimiento una estrecha relación con la ANUC, lo que obedece a que en la práctica el moderno movimiento indígena colombiano nace en el marco de luchas campesinas por la tierra, tal como lo hemos visto más arriba. Desde su fundación, como anotamos antes, el CRIC se define como una organización de indígenas y campesinos y en su plataforma fundacional, aprobada en la reunión de Toribío, la solución

dominante al problema de la tierra es la vía que impulsa el Estado para los campesinos, es decir, la titulación a través del INCORA. Todo esto evidencia una influencia inicial de lo campesino sobre lo indígena. Sin embargo, la relación entre el CRIC y la ANUC es el proceso a través del cual paulatinamente el movimiento indígena se emancipa del movimiento campesino hasta producir sus propios fundamentos. Por esta razón, será un tipo de relación antes que cooperativa conflictiva, y signada por la confrontación ideológica.

En efecto, desde su nacimiento la relación entre el CRIC y la ANUC está plagada de contradicciones ideológicas, tensiones y enfrentamientos. El problema de fondo es el carácter de la lucha indígena y la orientación ideológica que debería seguir un movimiento social compuesto por indios. Si éstos fuesen únicamente campesinos el CRIC debería ser una organización subordinada ideológicamente de la ANUC, una especie de regional de la Asociación de Usuarios. Por el contrario, si los indígenas no se consideran iguales a los campesinos, por la relación especial que establecen con la tierra o por su cultura distintiva, podrían exigir para su movimiento una política diferente de la orientación exclusivamente campesinista e izquierdista de la ANUC. Este es el problema de fondo de las relaciones entre el CRIC y la ANUC que terminarán rotas en forma definitiva en el año 1977. Pero mientras la organización campesina más importante de Colombia languidece lentamente y va perdiendo influencia hasta casi desaparecer, el movimiento indígena conoce un auge sin precedentes en la historia la Nación, auge que está estrechamente articulado a la politización de la diferencia.

Las relaciones orgánicas entre el CRIC y la ANUC se inician en el Segundo Congreso de esta última organización que se lleva a cabo en el mes de julio de 1972 en la ciudad de Sincelejo, al norte del país. El movimiento indígena representado por el CRIC ha comenzado a tener presencia, se han realizado algunas marchas de importancia en las que los indios han desfilado mostrando su disposición para la lucha, y las recuperaciones de tierras iniciadas por los terrajeros del Chimán y del Credo comienzan a extenderse bajo la consigna del cuarto punto de la plataforma del CRIC que llama a no pagar terraje, como veremos en detalle más adelante. Aunque en menor

medida, los indígenas del departamento de Caldas, en el centro del país, y de la Sierra Nevada de Santa Marta, en la Costa Caribe, también comienzan a movilizarse en la lucha por la tierra. Es importante, entonces, que los indígenas participen de la organización campesina. En el Segundo Congreso se crea una Secretaría Indígena y se nombra a Trino Morales, a la sazón miembro del Comité Ejecutivo del CRIC, para que la presida (Morales, 1981: 144).

Aunque desde el Segundo Congreso se insinúan las contradicciones porque “(...) La ANUC no se volvió a preocupar por las luchas indígenas hasta el Tercer Congreso (...)” (Morales, 1981: 144), se lleva a cabo el Tercer Congreso de la ANUC en septiembre de 1974 en la capital de la República. La presencia de los indios en esta oportunidad es mayor porque, además del CRIC, participan representantes de los aruhacos, tunebos, guahibos, sibundoyes, cofanes, siones, motilones e indígenas del Vaupés, antigua intendencia, y de los departamentos de Nariño, Caldas y Chocó. En este congreso se toman dos decisiones de importancia para el movimiento indígena. En primer lugar, se amplía la Secretaría Indígena, creada en el Segundo Congreso, con dos representantes del CRIC, uno del Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) y un aruhaco. En segundo lugar, se decide publicar un periódico con el nombre de *Unidad Indígena* (Morales, 1981: 145). Aunque la publicación había quedado bajo la responsabilidad de la Secretaría Indígena y del CRIC, será este último el que asumirá la edición y circulación hasta convertirlo en un instrumento fundamental de difusión de las luchas y del “pensamiento” indígena.

O sea en el congreso de la ANUC del 74 había dos posiciones y la posición indígena termina sacando un resumen del congreso y termina diciendo: “tenemos que hacer la unidad indígena” y la cartilla de la época se llama “hacia la unidad indígena”. La ANUC crea una secretaria indígena en ese congreso y esa secretaria indígena va a sacar un periódico que se va a llamar *Unidad Indígena*, porque la gente se gastó medio día buscando el nombre del periódico, entonces quedó claro que dentro del movimiento campesino, iba a haber una secretaria indígena. (Dirigente paez, fundador del CRIC y asesor del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO), Cali, junio 16 de 2003).

En este congreso, el CRIC reconoce que los indígenas tienen muchas características en común con los campesinos. La principal es que ambos cultivan la tierra y derivan de ella el sustento diario. Pero también comparten la misma lucha, la recuperación de la tierra, y tiene los mismos enemigos: los terratenientes, los comerciantes, los usureros, el Estado y la Iglesia. Por todo esto “(...) nuestras luchas de estos últimos años han estado enmarcadas dentro del gran auge del movimiento y de la organización campesina. Nuestro puesto está indudablemente en la ANUC, fiel expresión de las necesidades y anhelos de todos los pobres del campo (...)” (Comité Ejecutivo del CRIC, 1981e:165-166).

No obstante los anteriores rasgos comunes, sostiene el CRIC, los indígenas se diferencian de los campesinos porque están fuertemente arraigados a un territorio, “muchas veces desde antes de la llegada de los españoles”. Para los indígenas la tierra no es solamente un medio para obtener el sustento diario, no es meramente la fuente de los alimentos, sino que es el centro de la vida: la base de la organización social, el origen de las costumbres y las tradiciones. Las formas de trabajo y el tipo de tenencia de la tierra tienen una tradición de siglos que hacen parte también de la concepción del mundo indígena. Por estas razones, a diferencia de los campesinos, la recuperación de la tierra adopta formas propias tanto en la lucha como en la utilización de la tierra recuperada “(...) algunos sectores campesinos, por ejemplo, pueden tener una concepción individualista de la tenencia de la tierra o de la organización del trabajo, mientras que para nosotros las formas comunitarias no significan una estructura nueva que hay que aprender pacientemente, sino un componente básico de nuestro modo de vivir de siempre (...)” (Comité Ejecutivo, 1981e: 167).

Por las anteriores razones y porque la relación del indio con la naturaleza se basa en una concepción diferente, y aunque la lucha de los indígenas esté al lado de los demás explotados de Colombia, tiene “reivindicaciones específicas” (Comité Ejecutivo, 1981e: 168). La conclusión de este discurso es clara: la diferencia cultural en el movimiento social merece un tratamiento organizativo y político diferente.

En el congreso de la ANUC de Bogotá, van 400 indígenas invitados por la ANUC. Desde el congreso de Bogotá del 74 hay divergencias porque sacan un documento, no me acuerdo como se llama, donde dicen que [los indígenas] son campesinos, que lo indígena es un adorno cultural, que no es una cosa constitutiva de un pensamiento ni una forma de ser ni nada. En el desarrollo del congreso, los indígenas se reúnen en un local aparte y van a las plenarias, inclusive sirven en las plenarias para restablecer el orden. ANUC no dejaban hablar, entonces, cuando Noel Montenegro, que era presidente de la ANUC, toma la palabra es que entran solemnemente los 400 indígenas, con sus atuendos y sus cosas, y los indígenas en silencio, ni gritan ni nada, pero pues su forma de entrar infundió respeto. Entonces, pero aparte seccionaban y cuando había cosas en plenaria iban a la plenaria, entonces, nomás por eso hasta hubo divergencias. (Dirigente paez, fundador del CRIC y asesor de AICO, Cali, junio 16 de 2003).

A partir del Tercer Congreso las contradicciones entre el CRIC y la ANUC se acentúan. El Comité Ejecutivo comienza a temer que el movimiento indígena sea cooptado por una organización campesina; que se imponga una dirección de orientación campesinista que considera que los indígenas no son más que campesinos y para la cual la reivindicación de la especificidad cultural y étnica no es más que una desviación racista. Desviación que supuestamente oculta que la contradicción fundamental en la sociedad clasista es entre burgueses y proletarios, en la que el campesinado es el aliado natural de los obreros en la lucha por una sociedad en la cual las clases sociales se extinguirán irremediabilmente.

Por lo anterior, el Comité Ejecutivo del CRIC considera que “el movimiento indígena puede ser sumergido en un movimiento mayor de inspiración “obrerista” o “campesinista” donde sus características específicas tiendan a quedar en un segundo plano o sean ignoradas completamente. Las luchas indígenas también pueden ser meramente utilizadas para imagen o propaganda en el caso de su vinculación, por ejemplo, a organizaciones campesinas, como en parte ha sucedido en Colombia en el caso de la ANUC” (Morales, 1981:139).

Las contradicciones continúan agudizándose porque la ANUC “(...) ha pretendido y pretende todavía dirigir el movimiento indígena. Pero su labor se reduce a convocar y financiar diversos eventos, sin que haya elaborado nunca una política de conjunto para el movimiento indígena (...)” (CRIC,

1981: 142). En el año 1975 cuando la ANUC intenta ejercer un control directo y vertical sobre las comunidades indígenas, las relaciones con el CRIC llegan a su máximo nivel de crisis, preludio del rompimiento. “(...) En reunión celebrada entre el 16 y el 18 de julio de 1975, el Comité Ejecutivo de la ANUC pretendió tomar en sus manos la dirección del movimiento indígena a través de una secretaría de bolsillo, y desconociendo tanto al CRIC, como a la Secretaría Indígena nombrada por las bases en el Tercer Congreso. Este hecho (por ahora frustrado) no es sino la culminación de una larga serie de contradicciones entre el movimiento indígena y el comité ejecutivo de la ANUC (...)” (Comité Ejecutivo del CRIC, 1981d: 155). Pero además “(...) Representantes suyos han afirmado por ejemplo, que las reivindicaciones culturales, constituyen objetivos reaccionarios, que todos debían de hablar castellano y no unas lenguas primitivas, que debían dejar sus costumbres y formas organizativas anquilosadas para construir comités de Usuarios en todas partes (...)”. Además que “(...) La única tesis en que ha insistido el Comité Ejecutivo es en que los indígenas somos campesinos (...) y que el periódico tiene un contenido «racista», «indigenista» (...)”. (Comité Ejecutivo del CRIC, 1981d: 160).

El rompimiento definitivo entre el CRIC y la ANUC se produce en el Cuarto Congreso de esta última organización realizado en Tomala en febrero de 1977. Son pocas las delegaciones indígenas que se hacen presentes, la mayoría de éstas se pronuncia en contra de las decisiones políticas de este congreso porque a su modo de ver no recogen los intereses y las especificidades de los indios, “(...) Y después del congreso de Tomala, de la ANUC del 77, en que participan los indígenas, los indígenas salen de ese congreso, diciendo que no son campesinos (...)” (Entrevista, fundador del CRIC, asesor de AICO, Cali, junio 16 de 2003). Por lo tanto, el Cuarto Congreso de la ANUC representa simbólicamente la “emancipación” del movimiento indígena de la influencia campesina. A partir de aquí la Anuc se fragmenta más, pierde la gran influencia que desde la década de los sesenta había tenido en el movimiento campesino y prácticamente desaparece. Por el contrario, el movimiento indígena avanza, se fortalece y adquiere una dimensión nacional e internacional, como veremos más adelante.

4. LA RECUPERACIÓN COMO LA FORMA MODERNA DE LA RESISTENCIA INDÍGENA A LA DISOLUCIÓN ÉTNICA Y CULTURAL.

4.1 La Lucha por la Tierra.

Hemos dicho que el surgimiento del CRIC es una reacción defensiva, casi desesperada, de indígenas empobrecidos que veían impotentes como sus territorios eran ocupados y se convertían en terrajeros, “lo peor que ha podido inventar el sistema opresor”, de acuerdo con Lorenzo Muelas, el antiguo terrajero del Gran Chimán. Por esta razón, la principal acción social que adelanta la organización, mediante la cual extiende su influencia y logra que en un tiempo extraordinariamente rápido sea seguida por miles de indígenas, es la *recuperación*, forma moderna de la resistencia indígena a la disolución étnica y cultural.

La recuperación puede ser entendida como una forma de acción colectiva que busca ejercer territorialidad sobre tierras que hicieron parte, primero, de los antiguos cacicazgos y, luego, de los resguardos que fueron cercenados a través de la invasión o de la compra y terminaron fortaleciendo la hacienda de terraje. Por lo tanto, la recuperación implica la existencia del movimiento indígena y un proceso precedente de ocupación de territorios por parte del blanco o del mestizo. En consecuencia, esta acción social coexiste con la ocupación, como elementos indisolubles de una misma relación la primera existe en tanto la segunda se presenta.

Conceptualmente, la recuperación es una construcción moderna que tiene su origen en el pensamiento político del líder indígena Quintín Lame y en las luchas que lideró a comienzos del siglo veinte y que tienen continuidad con el CRIC. Sin embargo, la recuperación no puede reducirse solamente a la toma de tierras. También involucra la recuperación del pensamiento, de la historia y de la lengua “(...) la recuperación no es solamente de la tierra, estamos hablando de la recuperación del pensamiento, de la lengua (...)” (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004). Es la forma moderna de la resistencia indígena a la disolución de su identidad étnica y cultural. Profundos procesos simbólicos están asociados

con esta acción social. Por ejemplo, ella implica el fortalecimiento de la autoridad tradicional expresada en el cabildo lo que constituye un proceso de reinvencción de la tradición, en el sentido de Hobsbawm (1983).

Antes de la explosión de la recuperación liderada por el CRIC, el proceso de ocupación había producido una escasez de tierras que se agudiza por el crecimiento demográfico de los indígenas caucanos. De acuerdo con el censo indígena de 1972, 200.000 indios entre paeces y guambianos se apiñaban en 50 parcialidades. La falta de tierra se puede apreciar en las siguientes magnitudes: El 61.4% de las unidades agrícolas tenía menos de 5 hectáreas y representaba tan sólo el 8.7% de la superficie censada. Por el contrario, un reducido grupo de terratenientes, el 1.9% del total, concentraba cerca de la mitad del suelo (45.1%), con un mínimo de 100 hectáreas por propiedad (Gros, 1991: 177).

Cada vez es mayor el número de los comuneros sin tierra. En la zona del centro y del oriente del departamento del Cauca, donde nace el CRIC y se expande el movimiento de recuperación, de 27 parcialidades 21 tenían más del 50% de las familias sin tierra o disponían de menos de dos hectáreas. Entre estas últimas, 10 tenían más de un 20% de familias sin tierra (Gros, 1991: 178).

La tabla 4 muestra que a comienzos de los años setenta las comunidades indígenas que habitaban en los resguardos donde se origina el movimiento de recuperación enfrentaban una situación supremamente precaria de escasez de tierras.

Tabla 4
Tenencia de la tierra en los resguardos en el año 1972

Resguardo	% de Familias sin tierra o que disponen de menos de una plaza	% de familias que disponen de 1 a 5 plaza
Tacueyó	35,9	28,3
Paniquitá	34,6	53,1
Coconuco	24,0	57,6
Guambía	21,1	50,7
Toribío	23,8	24,2
Jambaló	15,7	43,3
Caldono	15,1	46,4

Fuente: Censo Indígena, DANE, 1972 (Citado en Gros, 1991: 178).

Por lo tanto, la escasez de tierra que padecen las comunidades indígenas se encuentra entre uno de los factores estructurales que originan el movimiento de recuperación. Sin embargo, la insuficiencia de tierra es un factor necesario pero no suficiente para explicar el origen, ampliación y explosión del movimiento indígena. Pensar de esta forma nos limitaría a una “explicación” reduccionista y cargada de materia en extremo. Procesos de una gran complejidad asociados con la reinención de la identidad étnica, que se manifiesta en el fortalecimiento del sentimiento de pertenencia a una comunidad de origen y de destino; la recuperación de la historia, historia que ilumina la acción social del presente y el papel de los héroes como Quintín Lame y Juan Tama, que son reinventados como figuras que lucharon en contra de la ocupación del territorio y que han dejado un gran legado, una especie de texto sagrado que se convierte en guía para la acción política en defensa del territorio, están indisolublemente asociados con el movimiento de recuperación.

En los anteriores factores, que hacen parte de la memoria colectiva y de la identidad reinventada, los indígenas encuentran la fuerza emotiva para nutrir la acción social que los lleva a considerarse como sujetos sociales que hacen parte de un movimiento histórico cuya constante es la lucha por la recuperación del territorio: “(...) Juan Tama nos enseñó esa armonía, querer la madre tierra, querer al vecino, querer a su pueblo, querer al resguardo, a su territorio, amar la naturaleza, eso es una Biblia mucho más que la Biblia

sagrada de Dios (...)” (Foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

El movimiento de recuperación se inicia en el centro oriente del departamento del Cauca. Para finales del año 1972 se extiende al sur oriente y se generaliza en forma rápida, explosiva e incontenible. Son tomadas extensas haciendas donde los indígenas laboraban en calidad de terrajeros. Así, mientras se inician recuperaciones en San Antonio, la Concordia, San Francisco y Cobaló; se continúan las del Credo, la Susana y el Alba, en Tacueyó; las de la Ester, la Siberia y Santa Elena, en Corinto; la de Zumbico, en Jambaló; y el Chimán, en Silvia (CRIC, 1990: 6).

La recuperación, como acción colectiva, implica una estrategia y una organización social que se caracteriza porque los líderes no aparecen públicamente, sino el colectivo. Esta forma de adelantar las acciones permitía salvaguardar la integridad física de los dirigentes durante la toma de las haciendas.

(...)Entonces, una estrategia era que si había mujeres y niños iba todo el mundo pero dentro de esa estrategia tampoco aparecía el líder. No se nombraba Evelio, no se nombraba Pedro, no se nombraba Javier, no se nombraba a ninguno de los que estaban al frente de la lucha porque era peligroso. Decíamos, no porque si a la gente iba y preguntaba la Policía o el Ejército, ¿dónde esta el que manda? No, aquí mandamos todos, entonces, era difícil para ellos llevarse un poco de gente pero eso si sucedió aquí, aquí en Pitayó, se nos llevaron sesenta compañeros a la cárcel, incluso fue Pedro. Pedro en ese momento se escurrió y fue a dar a la cárcel. Pero como eran tantas personas, sesenta y tantos, los tuvieron como dos días y los largaron. Entonces, vimos que esas estrategias funcionaban en todas partes. El líder no aparecía, no aparecía un comandante, no aparecía un jefe sino que todos habíamos diseñado como estrategia, que para poder luchar no tenía que haber cabeza visible, sino que funcionara así, es decir, como un interés colectivo para defender un territorio. Otra estrategia era que primero se debía asegurar la alimentación de esa gente que iba a estar allá. Se reunían entre toda la gente, como siempre que hay que hacer algo en una comunidad y lo primero que se organizaba era la comida. Bueno, vamos a estar cinco o seis días en tal parte, vamos a organizar, vamos a llevar entre todos la comida que nos alcance para ese tiempo y entonces la gente y la gente que no podía estar con nosotros estaba recogiendo alimentos (...) (Líder nasa, ex gobernador del resguardo de Pitayó, Pitayó, abril 7 de 2003).

La recuperación se basa en la convicción ideológica y psíquica de que los indios no están invadiendo tierras, sino que están recuperándolas. El sentimiento de considerarse un invasor es probable que estuviese presente en los campesinos que liderados por la ANUC se tomaban los latifundios. Por el contrario, los indígenas se percibían como los legítimos dueños de unas tierras que les pertenecían. Por esta razón, no aceptaban el apelativo que en el momento de las recuperaciones algunos les endilgaban: “los invadidos se convirtieron en invasores”. Esta convicción ideológica se sustentaba en la idea de que los indígenas eran los legítimos descendientes de los primeros pobladores razón por la cual estaban tomando lo que les pertenecía en virtud de esa descendencia. Esto implica la convicción de que se descende de un ancestro común y que su identidad está basada en la idea de que se pertenece a una comunidad de origen y de destino.

(...)En ese tiempo decían los blancos: los invadidos invadiendo a los invasores. Para nosotros era recuperar unas tierras que nos habían quitado, ellos decían legalmente, nosotros decíamos ilegalmente, porque todavía yo creo que el pueblo colombiano no entiende que ese era un territorio indígena de toda América que ya estaba poblado por indígenas. No se le puede sacar completamente al indio de la cabeza y decirle: no, es que esto no les pertenece. Allí, por encima de esos pueblos, se construyó la Patria Boba, la República, olvidándose de que allí había unos legítimos dueños(...) (Líder nasa, ex gobernador del resguardo de Pitayó, Pitayó, abril 7 de 2003).

En 1974, tres años después de la creación del CRIC y del inicio de sus acciones colectivas, los indígenas habían recuperado 10.000 hectáreas de tierra y habían asestado un golpe de muerte al terraje, que desaparece de las regiones donde era una práctica usual. Por lo tanto, la moderna recuperación genera una reforma agraria defensiva y de hecho en una sociedad hacendataria y de grandes señores que al sustentar su poder y prestigio en el control de la tierra se habían convertido en los principales factores de ocupación de los territorios de indios. Las recuperaciones continúan a lo largo de la década. Como se puede observar la tabla 5, a lo largo de este periodo los indígenas recuperan un total de 13. 037, 7 hectáreas de tierra en los municipios de fuerte presencia india del departamento de Cauca.

Tabla 5
Tierras recuperadas por los indígenas del Cauca 1970-1980

Municipio	1970-1980
Caldono	291,2
Caloto	882,2
Corinto	1.925,2
Inzá	74,2
Jambaló	761,4
Popayán	612,2
Puracé	3.331,9
Santander	1.178,6
Silvia	416,7
Sotará	146,0
Toribío	2.029,2
Totoró	1.386,9
Total	13.037,7

Fuente: Cálculos elaborados con base en "Acumulado de ingreso de tierras a junio de 1996, Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, Regional Cauca y con base en Peñaranda (1999:93).

Como la ocupación ha sido violenta, violenta ha sido también la recuperación. Por ello, durante el resto de la década continúan las recuperaciones de haciendas en un clima de profunda violencia. Los terratenientes en defensa de lo que consideran sus intereses solicitan la protección de la Policía y el Ejército. Posteriormente acuden a la organización de grupos privados que ejercen violencia y crean un ambiente de terror en la región mediante el asesinato de decenas de líderes indígenas. A finales de 1978 habían sido asesinados cerca de 30 miembros del CRIC entre los que se encontraban líderes de primera línea, gobernadores de cabildos, miembros del comité ejecutivo, responsables de cooperativas, entre otros (Gros, 1991: 196). Para mediados de los ochenta esta cifra se eleva a más de un centenar de muertos y para finales de la década de los noventa a 280 (CRIC, 1990: 12).

El periodista Enrique Santos reseñaba en el periódico *El Tiempo* la situación de zozobra y terror que se vivía en el Cauca hacia el año 1975 cuando las recuperaciones estaban en pleno auge:

Diversas zonas rurales del Cauca, especialmente en el Norte, están sometidas a un verdadero imperio del terror. No pasa una semana sin que se produzca algún atropello, alguna detención o algún atentado contra miembros de la organización indígena. De agosto a diciembre del año pasado, por ejemplo, fueron asesinados más de diez dirigentes indígenas, como consta en denuncia escrita del

CRIC con nombres, fechas y lugares(...) Todo el aparato jurídico-militar del departamento actúa combinadamente con el propósito central de detener el avance de la organización indígena. Las tropas de la Tercera Brigada dedican, según habitantes de Toribío, mucho más esfuerzo a este fin, que al de perseguir la guerrilla de "Joselo", supuesto motivo de su presencia en esta zona (...) Pero más grave que la represión oficial resulta la particular, que adelanta por su cuenta el sector de los terratenientes. (Santos, 1975, citado en Sevilla 1976:96)

Los que participaron en las acciones recuerdan la forma como los líderes fueron cayendo y las nuevas generaciones, que consideran que el proceso de recuperación hace parte de una constante histórica, tienen la convicción de que estas fueron pérdidas irre recuperables para el pueblo indígena.

(...)Eso fue muy duro [La recuperación], mucha gente fue a la cárcel y también fueron asesinados los dirigentes, mucha gente murió, mucha gente desaparecida, mucha gente entregó la vida, hasta yo también escapé, pero en realidad ya no me dejé coger y así seguí trabajando hasta que ciertamente hubo una asamblea grande aquí en Silvia y llegaron más de 2.000 ó 3.000 indígenas de diferentes países, diferentes resguardos, casi la mayor parte de resguardos indígenas del departamento del Cauca, llegaron casi la mayor parte de medio país de Colombia, llegaron al municipio de Silvia. Entonces, en ese momento, a mí me mandaron a Tierradentro a sacar gente, entonces, allá la Policía me cogió como subversivo, como guerrillero y me detuvieron en Belalcázar y me tuvieron amarrado y de allí me mandaron a la Tercera Brigada en Cali. De Cali me mandaron a Popayán, en Popayán me defendieron y allí salí (...) (Líder nasa, ex gobernador del resguardo de Pitayó, Pitayó, abril 7 de 2003).

(...) La recuperación de las tierras, si bien es quizás parte ya de nuestra historia y un punto de partida en ese proceso de fortalecimiento de nuestra identidad y apropiación de lo de nosotros y jugó un papel bien importante y a veces también hasta lamentable porque se perdió la vida de tantos dirigentes indígenas, [vidas que] se apagaron en este proceso de recuperación de las tierras. A mí me parece y la lectura que yo hago es que, este proceso de recuperación de tierra no ha terminado todavía, realmente hay resguardos los cuales el territorio se hace muy pequeño, comparado con la población de los comuneros y a la vez cantidades de extensiones de tierra que deberían prácticamente estar en manos de los campesinos, de indígenas y más sin embargo están a nombre de algunos hacendados (...) (Dirigente nasa, gobernador del primer cabildo indígena universitario, Cali, junio 12 de 2003).

4.2 Todo el Poder a los Cabildos.

Uno de los factores decisivos para el éxito tanto de la recuperación como de las primeras luchas del movimiento indígena colombiano es que las comunidades contaban desde el periodo colonial con una institución que les daba identidad y un grado de organización que rápidamente se muestra fundamental para la movilización: el cabildo.

El cabildo es la entidad político administrativa que rige la vida de la población indígena asentada en un resguardo. Su origen se remonta al periodo colonial y desde ese entonces su estructura y funciones han permanecido incólumes. Está formado por un gobernador, que es la figura principal, del cual se pretende que posea el carisma de los antiguos caciques extinguidos. Los otros miembros que reciben los nombres de comisario, alcalde, alguacil y fiscal. Es elegido por votación directa de los miembros de la comunidad para un periodo de un año.

La recuperación de los cabildos tiene su antecedente más inmediato en la lucha liderada por Quintín Lame a comienzos del siglo XX, lucha que se extenderá por cerca de medio siglo y que puede ser considerada como una reacción desesperada y violenta contra la expansión de un capitalismo agrario y salvaje que se convierte en factor de disolución de la sociedad, la economía y la identidad indígena. Y aunque Gonzalo Sánchez, en continuidad con la Quintiada, se había propuesto también “recuperar” los cabildos, para la década de los sesenta, en la antesala del surgimiento del CRIC, los diversos factores sociales de descomposición de la identidad india habían convertido a estas instancias de la autoridad tradicional en apéndices de los partidos tradicionales de Colombia, el Liberal y el Conservador.

En el caso de Jambaló nos encontramos con una situación bien interesante y es que los cabildos tenían una influencia muy fuerte por un lado de los terratenientes y por el otro de la iglesia. Entonces, había que recuperar los cabildos [P: ¿Estás diciendo que los cabildos tenían mucha influencia de los terratenientes?]. Sí, el caso de los terratenientes y de la política partidista, partidista exactamente de los liberales y los conservadores. Por ejemplo, toda esa zona de Guambía, Pitayó, Jambaló era liberal. Era Víctor Mosquera Chaux que tenía mucha

influencia en esa zona. En el caso de Caldono eran una familia de apellido Vivas de aquí de Popayán, son conservadores. Tienen mucha influencia y para el norte era más o menos lo mismo. Muchos políticos que tienen influencia allí y en ese sentido pues el cabildo ha jugado un papel muy importante en la parte electoral para estos partidos tradicionales. Ellos prácticamente montaban las campañas a través del cabildo, los cabildos eran prácticamente un instrumento para eso. Entonces, eso era un aspecto bien importante allí. Entonces, para hacer ese trabajo de recuperación de los cabildos había que meterse en la comunidad, a trabajar desde abajo para recuperar nuevos dirigentes, destacar nuevos dirigentes. Entonces, en Jambaló y en Guambía se hizo eso. Eso fue un trabajo de cerca de 4 años. En Guambía fue mucho más duro porque la influencia era mucho más fuerte. En el 74 hasta el 78 más o menos se inició ese trabajo. En el caso de Jambaló se comenzó antes. Se comenzó ya recuperando el cabildo. (Asesor de AICO, Resguardo de Guambía, octubre 7 de 2003).

Como resultado del intenso proceso de aculturación a que habían sido sometidas las comunidades, los cabildos habían quedado bajo el control de los partidos tradicionales y buena parte de ellos se asemejaban a las juntas de acción comunal, como lo describe el asesor de AICO en la extensa cita anterior. No obstante, la dirigencia del movimiento indígena era consciente de que el cabildo todavía era una señal de identidad que seguía conservando fuerza emotiva singular ya que pervivía en la memoria colectiva como una forma “auténtica” de gobierno propio que hundía sus raíces en los cacicazgos, estos últimos oficialmente disueltos tras la Independencia. Y a pesar de “que sirvió para recoger el tributo para los colonizadores” (CE-CRIC, 1981f: 71) tenía un pasado heroico signado por los triunfos y las derrotas en la lucha por la tierra. Por lo tanto, “como primer paso hacia esta recuperación [de las tierras] se vuelven a nombrar los cabildos indígenas, los cuales se pondrán al frente de la lucha por volver a usufructuar las tierras arrebatadas” (CE-CRIC, 1981g: 19). Es decir, el cabildo fortalecido, además de simbolizar y afirmar la identidad étnica, se convierte en prenda de garantía para adelantar el proceso de recuperación.

Es relevante establecer una comparación entre el papel jugado por el cabildo en la recuperación de tierras liderada por el CRIC y la toma de haciendas orientada por la ANUC porque esto nos permite comprender el componente identitario de la acción social indígena. En efecto, entre las dos

acciones colectivas se presenta una diferencia simbólica que es indicativa de la presencia de lo étnico en la lucha indígena, de su articulación con el pasado y de la existencia de un sentimiento de pertenencia a una comunidad de origen y de destino.

Las invasiones de las haciendas que bajo la dirección de la ANUC adelantan los campesinos en la Costa Atlántica y en los Llanos Orientales con el repertorio de movilización “la tierra para el que la trabaja” concluyen, en general, con la titulación privada de predios por parte del INCORA. Por lo tanto, la acción colectiva campesina involucra inicialmente un sujeto social, el aparcerero o el arrendatario, que es un campesino desposeído o un productor separado de sus medios de producción, en términos marxistas, y concluye con un productor privado, propietario de tierra. Es decir, el desposeído se transforma en productor directo.

En contraste con lo anterior, las tierras recuperadas son entregadas al cabildo que se encarga de distribuir las entre los miembros de la comunidad. Con este acto el cabildo se legitima como el representante de la autoridad tradicional. De esta forma la recuperación no es simplemente una acción de toma de tierras, como podría ser el caso, en extremo, del movimiento campesino, sino que ella implica una concepción de territorio, es decir, tierra “amarrada” a una autoridad y un proceso de reinvencción de la tradición en términos de Hobsbawm y Ranger (1983).

Igualmente, el acto de distribución de tierras que hace el cabildo lleva implícita la “recuperación” de la historia (entendida como una interpretación del pasado dentro de un contexto social particular que es utilizada para legitimar la lucha) ya que gracias a la memoria colectiva los mayores dicen, como veremos más adelante, que esto fue exactamente lo que hizo Juan Tama de la Estrella, quien investido de la autoridad como Cacique Mayor y con el reconocimiento del Rey de España distribuyó las tierras de los cinco pueblos: Jambaló, Caldono, Pueblo Nuevo, Quichaya y Pitayó.

A la par que avanza el proceso de recuperación de tierras se van reconstituyendo los cabildos. Por ejemplo, entre mayo 4 de 1973 y julio 23 de 1974 se reconstituyen los cabildos de Caldono (Caldono), de la Aurora (Santander), de los Quingos (Morales), de la Cecilia (Miranda), de Media

Naranja (Corinto), de Santa Elena (Corinto). En los años siguientes se crean los de Canoas (Santander), La Concepción (Santander), Las Delicias (Buenos Aires), La Aguada y La Laguna (Caldono), Ambaló (Silvia), Quintana (Popayán), Paletará (Puracé), Tumbichucue (Inzá) y Guanacas (Inzá) (CRIC, 1990: 8). A mediados de los años ochenta se han conformado más de cien nuevos cabildos lo que constituye, en la práctica, la estructuración de un nuevo poder.

Lo que nos interesa resaltar aquí es que si el cabildo ha sido una herramienta estratégica en el movimiento social y en el proceso de recuperación es porque ha sido objeto, consciente o inconscientemente, de un proceso de reinvención de la tradición, en el sentido en que este concepto es empleado por Hobsbawm y Ranger (1983). En efecto, aunque la historiografía ha mostrado que el cabildo tiene su origen en el pasado colonial, el movimiento social lo reinventa como una forma de gobierno propio que tendría sus verdaderos orígenes no en la reglamentación de la Corona ni en la legislación republicana, sino en los antiguos cacicazgos. Este proceso de reinvención, que implica reimaginar la identidad, muestra una eficacia emotiva que unida a las necesidades materiales produce la movilización independientemente de la verdad histórica del origen del cabildo.

5. LA REINVENCIÓN DE LOS HÉROES.

5.1 En el Camino de Juan Tama: Del Mito a la Historia.

Hemos visto que la lucha por la recuperación de la tierra ha sido una de las constantes históricas del movimiento indígena. La recuperación tiene como uno de sus objetivos estratégicos consolidar el poder político a través de sus órganos de gobierno propio, es decir, los cabildos, para controlar y extender el dominio sobre territorios que los indios consideran propios y por los cuales los antepasados lucharon y dieron la vida. Pero la recuperación a la vez que es una lucha por el control de recursos materiales también es una disputa por significados culturales, representaciones y procesos simbólicos. En términos

de Lefebvre (1974) y Harvey (1998) en esta lucha social se involucran las “prácticas espaciales” y “nuevos espacios de representación”.

Los indígenas, como actores sociales, construyen y usan en forma estratégica discursos y representaciones para legitimar sus luchas tanto entre ellos como ante los demás. Aquí se pone en juego tanto la habilidad de la dirigencia como la capacidad de los intelectuales para construir representaciones que inspiren la acción colectiva. Entre las representaciones que tienen mayor fuerza simbólica está la de los héroes, caciques o líderes de la comunidad, que en diferentes momentos, ficticios o reales históricamente, lideraron la recuperación del territorio. A través de estas tradiciones inventadas se ofrece un modelo de organización espacial, especie de antiguas unidades políticas, que articulan imaginariamente los resguardos individuales actuales. A través de toda una topografía caracterizada por los lugares donde nacieron y murieron los héroes, donde libraron sus batallas, donde fueron vencidos y vencedores, la comunidad se construye como una comunidad imaginada con fuertes vínculos emocionales con un territorio a veces considerado sagrado.

Estas figuras son reinventadas como personajes con características especiales, superiores al promedio de los miembros de la comunidad, que además de luchar por la “casa”, proceder que debe ser imitado, legaron un código de conducta, especie de texto sagrado, que debe regir la comunidad en su lucha por la defensa del territorio.

En este proceso son de vital importancia los títulos de propiedad que fueron entregados por la Corona en el siglo XVIII, como es el caso ejemplar del *título de los cinco pueblos*. Estas cédulas reales son exhumadas y esgrimidas como fuente de legitimidad del proceso de recuperación. En la exhumación de los títulos juegan un papel fundamental los científicos sociales, sobre todo los antropólogos, que seguían las orientaciones de la reunión de Barbados según las cuales acceder a un territorio o conservarlo se constituía en un medio privilegiado para salvaguardar la identidad indígena.

Entre las comunidades indígenas del departamento del Cauca que han originado el movimiento social que estamos analizando, es decir, entre los guambianos y paeces (nasas) pero más específicamente entre estos últimos,

se destacan dos figuras que han trascendido el marco regional y se han convertido en iconos del movimiento indígena colombiano. Nos referimos a Juan Tama de la Estrella y a Quintín Lame que existieron durante los siglos XVIII y XX, respectivamente. La construcción de representaciones de estos personajes implica la reinención del héroe en un proceso que parte de la tradición oral pero que se apoya, también, en documentos escritos. En efecto, la *intelligentsia*, al poseer el control de la escritura y de la lectura, toma la historia oral de la comunidad y la convierte en historia escrita que a su vez retorna a la historia oral enriqueciendo la narración, rescata el pasado y lo coloca como ejemplo para la acción colectiva futura. A continuación se expone la forma como estas dos figuras son reconstruidas y el rol simbólico y emocional que juegan en el movimiento social y en el proceso de recuperación del territorio, la lengua y el pensamiento.

Aunque entre los indígenas caucanos, nasas y guambianos, se mantuvo el recuerdo de los caciques, los cuales eran construidos y reconstruidos de acuerdo con las circunstancias históricas para luchar en contra de los diferentes factores de ocupación y disolución de la identidad indígena, llama la atención la casi ausencia del nombre de Juan Tama en el registro histórico (Rappaport, 2000: 146). Mientras que muchos de los viajeros que visitaron las tierras de los paeces mencionaron a Calambás, no hacen lo mismo con el llamado cacique de Pitayó y Vitoncó. Es decir, las evidencias documentales y etnográficas parecen mostrar que por lo menos hasta el surgimiento del moderno movimiento indígena caucano, Juan Tama no era una figura importante entre los paeces, a pesar de que aparecía en documentos que estaban disponibles a las comunidades y tenía presencia en la memoria oral. Por lo tanto, lo que estamos sugiriendo aquí es que con esta figura se ha presentado un proceso reciente de invención del héroe que ha jugado un rol simbólico de primer orden en la movilización social y en la construcción de una memoria histórica que contribuye a su vez a la reinención de la identidad étnica y a la creación de discursos contra hegemónicos.

En efecto, durante el periodo colonial Juan Tama dejó tras de sí diferentes documentos que daban cuenta de su existencia histórica y que en

calidad de cacique había negociado ante la Real Audiencia de Quito en 1700 el título de los cinco pueblos:

Título de los cinco pueblos

Folio 1

Escrituras pertenecientes al Cacique de Pitayó, Jambaló, Pueblo Nuevo y San Lorenzo de Caldon en el año del Señor de mil setecientos otorgada en la Real Audiencia de Quito por mandado de su Majestad el Rey Nuestro Señor Don Felipe Quinto.

Folio 2

Hago saber yo el Cacique Juan de Tama que teniendo mi dominio en cuatro pueblos como Pitayó, Jambaló el sitio de Quichaya, Pueblo Nuevo y San Lorenzo de Caldon en Fallecimiento del Cacique (y amado) Don Jacinto Mosca y su sucesor y de mi recaerá en las familias de calambaces como que es la línea más recta y familia esclarecida advirtiendo que por no tener sucesión e hijo hombre ni mujer es la causa de heredar y heredará el mando don Agustín Calambás y seguirá línea sin decaer de familias de Calambás y no será valido ni tener por tal que no sea de esta Ilustre familia y el que lo fuere no se eximirá del mando y será el único cacique legítimo de propiedad y están obligados a respetarlo.

(Archivo Central del Cauca, Popayán 1881 [1696], reproducción de la Fundación Colombia Nuestra, Caldon, 2002:3).

Tama creó el resguardo de Pitayó en 1700 y el de Vitoncó en 1708. En el título de este primer resguardo sostenía que había recibido el cacicazgo por herencia de su predecesor el cacique Jacinto Mosca, quien había dejado el siguiente testimonio:

Título de los cinco pueblos

Folio 9v

(...) es verdad que nadie mas intranquiliza ni perturba nuestros derechos pero es de mi deber asegurar mis pueblos y que en mi fallecimiento o muerte no quieran intrusos quitarnos nuestros terrenos (...)

Folio 10

por tanto y siendo a quien corresponde dar las tierras en propiedad y otorgar escrituras dar títulos de ella y como cacique la que me pertenecen como tal (...) por esto ocurro por la seguridad de terrenos mencionados pueblos y que me conceda la facultad para bien necesario dividir terrenos el que cada uno de ellos conozca lo que le corresponda pero es con el bien entendido que se dividirán los pueblos, pero no conoceran otro cacique y a mis sucesores que a mi heredaran en la sucesión y el mando de don Juan Tama y Estrella mi sobrino (Archivo Central del Cauca, Popayán 1881[1696]: 1140v-1141r, reproducción de la Fundación Colombia Nuestra, Caldon, 2002: 13).

Sin embargo, en el título de Vitoncó Juan Tama no se consideraba descendiente de un ser humano, sostenía que su descendencia era sobre natural, se autonabraba “hijo de la estrella de la quebrada de Tama” (Archivo Central del Cauca, Popayán, 1883: 218v, citado en Rapport, 2000: 97). Al tomar el apellido Estrella recalca sus lazos con un mundo sobre natural, se autodenominó emisario divino y que militarmente había obtenido el cacicazgo de Vitoncó (Rapport, 2000: 104). Por lo tanto, resaltaba dos características, el de tener un origen divino y el de ser un guerrero defensor de las tierras de los nasas.

Parece ser que a partir de aquí Juan Tama entra en la leyenda y sus supuestas hazañas se transmiten de generación en generación—“en las conversaciones al lado del fogón”—a través de una rica historia oral. Se dice, entonces, que es hijo del agua o de una estrella; que en un crudo invierno, siendo niño, bajó en una balsa por el río embravecido y que fue rescatado de las aguas mientras lloraba. Fue amamantado por tres mujeres que murieron y luego criado con leche de vaca y todo animal que consumía esa leche moría inmediatamente. Esta versión, que llega hasta el siglo XX, es resumida por un intelectual nasa de la siguiente forma:

Hace meses estudié antropología. Sobre todo quiero dar algo al respecto del cacique. Según la historia que nos cuentan de que Juan Tama nació del agua, o sea, que vino del agua. Pero que según la gente, dicen, que una madre lo adoptó y además dicen que este hombre creció. Pero según dicen que perdieron tres personas como madres que lo cuidaron. También a la vez ellas lo criaron, lo mantuvieron y fue un hombre muy inteligente, eso es lo que dice la historia. Entonces, esta persona fue muy inteligente. Entonces, allí donde ya el hombre fue con esta idea de que él creció. Ya después ya luchó también en los territorios y que últimamente llegó a fundar los cinco pueblos, lo que ya sabemos. Entonces, ya después de que él defendió los territorios, ya después de que ya el hombre comenzó a poner cada parte en cada territorio, dos de los cinco pueblos. Entonces, ya desde allí, ya el pueblo indígena, ya donde estaba, pero ya fueron organizando, fueron formando. Y está también ahorita, lo que se tiene en cuenta, de que Juan Tama fue el cacique de los cinco pueblos. Y que ahora podemos ver de que como la gente está organizada con resguardos y, sobre todo, pues realmente, según lo que la historia nos cuenta que este hombre pues realmente no era algo que fue naturalmente que nació sino que fue del agua. Entonces, ahora podemos entender que es parte de la mitología y que se tiene esa idea. Pero según, partiendo de

ahí, donde ya dice, que Juan Tama no era cualquier persona que se deja llevar por otras personas sino que era una persona que realmente era fuerte. Entonces en los asuntos, en la parte organizativa y todo eso. Entonces dicen que ya fue de ahí donde ya la gente fue aprendiendo también para ser fuerte en la parte organizativa, en la parte política. Entonces, partiendo de allí, donde se tiene en cuenta de que este fue el primer cacique, donde ya esta persona que trabajó fuertemente. Y ahora que nosotros podemos pues más bien pensar en estos momentos, que estamos hablando en esta historia, más bien es ¿Cómo retomar de ahí para saber bueno cómo reflexionar?. Entonces, ¿cómo estamos?, si realmente es algo ¿qué sí vale la pena o no vale la pena?. Pero sobre todo yo pienso que partiendo de ahí, donde ahora que estamos haciendo la reflexión, de esta historia, creo que es necesario acogernos de esta historia. Pero a la vez, nosotros, pensar como nasas y además siempre tener esa afirmativa de que nosotros podemos avanzar de ahí para que realmente eso de mucho pie a nosotros, pensando de esta parte. Entonces, eso es lo que yo tengo entendido, lo que he investigado según la historia de Juan Tama. Entonces, eso es lo que yo quería contar. (Intelectual nasa, Foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

Intelectuales indígenas y no indígenas estudian la rica historia oral de los nasas, usan los métodos convencionales del análisis histórico como el estudio de archivos, la interpretación de documentos y la entrevista, y “descubren” que Juan Tama existió como un hombre de carne y hueso, que vivió en una coyuntura histórica concreta, que negoció con los encomenderos, que se enfrentó a los españoles y negoció exitosamente con la Real Audiencia de Quito el reconocimiento de los resguardos, como se puede mostrar con los títulos de los cinco pueblos.

Este proceso es la base para la construcción de nuevas narraciones en las que Juan Tama aparece como el primer político nasa, en toda la expresión de la palabra, que defiende y lucha por su pueblo. Esto es lo que explica que una figura que era poco relevante entre los nasas hoy sea considerada como su guía espiritual más importante, que lideró la defensa del territorio en contra de la ocupación del español y que legó a su pueblo enseñanzas para seguir defendiendo, hasta la posteridad, la “casa” de cualquier ocupante, “(...) Fue el gran cacique Juan Tama, el dirigente indígena de más prestigio de la época de la Colonia. Cacique principal de Vitoncó, logró unificar su región con el cacicazgo principal de Pitayó, hasta lograr la unidad casi total de los paeces. Impuso a las autoridades coloniales el reconocimiento de las tierras de los

indígenas y en el año 1700 hizo aprobar un título que aún tiene vigencia hoy en día y cubre los resguardos de Mosoco, San José, Vitoncó, Lame, Suín, Chinas, Pitayo, Jambaló, Pueblo Nuevo, Pioyá, Caldono y Munchique (...)” (CE-CRIC, 1981f: 71).

En torno de Juan Tama se construye también el mito de descendencia y reinención de la identidad nasa ya que algunos de éstos consideran que descienden directamente de este cacique. Su figura es reinventada y enaltecida con características especiales. Por ejemplo, se dice que gobierna a partir de los 8 años, que tiene gran genialidad política, que logra defender los cacicazgos y atraer a sus enemigos, los guambianos, quienes habrían sido aliados de los españoles para derrotar a los paeces. Unifica los cinco pueblos, solicita la defensa de los Cacicazgos al Rey, logra, en un golpe de habilidad política, que se nombre como descendientes a los Calambás, quienes fueron aliados de los españoles después de las nupcias de Sebastián de Belalcázar con una Calambás, así como Hernán Cortés se casó con la Malinche.

La construcción del héroe se extiende al campo artístico de tal manera que se representa en la música, en la pintura y en la poesía. Se le resalta como el líder que comandó al pueblo nasa en la lucha por la defensa del territorio, conducta que es una guía para la acción colectiva del presente. Un ejemplo de este proceso es la letra de la siguiente canción con la cual se abren con frecuencia los eventos de la comunidad en los cuales se discute sobre el territorio y la memoria colectiva.

Alma de mi alma, cuando tengo calma es por que mi casa lleva sangre nasa. Sangre de esta casa y de los ancestrales, pueblo inteligente, sueños de esperanza. Almas de mi alma, cuando tengo calma, es porque mi casa lleva sangre nasa, sangre de esta casa y de los ancestrales, sueño de tus sueños, dioses de los dioses. Somos hijos del agua y las estrellas. Naciste entre estrellas y agua de tus sueños [Juan Tama], Dios de los dioses. Somos hijos del agua y las estrellas, en tu pueblo la madre tierra defendiste [Juan Tama]. Es el norte de nuestro amor, hijo de las aguas y las estrellas es lo que seremos. Marcaste huellas de tu pueblo, la madre tierra has defendido. Hoy es el hijo de las aguas y las estrellas, es de lo que seremos. Lucharemos por el sueño de mañana, te seguiremos porque el mañana será libre como el viento. Hoy iremos por el sueño de mañana, te seguiremos porque el mañana será libre como el viento. (Foro del pueblo nasa sobre el territorio y la

recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

Otro intelectual indígena resume en forma nítida la forma como la figura de Juan Tama es reinventada y como la comunidad nasa encuentra en su legado una fuente de inspiración para la recuperación y conservación del territorio y el respeto de la autoridad tradicional representada en el cabildo:

(...)Es decir, decía, [Juan Tama], no se vayan a olvidar que el cordón umbilical de cada niño y niña tiene que estar *ligado al territorio* [la cursiva es nuestra]. Esa "ligación" es la aseguranza que pertenecemos a las leyes, que somos hijos del agua y somos hijos de las estrellas. Pero que también pertenecemos a estos creadores, hombre y mujer. Significa estar ligados a los creadores del universo, a la abuelita y al abuelo. Después de la "ligación", el trabajo; después de la "ligación", el respeto; después de la "ligación", la consulta; después de la "ligación", la hermandad; después de la "ligación", la reciprocidad; después de la "ligación", muchos rituales, dice; después de la "ligación", mucha hermandad, unidad (...). (Intelectual nasa, foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

Como se puede observar, los nasa al descender de Juan Tama también serían hijos del agua y de las estrellas y para seguir siendo nasa tendrían que estar ligados al territorio, de lo que se derivarían otras características fundamentales.

(...)Esta problemática, este caos, quien lo va a solventar es el *te`wuala*, es decir, los mal llamados médicos tradicionales. Son las personas especiales encargadas del control social, son las personas que van a remediar cualquier tipo de problemática, son ellos, y son ellos los que en principio están ligados con los creadores del universo hombre y mujer. Son ellos en especial los que hacen diálogo directo con los creadores del universo. Las palabras de los creadores del universo, mediante la seña, crecerán en el cuerpo a los médicos. En una la palabra la seña en el cuerpo del médico es la palabra de los creadores del universo. Son ellos y tienen que ser ellos decía Sa Tama. Entonces, los tegualas son los personajes especiales, quienes realizan la tarea del control social. No vayan a desatender a los *te`wualas*, estén pendientes del amor de los *te`wualas*. No los vayan a perder, porque la problemática crecerá, decía, Sa Tama. Está el *te`wuala*, estoy yo, están los creadores del universo. Dijo, hay que organizar, hay que estructurar, porque no alcanzamos a estar pendientes de la comunidad(...)(Continuación, intelectual nasa, foro del pueblo nasa sobre el territorio

y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

Aquí se expresa en forma clara que los *te`wualas*, “los mal llamados médicos tradicionales”, depositarios de conocimientos especiales legados por los antepasados, deben ser respetados porque así lo recomendó Juan Tama.

(...)Entonces, Sa Tama dijo: hay que seleccionar unos *tu`tenzas*. *Tu`tenzas* quiere decir personas que socializan una voz o varias voces. Personas que están atentas a socializar lo que diga el *te`wala* [médico tradicional], lo que diga Sa Tama y lo que digan las leyes de los creadores del universo. Estoy hablando de los cabildos, sí había una organización. *Tu`tenzas* son términos propios. Todavía una organización, durante miles y miles de años ya existían [los *tu`tenzas*]. Sa Tama refuerza eso. Los *tu`tenzas* son las personas que deben estar atentas sobre el comportamiento de las personas. Lo bueno de los *tu`tenzas* es que tienen que remitir los problemas al *ne wuec*. Luego dependiendo cómo es la problemática, dependiendo de la gravedad, el *Sa ne wuec* remite al *te`wala* y seguidamente el *te`wala* se remite con los creadores del universo. Así tiene que ser. Esa es la coordinación, decía Sa Tama. Yo no soy el Mandón, *ne wuec*, no debe ser el Mandón. Ni el *te`wala* es el mandón. Cualquier problema, mandos nosotros los que tenemos que sentarnos, dialogar y las propuestas presentárselas a la comunidad. Es por eso que es importantísimo que los *tu`tenzas*, o sea los cabildos, estuvieran muy atentos de socializar las problemáticas que habían al *Sa* y el *Sa* remitía a los *sec*. Y los *sec* inmediatamente se comunicaban con los creadores del universo (..) los cabildos, ahorita le dominamos así, van a recibir el nombre de *ne wuec*. Como quien dice son los que tienen que estar más ligados con los mandatos de *nec uma* y de *nec ta*. Los *ne wuec* son las personas encargadas de multiplicar las leyes y los mandatos de *nec uma* y *nec ta*. Son las personas también encargadas de fiscalizar los comportamientos de acuerdo a los mandatos de *nec ta* y *nec uma*. Podríamos decir, son los pastores que multiplican la voz, los mandatos. También porque no decir, los mandamientos de *nec ta* y de *nec uma*. Son las personas que en especial van a recibir el rol y el nombre de *nec wuec*. Es decir, ahorita, los mal llamados cabildos. Los pastores, las personas que multiplican la voz de los *nec ta* y de los *nec uma*. Los *ne wuec* y los *te`walas* también son sucesores de los truenos (...) (Continuación, intelectual nasa, foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

En esta mitología se sugeriría, entonces, que “los mal llamados cabildos”, por su expresión castellana, tendrían un origen muy antiguo y serían formas primordiales de resolver los problemas en el seno de la comunidad. Una auténtica reinención de la tradición para guiar la acción política.

(...) Si quieren ser descendientes. Si quieren ser la raíz de Sa Tama. Si quieren ser la raíz de los truenos. Si quieren ser la raíz de los nec, entonces mucho cuidado con el territorio. Mucha "ligación", mucho respeto, mucho diálogo, mucho "pegamento". También sé que gente extraña va a llegar a la comunidad, a mi nacionalidad. También sé que mucha gente me va a visitar. Bienvenidos sean todos ustedes, dice Sa Tama. Bienvenidos sean, pero con respeto. Ustedes aprendan de mí, yo aprenderé de ustedes. Aspectos que no vaya a perturbar mi personalidad dice Juan Tama. Gracias (...)(Continuación, intelectual nasa, foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

Juan Tama ahora es considerado el primer líder político de los paeces que utilizó no solamente la guerra para defender el territorio de la ocupación de los españoles, sino la astucia política expresada en una política de alianzas estratégicas. La construcción moderna hace énfasis en que Juan Tama legó a su pueblo cinco principios que deben ser practicados por los nasa. En primer término, que no deben presentarse enfrentamientos entre ellos porque hacen parte de una misma familia. En segundo término, no deben ceder el territorio a manos extrañas. En tercer término, deben defender con su vida, si es necesario, el título de los cinco pueblos. En cuarto término, los nasas nunca deben ser derrotados y; en quinto término, los nasas no deben mezclar su sangre.

Los actuales líderes paeces consideran que la puesta en práctica de estos principios legados por Juan Tama permitirá que los nasa estén atentos a la defensa y consolidación del territorio como uno de los elementos fundamentales que permitirá su continuidad como pueblo y como cultura.

(...)Sí, yo creo que en ese momento es cuando Juan Tama prácticamente reivindica su trabajo. Yo creo que allí cabe acuñar algo y es que nosotros los indígenas siempre vemos que el futuro lo tenemos atrás y el pasado está al frente. En ese momento en que se llega a esta lucha tremenda que fue los 70 y 80, de la recuperación de las tierras, lo que nosotros hacemos es volver a ese pasado, y apropiarnos de la figura de Juan Tama. Entonces, desde allí viene toda la leyenda, la vida misma de Juan Tama, en torno a lo que él mandaba, se pensaba construir un solo territorio indígena, con una sola unidad, y que las tierras deberían estar en manos de los indígenas, porque desde un comienzo esas tierras eran de los indígenas, y que no se podía realmente dejar que nos desplazaran de unos territorios que eran de nosotros, y que quedarán en manos de otras personas que no eran de allí, todo eso fue reivindicado por Juan Tama, y en

el momento en que se comienza la recuperación de las tierras, lo que saca es ese pasado, en carne de Juan Tama, y se coloca de presente allí, por eso cobra tanta fuerza Juan Tama, en ese momento, inclusive todavía lo sigue siendo. Yo creo que eso sí es claro. Juan Tama antes de la recuperación de tierras, de pronto poco a nada se sabía de él, y hoy en día ante una asamblea, o una reunión esta Juan Tama, una entrega de varas, una sesión, un acto de comunidades indígenas, siempre se está colocando de primero a Juan Tama, como es la persona que realmente nos abrió los ojos, por eso se le llama Juan Tama de la Estrella, aquel que de pronto era el guía, y hacia él es que tenemos que apuntar toda nuestra cosmovisión y nuestra lucha (...) (Indígena nasa, gobernador del primer cabildo indígena universitario de Colombia, Cali, junio 12 de 2003).

Desde las ruinas de la combinación de la historia y del mito, emerge una noción del tiempo, que se emplea en la lucha política, que se diferencia de la concepción occidental. Mientras que para esta última el tiempo es lineal, y por lo tanto, el futuro siempre está adelante, para estos indígenas el “futuro está atrás y el pasado está al frente”. Lo que subyace en esta visión es una concepción de la historia, es decir, son pueblos con historia, en la que en el pasado, en la época de los cacicazgos, en todo caso, antes de la llegada de los españoles, los indígenas eran “libres” y “felices” en territorios que gobernaban. Desde el “descubrimiento” de América habrían perdido esa libertad y habrían padecido 500 años de opresión. Por esta razón, el futuro está muy atrás. Se trataría, entonces, de restituir el pasado para en un “futuro-pasado” ser nuevamente libres y autónomos en sus territorios. Las implicaciones políticas de esta concepción del tiempo son grandísimas. Por ello, Juan Tama, desde el pasado, ilumina el futuro de la lucha por el territorio.

5.2 Bajo la sombra de Quintín Lame.

La otra figura que ha sido construida como el líder contemporáneo de los nasas es Quintín Lame, que luchó por la defensa de los resguardos y de los cabildos, que vivió en una época histórica diferente a la Juan Tama y que hablaba con fluidez el castellano. Nació el 31 de octubre de 1883 pero no en un resguardo, sino en una hacienda cerca de Popayán en la cual creció como

terrajero (Castrillón, 1973). A principios del siglo XX, sirvió como soldado en Panamá durante la Guerra de los Mil Días⁸. Entre 1914 y 1917, con la consigna de que “cada indio de América debe ser dueño de un pedazo de tierra” (Lame, 1971: 39) organiza los levantamientos de los paeces en la región de Tierradentro, departamento del Cauca, acciones defensivas en contra del terraje y por la recuperación de los resguardos.

Existen muchas dudas sobre el número de indígenas que empuñando las armas participaron en el levantamiento bajo la dirección de Lame y el líder indígena de la Guerra de los Mil Días, el general Yajimbo. Así, por ejemplo, Juan Friede habla de seis mil indígenas: “Quintín Lame fue el alma del levantamiento de Tierradentro (años 1914-1916) cuando seis mil indios bajo el mando del general Yajimbo tomaron armas contra tropas regulares del ejército infligiéndoles varias y serias derrotas” (Friede, 1987: 12). Por el contrario, el ministro de gobierno del momento, Abadía Méndez, en comunicación al general Velasco de Cali dice: “Salúdalo afectuosamente. Acaban comunicarme que ha estallado en Tierradentro una insurrección de indios que en número no mayor de dos mil y que atacan en este momento a la población de Inzá” (Archivo Histórico Nacional, Ministerio de Gobierno, Orden Público, Sección 4, Folio 00046, citado en Fajardo, Gamboa y Villanueva, 1999:109).

Estos levantamientos, que como hemos anotado antes, pueden ser caracterizados como una reacción violenta y desesperada de los indígenas en contra de los diferentes factores de disolución de su identidad étnica y cultural, tienen también una respuesta violenta de las elites caucanas. En momentos en que Lame hace el llamado a “morir por la defensa de la tierra”, es detenido y condenado a cuatro años de prisión. Entra en la cárcel en abril de 1917 y sale el 23 de agosto de 1921 (Fajardo, Gamboa y Villanueva, 1999: 91). En sus escritos dice que fue encarcelado 108 veces y que en todos los juicios asumió su defensa (Lame, 1973: 61). Derrotado el levantamiento en el Cauca, gracias a la organización de un ejército, que bajo la dirección del

⁸ La Guerra de los Mil Días fue el conflicto más largo y cruel en que se enfrentaron los partidos Liberal y Conservador a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Se desarrolló entre 1899 y 1902. Se estima en 110.000 el número de combatientes, 75.000 por parte del Gobierno y 35.000 por parte de los liberales y se calcula que produjo cerca de 100.000 muertos (Villegas y Yunis, 1979: 125).

indígena Pío Collo persigue a Lame, éste se desplaza al departamento del Tolima. En esta región organiza el Supremo Consejo de Indias, el Movimiento de Mujeres Indígenas de Colombia y lidera, entre 1922 y 1945, la lucha por la defensa de los resguardos. Muere el 7 de octubre de 1967 en Ortega, departamento del Tolima⁹.

Quintín Lame es un caso ejemplar en la historia de la resistencia indígena porque a diferencia de la mayoría de los dirigentes indios dejó una obra escrita que constituye una de las fuentes más notables de la conciencia histórica de los indígenas colombianos y en la cual los subalternos hablan por sí mismos. La obra de Quintín Lame hace parte del “pensamiento fronterizo”, en el sentido en que este concepto es empleado por Walter Mignolo (2003). Su obra debe ser considerada como la producción de los indígenas colombianos que, desde el “pensamiento fronterizo”, se encuentra al lado, guardando las diferencias históricas, de las obras de Diego de Castro, Cusi Yupanqui, Joan de Santacruz Pachacuti, Felipe Guamán Poma de Ayala, el Inca Garcilazo de la Vega y el manuscrito de Huarochirí de finales del siglo XVI, entre otros.

Cómo señala Mignolo (2003:9), el pensamiento fronterizo ha estado bajo el control de los discursos coloniales y neo-coloniales hegemónicos. Esta es la razón por lo que la narrativa de Waman Puma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, de finales del siglo XVI, no fue publicada sino hasta 1936. Por el contrario, los discursos coloniales hegemónicos, incluso cuando se mostraban críticos con la hegemonía española, como era el caso de Fray Bartolomé de las Casas, eran publicados, traducidos y ampliamente distribuidos. Algo similar ha acontecido con la producción de Quintín Lame, obra silenciada porque es desconocida en el medio académico colombiano y latinoamericano y, por supuesto, europeo.

La obra de Quintín Lame está constituida por un conjunto de *pensamientos* que dictó entre 1910 y 1939 a su secretario, Florentino Moreno. Hojas que circularon durante cerca de treinta años entre los indígenas de Ortega, Tolima, y que dieron origen a los libros *En defensa de mi raza* y *Las*

⁹ Para la biografía de Quintín Lame ver: Castrillón (1973), Fajardo, Gamboa y Villanueva (1999), Gros (1990b: 174–200), Sevilla (1976) y Rappaport (2000: 143-163).

luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización, editados en los años 1971 y 1973 por el Comité de Defensa del Indio, grupo de intelectuales de izquierda comprometidos con la causa indígena y que fue decisivo para el conocimiento local del pensamiento de Lame.

En estos escritos, considerados el testamento político de Lame, se desarrolla su doctrina político-filosófica y su reflexión sobre la recuperación, la *Quintiada*, como la forma de resistencia a la disolución de la identidad cultural indígena, como la definimos antes. Pero la *Quintiada* puede entenderse también como una reacción violenta, brutal y desesperada de una población indígena desposeída de sus tierras por la introducción de un capitalismo salvaje e incontrolado que produce deforestación masiva, introducción del café y de la ganadería y creación de trabajo forzado a través de la conversión del indígena en terrajero.

Dado que en estos escritos se puede analizar el pensamiento político de Quintín Lame, como una voz de los subalternos que se opone a la disolución de su identidad cultural, a continuación hacemos una aproximación a su concepción histórica, a su idea de los enemigos contra los cuales debe luchar el indio y a la “plataforma de lucha” que debería guiar la *Quintiada*, antes de analizar la forma como los intelectuales han contribuido a construirlo como el líder más importante del moderno movimiento indígena colombiano.

Desde un principio Lame, que se considera descendiente de Juan Tama, sostiene que escribió sus *pensamientos* para que sirvieran de guía a los indígenas colombianos para “conquistar sus dominios” y enfrentar al “coloso de Colombia”:

Este libro servirá de horizonte en medio de la oscuridad para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la naturaleza divina (...) Debo mostrar con franqueza al pueblo indígena colombiano que hoy están sus deberes y derechos, como también sus dominios mordidos y engangrenada la mordedura por la serpiente de la ignorancia y la ineptitud o analfabetismo; pero el indígena que interprete el pensamiento de esta obra se levantará con la facilidad más exacta para hacerle frente al “coloso de Colombia” y reconquistar sus dominios en la forma que yo reconquisté los Resguardos de Indígenas de Ortega y parte del Chaparral en el Departamento del Tolima. (Lame, 1973: 57-58).

En el pensamiento de Lame se delinearán tres grandes etapas históricas. La primera, anterior a la llegada de los españoles, es una edad dorada caracterizada por grandes aportes culturales de los indios que tuvieron a caciques como Bochica. Es un pasado glorioso, sin europeos y sin maldad, y en el cual los indígenas tenían una íntima relación con la naturaleza, fuente de la sabiduría.

La segunda es un período traumático, de opresión y de despojo en el que los indios perdieron su libertad. Se inicia en 1492 con la llegada de Colón y se extiende por más de cuatrocientos años “(...) los grandes hombres que llegaron el día 12 de octubre de 1492 se apoderaron de nuestra propiedad inamovible (...) llevamos más de quinientos años de sufrimiento en medio del hambre, de la tristeza, de la persecución del blanco a la propiedad indígena, porque desde el 12 de octubre de 1492, quedó perseguida la cultivación agrícola industrial de nuestra Raza Indígena (Lame, 1973: 43-44).

Como es ampliamente conocido, el 12 de octubre es una fecha que se conmemora oficialmente en España y en América Latina como el día del “descubrimiento”. Por el contrario, recientemente, los amerindios han comenzado a celebrar el 12 de octubre como el último día de su libertad. La periodización que establece Quintín Lame es precursora de esa interpretación.

Durante la segunda etapa, el movimiento de independencia no significó ninguna ventaja para los indígenas porque Bolívar entregó la tierra a otros conquistadores.

La independencia que nos dio Bolívar fue un engaño. Bolívar peleó con los indios y les prometió que les daría la tierra que les habían quitado los españoles. Pero ¿qué pasó?, que Bolívar mintió y no les devolvió las tierras sino que las dejó en manos de otros conquistadores blancos pagando terraje, no hay porque pagar terraje porque nosotros no hemos venido como puercos sin horqueta a meternos en el sembrado ajeno, esta tierra es de nosotros (Testimonio de Víctor Lame, sobrino de Quintín Lame, citado por Castrillón, 1973: 98).

La tercera etapa es de liberación, en ésta “el indio colombiano recuperará su trono”. Inicia con el movimiento que lidera Lame y logrará la

emancipación del indígena: “(...) El día de mañana se levantará un puñado de hombres indígenas y tomarán los pupitres, las tribunas, los estrados, las sesiones jurídicas (...) una columna formada de indígenas se levantará el día de mañana para reivindicar sus derechos, como reivindicó Dios la humanidad, es decir, la rescató de la tiranía del demonio; así rescatará la raza indígena sus derechos en Colombia (...) Y el día llegará cuando el indio colombiano recuperará su trono.” (Lame, 1973: 85-86).

Lame construye un pensamiento contra hegemónico, desde la colonialidad del poder, como diría Mignolo (2003), en el cual se enorgullece de su identidad indígena “(...) Pues yo soy indígena, legítimamente indígena y por esto me siento orgulloso, porque por mis venas no corre todavía sangre española, gracias a mi Dios (...)” (Lame, 1973:73). En este pensamiento se opone a Colombia, al derecho, a los partidos tradicionales y a su política porque en ellos ha radicado el sometimiento del indio.

De Colombia dice: “(...) Colombia ha sido y es la mansión del odio y la envidia contra el indígena (...)” (Lame, 1973: 76). De los partidos tradicionales: “(...) Debemos no ponerle acato señores indígenas colombianos es a la política de negocio que han mantenido con nosotros esos dos viejos partidos, liberal y conservador. ¿Y por qué? Porque en la ante-víspera y víspera de las elecciones parecen que están enamorando a una mujer bonita, ofreciendo miles de cosas y que la mujer engañada es la que queda preñada!, perseguida por el dolor, la tristeza, etc. (...)” (Lame, 1973: 82). Contra la política de los partidos: “(...) ¿Ahora que diré de la Política? Señores indígenas, es el elemento que cada día nos entierra en ese cementerio de las ruinas de tristeza y dolor. Así es señores indígenas, que la política es como las aves de rapiña cuando tienen banquete, porque el que menos truena con la palabra, con la pluma, ofreciendo al ignorante campesino indígena lo que no tiene, haciendo como el enamorado que engaña con palabras dulces a su enamorada, hasta el momento en que queda satisfecho, etc. ; y la mujer ya no es señorita, ya no es dama, ya todo el mundo la desprecia; así por así, son los días de la política para el pobre campesino indígena que baja a las urnas para más tarde esos representantes no se acuerden de las personas que hicieron al pobre indígena.” (Lame, 1973: 83).

La condición de opresión del indio se transformará a través de la Quintiada. Este es el levantamiento indígena que debe ser guiado por el siguiente “programa de lucha”: 1) la defensa de las parcialidades y el rechazo de las leyes de extinción de los resguardos; 2) la negativa a pagar terraje o cumplir con obligaciones personales; 3) la afirmación de los cabildos como centros de la autoridad; 4) la recuperación de las tierras usurpadas por los terratenientes y desconocimiento de todos los títulos que no se basen en cédulas reales y, 5) condena y rechazo contra la discriminación racial a que están sometidos los indios colombianos. Como se puede observar, son los mismos puntos que levantó el CRIC a comienzos de la década de los setenta.

Sin embargo, para que Lame quedara grabado en la memoria colectiva del pueblo nasa como su líder contemporáneo más importante y se construyera en el movimiento indígena el sentimiento de que en línea de continuidad con la Quintiada, se estaba luchando por los principios que había legado en sus *Pensamientos*, fue necesaria la reinención de su figura y el uso de su obra por parte de la *intelligentsia*. Esto fue difícil por cuanto entre los paeces del Cauca, a diferencia de los del Tolima y el Huila, Lame no era recordado como un gran dirigente, sino que había dudas sobre su estrategia de lucha que implicaba transar legalmente con la sociedad mayor.

En efecto, ancianos nasas, a través de la historia oral, transmitieron a sus descendientes la versión de que Quintín Lame fue un líder conservador, un “godo”¹⁰, que tranzó con las leyes de la sociedad mayor y que fue el culpable de que el general Rosalino Yajimbo, jefe militar del levantamiento indígena que se desarrolló entre 1914 y 1917 en Tierradentro, muriera en la cárcel a la edad de ochenta años por apoyarlo. La muerte de Yajimbo, “en la causa”, como dicen en Tierradentro, contribuyó para que Lame fuera mal recordado entre los paeces caucanos.

Esta versión de Lame, centrada en el fracaso del levantamiento armado que propició entre 1914 y 1917, versión que será superada por la construcción

¹⁰ El calificativo de godo en la década de los setenta estaba asociado en Colombia con el proceso de La Violencia de los años cincuenta y denotaba una figura conservadora enemiga de los liberales por lo que para los indígenas era un sujeto de quien se debía dudar. Es probable que el calificativo de godo dado a Quintín esté asociado con el hecho de que los Lames eran conservadores.

que hacen los intelectuales, es resumida por uno de los viejos indígenas nasas que se considera descendiente del cacique Calambás:

(...)Haber, Quintín Lame es mucho más nuevo[Que Juan Tama] y es un luchador también porque él parece que retoma muchas cosas de los indígenas, pero también tiene sus cositas que no son muy claras. En ese tiempo, yo no recuerdo la fecha, pero también me contaron mi abuelo Florentino Calambás y mi papá Manuel Ventura nos decían que el vino aquí. Vinieron cinco coroneles de guerra, vino el coronel Visur, el coronel Conda, un coronel Castro y un coronel Visur, de los que me acuerdo, de los que me han contado, que ellos guardaban un armamento, tal vez de la Guerra de los Mil Días, había uno que se llamaba Gra, una carabina ya sofisticada para el tiempo porque era ya distinto el proyectil y una carabina de 7 milímetros. Vino a que le prestaran armamento y que le dieran una gente aquí para esa pelea. Tuvieron que esperar ocho días mientras se reunía la gente para decir a lo último que Pitayó no participaba en esa lucha porque no la veían clara. Está bien, le prestamos armamentos, le prestaron como veinticinco carabinas, dicen que le prestaron veinticinco proyectiles, le prestan cincuenta armas, que se las llevan de aquí, bastante munición, porque tenían munición, pero no participan. Ellos no vieron clara la propuesta. Incluso, lo que me contaron es que él estaba dirigido por un cura, yo no sé que cura porque yo no he leído nada de Quintín Lame. Lo que le estoy diciendo es lo que a mí mis abuelos me transmitieron. También decían que ellos después oyeron que en el puente de la Símbola, cerca de Belalcázar, fracasó lo de Quintín Lame porque asaltaron el estanco, se tomaron el aguardiente, se emborracharon y allí mataron a un poco de gente entre el Ejército y la Policía. Prácticamente hasta allí llegó la odisea de Quintín Lame, pero tampoco le quiero restar su lucha, su propósito, que si acá no le atendieron los mayores, a lo mejor, si yo hubiera estado en ese tiempo pues investigo más y le hubiera entendido y a lo mejor me vaya, yo me llevaría el fusil, pero no hay que desconocerlo de todas maneras, el era indio, el tenía mucho, pues por defender su territorio...(Indígena nasa, ex gobernador del resguardo de Pitayó, Pitayó, abril 7 de 2003).

Por ello, transformar esta imagen y construir la que existe actualmente implicó un trabajo cultural de la *intelligentsia*. Precisamente, son los intelectuales los que encuentran sus manuscritos en el antiguo resguardo de Ortega, los publican y los hacen circular, a través de diversos medios, entre los nasa y el resto de indígenas colombianos.

En efecto, a comienzos de la década de los setenta el antropólogo Víctor Daniel Bonilla y el sociólogo Gonzalo Castillo establecen contacto con paeces que seguían reuniéndose en lo que había quedado del gran resguardo de

Ortega, por cuya reconstitución había luchado Quintín Lame. Estos indígenas, a diferencia de los nasa caucanos, por la gran influencia que desarrolló entre ellos Lame, lo consideraban el gran “general” que los había guiado en la defensa de su “raza”, en la lucha por la tierra y que nunca se “dejó humillar de ninguna de las autoridades departamentales, ordinarias, municipales ni de los ricos”. Con profundo celo guardaban hojas amarillentas, *Los Pensamientos*, que circulaban clandestinamente de mano en mano. Un indígena paez que había mantenido enterrado en su casa el documento que Quintín había dictado a su secretario lo desentierra y lo entrega a los científicos sociales¹¹. Gonzalo Castillo describe así el hallazgo:

Los tres manuscritos fueron adquiridos después de un paciente trabajo de acercamiento a las comunidades indígenas que Quintín Lame movilizó en sus cincuenta años de actividad, particularmente en Cauca y Tolima, y de una identificación sincera con sus aspiraciones y sus luchas. Eran hojitas amarillentas sacadas por ancianos luchadores del fondo de viejos baúles, ó de mochilas, ó aún desenterradas literalmente, ya que muchos campesinos tuvieron que esconder estos documentos por muchos años para escapar al terror de los terratenientes durante los luctuosos años de la “violencia”. (Castillo, 1973: 5-6).

Estos manuscritos darán origen a los libros mencionados antes: *En defensa de mi raza*, con introducción y notas del sociólogo Gonzalo Castillo Cárdenas y *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización* con presentación también de Castillo. Del contenido de estos escritos se hace énfasis en los cinco puntos que conforman la plataforma de lucha de la Quintiada. De esta manera, la recuperación del territorio, la defensa de la autoridad tradicional representada en el cabildo, el rechazo al pago del terraje y la reivindicación de la cultura indígena, se descubren como dimensiones que tienen una extraordinaria línea de continuidad y que conectan con las reivindicaciones del moderno movimiento indígena representado orgánicamente en el CRIC.

La difusión de los cinco puntos que se materializan en la Quintiana, la remembranza de las luchas de comienzo y mitad del siglo XX a través de la comunicación verbal, de la charla, del vídeo y del escrito, del cual es un

¹¹ Comunicación personal de Víctor Daniel Bonilla.

ejemplo *La historia política de los paezes* (Bonilla, 1982), son prácticas discursivas a través de las cuales se reconstruye y reinventa la figura de Quintín Lame como el líder que realizó el último esfuerzo moderno de una sublevación indígena que tenía como ideal la conformación de un cacicazgo; de un país “chiquito”, como él sostenía, con su territorio y su propio gobierno.

Podemos decir que en la actualidad, en la memoria colectiva del pueblo nasa, Quintín Lame es considerado como el líder que encabezó los levantamientos indígenas del sur de Colombia entre 1914 y 1917 y que luego continuó en los departamentos de Tolima y Huila entre 1922 y 1945. Por su parte, el CRIC se considera como su legítimo heredero y la única guerrilla indigenista de la segunda mitad del siglo XX en Colombia tomó su nombre. De esta forma, se logra establecer una perfecta línea de continuidad entre esas luchas fundacionales de la primera mitad del siglo y las que se desarrollan durante las décadas de los setenta y ochenta. Pero además, Quintín Lame se convierte en una fuente de inspiración, en un guía espiritual para la recuperación.

En este proceso de reinvencción de la figura del héroe, Lame, al igual que Juan Tama, es convertido en una especie de profeta, un maestro que usó instrumentalmente las leyes blancas para defender el territorio, la libertad y el “alma de la raza” (paez). Su singularidad radicaría en su indeclinable rebeldía y extraordinaria capacidad para movilizar y motivar a la masa indígena, en la recuperación, en la Quintiada, apelando a sus resortes emocionales más íntimos.

Los paezes dicen ahora que Quintín Lame sin haber sido miembro de ninguna parcialidad y sin haber ejercido la autoridad indígena tradicional se sublevó en las regiones de Belalcázar y Tierradentro, se proclamó “Gran Cacique” de todos los indios y conformó el “Consejo Superior de Indias” para enfrentarse a la sociedad blanca. Pero habría luchado no solamente por los indígenas paezes y guambianos del Cauca, su lugar de origen, sino también por los paezes y descendientes de pijaos del centro de Colombia. Es en cierta forma la idea de que Quintín Lame se sentía haciendo parte de una especie de “comunidad imaginada”, en el sentido de Anderson (1991), compuesta por diferentes etnias

El Acta N° 72 del Cabildo de Ortega y Chaparral del 7 de octubre de 1967, que fue colocada como epitafio en la Tumba de Quintín Lame, en Ortega Tolima, resume en parte esas ideas:

Aquí duerme el Cacique indio Manuel Quintín Lame Chantre; que no se dejó humillar de ninguna de las autoridades departamentales, ordinarias, municipales, ni de los ricos, acaparadores, archimillonarios, oligarcas, aristócratas, que le ofrecieron pagarle sumas de dinero para que abandonara el pleito del resguardo nacional de la tribu indígena de Ortega, y él contestó: soy un defensor a pleno sol ante Dios y los hombres, que defendiendo las tribus y huestes indígenas de mi raza de la tierra Guananí: muerta, desposeída, débil, ignorante, analfabeta, abandonada, triste y lastimosamente por la civilización. (Lame, 1971: xiii).

Veamos como esta reinención del héroe se hace presente en la memoria de uno de los más destacados y nuevos dirigentes de los paeces y en el proceso de recuperación de la historia del pueblo nasa.

(...)Entre 1910 y 1925 surgió otro líder, que fue Quintín Lame, aprovechando el mestizaje, tenía un alto grado de mestizaje, aprovechó las mismas leyes y todo eso y alcanzó a visualizar la ley 89 de 1890 y empezó a reclamar los derechos. Entonces les dejó [a las nuevas generaciones de paeces] una semilla, Manuel Quintín Lame dejó un proceso de trabajo. Entonces, ya en 1964 en adelante ya empezaron a surgir otros líderes, como Manuel Trino Morales, Javier Calambás, Pedro Pito. Entonces, de allí se organizaron y nació el CRIC en 1971. Y en 1971 cuando nació el CRIC, pues nació con una mentalidad muy indígena (...) (Dirigente guambiano, Resguardo de Pitayó, marzo 12 de 2003).

(...)Algo queda en la memoria de la gente, entonces, entre ellos se reúnen y líderes como Pedro Pito, que aquí nos acompaña, el mayor Javier Calambás y Agustín Morales. Ellos toman esas ideas que dejó Quintín Lame y empiezan organizar entre ellos lo de ellos y Evelio Correa fue uno que estuvo metido allí y muchos otros líderes pero los que más sobresalieron fueron ellos tres. Entonces, empezaron a hacer reuniones clandestinas en los montes, en casas, donde sea, reuniones clandestinas y el Estado diciendo que eran guerrilleros, que eran comunistas y todo eso. Pero ellos, aquí está don Pedro Pito que no me ha de desmentir, ellos programaron una reunión, en eso yo todavía era pequeño. Entonces, ellos programan una reunión grande en la hacienda de la Quijana, en el municipio de Toribío y allí se organiza algo que ya conocemos como el CRIC (...) (Foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

6. EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN ARMAS: EL MOVIMIENTO ARMADO QUINTÍN LAME.

Como hemos visto en los acápite precedentes, el movimiento indígena en Colombia, como en el resto de los países de América Latina, ha sido una reacción de los indios a la disolución económica y cultural que produce un capitalismo agrario y salvaje en el marco de un proyecto de nación mestiza. La disolución económica y cultural ha adquirido diferentes formas: la ocupación de los resguardos por parte de los terratenientes, el intento del Estado por convertir en propiedad privada las tierras comunales, el desprecio por todo lo que significa la cultura indígena, la consideración del indio como un ser inferior y carente de civilización y, por lo tanto, material no apto para la construcción de la Nación.

No obstante, a pesar de la exclusión a la que ha sido sometido el indio y de su reacción defensiva a los diferentes factores de ocupación, la insurgencia armada no ha sido una característica de estos pueblos en los tiempos contemporáneos. Las excepciones notables han sido; en primer lugar, el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), la principal insurgencia guerrillera conocida en Bolivia desde la del Che Guevara en 1967-1968 y que toma su nombre del caudillo indígena que en 1781 sitió en dos oportunidades la ciudad de la Paz; en segundo lugar, la guerrilla zapatista. Sin embargo, esta última constituye un tipo de actor armado que se diferencia de las guerrillas que han caracterizado a América Latina. No obstante, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, en Colombia, indígenas paeces y yanaconas hacen parte de guerrillas que se enfrentan en ambos bandos durante la guerra de los Mil Días (Chicangana, 2003) y durante el periodo conocido como La Violencia integran las guerrillas liberales. Pero esta participación no se da por la defensa de intereses propiamente indígenas, sino porque los indios son convocados por un gobernador, regularmente liberal, al cual responden por la autoridad que representa. Una diferencia notable de esta tendencia es el levantamiento armado que comandó Quintín Lame y el general Rosalino Yajimbo, entre 1914 y 1917, en Tierradentro, como vimos antes.

La insurgencia armada en América Latina ha sido más propia de los sectores campesinos y de las capas medias de la población que influenciados

por la “ideología marxista” y ante las profundas desigualdades sociales se han propuesto por la vía de las armas derrocar al “Estado burgués” e instaurar el poder revolucionario. Colombia no ha sido la excepción. Con una de las historias de movimiento guerrillero más dilatada de América Latina y del mundo, ha tenido innumerables actores armados: las guerrillas liberales de los años cincuenta, las guerrillas de Tulio Bayer, el Movimiento Obrero Estudiantil Campesino (MOEC), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Ejército Popular de Liberación (EPL), el M-19, el Pedro León Arboleda (PLA), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), la Autodefensa Obrera (ADO), el Ricardo Franco, entre otros. A estos grupos hay que sumar las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), expresión de sectores ganaderos y del narcotráfico que han visto amenazados sus intereses ante el avance guerrillero, como veremos más adelante. Por lo tanto, una guerrilla indígena, como el Quintín Lame, es una excepción notable en el movimiento armado colombiano. Es aún más excepcional si, como dice Touraine, (1989), la relación entre guerrilla y movimiento social en América Latina ha sido problemática.

Por las características del movimiento indígena, bien porque lleve a cabo acciones defensivas o estratégicas o porque los indios son considerados un sector excluido de la sociedad, se han presentado articulaciones con las diferentes expresiones del movimiento guerrillero colombiano. En un principio, para la década de los sesenta, las guerrillas de inspiración marxista, como las FARC y el ELN o de influencia maoísta como EPL no distinguen entre indígenas y campesinos. Los indios al ser campesinos son los aliados “naturales” del proletariado en la lucha por la destrucción del régimen burgués y la conquista del poder. Los mismos indígenas veían en las guerrillas de las décadas de los sesenta y setenta un aliado estratégico y un apoyo fundamental en su lucha contra los terratenientes.

Otras articulaciones se han presentado porque los territorios que ocupan las comunidades indígenas, inhóspitos en las selvas amazónica y pacífica e inaccesibles e incomunicados en las cumbres andinas, son espacios propicios para adelantar la guerra de guerrillas. En la zona andina, de lo cual el

departamento del Cauca es un ejemplo, los caminos usados por los indios desde los tiempos coloniales, se convirtieron en vías de tránsito permanente para los grupos insurgentes y los resguardos en sitios de refugio y descanso. Por estas circunstancias, los indígenas se han visto obligados a compartir su territorio con diferentes actores armados que se imponen porque “el poder nace del fusil”. Primero fue la presencia de la insurgencia, luego, durante los años setenta y ochenta, las “bandas de pájaros”¹² pagadas a sueldo por los terratenientes y durante las décadas de los ochenta y noventa los paramilitares y los narcotraficantes.

Por ejemplo, durante la década de los ochenta la Coordinadora Nacional Guerrillera estableció un batallón internacional en la zona de poblamiento nasa (Rappaport, 2000: 177) y para comienzos de esa década seis agrupaciones guerrilleras que consideraban el departamento del Cauca “La Nueva Sierra Maestra” hacían presencia en esta región del país y ocupaban de hecho los territorios de indios.

Entre las causas más próximas del origen del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) se encuentra, indudablemente, el asesinato de cientos de indígenas a manos de las “bandas de pájaros” pagadas por los terratenientes en un intento desesperado por detener las recuperaciones de tierra. Como hemos anotado antes, para finales de 1978, habían sido asesinados 30 miembros del CRIC, número que se incrementa a más de un centenar y medio a finales de la década de los ochenta. Por lo tanto, las comunidades se vieron obligadas a conformar una estructura armada para hacer frente al exterminio de sus dirigentes. Por estas circunstancias, desde sus orígenes, el Quintín Lame fue un grupo de autodefensa y por esta misma razón nunca se planteó, a diferencia del resto de las guerrillas colombianas, la toma del poder por la vía de las armas.

La presión permanente que ejercen guerrillas como las FARC sobre las comunidades, bien para incidir en sus decisiones o para imponer formas organizativas contrarias a las tradiciones indígenas, al estilo de las

¹² La expresión “banda de pájaros” fue introducida durante La Violencia para referirse a matones a sueldo del Partido Conservador. Reciben este nombre porque los asesinos llegaban a los diferentes poblados, asesinaban a sus víctimas y como los pájaros “volaban” a otro lugar.

imposiciones de Sendero Luminoso sobre las comunidades indias peruanas, es uno de los factores más importantes en el origen del Quintín Lame, si nos atenemos a lo que nos dice un dirigente indígena y asesor de AICO quien vivió directamente esta experiencia:

(...) contradicciones con los grupos insurgentes porque en Jambaló tuvimos muchos problemas con ellos. Eso fue una confrontación permanente, confrontación política, y es que eso nos ayuda a madurar en muchas cosas porque eso fue permanente en la decisión con los debates. Ellos pues acostumbrados siempre a llegar a las reuniones y se toman las reuniones y como eran un grupo armado prácticamente imponían decisiones y cosas en las reuniones, principalmente las FARC en ese momento, en el primer momento. Posteriormente ya hace presencia el M-19. Aparece un grupo de consecuencias muy negativas en esa zona el Ricardo Franco. Con las FARC ellos están acostumbrados a eso, a llegar a las reuniones y ellos eran los que decían que se hacía y que no se hacía en las reuniones. Entonces, la gente comenzó a reaccionar frente a eso, cuando estábamos haciendo todo ese trabajo, y a lo último se llegó a que teníamos que decirles que se retirarán de las asambleas. (Indígena nasa, asesor de AICO, Resguardo de Guambia, octubre 7 de 2003).

Entre 1977 y 1978 se organizan con cierta solidez los primeros núcleos de autodefensa que cuentan con el apoyo militar de la guerrilla bolivariana M-19. A partir de 1979, ante el incremento de la represión y los crímenes contra la dirigencia indígena, estos núcleos se conforman como grupo armado autónomo, de carácter móvil y no permanente, que desarrolla acciones armadas de diverso orden en apoyo a las comunidades. Este germen de organización armada es el antecedente inmediato del Quintín Lame. Sin embargo, ante la evidencia de que estos grupos esporádicos de autodefensa no eran garantía para detener la violencia ejercida contra las comunidades, se toma la decisión de conformar el Quintín Lame como guerrilla móvil permanente.

El Quintín Lame como movimiento armado emerge a la luz pública el 4 de enero de 1985 a las pocas semanas del asesinato del cura paez Álvaro Ulcue y del desalojo de una hacienda ocupada por indígenas en López Adentro (Peñaranda, 1993, 1999; Laurent, 1998). Ese día el Quintín se toma a Santander de Quilichao, municipio del norte del departamento del Cauca, y hace público su manifiesto de fundación que titula: *Comando Quintín Lame*.

Por la defensa de los derechos indígenas. Por la importancia de este documento, que expresa las motivaciones ideológicas de la naciente guerrilla indígena, presentamos el texto completo:

¿Por qué?

El pueblo indígena a pesar de la heroica resistencia que por siglos ha ofrecido contra el invasor, sigue siendo perseguido y humillado. Cuando los indígenas hemos decidido organizarnos para recuperar nuestras tierras, defender nuestra cultura y exigir nuestros derechos, el enemigo ha respondido con brutal represión. Entre el ejército, la policía y los pájaros, han matado a decenas de dirigentes, centenares han sido encarcelados, nuestras viviendas han sido quemadas, nuestros cultivos arrasados, nuestros animales muertos o robados. Cuando las comunidades decidieron no aguantar más, fueron formando sus propios grupos de autodefensa y de estos grupos se organizó el Comando Quintín Lame.

¿Por qué lucha?

Luchamos por los derechos humanos fundamentales de las comunidades indígenas, como son la tierra, la cultura, la organización. Igualmente por la dignidad de todos los indígenas. Defendemos la autonomía del movimiento indígena, que no se debe subordinar a ninguna organización ajena. Las comunidades son para nosotros la máxima autoridad y a su servicio ponemos todas nuestras capacidades y esfuerzos. Participamos también de las luchas de los demás explotados y oprimidos por derrotar la esclavitud capitalista y construir una patria más justa para todos. Las organizaciones populares, los grupos armados, son nuestros hermanos. Y hombro a hombro combatiremos con ellos para vencer a nuestros enemigos.

¿Quién fue Quintín Lame?

Quintín Lame fue un gran luchador indígena, que siguiendo los pasos de antepasados como la Gaitana y Juan Tama, se puso al frente de su pueblo contra sus enemigos. Luchó contra el terraje, por la recuperación de los resguardos, por los cabildos indígenas, por la defensa de nuestra cultura. Cuando se dio cuenta que nada lograba con peticiones y memoriales, formó grupos armados que impusieron el respeto de explotadores y gamonales. Más de cien veces fue encarcelado por orden de los terratenientes del Cauca. Cuando nuestros enemigos los cercaron y le impidieron seguir con su labor en nuestro departamento, se fue para el Tolima donde continuo con su lucha al servicio de los indígenas. Nos sentimos orgullosos de llevar el nombre de Quintín Lame y seguir el ejemplo que él nos dejó.

Nos declararon la guerra

La represión contra el movimiento indígena ha sido continua en los últimos años y nuestra lista de mártires crece día a día. Pero esta vez el enemigo decidió declararnos la guerra definitiva. El 9 de noviembre fuerzas de la policía y el ejército arrasaron la recuperación de López Adentro, quemaron las viviendas de 150 familias indígenas y con máquinas destruyeron todos sus cultivos. Estas familias han quedado en la más completa miseria. El 10 de diciembre fue asesinado el sacerdote indígena paez Alvaro Ulcué. El padre Ulcué había sido un defensor de su pueblo y un luchador incansable de la lucha indígena.

No nos dejaremos exterminar

El movimiento indígena no se va a entregar, ni a retroceder por esta ofensiva del enemigo. El Comando Quintín Lame, compromete su honor en poner todas sus fuerzas al servicio de la resistencia de las comunidades indígenas y en hacer lo posible por derrotar al enemigo que nos está persiguiendo. Los responsables del cruel desalojo de López Adentro pagarán tarde o temprano por su criminal acción. Los señores cañeros del Valle no van a tener paz mientras no haya justicia para las familias indígenas de López Adentro. Los autores intelectuales y materiales del asesinato del padre Ulué recibirán el castigo de la justicia indígena. Llamamos a todas las organizaciones populares del norte del Cauca a que luchemos contra el enemigo común. Pedimos solidaridad combativa del pueblo organizado de todo el país. ¡López Adentro tierra indígena o tierra de nadie! ¡Vivan las luchas indígenas y todas las luchas del pueblo colombiano!. Cauca, diciembre de 1984.

Desde antes de su emergencia a luz pública con el anterior documento, es decir, en la etapa inicial de grupo de autodefensa, el Quintín se había comprometido con la lucha por la recuperación de las tierras que caracterizó la emergencia del moderno movimiento indígena colombiano, como hemos visto. Así, en el comunicado que dio a conocer a finales de 1984 expresa que: “luchamos por los derechos fundamentales de las comunidades indígenas, como son la tierra, la cultura, la organización. Igualmente por la dignidad de todos los indígenas”(Comando Quintín Lame, por la defensa de los derechos indígenas, citado en Peñaranda, 1999: 91).

Separándose del resto del movimiento guerrillero colombiano y respondiendo a su especificidad indígena, el Quintín defendió como objetivo de su lucha la diversidad cultural y la cultura autónoma. Tal como se deriva del comunicado con el cual emerge a la luz pública en el año 1985 y de las acciones que adelanta, sus reivindicaciones se centraban en la defensa de las características étnicas y culturales de los pueblos indígenas: territorios, territorialidad, formas propias de autoridad, gobierno propio.

A pesar de que en el grupo fundador del Quintín Lame había una fuerte presencia de no indígenas, las bases estaban conformadas casi exclusivamente por indios que integran la organización a partir de decisiones de las comunidades. Son jóvenes analfabetos que en su mayoría no superan los 18 años y algunos tienen menos de 16. Aunque en el núcleo fundador había influencia del pensamiento marxista leninista, el Quintín nunca se planteó como una guerrilla izquierdista que se propusiera la toma del poder o la construcción de una sociedad socialista o un mundo sin clases, o algo por el

estilo. En este sentido, diverge con todas las guerrillas colombianas, tal vez con la excepción del M-19 con el cual tuvo, al parecer, las relaciones más cercanas tanto ideológicas como materiales.

La estructura interna del Quintín Lame era simple, de acuerdo con su tamaño reducido. Estaba conformada por una comandancia central que impartía las órdenes a la comandancia de los frentes. Creó cuatro frentes, con sus respectivos comandantes, situados al Norte, Sur, Centro y Este del departamento del Cauca. El combatiente, que tuvo poco entrenamiento militar, se movía en el seno de sus comunidades de origen por lo que tuvo un fuerte contacto con ella. Sus objetivos militares fueron fundamentalmente algunos terratenientes y las “bandas de pájaros” que aquéllos financiaban para asesinar a los líderes indígenas, lo que le da el carácter de autodefensa. Aunque tuvo enfrentamientos con la Policía y el Ejército, como su lógica no era anti-estatal, nunca buscó este tipo de combates. De hecho, fue precisamente en un enfrentamiento con el Ejército donde tuvo el mayor número de bajas, diez en un solo combate (Fajardo, Gamboa y Villanueva, 1999).

No obstante que el movimiento armado Quintín Lame se compromete con la lucha por la tierra, la demanda más sentida de las comunidades, no disfruta del apoyo de la mayoría de los indígenas, ni de la mayor parte de los indios que están organizados en el departamento del Cauca. Paulatinamente se convierte en objeto de fuertes controversias y contradicciones en el seno del movimiento indígena, sobre todo con una tendencia disidente que comienza a surgir y que dará origen al Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Éste le acusa de perseguir a algunos de sus dirigentes, como Lorenzo Muelas, e, incluso, de asesinar indígenas. Estas críticas las resume el dirigente indígena y asesor de AICO de la siguiente forma:

Se crea una fuerza armada de pronto con el propósito posiblemente sano de defender las conquistas del movimiento o de defender algunos derechos de los pueblos indígenas. Pero en ese momento eso fue lo que le causó más problemas en vez de ayudar a resolver lo que de pronto pretendían resolver. De pronto como para afianzarse ellos, fortalecer su presencia en las comunidades buscaron ese cause. Pero, eso como decíamos, les creó más problemas y eso en el fondo se cogió su dinámica. Como es lógico, cogió una dinámica y

eso comienza a desbordarse y después terminaron haciendo cosas que tal vez ellos nunca se propusieron hacer. Lo mismo que hacían los otros grupos, actuar de la misma manera que todos los otros grupos, o sea, actuar por encima de las autoridades, por encima de las comunidades, incluso hasta muchos atropellos que se presentaron contra los guambianos. Hicieron amenazas contra Lorenzo Muelas en ese momento. Ellos mataron algunos comuneros guambianos. Entonces, eso ya se desbordó, de pronto puede algunos propósitos sanos que pudieron tener al principio. Ahora, donde hubo mayor presencia del Quintín Lame fue en Jambaló. Allí fue como el centro de la presencia, en el Norte, en toda esa parte. Pero ellos se desplazaban, como ellos andaban muy de cerca y que actuaban muy de cerca con el M-19, ellos tuvieron presencia en otras zonas. Incluso hasta el Sur, en la Sierra, por ejemplo, hicieron una toma. Estuvo el M-19, estuvo Quintín Lame. (Indígena nasa, asesor de AICO, Resguardo de Guambía, octubre 7 de 2003).

La confrontación más fuerte en contra del Quintín Lame se origina en el Movimiento de Autoridades. En asamblea realizada durante los días 25, 26 y 27 del mes de enero de 1985, en el resguardo de Guambía, elabora un documento que se opone abiertamente a la presencia de todos los actores armados en los territorios indígenas. Luego de señalar que desde antes de los españoles tenían autoridad, territorio, economía, educación y justicia propios, sostiene que al analizar la historia reciente encuentran que están atravesando por la continuación de la invasión de los territorios con el terror, las amenazas, las masacres, la destrucción de las autoridades propias y que estos hechos están siendo perpetrados por los que se consideran compañeros de los indígenas. Exhortan a todos los grupos armados, entre ellos al Quintín Lame, a abandonar los territorios indígenas:

AHORA NOS PRONUNCIAMOS CONTRA LAS GUERRILLAS

Hoy, nuevamente nos vemos obligados a pronunciar en defensa de nuestros derechos; para plantear lo que nos conviene y lo que no nos conviene, y especialmente la presencia en nuestras comunidades de los grupos políticos armados que nos están perjudicando. Llámese como se llamen: Movimiento 19 de Abril, M-19, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, Ejército Popular de Liberación EPL, Grupo disidente de las FARC Ricardo Franco, Ejército de Liberación Nacional ELN, Grupo Quintín Lame, Grupos armados que como el Ejército Nacional y las bandas de pájaros, actúan en contra de nuestra voluntad, en contra de nuestra idea de comunidad. Porque precisamente la causa y la razón de nuestras luchas desde hace siglos ha sido la ocupación o invasión de nuestros territorios por gentes que irrespetan nuestra vida y nuestra historia, que no quieren que

nosotros existamos. Hemos mantenido nuestra existencia en contra del despojo, contra la humillación y la matanza a que nos han mantenido los enemigos. Por eso no nos explicamos que los grupos políticos armados, que dicen que ayudan a los pobres, en la práctica hacen como el gobierno central, que no han podido o no han querido reconocer y respetar nuestros derechos (...) Lo que no entendemos es por qué estos grupos armados que hablan de luchar a favor del pueblo colombiano no piensan un momento en nuestra situación y en el valor de nuestra lucha. En cambio vienen a ocupar nuestros territorios y a tratar de someternos a su dirección y sus acciones diciendo que es nuestra única forma de colaborar con lucha en común. (Cabildo de Guambía, 1985:5-6) .

Las contradicciones y desafectos que muchas comunidades comienzan a sentir hacia el Quintín Lame, algunas sostenían que se habían logrado conquistas importantes sin la necesidad de acudir a las armas, se agudizan en enero de 1986. En esta fecha se descubren los cadáveres de 172 guerrilleros en una fosa común en Tacueyó, Cauca. Las investigaciones posteriores llegan a la conclusión de que eran miembros del Ricardo Franco y que habían sido asesinados por sus propios compañeros al ser acusados de agentes del Gobierno.

Como se desarrolla en detalle en el capítulo V, el Quintín Lame, debilitado militarmente y presionado por las comunidades, se desmoviliza en el año 1991 y participa en la Asamblea Nacional Constituyente con un delegado, Chepe Peña, que considera que está siguiendo el testamento que dejó Lame: "(...) El día de mañana se levantará un puñado de hombres indígenas y tomarán los pupitres, las tribunas, los estrados, las sesiones jurídicas (...) una columna formada de indígenas se levantará el día de mañana para reivindicar sus derechos (...)” (Lame, 1973: 85-86).

Ahora, a pesar de las contradicciones que generó tanto en el seno del movimiento indígena como en las comunidades, el MAQL logra recuperar la historia de las luchas de Quintín Lame y contribuye, seguramente sin proponérselo, a la reinvencción de la identidad india. Al autodenominarse Quintín Lame, enfatiza el componente armado de las luchas que éste lideró durante la primera mitad del siglo XX y une su nombre al de los caciques coloniales. Al relacionar la figura de la Gaitana con la de Juan Tama, ayuda a construir a éste último, a través de un proceso de reinvencción de la historia,

como uno de los héroes de los nasa y de los indios colombianos. Tal vez este es el aporte más importante de este efímero y poco estudiado actor armado étnico, si tenemos en cuenta la larga trayectoria y permanencia de las guerrillas en Colombia.

7. LA DISIDENCIA DEL CRIC: EL SURMIENTO DEL MOVIMIENTO DE AUTORIDADES.

7.1 Las Contradicciones con el CRIC.

El CRIC, al inaugurar las modernas luchas de los indígenas colombianos por la recuperación de la tierra, se convierte en un heredero legítimo de una centenaria tradición de resistencia contra los diversos factores de disolución de la identidad étnica y cultural indígenas. Su estrategia de movilización permanente, el vertiginoso éxito en la recuperación y su estructura organizativa, se convierten, rápidamente, en un ejemplo que es seguido por el resto de indios de Colombia con lo que contribuye en forma decisiva a la extraordinaria expansión del movimiento indígena.

No obstante lo anterior, el CRIC no cuenta con el apoyo de todos los indígenas colombianos. Tempranamente, casi desde su fundación, comienza a gestarse en su seno una tendencia ideológica que enfatiza la dimensión cultural y la politización de la diferencia como los fundamentos de la lucha de los indios. Esta tendencia, con el paso del tiempo, dará origen al Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) con lo que se configuran las dos posiciones ideológicas fundamentales en que se divide el moderno movimiento indígena colombiano: una que enfatiza la politización estratégica de la diferencia étnica y cultural; otra, de corte gremial, que considera que, aunque la cultura es importante no debe ser el centro de la lucha. Para esta última, las reivindicaciones culturales deben hacerse al lado de demandas más generales que lleven a la transformación de las desigualdades sociales para construir, al lado de todos los oprimidos, un mundo más justo.

La controversia entre estas dos tendencias en el seno del CRIC contribuye para que autoridades tradicionales de varios resguardos del Cauca y de

Nariño, con el apoyo de un grupo de intelectuales que se autodenominan “solidarios”, formulan una política “indianista” que considera que la liberación del indio debe darse en tanto perteneciente a una cultura que diverge de la mestiza dominante. Esta política permite que desde la década de los ochenta el movimiento indígena pase a una fase que acentúa mucho más la politización de la diferencia con lo que el centro de la lucha son las reivindicaciones étnicas y culturales. Se trata de un proceso complejo en el que las recuperaciones adquieren un nuevo impulso mediante la reinvencción del territorio como uno de los ejes articuladores de la identidad. Si durante la década de los setenta se lucha por la tierra, ahora se trata, ante todo y sobre todo, de luchar por la tierra pero articulada a un poder político, a unas autoridades propias, es decir, reivindicar un territorio en cuyos límites se debe ejercer un gobierno propio compuesto y elegido por los miembros de las mismas comunidades. A partir de aquí se construye un discurso y se desarrolla una acción política que permite desafiar el estatuto de la nación mestiza y exigir la promulgación de la nación diversa, cuyo fundamento debe estar en la diversidad étnica y cultural.

El sector crítico en el seno del CRIC establece una diferencia entre el Comité Ejecutivo y las bases indígenas porque el “CRIC somos todos”. Las críticas tienen varios ángulos pero giran en torno de la diferencia étnica y cultural. Así, sostiene el sector crítico, que el CRIC tempranamente asume una independencia del movimiento campesino, lo que se materializa en el Cuarto Congreso de la ANUC, pero sólo en lo organizativo y operativo, porque en términos políticos y conceptuales, continúa dándole a la organización indígena un tratamiento de un gremio campesino más. En esto, supuestamente, ha sido fundamental la influencia de los asesores, algunos de los cuales son funcionarios del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (AICO, 2003a, 2003b).

Para el sector crítico, las diferencias entre el movimiento campesino y el movimiento indígena no podían reducirse a lo organizativo y operativo porque la “naturaleza” cultural e histórica de cada uno es distinta e irreductible, y, los objetivos de largo plazo sustancialmente diferentes. La necesidad inmediata del campesino es la tierra para trabajarla, por lo que se

lanza a tomarla de hecho mediante la invasión de las grandes haciendas. Él busca una parcela individual para ejercer la propiedad privada y producir con su familia para el mercado y para la subsistencia. Concibe la tierra como un medio de producción más que le garantiza la reproducción de la vida. Por el contrario, los indígenas buscan, inicialmente, la recuperación de los resguardos y los cabildos y una forma de apropiación de la tierra, que tiene profundas raíces culturales, que se remontan a los tiempos prehispánicos, para producir no tanto para el mercado, sino para la supervivencia de los pueblos indígenas. Para éstos “la tierra es fuente de la vida y por tanto, prolongación de la existencia” (AICO, 2003b:3). En consecuencia, indígenas y campesinos, aunque se relacionan con la tierra, son histórica, étnica y culturalmente diferentes.

Por el contrario, sostiene el sector crítico, los asesores del CRIC, influenciados por el modelo marxista, dicen que los indígenas son campesinos. Por ejemplo, en el documento *Proyecto de plataforma política, Consejo Regional Indígena del Cauca, Comité Ejecutivo* (CE-CRIC, 1981f: 65-81) el CRIC considera que la lucha indígena por la tierra, que en últimas constituye una lucha campesina en contra del poder terrateniente, hace parte de la lucha por la liberación nacional y la construcción socialista: “La lucha por la tierra ha sido la actividad fundamental del movimiento indígena en el Cauca. Aunque esta lucha ha tenido características específicas, en la forma de recuperación de resguardos, es indudable que hace parte de las luchas campesinas contra el dominio latifundista en nuestro departamento (...) Nuestros enemigos fundamentales, el imperialismo, la burguesía y los terratenientes, son pues, los mismos de los demás explotados y oprimidos, y al lado de éstos tenemos que dar la lucha por la liberación nacional y la construcción socialista” (CE-CRIC, 1981f: 67,78).

En el mismo documento se sostiene que el desarrollo capitalista, que penetra cada vez con mayor fuerza en el departamento del Cauca, contribuye para que se produzca una contradicción antagónica entre burguesía e indígenas. Dar primacía en la lucha a la identidad indígena constituye una “desviación racista o indigenista” que oculta el hecho de que los enemigos fundamentales son los terratenientes y la burguesía. “La desviación racista”

no cuestiona en general “el sistema clasista de dominación ni la dependencia del imperialismo” (CE-CRIC, 1981f: 67).

El sector crítico sigue sosteniendo que El Comité Ejecutivo plantea que la lucha de los indígenas es ante todo anti-imperialista y anti-capitalista, y por la construcción de la sociedad socialista. Por ello se requiere un instrumento que canalice “las luchas populares y las dirija hacia el objetivo propuesto”. Pero, para el Comité Ejecutivo, dicho instrumento, “la organización política de los explotados”, en otras palabras, el partido obrero, aún no existe en Colombia y “su ausencia es causa de muchos de los problemas que enfrenta la lucha popular”. Por lo tanto, “La creación de condiciones que hagan posible el surgimiento de una dirección política unificada de la lucha de los explotados, es una de las tareas prioritarias de todas las organizaciones, gremiales, políticas, que aspiren a cambiar el sistema que rige en nuestro país” (CE-CRIC, 1981f: 79). Por lo tanto, sostiene el sector crítico, colocan a los indígenas en la tarea de construir un partido obrero, algo muy alejado de los intereses inmediatos de los indios.

Pero además, dice el sector crítico, desde antes, Trino Morales, miembro del Comité Ejecutivo del CRIC, en ponencia presentada al II Simposio de Barbados, el 18 de julio de 1977, había sostenido que: “En general, las reivindicaciones de los indígenas andinos son primordialmente de tipo campesino y la lucha más enconada se viene dando contra los terratenientes que se han apoderado de nuestras tierras. Es de recordar que la mayoría del campesinado colombiano de la región de los Andes es de ascendencia indígena, que afronta gran parte de los mismos problemas, y que tiene inclusive muchos rasgos culturales comunes con las comunidades propiamente indígenas” (Morales, 1981: 136). Y dado que los indígenas en Colombia son minorías equivalentes al 2% de la población: “es difícil pensar en Colombia en una estrategia de lucha exclusivamente indígena. A nivel global, para poder aspirar a tener relación de fuerzas favorables frente a los enemigos, es indispensable contar con las grandes masas de explotados, principalmente de campesinos y de obreros” (Morales, 1981: 138). Por lo tanto, la especificidad de la lucha indígena se pierde en la lucha general por la construcción del socialismo.

Otra fuente de contradicción se origina en la llegada y en el uso que se hace de los recursos de la cooperación internacional. Para el sector crítico, la irrupción de este tipo de recursos tanto en el movimiento indígena como en las comunidades produce mucho daño. Además, el Comité Ejecutivo y los asesores, estos últimos fundamentalmente no indígenas, se van convirtiendo en un grupo político excluyente que decide, con base en sus conveniencias, en que comunidades se invierte un dinero que termina hipotecando la independencia de los indios, deciden qué colaboradores y qué comunidades podían estar o no en el CRIC.

(...) Cuando ya estaba aprobado todo, cuando ya estaba comenzando a llegar la plata de los proyectos, a nosotros nos dijeron que nosotros no éramos que trabajábamos bien y que esa plata que llega no la podíamos manejar. Entonces nos echaron, nos quedamos por fuera del CRIC. Somos fundadores pero como dicen ellos mismos, la plata lo corrompe a uno. Y nosotros nos quedamos por fuera hasta ahora. Entonces, por eso yo siempre les digo, la plata siempre hace mal. Entonces en esa parte varios nos quedamos, varios dirigentes nos quedamos por fuera (...)" (Líder indígena nasa, fundador del CRIC, Resguardo de Pitayó, abril 19 de 2003).

Pero además, sostiene el sector crítico, la influencia de los asesores, "que querían que todo fuera económico y clasista" y la presencia de los no indígenas es cada vez mayor con resultados perniciosos para el movimiento, "(...) Allá en la oficina del CRIC ahora ya no hay indígenas, hay puros blancos de otros países, están trabajando allí. Ahora dicen que la ley indígena hay que respetarla, pero los que están diciendo allí, no son los que están hablando sino "misteres". Todo eso hay sino gente blanca, no hay indígenas, deberían de estar indígenas como nosotros dijimos en la asamblea, cuando creamos, cuando estuvimos creando el consejo regional, era el CRIC, era para manejar indígenas". (Líder nasa, fundador del CRIC, Resguardo de Pitayó, abril 19 de 2003).

Paulatinamente, arguye el sector crítico, el CRIC habla sólo de cooperativas, de comités, del Comité Ejecutivo, de los asesores y de juntas de todo tipo; formas gremiales que son ajenas a la cultura y a la tradición organizativa de los indígenas. De esta manera, las autoridades tradicionales, una de las fuerzas morales fundamentales de los indios, son desconocidas y

olvidadas. Y lo peor de todo, entre 1975 y 1979, el CRIC abandona en la práctica la lucha por la recuperación de los resguardos y ocupa su lugar la estrategia de solicitar al INCORA la compra de la tierra.

Para finales de la década de los setenta, la crisis del CRIC se habría agudizado ya que entre 1978 y 1979, al entrar en alianzas con el grupo insurgente M-19, para crear los primeros núcleos de autodefensa que darían origen al Quintín Lame como guerrilla indígena, es objeto de una fuerte represión por parte del Gobierno de Julio César Turbay Ayala (1978-1982). Esta represión resulta letal para el CRIC porque muchos de sus dirigentes, incluido su presidente y su secretario, son perseguidos, torturados y encarcelados (CE-CRIC, 1981b, Fernández, 2000).

Ante este estado de cosas, el sector crítico inicia un “trabajo” directo con las comunidades que se centra primero en Jambaló, Novirao, Jebalá, Guambía y la Paila, en el departamento del Cauca. Este trabajo se extenderá posteriormente a los departamentos de Nariño y Putumayo, al sur del país, en la frontera con el Ecuador, con lo que se sientan las bases del Movimiento Indígena del Sur-occidente (AISO), que posteriormente se convierte en el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. La lucha se orienta a reactivar la recuperación de la tierra, pero bajo una nueva dimensión: la idea de territorio. En este transcurso se da:

(...) una reunión que de todas maneras tuvo su importancia. Fue en el 75 que se hizo un encuentro cuando se ha iniciado todo ese trabajo de base. Se hizo en Silvia, en las Delicias. Era un encuentro del Nororiente. Allí estuvo gente de Jambaló, de Guambía y vinieron algunos compañeros del Oriente y pues como ya existían las contradicciones con el CRIC, entonces, de todas maneras, muchas de esas cosas se ventilaron allí. Tal vez en ese encuentro hubo de parte nuestra de cierta manera errores porque nos quedamos mucho en las comparaciones con el CRIC, nos dejamos enredar un poco en las contradicciones. No se planteó una política hacia delante, sin embargo, el encuentro tuvo su importancia porque estábamos en ese proceso de reagrupar las comunidades alrededor nuestro y con el propósito ya de darle apoyo a las recuperaciones (...). (Indígena nasa, asesor de AICO, Resguardo de Guambía, octubre 7 de 2003).

A juicio de uno de los intelectuales que más influye en la construcción de una orientación indianista en el Movimiento de Autoridades, una de las

contradicciones más fuertes con los asesores del CRIC, representantes de la posición clasista e izquierdista, era que los indígenas sí tenían un pensamiento político propio que les permitía dirigir su acción social:

La pelea era de que si los indígenas tenían un pensamiento político, y de que si los indígenas podían dirigirse políticamente o de que si los indígenas tenían que ser dirigidos por grupos políticos, ajenos a ellos. La pelea era esa. Entonces, que si el ML[Partido Comunista Marxista Leninista] y todos los grupos que había en esa época de los socialistas, la gran discusión era de que los indígenas más o menos eran brutos, y que necesitaban dirección política porque no la tenían. Entonces, a la gente la habían empezado a catequizar con Marta Harnecker y la gente no entendía nada. (Intelectual nasa, fundador del CRIC y asesor de AICO, Cali, junio 16 de 2003).

7.2 Los Gobernadores en Marcha.

Aunque el Movimiento de Autoridades se fragua al calor de un nuevo impulso que adquieren las recuperaciones durante la década de los ochenta, es fundamental para su surgimiento y reconocimiento público, como una nueva fuerza social en el movimiento indígena colombiano, la lucha que libra en contra del Estatuto Indígena. En efecto, en el año 1979, el gobierno de Turbay Ayala (1978-1982) al lado del Estatuto de Seguridad, medidas extremas que se orientan a combatir el ascenso de la guerrilla, en especial del M-19, promulga el Estatuto Indígena. Éste socava la autoridad indígena porque exige que en adelante los cabildos, para que sean reconocidos, deben solicitar personería jurídica. Adicionalmente, el Gobierno presenta un proyecto de ley para que el Congreso le dé carta blanca para reformular la Ley 89 de 1890.

En medio de la represión desatada en contra de los dirigentes del CRIC, acusados de ser enlaces clandestinos de la guerrilla, los indios interpretan el Estatuto Indígena y el proyecto de ley presentado por el ministro Germán Zea como un nuevo intento para colocar a las comunidades bajo el control absoluto del Estado y como una declaración de guerra en contra de dos de las conquistas fundamentales que habían logrado a costa de “sangre, sudor y lágrimas”, y, que desde el año 1971 habían quedado consignadas en la plataforma del CRIC: fortalecer los cabildos y hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación. Este último punto, como anotamos

antes, se refiere a la Ley 89 de 1890, la cual, aunque consideraba a los indígenas como “salvajes”, “semicivilizados” o “menores de edad”, había sido la única norma de toda la legislación republicana que había reconocido, transitoriamente, los resguardos y los cabildos. La respuesta es, entonces, la histórica Marcha de Gobernadores que se lleva a cabo entre el 14 y el 26 de noviembre de 1980, también llamada “las Autoridades Tradicionales en Marcha” que:

Fue el bautizo del Movimiento de Autoridades porque hubo presencia nacional allí. Varios gobernadores de aquí del Cauca, de Nariño, ya se vinculó Nariño. En ese momento hicieron presencia en Medellín, Bogotá, Cali, Pereira, Manizales. Pero había también un aspecto importante que es bueno destacarlo y es que en ese momento había un ambiente político bastante favorable afuera. Organizaciones pues algunas de izquierda, otras organizaciones populares que percibían muy bien y había solidaridad, mucha presencia y convocatoria. Y había mucho auditorio para que los indígenas hicieran presencia, eso jugó un papel muy importante en la lucha para que derrotáramos el Estatuto del Indígena. (Indígena nasa, asesor de AICO, Resguardo de Guambía, octubre 7 de 2003).

Por otra parte, la marcha busca también fortalecer la solidaridad entre los indígenas y el pueblo colombiano. Sin embargo, los Gobernadores en Marcha afirman que la solidaridad no debe convertirse en mansedumbre: “Muchas veces en la lucha hemos tenido la solidaridad de distintos sectores, pero no siempre bien entendida. Déjennos recordar que, aunque grande es la necesidad, no somos 'pobrecitos indios' para compadecer; somos pueblos dominados que hasta hoy seguimos luchando por lo que nos pertenece: nuestras tierras, nuestras comunidades, nuestro destino (...) La solidaridad que buscamos no es una caridad, una limosna (...) La solidaridad que buscamos es un apoyo claro, continuo y valeroso de Ustedes a nuestras luchas y de nosotros a sus luchas (...) el reconocimiento conciente del pueblo colombiano a nuestros derechos.” (Gobernadores indígenas en marcha en defensa de nuestros derechos, mimeo, citado en Laurent, 2001: 98).

En medio del fragor de la lucha, surge el Movimiento de Autoridades. Un movimiento nuevo que “a diferencia del CRIC, no lucha por *necesidades*, sino por *derechos*” y que en la reunión en Bogotá con el ministro del interior de la época “no dice únicamente no al Estatuto Indígena, sino que dice que

nosotros somos una marcha de *gobernadores* de indígenas a Bogotá, nosotros somos *autoridad*, y le plantean que tiene que reconocer la autoridad indígena” (Entrevista, dirigente guambiano, Silvia, diciembre 11 de 2003, la cursiva es nuestra).

Los Gobernadores en Marcha exigen al Gobierno el reconocimiento de la autoridad indígena, pero este es solamente uno de los puntos que habían sido consignados cinco meses antes en el *Manifiesto Guambiano*, “*Ibe Namuiguen y Ñimmereay Guchá*”. Éste había sido redactado por la primera asamblea del pueblo guambiano realizada en junio de 1980 en el municipio de Silvia y recoge los fundamentos de lo que sería la política indianista del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia o a su juicio “la construcción de un pensamiento propio”.

Un primer triunfo de gran contenido simbólico, de las relaciones de autoridad a autoridad que los indígenas quieren establecer con el Estado, es el encuentro de los gobernadores con el presidente Belisario Betancur que se lleva a cabo en el año 1982 en el resguardo de Guambía (Findji, 1992: 127). El presidente, al aceptar la invitación de los gobernadores para dialogar de “autoridad a autoridad”, legitima las formas de gobierno propio. El evento, que tiene un fuerte despliegue mediático porque es la primera vez en toda la historia republicana de Colombia que un presidente se reúne con los indios, es el reconocimiento simbólico de la autoridad indígena por parte de las altas esferas del Gobierno. No es posible medir el impacto de este hecho en la conciencia colectiva de los indígenas caucanos y colombianos y en la de sus líderes, pero a partir de aquí parecería que se inicia una nueva fase de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas: “A partir de ese entonces [el encuentro de los gobernadores con el presidente] se percibió cierta evolución en la actitud de las instituciones y funcionarios oficiales, quienes adoptaron modales más respetuosos y una cierta disposición a escuchar las peticiones de las comunidades y sus dirigentes, quienes comenzaron a ser consultados sobre los problemas o proyectos que les concierne” (Bonilla, 1995: 340).

7.3 La Construcción de un Pensamiento Propio: Derecho Mayor, Autoridad y Territorio.

7.3.1 Derecho Mayor

Para los años ochenta, como dice el taita Mario Calambás y el mayor Emilio Conda, “el Movimiento de Autoridades había logrado lo más importante: la construcción de un pensamiento propio” (AICO, 2003b: 8). En efecto, una vez que el movimiento indígena recupera parte de la tierra, uno de los objetivos principales a comienzos de la década de los setenta, surgen otras dimensiones que tienen un carácter político estratégico. Como el proceso de despojo había sido no solo material sino espiritual, un pensamiento propio sería la garantía para continuar la lucha por el territorio y la autoridad, por esta razón “(...) De nada servirían territorios, autoridades y autonomía si nos dejamos despojar de nuestro pensamiento propio que nos lo dan los saberes ancestrales, los mitos cosmogónicos, la herencia de nuestros ancestros y mayores (...)” (AICO, 2003b: 8).

La consigna que resume el ideario de la lucha del Movimiento de Autoridades, expresión de un pensamiento propio, es “recuperar la tierra para recuperarlo todo: Autoridad, Autonomía y Cultura”. Ahora la lucha debe *profundizar* la recuperación y ampliación de los territorios, de las autoridades tradicionales, de la autonomía y defender la reconstrucción económica, social y cultural de los pueblos indígenas. Estas demandas encuentran legitimación en la idea del Derecho Mayor, que se recoge en el *Manifiesto Guambiano* (Ver anexo C).

El Manifiesto Guambiano es la materialización de un discurso que se apoya en la reinvencción de la historia para reclamar los derechos de los pueblos indígenas. Para exigir que la relación con el Estado sea de autoridad a autoridad, se esgrime el argumento de que los indios son *los auténticos americanos* “(...) por Derecho Mayor: por derecho de ser primeros, por derecho de ser auténticos americanos (...)” (Cabildo de Guambía, *Manifiesto Guambiano*, 1980: 6). Como se puede observar, esta es la misma tesis, guardando las diferencias de época histórica, empleada por los criollos a

comienzos del siglo XIX para demandar la independencia de España: los nacidos en un territorio tienen derecho a sus propias autoridades, es decir, a gobernarse por sí mismos.

En el *Manifiesto Guambiano*, un canto a la resistencia centenaria de los indígenas, éstos declaran que todo trozo de tierra americana donde vivan y trabajen les pertenece porque es su *territorio*, porque es su *patria*. Anuncian que siempre han existido en las tierras de América y que por esta razón tienen derechos. Éstos nacen de la tierra y de la comunidad y existen desde mucho antes de que Colón pisara suelo americano, desde la época de los caciques y de los gobiernos nombrados por las comunidades. Dicen que los invasores les quitaron los derechos y que los gobiernos crearon leyes con el único objeto de dominarlos; sin embargo, siempre tuvieron luchadores, como Juan Tama y Quintín Lame, que reclamaron y defendieron sus derechos, ejemplo que deben seguir. Las leyes de los “libertadores” son para ellos un derecho menor que jamás se igualará al de los indígenas, que tienen desde antes *El Derecho Mayor*.

El Derecho Mayor es un tipo de derecho que está “por encima de todos nuestros enemigos, por encima de sus escrituras, por encima de sus leyes, por encima de sus armas, por encima de su poder” y que se basa en la premisa, como anotamos antes, de que los indígenas son los “auténticos americanos” (Cabildo de Guambía, *Manifiesto Guambiano*, 1980: 6). El Derecho Mayor, cuyas ideas centrales podrían encontrarse en la teoría de la soberanía nacional, se convierte en un instrumento ideológico potente que rápidamente se “encarna” en el movimiento ya que lo dota de gran fuerza argumentativa para legitimar diferentes tipos de demandas ante el Estado como, por ejemplo, la exigencia de una nación diversa, como veremos más adelante.

La idea de Derecho Mayor adquiere rápidamente fuerza en la nueva ola de recuperaciones que se inicia a comienzos de la década de los ochenta con la toma de la hacienda Las Mercedes, en el municipio de Silvia. ¿Por qué esta idea produce la movilización de las comunidades y los Gobernadores en Marcha? No puede atribuirse este fenómeno a que en la gestación de este discurso contra hegemónico participan intelectuales como Víctor Daniel Bonilla y María Teresa Findji, con toda una vida dedicada al movimiento

indígena, hay, indudablemente, fenómenos muy complejos asociados con la memoria colectiva de las comunidades y el desarrollo de una identificación profunda con el territorio.

Una voluminosa literatura sobre el nacionalismo ha mostrado que para generar la movilización social se requiere un trabajo especial de la *intelligentsia* que al producir teorías, historias y símbolos construye en las masas la creencia, independientemente que se base en hechos verdaderos o falsos, de que hacen parte de una comunidad imaginada. Sin embargo, para que las ideas se “encarnen” en la gente y hagan parte de la “conciencia colectiva” de una forma tal que se conviertan en resortes de la movilización social, no basta con el trabajo de la *intelligentsia* y sus buenos oficios. Esto sería atribuirles a los intelectuales un poder que tal vez no tienen.

Si la idea de Derecho Mayor y las que se le articulan íntimamente como recuperación de las autoridades tradicionales, del territorio y de la justicia propia tienen una rápida expansión y son apropiadas por el movimiento y las comunidades, obedece a que ellas reviven símbolos que a través de la historia oral habían sobrevivido en la conciencia colectiva, a pesar del fuerte proceso de aculturación que había producido, por ejemplo, la pérdida de la lengua. Sobre todo la idea de que en un tiempo remoto, en todo caso antes de la llegada de los españoles, en la época de los caciques, las comunidades tenían su gobierno propio, vivían en especies de unidades político territoriales llamadas cacicazgos, que “eran como un país”. Por eso al sustentar que tienen derecho a gobernarse por sí mismos, en territorios que les pertenecen dicen que: “Nuestros derechos son nacidos de aquí mismo, de la tierra y la comunidad, desde antes que descubriera Cristóbal Colón, desde la época de los caciques y gobiernos nombrados por las comunidades. Porque antes de llegar Cristóbal Colón, la gente existía en esta América; porque los anteriores trabajaron, entonces existía derecho y esto ya era un país” (Cabildo de Guambía, *Manifiesto Guambiano*, 1980: 2).

Como dice el taita Lorenzo Muelas, la idea del Derecho Mayor estaba allí, en la mente de los mayores:

El Manifiesto Guambiano donde habla del Derecho Mayor, la gente tenía en mente, los viejos tenían en mente [que] ahí

está la tierra, ahí está. Cuando están diciendo ahí está la tierra, están diciendo ahí está el derecho. Cuando están diciendo los viejos: recuperen eso, es que ahí está el derecho(...) Yo leyendo la obra de Manuel Quintín Lame En defensa de mi Raza, dice: "mientras haya un puñado de indios en esta tierra y quiera reclamar la tierra, ahí está". No dice el Derecho Mayor, pero está diciendo ahí está la tierra. Está el concepto, mejor dicho, está el concepto, ahí está la tierra. Mientras haya un puñado de indios que consideren que es suya y quieran reclamar, ahí está. Y así mucho, muchos. No escrito, pero oralmente, que uno recuerde, muchos, muchos, los viejos. Si uno va a la Sierra [Sierra Nevada de Santa Marta], si uno va a los U'was de igual manera. (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

7. 3.2 Autoridad propia

Lo que acontece con la idea de Derecho Mayor también sucede con lo que se interpreta ahora como las autoridades propias, que se inscriben en otro marco de significados. Ellas son mucho más que los cabildos porque si bien, a juicio de AICO, éstos siguen manteniendo la legitimidad que les dan las comunidades, se han ido convirtiendo en instancias administrativas que tienen que resistir las presiones que sobre ellos ejercen el Estado, los gobiernos, los partidos políticos, las ONG y la Iglesia. Se trata, entonces, de recuperar no solamente los cabildos, sino fundamentalmente las autoridades tradicionales constituidas por los mamos, los capitanes, los mayores, los taitas y los médicos tradicionales, "(...) de esta manera sí se podría reconstruir, recuperar y fortalecer las autoridades auténticas de cada pueblo. Y de este modo cambia no solo el concepto sino también toda la práctica del trabajo en las comunidades (...)" (AICO, 2003b: 7).

La idea de que las autoridades tradicionales trascienden la importancia del cabildo implica colocar el énfasis en el rescate de instituciones que habían sobrevivido a lo largo del tiempo entre las comunidades, a pesar del fuerte proceso de aculturación. Por ejemplo, la figura de los taitas y los mayores. Éstos son los *auténticos* representantes de la autoridad tradicional, en el sentido weberiano. Son los depositarios de la sabiduría que da el paso de los años y celosos guardianes de leyendas e historias que se inventan y reinventan y que son transmitidas a través de la historia oral. Se les sigue y respeta por la fuerza de la costumbre. Volver a la figura de los taitas, de los

mayores y de los médicos tradicionales es permitir, ciertamente, que las voces del “pasado” se escuchen en el presente, pero dentro de un nuevo contexto caracterizado por su uso estratégico para dar legitimidad a la lucha política y para “reconstruir” la identidad de las comunidades.

Por lo tanto, lo que hace el Movimiento de Autoridades no es solamente regresar al pasado; no es simplemente exhumar maneras arcaicas y reaccionarias de vida; no es meramente rescatar formas tradicionales de dominación. Por el contrario, éstas son refabricadas para legitimar, en un nuevo contexto de lucha, la exigencia al Estado de que los indígenas quieren ser reconocidos para ingresar a la modernidad, o una nación diversa, como lo demandarán más adelante. Pero no desean entrar en un tipo de modernidad excluyente, desarticuladora y destructora de la identidad indígena (como ha sido el proyecto de nación mestiza), sino una modernidad en que sean aceptados como iguales porque son diferentes, como lo evidencia la Marcha de Gobernadores al exigir un tratamiento de autoridad a autoridad o como lo resume la frase que dice el gobernador de Jambaló en el 78: «Todos tenemos derecho pero no todo es igual» (Indígena nasa, fundador del CRIC y asesor de AICO, Cali, junio 16 de 2003).

7.3. 3 Territorio propio

La exigencia que hace AICO de reconocimiento de las autoridades tradicionales no se desliga de la lucha por la tierra. Pero ya no se trata sólo de tierra sino que, ahora, al profundizar su articulación con la autoridad se refiere a un territorio. Por lo tanto, si se quiere, se da el salto de la demanda por la tierra a la reivindicación de un territorio.

Como lo dice Lorenzo Muelas, el principal dirigente del Movimiento de Autoridades, el antiguo terrajero de El Chimán, primero se lucha por la tierra porque “(...) el plato de comida fue lo que se nos esquivó rotundamente, radicalmente (...)”, y luego por el territorio, que es una lucha más política:

En un principio decíamos la tierra, pero pensando en gran vasta región ¿no?. Por lo menos cuando hablamos ya con Guambía, ya Guambía se iba como creciendo, yo iba mucho a

Nariño, a pesar de que Nariño no tenía su propia lengua hablante, pero también quería recuperar las tierras, entonces queríamos también las tierras y el territorio. El territorio fue introduciendo lentamente, muy lento. Pero en un principio queríamos tierra para producir, para sobrevivir, para vivir. Tierra para trabajar, para vivir de ello, eso era lo que queríamos. El plato de comida fue lo que se nos esquivó rotundamente, radicalmente, la comida, radicalmente. Entonces, esa comida, esa sed de necesidad, esa ansia de necesidad es la que nos ha hecho recuperar la tierra (...) primero había que resolver lo primero, la comida, y de ahí pa' allá se pasa a otros escenarios, ya conceptualizando más y más. (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

La reivindicación del territorio también se legitima con la idea fuerza del Derecho Mayor. Esto implica la politización de la identificación con el territorio con lo que se construyen los fundamentos para exigir la autonomía. El discurso que se construye para demandar el territorio se basa en los siguientes criterios, un ejemplo de la manera como los subalternos reinventan la historia y refabrican la identidad.

-Se lucha por el territorio porque los antepasados indígenas son originarios de las tierras americanas, porque son sus auténticos dueños, porque allí nacieron, vivieron y construyeron su cultura.

-El territorio que antes tenían los pueblos indígenas era muy grande, era como un país donde había autoridad, economía y gobierno propio. En el caso de los paeces comprendía lo que es hoy: "(...) parte del Cauca, Valle del Cauca, Huila, Tolima, Putumayo y Caquetá (...)” (Entrevista, dirigente nasa, ex gobernador del Resguardo de Pitayo, Pitayó, abril 7 de 2003). Pero los invasores lo empequeñecieron.

-Porque el concepto de tierra es y sigue siendo diferente tanto al de los invasores europeos como al de sus descendientes mestizos que forman la mayoría de la población colombiana. “En este caso, para ellos ha sido y es símbolo de poder, es una mercancía que se compra y se vende, que se le extrae ganancia. Para nosotros no, pues ella nos da la vida y debemos conservarla para prolongar nuestra existencia como pueblos (AICO, 2003: 6).

-La recuperación y ampliación de los territorios supera los límites de los resguardos como figura legal colonial y republicana: "(...) Nuestro territorio no era solamente el pedacito del resguardo, sino que el territorio era la

unidad de todos los resguardos (Entrevista, dirigente yanacona, Cali, 28 de octubre de 2003). Si bien es cierto que las comunidades los han defendido como el único recurso para mantener su vida interna, también han contribuido a desarticular a los pueblos nativos en comunidades cada vez más pequeñas, a desvertebrarlos y aislarlos unos de otros.

-Porque los territorios que en la actualidad poseen los indígenas han sido reducidos al punto que éstos ya no caben. Como alrededor de los territorios indígenas viven campesinos colombianos como propietarios individuales es imposible enfrentarse con ellos para quitarles la tierra. Por esta razón, la situación debe resolverse directamente con el Estado “(...) por eso, recuperar nuestros territorios no significa necesariamente volver a los territorios ancestrales, porque sería imposible sin quitarle la tierra a los campesinos. Lo que sí podemos y debemos hacer, es unir los cabildos, unir bastones de mando, unirnos como pueblos, cada uno con su identidad cultural: este es el proceso que estamos haciendo en diferentes formas, para encontrar caminos y posibilidades de ampliación de los territorios que hoy poseemos, teniendo presente que este asunto lo tenemos que resolver es con el Estado colombiano (AICO, 2003: 6-7).

-Un territorio puede estar conformado por dos o más resguardos con sus respectivos cabildos, mientras se avanza a formas más propias y auténticas de autoridad y gobierno.

Entonces, a juicio, de la dirigencia de AICO: “Desde que comenzamos a crear estos principios y esta política del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, los programas del CRIC quedaron atrás, fueron rebasados y el Movimiento Indígena entró en una nueva época. El Movimiento Indígena en su conjunto dio un salto enorme. Ya no se trata solo de defender lo poco que los Gobiernos coloniales y posteriormente el Estado y Gobiernos republicanos decían reconocernos. Ya en ese momento teníamos una política propia construida con lo mejor de la centenaria lucha de resistencia, con la herencia cultural de nuestros ancestros y mayores, con la experiencia acumulada de tantas derrotas y engaños y con el enorme deseo de supervivencia colectiva.” (AICO, 2003b: 8).

Sin embargo, dado que la politización de la diferencia muestra un gran poder de movilización, que los logros son mayores y que se convierte en argumentos sólidos y con fuertes cargas de legitimidad, estas dos corrientes del movimiento indígena colombiano terminan coincidiendo en las reivindicaciones culturales como se podrá ver en su participación en la ANC.

Con el surgimiento del Movimiento de Autoridades hay una reactivación de la recuperación de los territorios indígenas. Entre los años 1981 y 1990, periodo de nacimiento y consolidación de AICO, son recuperadas 43.701,6 hectáreas de tierra en el departamento del Cauca, tal como se aprecia en la tabla seis. No obstante, la recuperación de estos territorios no puede ser atribuida totalmente al Movimiento de Autoridades.

Tabla 6
Tierras recuperadas por los indígenas del Cauca 1981-1990

Municipio	1981-1990
Belalcázar	417,1
Buenos Aires	1.137,1
Caldono	3.065,0
Caloto	3.418,7
Corinto	475,1
Inzá	1.592,2
Jambaló	4.048,9
Piendamó	54,0
Popayán	1.732,7
Puracé	8.085,2
Santander	1.948,2
Silvia	6.575,7
Sotará	342,5
Toribío	7.862,6
Totoró	2.946,6
Total	43.701,6

Fuente: Cálculos elaborados con base en "Acumulado de ingreso de tierras a junio de 1996, Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, Regional Cauca y con base en Peñaranda (1999:93).

8. LA EXPANSIÓN DE LAS MODERNAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN COLOMBIA.

Hemos considerado hasta ahora dos aspectos centrales; primero, que en los años setenta emergieron las modernas organizaciones indígenas y renació la recuperación como la forma moderna de la resistencia indígena a la

disolución étnica y cultural. Y, segundo, que en un proceso en el que lo indio se “separa” de lo campesino, el CRIC formula una plataforma de lucha que establece una línea de continuidad con los levantamientos liderados por Quintín Lame durante la primera mitad del XX. Inspirada en las luchas reales o imaginarias, de este líder paez y de Juan Tama, figuras reinventadas con la contribución de los intelectuales mediante un proceso de rescate de la memoria, la recuperación de los resguardos se convierte en una reforma agraria de hecho que transforma la estructura de la propiedad de la tierra en una sociedad señorial y hacendaria, como había sido el Cauca. Posteriormente, desde la década de los ochenta, el movimiento indígena, como resultado de sus contradicciones internas, pasa otra fase en la que se profundiza la politización de la diferencia. Las recuperaciones adquieren un nuevo impulso y obtienen un éxito sin precedentes en toda la historia republicana de Colombia al lograr expandir y consolidar los territorios de resguardos. Este proceso se da bajo la reivindicación de los derechos: derecho al territorio, a poseer autoridades y gobierno propios. Estas demandas se legitiman con la idea del Derecho Mayor.

Sin embargo, este proceso, que comprende una década, o algo más, tuvo un carácter marcadamente regional, circunscrito al departamento del Cauca, a pesar de que desde un principio, tanto el CRIC como el Movimiento de Autoridades mantenían relaciones con pueblos indígenas de otras partes de Colombia. Por lo tanto, se puede afirmar, que hasta la década de los ochenta, el movimiento indígena colombiano y sus organizaciones desplegaron sus acciones *predominantemente* en una escala de carácter regional. Esta situación cambiará y el movimiento, antes de su participación en la ANC, dará un “salto” a las escalas nacional e internacional.

El CRIC es seguido como forma organizativa por otros pueblos indígenas a lo que contribuyen las relaciones que desde un principio estableció con ellos. En efecto, en sus diferentes congresos habían tomado parte delegaciones indígenas de otros lugares de Colombia. Así, en el encuentro programado en el año de 1973, en el municipio de Silvia, participan indígenas arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, ingas y kamsás del Valle del

Sibundoy, tunebos de los departamentos de Nariño y de Caldas y un representante de los indígenas del Ecuador (Morales, 1981: 144).

En el V congreso, realizado en marzo de 1978 en el municipio de Coconucos, como vimos antes, participaban delegaciones de indígenas kansás de Sibundoy, Putumayo; coreguajes del Caquetá; paeces de Ortega y Chaparral, sur del Tolima; indígenas de Cumbal, Nariño; chamíes de los departamentos de Caldas y Antioquia (Memorias V Congreso del CRIC, CRIC 1981: 98). Esto permitió que los principios programáticos planteados por el CRIC, se extendieran a otras regiones de población indígenas en Colombia. Precisamente, en este congreso estas delegaciones se proponen como meta la Unidad Nacional del Movimiento Indígena “para lo cual es fundamental continuar en nuestra tarea de fortalecer nuestras organizaciones internas en cada comunidad, creando así las bases para construir un organismo nacional coordinador de nuestras luchas que sea verdaderamente representativo por ser el fruto de nuestra constante movilización” (Conclusiones V Congreso del CRIC, CRIC 1981:99). Allí se acuerda la realización de visitas a las diferentes comunidades indígenas de Colombia para conocer el estado real de sus problemas y organizaciones tendientes a la realización de un Congreso Nacional Indígena con delegados de cada comunidad.

Siguiendo el modelo del CRIC se conforman el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), el Consejo Indígena Arhuaco (COAI), el Consejo Indígena Regional del Vaupés (CRIVA), la Organización Indígena U’wa del Oriente Colombiano. Los Consejos se multiplican hasta alcanzar la suma de 20 a finales de los años ochenta. En 1982, con cerca de 200 delegaciones y con representantes indígenas provenientes de Brasil, México, Perú, Guatemala, Ecuador, Costa Rica y Panamá se funda la Organización Indígena de Colombia (ONIC) que adquiere la forma de Federación. En la antesala de la ANC, la ONIC confedera 38 organizaciones regionales, departamentales, locales y “zonales”, así como binacionales en las zonas de frontera como es el caso de la organización Colombo-Brasileña OIBIQUEVA (Laurent, 1998).

Por su parte, las Autoridades Indígenas del Suroccidente se convierten en las Autoridades Indígenas de Colombia que agrupan paeces, guambianos,

ingas, arhuacos y yanaconas de los departamentos de Cauca, Nariño, Putumayo y de la Sierra Nevada de Santa Marta.

A mediados de los años ochenta, es palpable el éxito del movimiento indígena. Por primera vez el Estado reconoce a la ONIC como un representante legítimo de los pueblos indígenas y formula una política con su participación, el Programa de Desarrollo Indígena (PRODEIN), que al menos, en teoría, respeta la cultura indígena, sus formas de organización y busca la consolidación de los territorios comunitarios y la mejora de los sistemas productivos y de la calidad de vida de las comunidades indígenas: “(...)el programa apoya y promueve la organización indígena a nivel nacional, regional y local, y de cada etnia para que los indígenas sean gestores de su propio desarrollo. Es principio de esta política la organización y apoyo de los cabildos indígenas, instituciones que de acuerdo con el fallo del Consejo de Estado del 16 de noviembre de 1983 son entidades públicas de carácter especial, encargadas de proteger los resguardos indígenas, conforme a las prescripciones de la ley 89 de 1890.” (Citado en Gros 1991:280-281).

9. LA ESCALA GLOBAL DEL MOVIMIENTO INDÍGENA Y SU GEOPOLÍTICA DE ALIANZAS INTERNACIONALES¹³.

El movimiento indígena colombiano, a partir de la década de los ochenta, ha tenido un éxito sorprendente en el contexto de un proyecto de nación que desconoció históricamente al indio. Este éxito se ha materializado en una recuperación sin precedentes de los territorios, en el reconocimiento de las autoridades tradicionales y en la posterior participación en la ANC del año 1991, punto que veremos en detalle en el capítulo V. Este proceso, que sorprende a cualquier analista, no puede ser comprendido sin referencia al salto de este movimiento a una escala global, al nuevo carácter del contexto internacional, al rol jugado por las ONG y al papel que éstas han cumplido en la vinculación de los actores a las redes y en la creación de un discurso contra

¹³ En la teoría de los movimientos sociales la escala geográfica es crucial. Esta debe ser entendida como escalas de resistencia de tal forma que solamente los movimientos que han sabido manejar este tipo de escalas han obtenido logros en su lucha. Ver Harvey (2003), Marston (2000), Miller (2000) y Oslender (2004).

hegemónico de carácter global, todo esto potenciado por las modernas tecnologías de la información.

Una de las características de las Organizaciones No Gubernamentales transnacionales es la creación de una densa red de grupos de *lobby* que han logrado acceso a los centros de poder mundial, a los organismos internacionales más poderosos y a los espacios en los cuales se define la geopolítica global (Radcliffe, 2001a). Estos actores han construido un discurso en torno a valores universales como la defensa de los derechos humanos, el reconocimiento de la diversidad cultural, el medio ambiente y la democracia. La articulación de intereses entre estas organizaciones y el movimiento indígena ha sido decisiva para el logro de los derechos étnicos. Los recursos económicos, de poder, de conocimiento y organizativos, que controlan estas organizaciones han sido puestos a disposición de las organizaciones indígenas con resultados positivos en diferentes espacios. Articuladas por un discurso contra hegemónico, las ONG transnacionales han servido como intermediarias para que las organizaciones indígenas accedan a los centros de poder. Esto ha tenido impactos significativos en el Estado colombiano que se ha caracterizado históricamente por su debilidad.

Como sostiene Radcliffe (2001a, 2001b), aunque existe el peligro de que se construya sobre los indígenas un imaginario similar al que define Said (2002) como orientalista, lo cierto es que en este caso las ONG transnacionales han contribuido claramente al impulso de un contra discurso hegemónico y han permitido que los subalternos hayan podido hablar. Han sido decisivas para el desarrollo de reuniones de los indígenas con el Banco Mundial, con el Gobierno de los Estados Unidos, con la Comunidad Económica Europea, como la llevada a cabo en Bruselas entre el 18 y el 20 de junio de 2002 en la cual tomaron parte representantes de 40 organizaciones de pueblos indígenas de América Latina, Asia y África, 46 ONG y 33 representantes de la CE.

La alianza con las ONG ha permitido a los indígenas construir un contra discurso hegemónico en el que son representados como defensores del medio ambiente, con una lógica contraria a la explotación de los recursos naturales

con el fin de acumulación de riqueza y regidos por principios políticos de una democracia de base.

En la geopolítica de alianzas internacionales de los movimientos indígenas un punto fundacional es la ya famosa reunión de Barbados del año 1971 sobre los derechos de los indios. Allí se establece que la liberación de los pueblos indígenas es una tarea en la cual éstos deben ser los principales protagonistas y orientadores, de lo contrario no era liberación, sino una forma de colonialismo. Los sociólogos y antropólogos que asisten a esta conferencia, algunos de los cuales en calidad de asesores participan en la creación y posterior desarrollo del CRIC, y como solidarios en el surgimiento y expansión del Movimiento de Autoridades, se convierten en un importante polo de apoyo que busca transformar el protagonismo de los intelectuales por el de los indígenas, con un relativo éxito, como hemos visto.

A finales de los años setenta y a lo largo de los ochenta se desarrollan varias conferencias internacionales de ONG en contra de la discriminación de los indios. Por ejemplo, en 1982, las Naciones Unidas establece el Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas que se convierte en un foro sobre sus problemas. Son parte de este proceso de internacionalización la Convención 169 del año 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) “concerniente a los pueblos indígenas y tribales de los países independientes” y la declaración sobre los Derechos de los Pueblos Autóctonos por parte de las Naciones Unidas. En 1992 la activista maya Rigoberta Menchú recibe el premio Nóbel de la paz y las Naciones Unidas promulgan a 1993 como “el Año Internacional de los Pueblos Autóctonos”.

En el anterior marco uno de los más importantes ímpetus para la internacionalización del movimiento indígena es el esfuerzo por dar una respuesta al quinientos aniversario del “descubrimiento” de América. Los eventos que se desarrollan en cada uno estos países, precedidos por encuentros internacionales como los del Ecuador y Colombia en 1987, Brasil en 1990 y Guatemala en 1991, contribuyen al fortalecimiento de los lazos internacionales de las acciones indígenas. Una muestra de su accionar cada vez más global es el acto de fundación de la ONIC en 1982 al cual asisten cerca de 200 delegaciones con representantes indígenas provenientes de

Brasil, México, Perú, Guatemala, Ecuador, Costa Rica y Panamá, como anotamos antes. La presencia indígena en encuentros mundiales como el Foro Social Mundial de Río es cada vez mayor. Uno de los resultados más relevante de este proceso ha sido la creación de un discurso y de una “opinión pública” internacional favorables al reconocimiento de las diferencias culturales y de los derechos indígenas. Y en este proceso han desempeñado un papel fundamental, que podríamos calificar de “mediador”, diferentes tipos de ONG, de modo particular las ambientalistas.

Un buen ejemplo nos lo proporciona la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). La COICA es una confederación indígena internacional que se funda el año 1984 en Lima y actualmente tiene su sede en la ciudad de Quito. Aglutina a las organizaciones de los pueblos indígenas amazónicos de Brasil, Colombia, Ecuador, Venezuela, Perú, Bolivia, Surinam, Guyana y Guayana francesa, que representan una población de más de un millón de personas que pertenecen a unos 400 pueblos distintos. Buena parte de su éxito internacional y del crédito dentro de sus propios estados se debe a su política de alianzas con diferentes tipos de ONG europeas y estadounidenses, en particular ecologistas. Las principales son la Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas y Tribales de los Bosques Tropicales, la Alianza Amazónica (con organismos ambientalistas de América del Norte, especialmente de Estados Unidos) y la Alianza del Clima de la COICA con las ciudades europeas. Corresponde al papel “mediador” de sus aliados el desarrollo de un discurso que presenta a los pueblos indígenas como “guardianes de la selva” y practicantes de una democracia radical, más profunda que la occidental, que contribuye a la legitimación no sólo internacional, sino también crecientemente en sus propios estados de su estrategia política.

No obstante, la relación entre las ONG y las organizaciones indígenas no está exenta de polémica. Son frecuentes las quejas de estas últimas respecto al papel de las primeras, entendiendo que no pueden suplantar su representación y que deberían limitar sus acciones al apoyo. Este es el sentido de alguna de las resoluciones del Consejo Directivo y de Coordinación del COICA:

No estamos de acuerdo con la institucionalización de las Alianzas que fueron creadas como espacio de intercambio entre nuestras organizaciones y otros segmentos comprometidos en nuestras acciones. Estas y otras organizaciones no representan nuestros intereses como pueblos y organizaciones, mucho menos como organismo reconocido con un status consultivo entre los organismos multilaterales¹⁴.

Por lo tanto, la construcción de un discurso contra hegemónico y a favor de la diversidad cultural se estructura como una representación favorable a los pueblos indígenas. Este discurso global ha sido utilizado estratégicamente por el movimiento indígena colombiano en su lucha por el reconocimiento del territorio y la autoridad que finalmente acepta el Estado a partir de la Constitución del año 1991. Ahora, otros factores, como los que veremos en el capítulo V explican también el reconocimiento que han obtenido en un “nuevo” tipo de nación que se reconoce diversa étnica y culturalmente.

10. LOS INDÍGENAS EN EL ESCENARIO POLÍTICO NACIONAL: LA PARTICIPACIÓN EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE 1991.

10. 1 El Movimiento de Autoridades.

Como veremos en detalle en el capítulo V, la citación a la ANC del año 1991 crea una estructura de oportunidades políticas favorable a las demandas políticas y culturales de los indígenas. Esta coyuntura que se explica por una súper crisis generada por violencias de todo tipo que pone en entredicho todo el establecimiento es aprovechada estratégicamente por un movimiento indígena que para la fecha tiene una gran organicidad, una experiencia de lucha de décadas y que comienza a inscribirse en movimientos globales.

Sin embargo, este era un movimiento que durante más de veinte años se había acostumbrado a las acciones colectivas de hecho, como las recuperaciones de tierras, tal como hemos visto, y que además profesaba una profunda desconfianza a participar en cualquier política institucional por la

¹⁴ Punto 7 de la Resolución del Consejo Directivo y de Coordinación de la COICA, de 19 a 20 de enero de 2002 [<http://www.coica.org/interna>]

centenaria exclusión de que habían sido objeto los indígenas por parte del proyecto de nación mestiza y por la permanente confrontación que había mantenido con los partidos tradicionales. Por estas razones, la participación en las elecciones para la ANC generó discusiones en el seno de las dos corrientes ideológicas y organizativas en que se encontraba dividido a la sazón el movimiento indígena colombiano: la ONIC y la AICO. Sin embargo, fue el Movimiento de Autoridades que comprendió primero que se había abierto una estructura de oportunidades políticas, un espacio único, que debía ser aprovechada estratégicamente por todo el movimiento indígena para lograr las reivindicaciones territoriales y de respeto de la diferencia cultural por las que venían luchando. A esta decisión de participar en las elecciones para la ANC se suma posteriormente la ONIC, no sin grandes dudas por su naturaleza abstencionista. No obstante, no fue posible que las dos tendencias del movimiento indígena fueran unificadas, sino que cada una se presentó independientemente.

AICO lanza como candidato al “Taita” Lorenzo Muelas, el antiguo terrazguero del Gran Chimán, que a la sazón tenía una dilatada experiencia de liderazgo en el movimiento indígena. En entrevista que da al diario *El Espectador* describe así su trayectoria de vida:

Yo, Lorenzo Muelas Hurtado, soy ex -terrajero, señor. Nací en una rancha que todavía tenemos en la vereda del Gran Chimán, arriba, en las montañas del resguardo de Guambía. En mi casa fuimos siete hijos, cuatro hombres, tres mujeres. Yo soy el tercero. Nunca pude estudiar. Eso del terraje era así; el latifundista entregaba una parcela, en las mismas tierras que le habían robado a mi pueblo. Daba un pedazo de tierra muy pequeño. A cambio, teníamos que trabajar gratis para él. Yo trabajé como terrajero para latifundistas como Mario Córdoba, Aurelio Mosquera y Francisco Morales. Nunca salimos del Gran Chimán, ellos se lo vendían entre sí, vendían nuestras tierras y nosotros teníamos que trabajarles sin paga, sólo por la comida que nos tocaba cultivar. Andábamos descalzos. Era una vida muy miserable. Cuando muchacho, a eso de los trece años, no soporté más. Me dije que la vida no podía ser sólo eso, que la vida no podía ser sólo esa profunda tristeza que veía en mí, en mis hermanos, en mi pueblo. Entonces, me fui. Caminé varios días, anduve por ahí, durante mucho tiempo. Hasta que un día tuve la necesidad de volver. Fue para una fiesta. Yo regresé, aunque sabía que por aquí no había vida, que no había porvenir. Pero cuando llegué, mi pueblo estaba cantando y bailando, y me puse a escuchar. Escuché

la música de mi raza que hacía mucho que no oía. Una música muy profunda y muy triste. La escuché y fue como oír la voz, como si fuera la tierra que me hablara. Yo entendí, esa vez, que uno debe estar en donde pertenece, en los sitios en los que no es un extraño, sino de los cuales forma parte. Decidí quedarme a luchar por nuestros derechos. Lo primero fue organizar mi pueblo, para no pagar el terraje. Eso fue por el 68, cuando yo tenía 30 años. Fue una pelea muy dura, pues el Gobierno, la policía, el ejército, los terratenientes y la Iglesia nos atacaban. Claro, no iban a devolver fácilmente las tierras que le habían robado a mi pueblo guambiano. Pero logramos reivindicar el derecho sobre nuestras tierras. Eso nos costó muchos muertos, pero las recuperamos. En esa época lo del terraje era un gran negocio para los blancos. Con decirle, señor, que sólo en Jambaló 15 propietarios explotaban a más de 500 familias terrajeras. Esa, como le consta a nuestro movimiento, no fue una lucha fácil. Los del gobierno no querían entender nuestras explicaciones. Esa lucha que dimos los guambianos, sirvió para otras comunidades. Así logramos ampliar nuestro resguardo de Guambía, recuperar tierras que tenían los latifundistas, y mejorar un poco las condiciones de nuestro pueblo. Era sólo el principio (...) (*El Espectador*, 16 de diciembre de 1990).

A lo largo de veinte años, AICO había construido un “pensamiento propio”, unos lineamientos políticos, que había guiado la lucha por un territorio, autoridad, y cultura propios. En el *Manifiesto Guambiano*, en el cual los indígenas se proclaman como auténticos americanos, “porque habían existido desde siempre en las tierras de América, antes de que llegara Cristóbal Colón”, había quedado consignado que la lucha era por la recuperación del territorio para recuperarlo todo: autoridad, justicia, cultura, trabajo. Por lo tanto, dos décadas de lucha indígena le habían enseñado a AICO que el lugar de los indios en un nuevo proyecto de nación necesariamente pasaba por el reconocimiento de sus territorios y su diferencia cultural. Esta es la política que el taita Lorenzo Muelas adelanta durante la campaña como candidato a la ANC.

(...) porque sabemos que nadie hablará por nosotros, decidimos ir a la Constituyente. El desarrollo, señor, se debe hacer sin sacrificar vidas y sin sacrificar pueblos. Nosotros hemos sido sacrificados muchas veces. Es hora de arreglar eso. Por eso queremos que el país y el futuro nos oigan a través de la Constituyente, pues creemos que nadie merece el exterminio, que nadie merece la miseria, ni ustedes ni nosotros. Yo, señor, soy Lorenzo Muelas. Me dicen Taita, porque fui gobernador de mi cabildo hace como

cinco años. Ahora soy el señalado por mi comunidad para que el país oiga estas cosas:

Somos indígenas por pertenecer a esta tierra desde siempre, y somos colombianos por haber nacido en la Colombia actual. Tenemos derecho a nuestros territorios y resguardos, y a todo lo que hay por encima y por debajo de ellos. Tenemos derecho a nuestro propio gobierno. Tenemos derecho a hablar nuestra lengua. Deben respetar nuestra propiedad comunitaria. Debemos ser juzgados en nuestra propia lengua, y por jueces indígenas o tribunales especiales de indios y blancos. Tenemos derecho a educar a nuestros hijos en nuestras lenguas y culturas, para seguir existiendo como pueblos. Debemos tener representantes indígenas ante los organismos del Estado. Deben dejarnos desarrollar a nuestra manera, sin atropellos. El Estado y la sociedad deben respetar nuestra autonomía. Estas son las cosas que yo quiero decir, no como Lorenzo Muelas, sino como indígena. (El Espectador, 16 de diciembre de 1990).

Por lo tanto, estas son las ideas que el candidato a la ANC por el Movimiento de Autoridades Indígenas difunde en una rapidísima campaña electoral. Durante ésta es evidente que los veinte años de trabajo conjunto entre el movimiento indígena y el grupo que se autodenomina “solidarios” había logrado penetrar no sólo en los “estamentos” intelectuales, estudiantiles y de trabajadores, sino también en sectores medios de la población. Es evidente que sectores importantes de la sociedad comienzan a ver a los indígenas como un grupo humano con el que había una “deuda social histórica” y que políticamente estaban “limpios”, en oposición a la corrupción que se le atribuía a los partidos tradicionales.

10. 2 La ONIC.

A pesar de las dudas iniciales sobre la participación en las elecciones para la ANC, en el III Congreso Nacional Indígena de Colombia, que se realiza entre el 25 y el 30 de junio de 1990, en la ciudad de Bogotá, los indígenas se expresan a favor de la convocatoria de una ANC. Intuyen que la Asamblea podría ser un espacio político de capital importancia para que se les reconociera su existencia como grupos culturalmente diferentes. En las propuestas de reformas que surgen en el III Congreso se define que ante una eventual ANC, se debe demandar que los territorios indígenas sean considerados como entidades territoriales de la República con autonomía

política, administrativa y fiscal (Memorias tercer Congreso Indígena de Colombia). El Congreso escoge a Francisco Rojas Birry con siete indígenas más y un representante de las comunidades negras del Chocó para integrar la lista única de la ONIC.

Francisco Rojas Birry es un indígena embera, del departamento del Chocó. Estudia derecho en la Universidad Autónoma Latinoamericana de la ciudad de Medellín donde ejerce cierto liderazgo estudiantil. Cuando termina sus estudios se convierte en el asesor legal de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y desde ésta se vincula en la misma condición a la Organización Indígena Nacional de Colombia, ONIC. Representa a la principal organización indígena de Colombia y a las comunidades negras del Chocó con las cuales los indígenas wounaan comparten los territorios del Darién, Alto Andáguedas y Valle del Atrato, en el Chocó biogeográfico. Sustenta la alianza con los negros que él representa en los siguientes principios: “Ambos somos minorías étnicas: Ellos son pocos y nosotros somos pocos. A nosotros nos tratan como salvajes, como menores de edad, como inmaduros y a ellos también los discriminan. En resumen, hemos tratado de acercarnos al negro porque ambos somos minorías étnicas y queremos que se nos tenga en cuenta.” (*El Tiempo*, 11 de noviembre de 1990).

La campaña que realiza como candidato tiene una duración de 20 días y es financiada con recursos de un préstamo del Banco de Bogotá. Durante ese tiempo recorre buena parte del país, desde la Guajira hasta el Putumayo y el Amazonas. La campaña se convierte en un espacio privilegiado, que no había existido antes, para demandar una Constituyente “multiétnica y pluricultural” que busque el reconocimiento de “razas” y culturas diferentes dentro del territorio indivisible colombiano (*El Espectador*, diciembre 11 de 1990), y para exponer ante el pueblo colombiano que la lucha de los indígenas es por “la Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía”, los principios que habían sido definidos en el año 1982 cuando surge la ONIC. El conjunto de reivindicaciones levantadas durante la campaña por Rojas Birry es el siguiente:

1. El reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la Nación colombiana: “Queremos que se respete el derecho de los indígenas a

ser diferentes, a tener culturas y pensamientos propios. Pedimos lo mismo para la población negra y los sectores campesinos marginados.”

2. Creación de una procuraduría ambiental y de los recursos naturales.
3. Reconocimiento de los resguardos como unidades territoriales especiales con política y presupuesto propio.
4. Circunscripción especial que les facilite el ingreso en las corporaciones públicas.
5. Programas propios de educación bilingüe.
6. Reconocimiento de sus autoridades.
7. Reconocimiento de su lengua.
8. Reconocimiento de sus médicos tradicionales.
9. Respeto a sus creencias. (*El Tiempo*, 11 de diciembre de 1990).

La celebración de los 500 años de la llegada a los españoles a América es utilizada estratégicamente por los indígenas durante la corta campaña electoral para demandar su reconocimiento. Con este discurso, que llega a los amplios sectores de la población, sostienen que la llegada del español fue una tragedia y significó el aniquilamiento de los pueblos indígenas y su cultura. Como una forma de indemnización, Rojas Birry argumenta: “la mejor celebración que podríamos hacer sería decirle al mundo entero que tras esos trágicos 500 años, tenemos una Constitución que reconoce al indígena (y a las minorías étnicas), a sus territorios a su cultura” (*El Espectador*, 11 de diciembre de 1990).

Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry son elegidos como delegatarios a la ANC el 9 de diciembre de 1990. Por primera vez en la historia de Colombia, los oprimidos de siempre, los que fueron considerados salvajes que debían desaparecer por el bien de la Nación, van a participar en un organismo que es declarado soberano y que tiene entre sus manos el poder para refundar la Nación y establecer un nuevo pacto social que la salve de su inminente disolución por la súper crisis que enfrentaba.

CAPÍTULO IV
EL MODERNO MOVIMIENTO DE
COMUNIDADES NEGRAS: LA REINVENCIÓN
DE LA IDENTIDAD NEGRA

*Hacer patria es matar negros,
entonces haga patria¹
(Wade 1993a:51).*

1. INTRODUCCIÓN.

Este capítulo examina el surgimiento del moderno movimiento de negritudes en Colombia y la reinención de la identidad étnica que lo acompaña. Estudia cómo desde diversos núcleos organizativos que pensaban “el problema del negro” se configura un movimiento social que instrumentaliza la identidad y politiza la diferencia a partir de una profunda identificación con el territorio.

Específicamente, se analiza las políticas del Estado y las inversiones de capital privado en la Costa Pacífica, la región de mayor concentración de gente negra en Colombia, que al ejercer presión sobre los ricos recursos naturales de esta zona, ponen en peligro los territorios ancestralmente ocupados por los negros. Esto desencadena una profunda identificación con el territorio que tiene su base en la forma como el negro históricamente reconstruyó su cultura en una íntima relación con el medio tropical de esta zona del país colombiano.

El movimiento social al reinventar la identidad étnica, proceso que se apoya en la construcción de contra narrativas que se oponen a la invisibilidad y a la discriminación de que ha sido objeto el negro por parte del proyecto de nación mestiza, politiza la diferencia, y al igual que los indios desafía este proyecto de construcción de la nacionalidad.

2. LA COSTA PACÍFICA COLOMBIANA: “ESPACIO ACUÁTICO” Y “SENTIDO DEL LUGAR.”

Colombia es un país de regiones étnica y racialmente diferenciadas. La “etnización” y “racialización” del territorio han sido el resultado de un largo proceso histórico que tiene su punto de partida en los asentamientos indígenas prehispánicos de las tierras altas de los Andes; en la localización del español en el interior del país; en el proceso de mestizaje racial y cultural

¹ “Graffiti” visto en un baño de la Universidad de Antioquia, en Medellín Colombia.

que éste desencadenó y en la concentración de los negros esclavos en las costas Pacífica y Atlántica. Esta relación histórica entre grupo étnico y territorio es la base para que hoy el imaginario nacional considere el interior del país blanco-mestizo, parte de los Andes y la selva Amazónica indígenas y las costas, específicamente la Pacífica, negras.

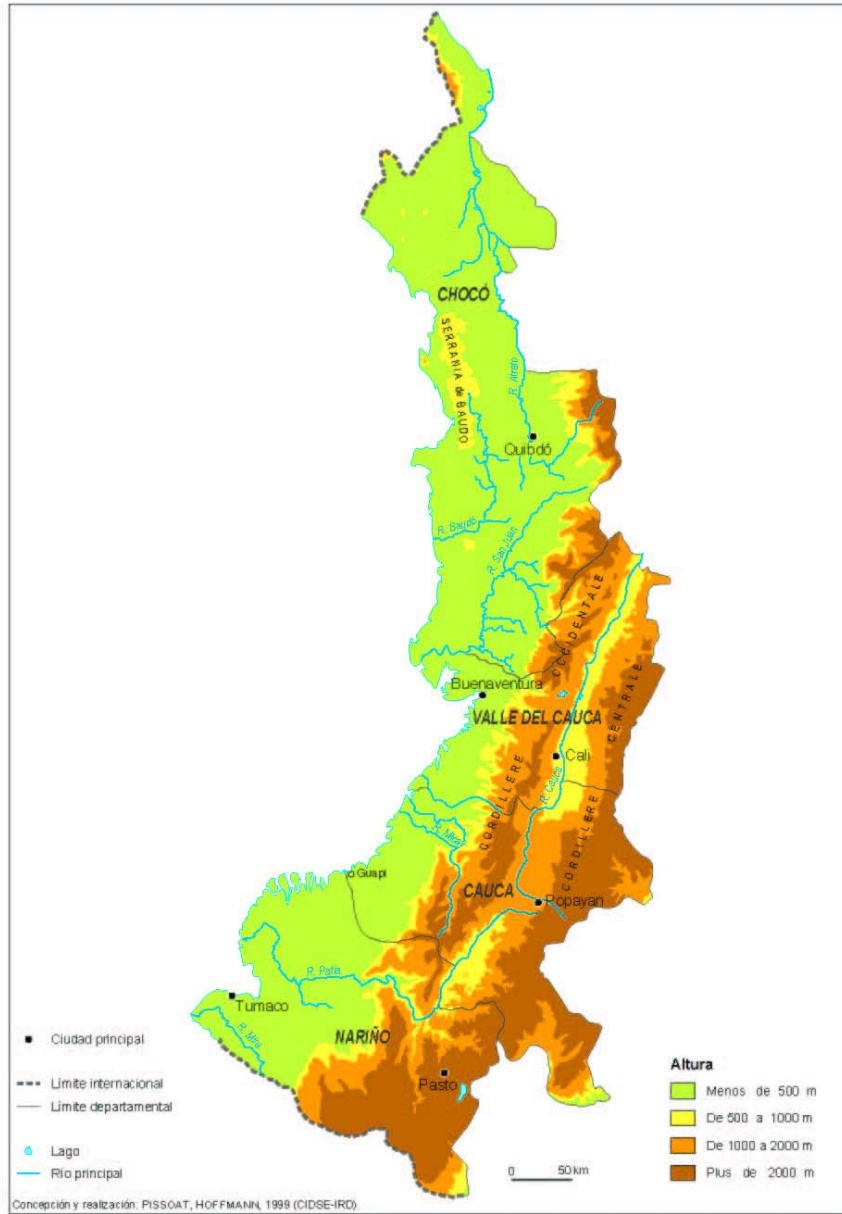
La Costa Pacífica colombiana hace parte de la región del Chocó biogeográfico². Se extiende a lo largo de 1.300 kilómetros desde la península del Darién, al Norte, en límites con Panamá, hasta la frontera con el Ecuador, al Sur (ver mapa n° 3). Posee ocho millones de hectáreas (6.2% del país), 5.5 millones son de bosques de los cuales 3.5 millones son considerados sin mayor intervención (Asher, 1998:1). Es una zona rica en recursos naturales como la madera, el oro, la plata y el platino y una de las regiones de mayor biodiversidad del planeta (Proyecto Biopacífico, 1998)³, es decir, que tiene una de las más altas concentraciones de especies por área en el mundo. Otras de sus características son los altos niveles de pluviosidad y humedad.

Las planicies aluviales de las tierras bajas del Pacífico se caracterizan por poseer caudalosos ríos que nacen en la Cordillera Occidental y desembocan en el Océano Pacífico. Unidos por una infinidad de tributarios, caños y quebradas conforman un vasto número de cuencas hidrográficas como la del Patía que se extiende a lo largo de 3.000 Km. (Oslender, 2004a; West, 1957). El San Juan, por ejemplo, que divide políticamente a los departamentos del Chocó y Valle del Cauca, es el río más caudaloso de todos los que desembocan en el Océano Pacífico de Sudamérica (West, 1957). Geográficamente la región está separada del interior del país por la Cordillera Occidental andina y se ha conformado como una zona marginal, olvidada de los centros del poder político y económico del país andino. Para enfatizar esta marginalidad Sofonías Yacup ([1934] 1976) la llamó *Litoral Recóndito*. Así, los índices de desarrollo de la zona respecto de los promedios nacionales han

² El Chocó biogeográfico en Colombia incluye la vertiente occidental de la Cordillera Occidental, las Serranías del Baudó y del Darién, las cuencas hidrográficas de los ríos Atrato, San Juan y Baudó y las partes altas del Sinú y el San Jorge. Todo el departamento del Chocó, y parte de los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño hacen parte de la Costa Pacífica colombiana.

³ La zona posee una variedad de ecosistemas como los arrecifes de coral, manglares, natales, bosque húmedo tropical de tierras bajas, bosque húmedo tropical de tierras altas que poseen entre siete y ocho mil especies de plantas de las 45.000 especies que se estiman que hay en Colombia (Andrade, 1993; West, 1957).

Mapa 3: Costa Pacifica Colombiana



mostrado históricamente diferencias notables. La esperanza de vida, la mortalidad infantil, la cobertura en servicios públicos, los niveles de escolaridad, la tasa de analfabetismo, el ingreso per cápita, entre otros indicadores, contrastan radicalmente con la parte urbana y desarrollada del país.

Desde el siglo XVII, la región ha estado articulada a los circuitos de comercio internacional en calidad de fuente de materias primas, cuya extracción ha generado ciclos de bonanzas y colapsos para responder a la demanda exterior (Whitten, 1986). Durante el período del Imperio colonial español fue la principal zona en la Nueva Granada de extracción de oro. Desde finales del siglo XIX y durante el XX empresas norteamericanas extraen oro y platino a la vez que durante la primera mitad del XX se presenta un auge de la explotación de la tagua⁴. Desde la segunda guerra mundial multinacionales de capital estadounidense incrementan la extracción de los ricos recursos maderables. Más recientemente la región ha sido considerada estratégica para los planes nacionales y para la industria farmacéutica con miras a explotar y conservar su gran biodiversidad (Escobar, 1997; Oslender 2004a).

Desde el siglo XVI el español introdujo negros en calidad de esclavos a la región para explotar las minas de oro (Colmenares, 1982; Hoffmann, 1997; Romero, 1993; West, 1952, 1957). Desde ese entonces esta ha sido la región de Colombia con mayor concentración de población negra. No hay datos confiables sobre el número total de afrocolombianos porque los censos realizados en Colombia durante el siglo XX, como en buena parte de América Latina, no han clasificado ni racial ni étnicamente a la población. No obstante, los estimativos más confiables consideran que hacia junio de 2001 habitaban en la región unos 991.661 afrocolombianos, el 83% del total (Barbary y Urrea, 2004: 78, cuadro 1a). El resto está comprendido por

⁴ La tagua, también conocida como el marfil vegetal, es la semilla de varias palmas que crecen sólo en los bosques húmedos de Colombia, Panamá, Ecuador y Brasil. Es utilizada para la confección de botones, peines, prendedores y fichas de ajedrez, entre otros. Los indígenas wounann de la Costa Pacífica colombiana la utilizan desde tiempos inmemoriales para tallar figuras de animales. En la actualidad es empleada en la confección de múltiples artesanías. El español se interesó por la tagua desde su llegada a la Costa Pacífica en el siglo XVI. El período de auge de su explotación se da entre 1900 y 1920 cuando son exportadas grandes cantidades a los Estados Unidos, Londres y Hamburgo para la fabricación de botones, prendedores de alta calidad y joyería en general. Se estima que en este período el 20% de los botones producidos en los Estados Unidos era de tagua.

población mestiza originaria del interior del país y por indígenas pertenecientes a los grupos étnicos emberá, emberá catíos, emberá chamí, wounaan, awa, eperara-siapidara y tule.

El poblamiento de las tierras bajas del Pacífico por parte de la gente negra está asociado con la historia de la trata (Colmenares, 1982; Romero, 1993; West, 1952, 1957). En una íntima relación con el medio ambiente de la selva pluvial tropical, el negro primero como esclavo y luego como liberto ocupó las riberas de las grandes corrientes fluviales del Pacífico y fue construyendo un poblamiento de carácter lineal que ha dando origen a lo que Oslender (1999, 2002, 2004a) ha llamado, desde una geografía crítica, *espacio acuático*. Éste se refiere a la influencia determinante que tienen sobre la vida los aspectos “acuáticos”, tales como la red de ríos, caños y quebradas, la alta pluviosidad, las inundaciones frecuentes y el ritmo de las mareas. De esta manera, “prácticas espaciales” como la movilidad a lo largo de las corrientes fluviales, o actividades productivas como la extracción de conchas en los manglares, están determinadas por el ritmo de las mareas. Igualmente, las viviendas son construidas sobre palafitos (vivienda palafítica) para defenderse de las frecuentes inundaciones y la práctica de la agricultura y de la pesca son fuertemente dependiente de los ritmos bióticos.

En este espacio acuático, el negro, alejado de los centros del poder político ubicados en las tierras altas de los Andes y a espaldas de los desarrollos del proyecto de nación mestiza, construyó una sociedad comarcal de escaso mestizaje (Wade, 1993a), y con un profundo sentido del lugar con las diversas cuencas hidrográficas, de tal forma que las relaciones sociales se espacializan a lo largo de los ríos (Oslender, 2004a; West 1957). La reproducción material de esta sociedad tiene como base una agricultura de subsistencia, una minería y pesca artesanales y la explotación de diversos recursos naturales del bosque. Al margen de la regulación jurídica y de la normatividad sobre la propiedad privada desarrolladas por el Estado, la gente negra del Pacífico estableció una diferencia entre espacios privados y colectivos y normas consuetudinarias para reglamentar su uso y para explotar la tierra y los recursos naturales (Hoffmann, 1997, 1999a, 1999b, 2000; Oslender, 2004a; West, 1957; Restrepo, 1996; Rivas, 1998).

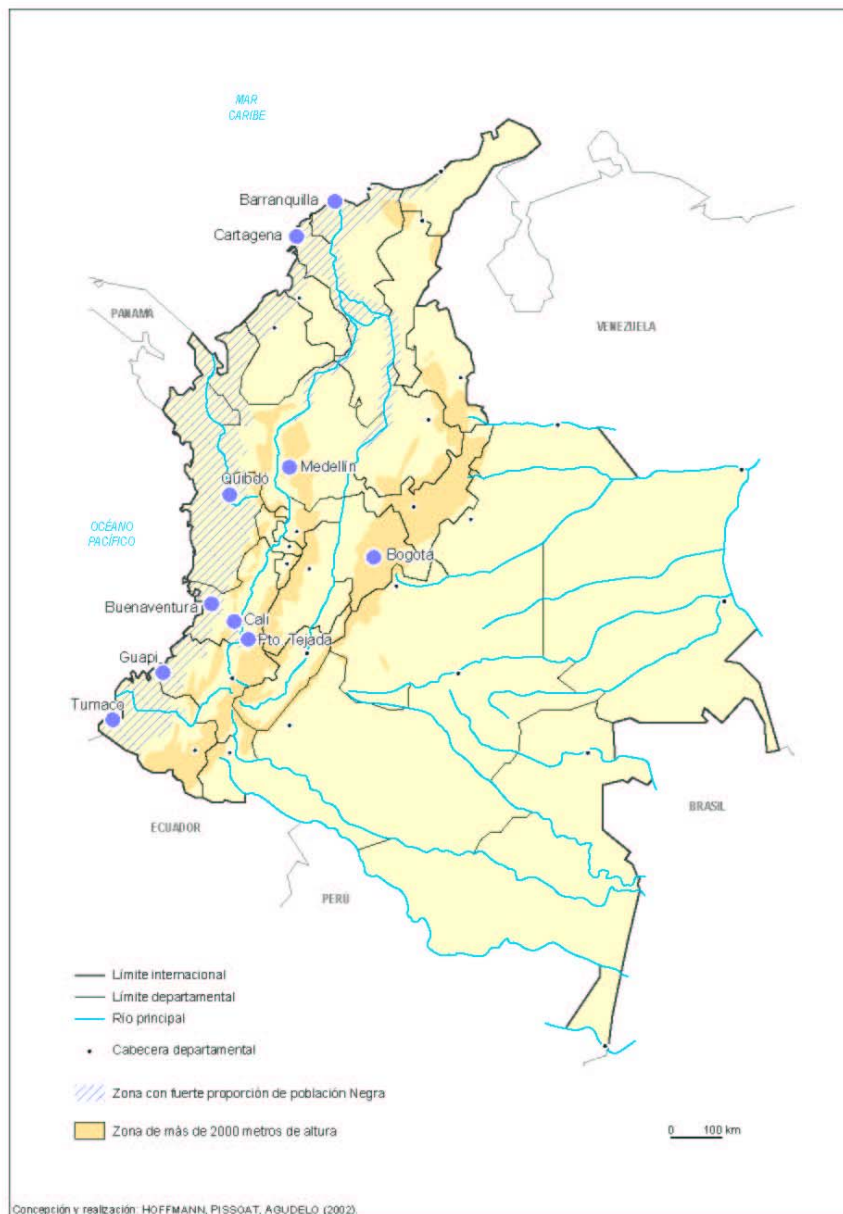
Con las anteriores reglas, el negro del Pacífico colombiano se ha apropiado del espacio, ha construido su territorio, ha desarrollado un sentido del lugar, es decir, una profunda identificación emocional y una relación íntima con el río, y ha resuelto sus conflictos internos relacionados con el acceso, control y explotación de la tierra⁵. En este espacio surge y se desarrolla el moderno movimiento de negritudes colombiano que reinventa la identidad étnica y politiza tanto la diferencia como el sentido del lugar a partir de la identificación que la gente negra del Pacífico ha construido con su territorio, con sus ríos.

Aunque la Costa Pacífica constituye la concentración de gente negra más importante de Colombia y es en esta región donde surge y se desarrolla el núcleo fuerte del movimiento de negritudes, en otras partes del país hay también importantes asentamientos de afrocolombianos que nutrirán, aunque en menor medida, a este movimiento social étnico.

Como en la Costa Pacífica, la distribución geográfica de la gente negra en Colombia está asociada con la historia de la esclavitud (Colmenares, 1979a, 1979b, 1997a; Jaramillo, 1963; Urrea y Barbary, 2004; Wade, 1993a; West, 1957). Los núcleos iniciales de esclavos fueron establecidos en la Costa Caribe, en la Costa Pacífica y en el norte de lo que hoy es el departamento del Cauca. Tal localización se ha mantenido hasta la actualidad. No obstante, como resultado de los flujos migratorios rurales-urbanos que se suceden en la sociedad colombiana después de la segunda mitad del siglo pasado, ciudades como Bogotá, Medellín, Cali, Cartagena, Barranquilla y Buenaventura se convierten en centros de concentración de la gente negra emigrante. Estos factores han sido determinantes para que en el presente la población afrocolombiana se asiente en cinco grandes regiones: 1) tierras bajas del litoral Pacífico; como ya anotamos; 2) norte del departamento del Cauca y zona plana del Valle del Cauca pertenecientes al valle geográfico del río Cauca; 3) áreas ribereñas del bajo y medio Magdalena y del bajo Cauca; 4) litoral Atlántico, llanuras y sabanas adyacentes y, 5) islas de San Andrés y Providencia en el mar Caribe (ver mapa n° 4).

⁵ Las anteriores características son extensivas a la población negra que habita la provincia de Esmeraldas, en el nor occidente ecuatoriano. Al respecto ver Whitten (1992).

Mapa 4: Principales asentamientos negros en Colombia



¿Cuántos afrocolombianos hay en Colombia? La medición estadística de esta población no es un asunto fácil y mucho menos neutral: “Al igual que el conjunto de las categorías de uso estadístico, desde las más objetivas hasta las asociadas a preguntas de percepción y opinión, clasificar y calificar estadísticamente una población tiene fuertes implicaciones históricas y socio antropológicas, además, éticas y políticas en su relación con el Estado y los otros grupos de la sociedad” (Barbary y Urrea 2004: 69). A pesar de esta verdad metodológica, no existen en Colombia estadísticas confiables sobre el número de negros.

No obstante, las cuantificaciones más rigurosas estiman que el peso porcentual de esta población se mueve entre el 20% y el 22% del total poblacional. Siendo así las cosas, sobre este total (43.035.394 habitantes a junio de 2001 según proyecciones del Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]), entre 8.6 y 9.5 millones de personas serían afrocolombianas, la segunda población más importante de América Latina después de Brasil, que cuenta con unos 70 millones, y por encima de Cuba (Barbary y Urrea, 2004: 75-76).

3. LA COSTA PACÍFICA Y LAS RECIENTES POLÍTICAS DE DESARROLLO DEL ESTADO Y EL MOVIMIENTO DE NEGRITUDES.

El surgimiento del moderno movimiento de negritudes en Colombia y la reinención de la identidad negra que éste ha propiciado se encuentran relacionados con la crisis del proyecto de nación mestiza y el posterior reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como fundamento de la nación diversa. Este es un proceso complejo de la política cultural y de la cultura política (Escobar, Álvarez y Dagnino, 1998) que está asociado al menos con cuatro situaciones que convergen en las dos últimas décadas del siglo XX en Colombia:

En primer término, la propuesta del Estado y de actores privados, como una de las formas que adquiere la globalización en Colombia, de llevar a cabo macroproyectos desarrollistas en la Costa Pacífica colombiana que ponen en

peligro el territorio ancestralmente ocupado por la gente negra. En segundo término, la toma de conciencia por parte de sectores importantes de afrocolombianos sobre la situación de marginalidad de la región Pacífica colombiana. En tercer término, la presencia de diversas vertientes ideológicas y disímiles organizaciones que reivindican lo negro y que desembocan en la creación del Proceso de Comunidades Negras (PCN), actor social que politiza la diferencia, el sentido del lugar y construye nuevos “espacios de representación” que se oponen a las “representaciones del espacio” dominantes. En cuarto término, el aprovechamiento por parte de este movimiento del *escenario de posibilidades* que se abre con la citación a la ANC y su participación en esta instancia y en la posterior reglamentación de la Ley 70 o Ley de Negritudes.

3.1 Las Políticas Neoliberales de Desarrollo para la Costa Pacífica.

Para finales de los años ochenta, se presenta en Colombia el giro de un modelo de desarrollo con rasgos mercadointernistas a otro abiertamente mercadoexternista, que se materializa con la aplicación de las políticas neoliberales⁶. Bajo el gobierno de César Gaviria Trujillo se ponen en ejercicio las medidas de política orientadas a la apertura económica, privatización y recorte del Estado⁷.

⁶ Varios analistas de los modelos de desarrollo y de las políticas en América Latina (Lechner, 1996; Paramio, 1990; Zermeño, 1996) consideran que el desarrollo económico de los países latinoamericanos hasta la Segunda Guerra Mundial se había apoyado en las exportaciones primarias. No obstante, la caída del comercio internacional que se produce con las dos guerras mundiales crea condiciones favorables para que Latinoamérica adelante un proceso de industrialización con base en la estrategia sustitutiva. Se configura de esta forma un modelo de desarrollo “mercadointernista”. En la década de los sesenta se hace notable la internacionalización de la economía mundial con lo que este modelo, que era viable solamente en economías relativamente “cerradas” y fuertemente protegidas ante las importaciones de los países centrales, se agota. El modelo se había convertido en un obstáculo a los procesos globales de acumulación de capital. La superación de esta barrera originará en buena medida la etapa de gobiernos militares que se inicia con el golpe de Estado del 31 de marzo de 1964 en el Brasil. Sin embargo, será en la década de los ochenta que se cierra en América Latina el ciclo determinado por la lógica de crecimiento mercadointernista. Con excepción de Chile, los militares no resuelven el problema ya que ante una supuesta redistribución interna se genera un déficit creciente y estructural que, enmascarado durante los setenta gracias al crédito fácil que genera la inyección de petrodólares, estalla durante los años ochenta con la política de altas tasas de interés de la administración Reagan. Surge, entonces, abiertamente, como única salida a la crisis de los países latinoamericanos la propuesta de un modelo de desarrollo “mercadointernista” que se materializa en la aplicación de los paquetes de política neoliberal.

⁷ El paquete neoliberal contempló:

1. En política macroeconómica: control de la inflación, reducción del gasto fiscal, equilibrio en la balanza cambiaria y devaluación: búsqueda del equilibrio macroeconómico.
2. Profundización financiera para fortalecer y abrir el mercado de capitales: reforma financiera.

En este marco de política, el Estado central mira hacia la Costa Pacífica como una región rica en recursos naturales que es imprescindible explotar. A esto se articula un discurso que hace énfasis en que la profundización de la globalización convertirá a la cuenca del Pacífico en el “océano del siglo XXI”, con los mayores intercambios comerciales del mundo. Se sostenía que esta cuenca concentraba el 60% del PIB mundial, el 70% del valor agregado tecnológico, el 70% de las empresas globales, los ocho bancos más grandes del mundo, el 43% de la población mundial y la economía China, con más de mil millones de habitantes, que sería para el 2020 la economía más grande del planeta.

Por lo tanto, articulado con las políticas neoliberales se produce un giro en la visión del Estado y en el discurso de las elites económicas sobre la Costa Pacífica. Si Colombia no quería ser relegada de la creciente globalización económica debía prepararse, irremediablemente, mediante fuertes inversiones de capital estatal y privado para acondicionar esta región considerada, ahora, estratégica. De esta forma, el Estado colombiano inicia una política de integración con las economías de la cuenca del Pacífico y la Costa Pacífica es pensada como la plataforma de lanzamiento para la macroeconomía del futuro.

En este marco se configura una política de desarrollo para la zona que combina dos estrategias. En primer término, la intervención estatal que recibe el nombre de Plan Pacífico⁸. En segundo lugar, el impulso a la

3. Mejoramiento de la infraestructura portuaria y de transporte: reestructuración de Ferrocarriles Nacionales y Puertos de Colombia.

4. Desmonte de controles de precios y subsidios.

5. Reforma tributaria para adecuar los ingresos fiscales a las nuevas realidades del comercio exterior y compensar la disminución de ingresos por importaciones con otros tributos internos.

6. Reforma de la estructura del comercio exterior: conversión de PROEXPO en el Banco Nacional de Comercio Exterior y creación de un Ministerio de Comercio Exterior.

7. Reestructuración del Ministerio de Relaciones exteriores y creación de un Viceministerio de Relaciones Económicas Internacionales con lo que se moderniza el manejo de la diplomacia y se le da más énfasis a lo económico en las relaciones internacionales.

8. Reforma del estatuto cambiario y liberación parcial del mercado de divisas.

9. Privatización de actividades del Gobierno Central en empresas industriales y comerciales en las que el Estado no es eficiente (Machado, 1991: 71-72).

⁸ Antes del diseño del Plan Pacífico, el Estado colombiano había formulado en el año 1983, “El Plan Desarrollo Integral para la Costa Pacífica” (PLAIDECOP). Éste contemplaba tres componentes básicos: la construcción de infraestructura—carretable, electrificación y suministro de agua; ofrecimiento de servicios sociales, salud, educación, alimentación, programas para la generación de ingresos de la mujer—; y la implementación de proyectos de desarrollo rural para pequeños campesinos en áreas ribereñas. PLAIDECOP comenzó la creación de la infraestructura necesaria para la llegada del capital de manera ordenada (Escobar, 1997).

inversión privada. Aquí se destacan los llamados macroproyectos como la construcción de los puertos de Tribugá y Agua Dulce, y amplias inversiones de capital privado para la siembra de palma africana y la explotación del camarón. El resultado de esta política, que es una de las formas que adquiere la globalización en la Costa Pacífica, es una fuerte presión sobre las tierras, consideradas baldías por las “representaciones dominantes del espacio”, pero percibidas por la gente negra como el territorio que les pertenece. Es decir, que se produce un fenómeno parecido a lo que había acontecido con los indígenas y la tierra de resguardos.

Con esta estrategia se fueron implantando las empresas de palma africana. Además, estas empresas llegaban y compraban tres, cuatro o cinco hectáreas de tierras y se iban ampliando, amenazando a la gente, asesinandola y la sacaban. Se tomaron casi todas las tierras comprendidas entre la cuenca del Mira y el río Rosario y Caunapí. Según muchos estudios, estas son las tierras más fértiles de toda la región del Pacífico. Luego, comenzó el auge de las camaroneras en las zonas de manglar. Los carboneros, los leñateros, los pescadores y las concheras que han desarrollado allí prácticas tradicionales y que han mantenido una relación estrecha con el ecosistema del manglar, de un momento a otro se encontraron con unos letreros que decían “propiedad privada” o “prohibido el paso”. Además del letrero la gente se encontraba con vigilantes armados. Algunos de los que se atrevieron a transitar por estas áreas fueron heridos o asesinados. La gran mayoría de ellos no sabían porque les disparaban, ya que no sabían leer ni escribir. De esta manera, las áreas por donde ellos hacían su vida ya eran de propiedad de otros de afuera, quienes ni siquiera conocían el manglar. Ya era prohibido pasar, prohibido estar allí, prohibido trabajar. (Hernán Cortés, miembro del palenque de Nariño, en Cortés 1999: 131-132).

El tratamiento discriminatorio dado a la región de la Costa Pacífica y las nuevas políticas desarrollistas no eran más que la materialización de la invisibilidad y el desconocimiento que el proyecto de nación mestiza había sometido a la gente negra, como también lo había hecho con los indígenas. Esta situación está en la base estructural del surgimiento del moderno movimiento de negritudes en Colombia, como veremos más adelante.

3.2 La Toma de Conciencia Sobre la Condición de Marginalidad de la Costa Pacífica.

Desde los años ochenta es evidente una mayor toma de conciencia de grupos de intelectuales negros y núcleos de la población de la desatención histórica en que el Estado central ha mantenido a la Costa Pacífica y de la discriminación de que ha sido objeto la gente negra por parte del proyecto de nación mestiza. Estos sectores se oponen a este estado de cosas y al impacto que tienen las inversiones de capital privado en la región Pacífica, como la forma que adquiere la globalización. Estructuran un contra discurso que se opone a los efectos de la globalización económica y las políticas desarrollistas del modelo neoliberal. Sostienen que el efecto inmediato del modelo de desarrollo que se aplica en la Costa Pacífica será la destrucción de la selva, el bosque y el sistema de ríos.

El territorio, la tierra de los ancestros, el espacio que había permitido que el negro reconstruyera su cultura en una íntima relación con la naturaleza, se encontraba en peligro. Por lo tanto, articulado con un proceso de reinvención de la identidad negra se construyen nuevos “espacios de representación” que serán decisivos, como veremos más adelante, en la lucha de las comunidades negras. Es en la Costa Pacífica donde surge el núcleo duro del movimiento de comunidades negras, aunque a él se articularan expresiones urbanas de múltiples organizaciones y grupos que se nuclean en torno de lo negro.

3.3 El Surgimiento del Moderno Movimiento de Comunidades Negras.

3.3.1 Los antecedentes liberales.

En Colombia tradicionalmente los negros han pertenecido al Partido Liberal y en menor medida al Conservador, las dos grandes colectividades políticas tradicionales colombianas. La literatura que desde la ciencia política y la historia ha analizado este fenómeno le atribuye un gran peso al hecho de que el liberal José Hilario López decretó en el año 1851 la libertad de los esclavos,

como lo vimos en el capítulo II, después de que Simón Bolívar, el Libertador, por temor a la reacción de los esclavistas, solamente aprobara la libertad de vientres en el Congreso de Cúcuta del año 1821 (Mansur, 1969). Por esta razón, en el imaginario de la gente negra colombiana, se construyó la idea de que la abolición de la esclavitud se debe al Partido Liberal y no al hecho de que esta práctica para la segunda mitad del siglo XIX era ya una institución caduca que no se podía sostener ni económica, ni política, ni moralmente.

Por lo anterior, entre otras razones, fueron dirigentes negros, adscritos al Partido Liberal, los que levantaron las primeras reivindicaciones raciales y denunciaron la discriminación a que estaba sometido el negro. Durante la década de los treinta del siglo XX sobresale Sofonías Yacup ([1934]1976), autor de *Litoral recóndito*. En esta obra, denuncia la situación de abandono y miseria en que se encuentra sumida la gente negra del Pacífico colombiano y seminalmente aboga por la construcción de esta región como un solo departamento de Colombia. Durante los años cuarenta se destaca Natanael Díaz y el negro Robles, el primero originario del norte del Cauca y el segundo de la Costa Atlántica, ambos fueron congresistas por el Partido Liberal.

En el año 1943, en la capital de la República, los intelectuales negros, Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata y Marino Viveros, todos liberales, organizan el primer día del negro y proponen un centro que estudie las poblaciones negras en Colombia. La iniciativa fracasó porque fueron atacados por su partido y por la prensa como “racistas y separatistas”. Estos líderes estaban influenciados por el movimiento de la “negritud” creado por los pensadores antillanos y africanos Aimé Césaire, León Damas y Leopold Senghor (Agudelo, 2002: cap. V: 9).

A pesar de estos antecedentes, será en la década de los setenta que aparecen en Colombia expresiones organizativas y políticas que se identifican expresamente como movimientos negros, que reivindican derechos ciudadanos para la gente negra y que se oponen a la discriminación racial. Y será solamente en la coyuntura de oportunidades políticas que se abre con la citación a la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991, que emerge un actor social que se autodenomina comunidades negras que apela a la identidad étnica y politiza la diferencia. A continuación se analiza la manera

como desde diferentes núcleos organizativos y corrientes ideológicas se construye este actor social.

3.3.2 Los núcleos iniciales que dan origen al movimiento de comunidades negras.

El moderno movimiento de comunidades negras en Colombia se origina en una multiplicidad de expresiones organizativas y de corrientes ideológicas disímiles que convergen en torno de la lucha en contra de la discriminación racial y de la invisibilidad de que había sido objeto el negro. Cada una de estas tendencias se caracteriza por poseer una concepción diferente de lo negro y aunque tienen un marcado acento rural, originado en la Costa Pacífica colombiana, también convergen manifestaciones urbanas. Se pueden distinguir al menos siete expresiones que están en el origen del movimiento de comunidades negras. Se entenderá por tal, el conjunto de organizaciones y sus bases que adelantan acciones colectivas para reivindicar derechos culturales, territoriales y sociales y que tienen como fundamento la politización de la diferencia étnica.

Lo negro: el Movimiento CIMARRÓN

En América Latina, desde mucho tiempo atrás, han existido organizaciones políticas que se han identificado como negras. Por ejemplo, Florestan Fernández (1969) y Wade (1997a) comentan, como anotamos en el capítulo I, que el Frente “Negra Brasileira” se creó en el año 1931⁹. Y en Cuba, a comienzos del siglo XX, fue fundado “El Partido Independiente del Color” que reivindicó lo negro (Agudelo, 2002; Helg, 1995). En Colombia, desde la década de los setenta, intelectuales negros, influenciados por el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, por la lucha en contra de la segregación en Sudáfrica y por la experiencia traumática de lo que significó la

⁹ Agier (1992) presenta una visión general de los movimientos negros en Brasil.

esclavitud, se plantean el problema de la discriminación racial y la “invisibilidad” de que había sido objeto el negro en la sociedad colombiana.

Es así como a mediados de la década de los setenta surgen varios círculos de estudios conformados por intelectuales y estudiantes que se reconocen como afrocolombianos. Entre estos se destacan el Centro para la Investigación de la Cultura Negra, (CIDCUN) creado por Amir Smith Córdoba que dirige también la publicación del periódico *Presencia Negra*. En esta misma década, uno de los intelectuales negros más destacados en Colombia, Manuel Zapata Olivella, crea la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y Centro de Estudios Afrocolombianos. También nace el Centro de Estudios “Franz Fanon”, dirigido por Sancy Mosquera, otro intelectual negro. Pero la organización que adquirirá más trascendencia y continuidad al convertirse en proyecto político es el “Centro de estudios Soweto”, que se transformará en movimiento “CIMARRÓN” (Agudelo, capítulo IV: 10).

CIMARRÓN surge en el año 1976 conformado principalmente por estudiantes de la Universidad Tecnológica de Pereira, oriundos de la Costa Pacífica, bajo el liderazgo del entonces alumno de sociología, Juan de Dios Mosquera. Influenciado por la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, este movimiento reivindica la igualdad para los negros colombianos en el marco del discurso de los derechos humanos. Para CIMARRÓN la sociedad y el Estado habían discriminado históricamente al negro. La discriminación era una forma de racismo que se expresaba en que la gente negra se encontraba en lo más bajo de la escala social, excluida de la educación, de la salud, de un trabajo digno y sumida en las peores condiciones de pobreza. Se trataba, entonces, de reclamar un tratamiento similar al que el Estado daba a los mestizos y a los blancos. Por lo tanto, demandaba el derecho a la educación, a la salud, al trabajo y la “inclusión” general en la sociedad para la gente negra.

El nombre de CIMARRÓN sintetiza muy bien la orientación ideológica de este movimiento. La palabra evoca los levantamientos en contra de la esclavitud que durante los siglos XVIII y XIX protagonizaron los negros. El cimarrón simboliza la lucha por la igualdad y la libertad, designa al negro

rebelde que se opone a los amos y que huye en busca de la emancipación y funda los palenques, gérmenes de la sociedad de negros libres. Por lo tanto, el vocablo puede ser ubicado en el ámbito del discurso por la igualdad y la libertad que inaugura la Revolución Francesa y su derivación más reciente en la lucha por los derechos humanos. Su uso actual es un llamado para que la gente negra se levante, como lo hicieron los cimarrones, en contra de la discriminación racial.

La existencia de CIMARRÓN, como el resto de expresiones de lo negro en Colombia, tiene que ver con la experiencia traumática de la esclavitud que todavía es percibida con vergüenza por sectores de la gente negra colombiana. De manera similar a lo acontecido con los indígenas, que gracias a la acción social una identidad negativa se convierte en una identidad positiva, CIMARRÓN realza el ser negro y elabora una visión crítica de lo que fue la esclavitud para oponerse a la vergüenza que algunos negros sienten de ser descendientes de esclavos:

Entonces, un poco mirando todas las definiciones que había hay como unas cosas en común, es tener conciencia del origen, que en ese sentido sería muy parecido a la palabra renaciente, que usan en el Pacífico. Es tener conciencia que hay una historia común que se comparte aquí hermano, y que esa historia tiene que ver con la esclavización, con la trata, y no sentirse avergonzado de esa historia. Es que mucha gente que aún hoy se siente avergonzada de reconocer que sus mayores fueron esclavos. Hermano, que se avergüencen los que los esclavizaron ¿Por qué yo me voy a avergonzar de eso? Pero también es tener conciencia de toda esa historia que hay de resistencia de la gente en contra de la dominación, al pasado. Y en el presente es actuar en consecuencia con eso, si concreto. Sí, tú descienes de esclavos, "mierda" (Dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

CIMARRÓN se propone los siguientes objetivos:

1. Conquistar y exigir el pleno reconocimiento y respeto de los derechos humanos de las comunidades negras de Colombia, mediante su educación y organización.
2. Rescatar, realzar y desarrollar la identidad étnica, histórica y cultural afrocolombiana.

3. Formular y concretar proyectos de etno-desarrollo que contribuyan a mejorar la calidad de vida de las comunidades negras (Asociación Nacional CIMARRÓN, 1992: 229).

Bajo la orientación del carismático líder, Juan de Dios Mosquera, CIMARRÓN extiende su influencia entre diversos núcleos de jóvenes y estudiantes universitarios de las diferentes regiones del país en las que se asienta la gente negra. Hace presencia en las Costas Atlántica y Pacífica y en el norte del departamento del Cauca. Su estrategia para lograr el acercamiento y convencimiento de los jóvenes consiste en la lectura de autores negros como Malcolm X y Martin Luther King, entre otros, la denuncia de la situación de marginalidad de los negros y el estudio de su cultura.

El liderazgo que ha ejercido Juan de Dios Mosquera ha sido muy fuerte. Su carismática personalidad ha tenido influencias positivas y negativas en el movimiento. Positivas porque ha influido decididamente para que muchos jóvenes negros se vinculen a la lucha por la igualdad y en contra de la discriminación racial. Negativas porque a juicio de ex militantes de CIMARRÓN, Juan de Dios, al que con sorna llaman “Dios Mosquera”, ha sido un líder autoritario. Él, sencillamente, destituye del movimiento al que entra en serias contradicciones ideológicas con su orientación (Entrevista, ex militante de CIMARRÓN, actual miembro de la Dirección Nacional del PCN, San Basilio de Palenque, Costa Atlántica, abril 24 de 2004).

Aunque circunscrito al ámbito universitario, CIMARRÓN se convirtió en una cantera de líderes y “cuadros”, una especie de intelectualidad crítica afrocolombiana, de la que se nutrió el posterior movimiento de comunidades negras. Como veremos en detalle más adelante, CIMARRÓN perdió parte de su influencia por las contradicciones que surgieron en su interior a raíz de su negativa de apoyar un candidato en nombre de lo negro para la ANC, es decir, por defender una política de la igualdad y oponerse a una política de la diferencia que encarna el naciente movimiento de comunidades negras.

La izquierda marxista

En la década de los ochenta Colombia es un archipiélago de grupos políticos de influencia marxista que se enfrentan entre sí por la interpretación “correcta” del carácter de la sociedad y de la estrategia revolucionaria a seguir: toma del poder por la vía armada; construcción de un partido obrero y revolución socialista; creación de un Frente Único en el cual se articulen diferentes clases sociales y revolución democrática burguesa como antesala de la revolución socialista; alianza estratégica entre campesinos y obreros porque los primeros son los aliados “naturales” de los segundos; construcción de movimientos sociales que se oponen a la estructura organizativa y orientación ideológica de la vieja izquierda.

En algunas de estas organizaciones, fundamentalmente en el Movimiento Obrero y Revolucionario (MOIR) agrupación de origen maoísta que tenía sus orígenes en el grupo de orientación foquista Movimiento Obrero Estudiantil Campesino (MOEC) y en el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) de orientación troskista, se originan discusiones sobre el papel de lo negro en las luchas sociales. Algo similar a las contradicciones que se presentan en el seno del movimiento indígena, particularmente en el CRIC, entre un ala izquierdista-campesinista y otra culturalista o indigenista, como lo mostramos en el capítulo anterior.

Para finales de la década de los ochenta, de estas agrupaciones de la izquierda marxista se desprenden núcleos de militantes negros, originarios de la Costa Pacífica, que hacen un tránsito en sus demandas del modelo de la lucha de clases hacia reivindicaciones de carácter étnico. Éstas no encontraban eco en la izquierdista legal o armada que consideraba que aceptar exigencias de este tipo era hacer una concesión al pasado, cuando no promover un obstáculo que ocultaba que la contradicción principal en la sociedad de clases era el enfrentamiento entre burgueses y proletarios, así Colombia, como el resto de América Latina, se caracterizara porque nunca contó con actores clasistas fuertes ni tuvo el enfrentamiento entre capital y trabajo que fue típico en Europa Occidental durante la segunda mitad siglo XIX y parte del XX, como sostiene Touraine (1989).

Pero este proceso es una especie de “reflejo” del debate que a la sazón se está dando en el escenario internacional y en el mundo académico sobre las identidades políticas y los llamados nuevos movimientos sociales (Laclau y Mouffe, 1987a). El paradigma de la lucha de clases había dejado de ser hegemónico en el escenario político y las reivindicaciones centradas en la identidad y en la cultura cobran importancia (Laclau y Mouffe, 1987a; Touraine, 1997).

Precisamente, varios de los actuales dirigentes del PCN fueron militantes de la izquierda marxista. Por ejemplo, Libia Grueso, una de las principales líderes de este movimiento, ganadora del “Nobel Ambiental” en el año 2004 por su lucha en defensa del medio ambiente de la Costa Pacífica colombiana, realizó durante varios años un fuerte activismo político en el MOIR. Igualmente, Carlos Rosero, el dirigente más destacado del PCN, que sería el candidato por las negritudes a la ANC, fue un activista sobresaliente del PST. Carlos Ramos, ideólogo del troskismo criollo en Colombia, quien desde muy joven hizo parte del Secretariado Internacional de la Cuarta Internacional Socialista, jugaría un papel fundamental en la orientación ideológica por la defensa de los derechos de la gente negra en la ANC. Este brillante joven negro fue asesinado en la ciudad de Cali en el año 1994.

Mucha gente que en su momento tuvo una gran importancia dentro de todo el movimiento social de comunidades negras, venía de tener experiencia de militancia de izquierda. Entonces, fue el momento de un alto en el camino y decir, bueno, cuando nosotros planteábamos este tipo de discusión en el interior de los movimientos de izquierda la cosa como que no funciona. El problema de la discriminación, de la desigualdad social de los negros, etc., de la marginalidad, como que eso no se ve muy bien en la izquierda. Entonces, es necesario empezar a construir un discurso diferente y valga el uso repetitivo de la palabra, un discurso diferente que se base en la diferencia. (Líder del PCN, Cali, abril 15 de 2004).

Pero en la trayectoria de vida del dirigente negro más destacado del PCN, se puede observar el tránsito desde la militancia de la izquierda tradicional a una lucha que comienza a colocar el énfasis en la identidad étnica.

Yo nací en 1959 en Buenaventura. Mi mamá es una mujer de Bahía Solano, mi abuela es del San Juan, mi bisabuelo es

también de la zona del San Juan, mi papá también era un hombre negro de la zona minera del Chocó, de la parte alta del San Juan. Yo estudié primaria y bachillerato en Cali, en el colegio Eustaquio Palacios, desde finales de segundo de bachillerato yo hice parte del Consejo estudiantil del colegio, era la década de los 70. A mediados de la década de los 70, era un tiempo pues de mucha discusión política, por lo de Allende, la última parte de lo de Vietnam, lo de Río Paila, el caso del Valle del Cauca, pues las otras cosas propias del movimiento estudiantil. Entonces, yo vengo participando en asuntos políticos desde que tenía alrededor de 14, 15 años. Inicialmente en el movimiento estudiantil, en secundaria, posteriormente yo salgo de Cali en 1978. Me acuerdo tanto que era como el 30, el 30 de octubre, yo llego a Bogotá el 31 de octubre de 1978 y empiezo a trabajar en el movimiento estudiantil, pero ya en el caso de la Universidad Nacional. Estudié Antropología en la Nacional a comienzos de los 80, primer semestre de los 80, aunque me había presentado para entrar a primero, en el segundo del 79.

Estuve en la Nacional hasta el 87, más o menos, y durante esos años participé activamente en toda la discusión del movimiento estudiantil. Hice parte como de dos coordinadoras de los estudiantes de la Nacional en representación de Ciencias Humanas y tuve la oportunidad ahí de conocer una parte de la gente que hoy son dirigentes políticos de izquierda. Ahí conocí a un colega suyo, a Carlos Efrén, a Antequera, a Oscar González que hoy es el personero en Bogotá. El 16 de mayo de 1984, que me tocaba cumplir 25 años, creo que mucha gente del movimiento de ese entonces sufre como una fractura, todo los que estábamos ahí discutiendo: ¿Qué era más efectivo, si la organización, si la movilización política propiamente dicha de los estudiantes como tal o la reiterada pedrea de cada una de las fechas que se conmemoraban en el movimiento estudiantil?

Pues el 16 de mayo es una manera práctica de sancionar esa discusión, en la que mientras unos estábamos tratando de mirar cómo se refundaba la federación universitaria nacional, cómo se fortalecían los trabajos organizativos de cada uno de las facultades y carreras, pues otra gente arma la pedrea entonces pues hay una cosa que fue la del 16 de mayo, que es como nuestra noche de la matanza de los estudiantes mexicanos, con una cantidad de muertos que finalmente nunca se supo, y desaparecidos que cierra pues todo ese ciclo de discusión y de trabajo político, la pedrea pues de manera más concreta.

Pues yo opto por tomar distancia del movimiento estudiantil y finalmente decido, primero hacer un trabajo de campo en Buenaventura trabajando el tema de la minería, parte de mi familia es minera. Y a partir de ahí empiezo como a entrar en otro mundo, que es el Pacífico, bueno en ese tiempo no son las organizaciones negras en el caso de Buenaventura, es el Pacífico, es el trabajo con los mineros, con el campesinos, con los jóvenes. Yo desde sardino [desde muy joven] había sido formado por los troskos, yo conocí a

Carlos Mena, a Carlos Ramos, a Oscar Armario. Inicialmente yo había sido formado por ellos, después yo opté por, pues, ser más un pelado de esos que están metidos en el tropel y en la pedrea. Pero al final cuando eso empieza a quebrarse, entonces yo termino haciendo contacto con la gente que funda el Movimiento Camilo Torres. Sí, con los camilistas, que fundan el Movimiento Camilo Torres, una parte venía del MOIR y otros enredos. La gente venía del viejo replanteamiento del ELN como el paisa, el paisa Gerardo Correa, entonces, fundamos eso y trabajamos ahí durante un tiempo, pero bueno eso también tiene su crisis como todas las cosas. Cuando ya entro al Pacífico, pues yo vengo como con esa crisis del 16 de mayo, y me encuentro ya en el momento en el que empiezan todas las discusiones de la izquierda, ya uno se vincula un poco con el rollo de la comunidad negra, de la discusión de la Asamblea Nacional Constituyente. Pues me encuentro con gente que yo ya había conocido en los 70, con Carlos Ramos. Entonces, como era una discusión en la que uno llega, yo particularmente llegaba. Ahí estaba Ventura Díaz, por ahí llegó Jaime Perea un tiempo, llegó Juan de Dios. Yo no conozco a nadie, yo conozco a Carlos Ramos, y entonces pues sencillamente yo conozco a este man desde los 70, este era dirigente estudiantil, entonces nos hicimos juntos en la discusión porque nos conocíamos desde hacía tiempo (Líder del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

La influencia cristiana: Teología de la Liberación—pastoral social—comunidades eclesiales de base

Si del seno de la izquierda marxista legal surgen algunos de los dirigentes del futuro PCN en el cual habrá un uso estratégico de la diferencia étnica, también la influencia ideológica de sectores de la Iglesia Cristiana de la Teología de la Liberación, que expresan un compromiso con la superación de las condiciones de pobreza y marginalidad en que se encuentra sumido el negro, jugará un rol importante en el surgimiento de núcleos que harán parte posteriormente del PCN. Se destacan tres corrientes, el grupo Golconda, la Pastoral Afroamericana de la Teología de la Liberación y el Centro de la Pastoral Indígena (CPI), del departamento del Chocó. En rigor, a pesar de su importancia, la influencia de la Iglesia en el surgimiento del movimiento de negritudes en Colombia prácticamente no ha sido estudiada.

En efecto, a comienzos de la década de los setenta, el cura negro Gerardo Valencia Cano, llamado el obispo rojo de Buenaventura, contemporáneo del sacerdote guerrillero Camilo Torres Restrepo, crea el grupo Golconda e inicia

una prédica religiosa que reivindica la particularidad de los negros. Sostiene que éstos no son campesinos ni obreros y que, por lo tanto, merecen un trato diferente; habla de su dignidad, gallardía y señorío. Desde la Iglesia de Buenaventura irradia un fuerte activismo hacia toda la Costa Pacífica y crea el centro Matía Mulumba, para recordar las raíces africanas del negro. En esta institución forma líderes de todo el Pacífico colombiano. Y aunque no logró constituir un movimiento, como sí fue el caso de Juan de Dios Mosquera, su pensamiento y acción dieron origen a los Grupos Eclesiales de Base, otra de las vertientes de las que se nutrirá el PCN.

Mi madre lo recuerda muy bien y yo recuerdo de niña que había un señor que iba a la casa y que vestía sotana, era el padre Valencia Cano. Valencia Cano empezó a hablar de que la cultura, la comunidad negra, tenía una visión distinta de las cosas. Él decía en sus intervenciones, porque me toco oírlo, que él no entendía porque siendo una comunidad tan pobre no era una comunidad que luchara por tener mejores condiciones, y que la universidad de la vida era el puente del Piñal. Eso fue una de las cosas que a mí más me impactó de los discursos que luego estuvimos reoyendo, de lo que él hizo como movimiento social en el Pacífico, porque fue uno de los ideólogos de la Teología de la Liberación y la construyó a partir de su experiencia en el Pacífico, de la justicia social y todo eso, y le decían el obispo rojo. Él fue contemporáneo con Camilo, él decía que lo que pasaba era que la gente negra era una gente que en la medida en que era diferente había que tratarla de manera distinta, porque sino nunca se iba a hacer justicia social para una comunidad que así misma no se sentía ni siquiera parte del país (...) Él empieza a hablar de lo digno del ser negro, de la hermandad de la comunidad negra, de la humildad de la comunidad negra, del ser negro frente al otro que ni siquiera lo conoce y lo menosprecia y lo desprecia y lo excluye. Y él descubre esa esfera de otro mundo donde hay otras reglas del juego, donde hay otras relaciones, y él descubre como el señorío, como dijo alguna vez, de la gente negra, el señorío de la gente negra que es como toda la dignidad y la transparencia de la relación. Y él se maravilla y dice que lo más cercano a lo que busca el proyecto eclesial es lo que la comunidad negra tiene como valores en sus relaciones. (Mujer dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

Por otra parte, la Pastoral Afroamericana y el Centro de la Pastoral Indígena, expresiones religiosas de la Teología de la Liberación, adelantan también un trabajo de adoctrinamiento entre negros e indígenas de la Costa Pacífica colombiana. Estos grupos, que inicialmente expresan un compromiso de sectores de la Iglesia Católica con los pobres, comenzarán a

establecer una relación entre la discriminación y el ser negro. Agrupaciones de jóvenes, organizadas e influenciadas ideológicamente por estos sectores religiosos, desarrollan una conciencia de que la invisibilidad, discriminación y exclusión que el Estado y la sociedad han mantenido al negro tienen que ver con el color de la piel y con la historia traumática de la esclavitud. Algunos de estos grupos nutrirán también el futuro PCN.

Campeinado negro del Chocó: Asociación Campesina Negra del Río Atrato, ACIA.

Como mencionamos al comienzo de este capítulo, desde que el negro fue introducido a la región de la Costa Pacífica en calidad de esclavos para explotar las minas de oro, construyó sociedades comarcales a lo largo de las corrientes fluviales. Durante los últimos trescientos años, en una región aislada geográfica y socialmente de los centros del poder económico y político, el negro ocupó el “espacio acuático” de las tierras bajas del Pacífico colombiano y construyó un territorio en una relación íntima con el ecosistema de la selva pluvial tropical.

Sin embargo, esta ocupación del espacio no fue legitimada por títulos de propiedad porque, entre otras razones, se desarrolló al margen del proyecto de nación mestiza y porque las lógicas de movilidad territorial y de apropiación espacial, como anotamos antes, no respondían al principio ni a la lógica de la propiedad privada. A pesar de que este proceso ha implicado la presencia, desde el periodo colonial, de la gente negra en las tierras bajas del Pacífico colombiano, el Estado, con su concepto de territorialidad plana, desconoció tal presencia y los derechos consuetudinarios de propiedad creados por las comunidades negras. En efecto, con la Ley 2 de 1959 declaró al Pacífico colombiano como *tierras baldías*, es decir, espacios vacíos, propiedad del Estado, en los que supuestamente no había población¹⁰.

¹⁰ La Ley 2ª de 1959 definió que: “De acuerdo con el CÓDIGO CIVIL ART 675; son bienes de la Unión todas las tierras que estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño” y que “Los ocupantes de las tierras baldías, por ese solo hecho, no tienen la calidad de poseedores conforme al Código Civil, y frente a la adjudicación por el Estado solo existe una mera expectativa”.

Al amparo del concepto de tierras baldías el Estado da concesiones a empresas privadas, nacionales y extranjeras, para explotar los ricos recursos naturales de la Costa Pacífica. En consecuencia, se acentúa la presencia de las camaroneras, de compañías que extraen la madera para producción de pulpa de papel, que explotan la palma africana, que extraen el oro, que buscan petróleo y platino. De esta manera, bajo la República, se da continuidad a una política, iniciada desde el periodo colonial, que considera a la región como una fuente de materias primas y recursos naturales que es imprescindible explotar. Se genera así, una especie de “colonialismo interno” en el cual se extraen recursos que son comercializados fuera pero cuyos excedentes no son reinvertidos en el desarrollo de la zona y en la elevación de la calidad de vida de la gente negra allí asentada. Como mostramos antes, la región continúa teniendo los niveles más altos pobreza de Colombia.

Para la década de los ochenta, en el Chocó, el departamento de mayor población negra del Pacífico colombiano, ante el hecho evidente de que la consideración de esta región como territorios baldíos había acelerado la explotación intensiva de la madera por parte de compañías extranjeras, lo que ponía en evidente peligro los territorios ancestralmente ocupados por la gente negra, ésta se organiza para defenderlo. Es así como surge la Asociación Campesina Integral del Río Atrato (ACIA).

La ACIA surge con el apoyo y orientación de las Comunidades Eclesiales de Base que buscan desarrollar un trabajo entre la gente negra similar al que venían adelantando con la población indígena wounaan del Chocó. En un principio, de manera similar a los núcleos de la ANUC que influyen la creación del CRIC, la ACIA reivindica la tierra. Sin embargo, posteriormente, esta demanda la sustentará en un discurso de carácter étnico y cultural. Así las cosas, exige que como campesinado negro tendría derecho a la tierra en virtud de la ocupación ancestral que sobre ésta ha hecho a lo largo de trescientos años y en que sería un grupo étnico, de raíces africanas, cuyas estrategias de subsistencia y explotación de los recursos naturales estarían en armonía con la naturaleza, cosa totalmente contraria a la lógica capitalista de explotación que adelantan las compañías madereras. Siguiendo la misma trayectoria del movimiento indígena, de la demanda por la tierra se transita a

la reivindicación de un territorio. Como podrá observarse, aquí es palpable la influencia de la exitosa experiencia que para entonces ya habían cosechado los indios apelando a la diferencia étnica y cultural.

Por primera vez en Colombia, en el año 1988, un grupo de negros, representados en la ACIA, esgrime el convenio 107 de la OIT y la Ley 31 de 1967, mediante la cual Colombia ratifica este convenio, para solicitar que sea considerado como un pueblo autóctono con una especificidad cultural cuyas raíces se encontrarían en una África mítica y que tendría, por lo tanto, derecho a la propiedad sobre el territorio que ha ocupado ancestralmente. Así las cosas, es la primera vez que la gente negra colombiana hace uso de una supuesta especificidad cultural y se apoya en los acuerdos internacionales para legitimar una demanda territorial.

Esta demanda se materializa en el acuerdo de Buchadó a través del cual el Estado, aunque no reconoce como grupo étnico al campesinado negro agrupado en la ACIA ni le otorga propiedad sobre el territorio, acepta que maneje el área en la cual se ha asentado durante siglos. No obstante que esto constituye un triunfo parcial, esta experiencia pionera será de vital importancia para el surgimiento del PCN y la posterior reivindicación de derechos sobre todo el territorio de la Costa Pacífica colombiana, demanda que tendrá como base una identificación profunda y emocional con las “tierras de las comunidades negras”. Uno de los dirigentes más destacados del PCN se refiere a la importancia de las luchas de ACIA para el movimiento negro así:

Los compañeros del Chocó tenían otro acercamiento a la problemática porque ellos ya habían intentado buscar que el convenio anterior, el 159, no me acuerdo el nombre ahora, que hoy es la ley 31, se aplicara en las comunidades sobre la base de argumentar que eran comunidades tribales. Hicieron una consulta en ese tiempo al Consejo de Estado y el Consejo de Estado dijo que no, que no se aplicaba. Igual había un acuerdo, que nunca lo he visto escrito, que es el acuerdo de Buchadó en el cual muchas comunidades y organizaciones, con la ayuda de una cooperación internacional, más concretamente la europea, avanzaban en unas figuras para el manejo colectivo de esos territorios con el apoyo de esa cooperación. Digamos que allá los pasos eran más bien firmes (Dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

Para el momento se desarrolla también una alianza interétnica entre negros e indios que será de gran importancia para la estrategia conjunta que desarrollarán en la ANC del año 1991. En efecto, en el año 1989, teniendo como base la lucha librada por los indígenas por la recuperación y ampliación de los resguardos en las tierras andinas del departamento del Cauca, los indígenas del Chocó agrupados en la Organización Regional Emberá Wounaan (OREWA) y negros de la Asociación Campesina del Río San Juan (ACADESAN) demandan del Estado la titulación de un gran territorio indígena-negro. Buscaban “juntar las tierras de los negros y de los indios y buscar una legislación especial que protegiera sus derechos, que les permitiera en toda esa zona autonomía” (Entrevista, dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

La experiencia organizativa y de lucha por la tierra del campesinado negro agrupado en la ACIA y en ACADESAN serán decisivas para el surgimiento de la Organización de Campesinos del Baudó (ACABA); de la Organización de Campesinos del Bajo Atrato (OPOCA); de la Organización Popular del Alto Baudó y de la Asociación Campesina del Alto San Juan (ASOCASAN). Posteriormente, estas cinco organizaciones crearán un mecanismo de coordinación que recibirá el nombre de “Mesas de Trabajo del Chocó”, (Agudelo, 2002: cap. V: 20).

Estas organizaciones desarrollan tres elementos que contribuirán de forma decisiva al surgimiento y luchas del PCN. En primer término, la construcción de una identificación con lo negro puesto que se reconocen como campesinado negro, precisamente algunas de estas organizaciones habían sido influenciadas por CIMARRÓN. En segundo término, demandan, sobre la base de una especificidad étnica y cultural, derechos territoriales que se sustentan en una identificación con el territorio y en un sentido del lugar. En tercer término, muestran que es posible la construcción de alianzas estratégicas interétnicas para defender un territorio que se encuentra amenazado por la presencia y ampliación de un “capitalismo voraz” e insensible a la destrucción del medio ambiente.

Núcleos juveniles de Buenaventura.

Buenaventura es el principal puerto sobre la Costa Pacífica colombiana. Presenta unas condiciones especiales derivadas de su "localización", concepto utilizado en el sentido en que lo emplea Oslender (2004a: 5), que influyen en el nacimiento de núcleos centrados en la defensa de lo negro. Por su condición de puerto en el que cerca del 50% de la población se encuentra por debajo de la línea pobreza, se desarrolla el fenómeno conocido como el "norteñismo", es decir, la migración ilegal de jóvenes negros hacia los Estados Unidos en busca de lo que popularmente la gente llama el "sueño americano". Ya en el país del norte, estos nuevos inmigrantes establecen contactos con núcleos del movimiento negro norteamericano lo que permite la circulación entre grupos de Buenaventura de información en forma de vídeos, revistas, libros y música. Algunos de los que retornan se convierten también en canales de difusión sobre las ideas y accionar del movimiento negro al narrar lo visto y vivido en Norteamérica.

De esta manera, la localización de Buenaventura y las narraciones de los jóvenes negros que van y regresan de los Estados Unidos contribuyen también a la construcción en sectores de la gente negra de esta ciudad de un sentimiento de pertenencia a una especie de "proto comunidad imaginada" allende las fronteras nacionales. Favorece la ampliación del conocimiento de que las condiciones de segregación, asociadas con el color de la piel, se dan también en un país tan avanzado como los Estados Unidos y que allí los negros luchan en contra de la discriminación racial y que este ejemplo debe ser seguido por la gente negra, pero teniendo como punto de partida una identificación con el ser negro, aunque esto todavía no esté suficientemente conceptualizado.

Si la circulación de las ideas y las experiencias del movimiento negro en los Estados Unidos son factores importantes para que núcleos de jóvenes en Buenaventura comiencen a reivindicar políticamente lo negro, no menos importante ha sido la música producida por afroamericanos tanto en el Caribe como en los Estados Unidos. Un tipo de música que además de permitir que gente negra se convierta en ídolos mediáticos, lleva implícito un

mensaje de reivindicación de lo negro. Son ejemplos de este fenómeno, aunque guardando las diferencias, Bob Marley y Donna Summer. Más adelante, en el puerto de Tumaco, habrá una reivindicación de la música autóctona, el currulao, como un componente de la identidad de quienes habitan el Pacífico sur¹¹. Aunque largo, el siguiente interesantísimo testimonio de uno de los fundadores del PCN y actual miembro del Palenque el Congal de Buenaventura, nos da luces sobre la manera como se vivió este proceso:

Mi experiencia empieza cuando logramos ver unos videos de Martín Luter King y algunas cosas de Malcom X, donde ellos hacen un llamado a que la gente negra tiene que identificarse, moverse como ella misma, presentarse como ella misma. Conocemos algunos de los postulados de la gente de las panteras negras. Es decir, por la zona donde vivíamos, que era toda esta zona del Yeral y Viento Libre, toda esta parte. De aquí salió toda la gente que se fue para el Norte, entonces, esa gente mandaba los videos, las informaciones que nosotros leíamos. Nosotros empezamos a asumir ese movimiento, esa expresión, el de ser negro, movernos por los negros, el "black power" que se llamaba. Todo eso que veíamos, queríamos establecerlo acá en Buenaventura. Entonces, nosotros ya teníamos esa incidencia, nosotros ya teníamos esa idea. Cuando nosotros llegamos a los grupos juveniles empezamos a decir: "sí que "bacano", pero los grupos juveniles debían de ser y reivindicar el ser negro, moverse como gente negra. Y nos gustaba todo el movimiento negro que veíamos a través de los videos, de los cantantes. Para nosotros era muy importante en ese tiempo toda la dinámica de Michael Jackson, Richi Ray, de Donna Summer, que eran los grandes cantantes norteamericanos. Y junto a eso también estábamos escuchando a Bob Marley, a Tor, a todos esos muchachos que tocaban, que cantaban "reggae" porque nosotros teníamos la influencia del movimiento del Caribe, del movimiento norteamericano. Es que es muy fácil ubicarse, esto era un puerto y muchos de nosotros nos movíamos entre San Andresito y esta zona, entonces, toda esa vertiente de hecho nos llegaba de primera mano, con la música, con los libros, videos. Aquí cuando el país recién estaba conociendo el VH y el "betamax", aquí hacía rato habían llegado. Nosotros ya veíamos películas a color, cuando aquí no había llegado la televisión a color. Nosotros en los televisores de acá arriba veíamos ya a colores porque había gente que los traía. Y si bien la imagen que llegaba por la televisión era en blanco y negro, cuando prendíamos el video era a colores. Entonces, para nosotros, todas estas

¹¹ Para un análisis de la forma como la música tropical se ha convertido en un elemento fundamental de la identidad negra en Colombia y su relación con la construcción de la Nación ver el interesante y bien documentado trabajo de Wade (2000) *Music, Race and Nation. Musica Tropical in Colombia*, Chicago-London, University of Chicago Press.

cosas eran, digamos, mucho más rápido que para la otra gente. (Fundador del PCN; miembro del Palenque el Congal de Buenaventura, Buenaventura, abril 7 de 2004).

Al calor de estas experiencias y también bajo la tutela de sectores de la Iglesia Católica influenciados por la Teología de la Liberación y de ONG internacionales como el Plan de Padrinos surgen organizaciones de jóvenes como Juventud Quinientos. Estos grupos juveniles despliegan una actividad que combina la caridad con el activismo político. Por ejemplo, prestan ayuda a las mujeres negras solteras cabeza de familia y a los que se encuentran en condiciones de alto riesgo por problemas asociados con la ubicación de sus viviendas. En torno a este tipo de acciones se crean estructuras organizativas barriales como los *grupos de trabajo* y hasta una representación de carácter municipal. Se destacan núcleos como el movimiento *Rasta*, que sigue los principios ideológicos y la forma de vida impulsados por el cantante Jamaicano, Bob Marley y el movimiento de los *Musulmanes* que se inspira en la lucha que Malcom X adelantó en los Estados Unidos.

Organizaciones como RASTA y CIMARRÓN desarrollan una importante actividad de circulación de información sobre el movimiento negro norteamericano que se convierte en el paradigma a seguir por estos grupos. Éstos se nutren de la lectura de las biografías y de los escritos de líderes negros como Malcom X, Franz Fanon, Cabral, Steve Vico y Martín Luter King, entre otros. Para estos núcleos tales dirigentes transmitían un mensaje claro: “La gente negra tiene que identificarse como gente negra, moverse como ella misma, presentarse como ella misma”¹². De esta manera, estos jóvenes afrocolombianos estudian asiduamente los escritos y la vida de estos

¹² Como es suficientemente conocido Malcom X fue un dirigente del movimiento negro en los Estados Unidos que desde una infancia traumática y juventud de delincuente fue encarcelado, purgó seis años de prisión y estando en la cárcel estableció relación con el movimiento de la “nación musulmana”, que propugnaba por una nación para los negros. Con un discurso centrado en lo racial se opuso a la segregación de los negros en los Estados Unidos. Para la década de los sesenta se había convertido, tal vez, en el líder negro más carismático del movimiento negro norteamericano. Murió asesinado en el año de 1965. Por su parte, Martín Luther King fue el dirigente espiritual más destacado del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos. Desde un discurso diferente al que propugnaba Malcom X, luchó en contra del racismo y por la integración del negro a la sociedad norteamericana mediante el reconocimiento de los derechos civiles. Su escrito más famoso es el discurso titulado “I have a dream”, tengo un sueño. También fue asesinado. Franz Fanon, negro caribeño, nacido en la isla de Martinica, migró a Argelia y durante la descolonización francesa produjo una obra en la que se desarrolla una relación entre marxismo y psicoanálisis aplicada al estudio de la relación entre el blanco colonizador y el negro colonizado. Cabral fue uno de los dirigentes negros del proceso de liberación de Guinea y de la isla de Cabo Verde. Steve Vico, fue un dirigente sudafricano asesinado durante la lucha contra la discriminación racial.

personajes, que procedían de diversos sitios del mundo y con experiencias vivenciales disímiles pero que tenían en común la lucha por los derechos de los negros, para encontrar inspiración y argumentación para la causa en defensa del negro colombiano.

Para el momento se presenta la conmemoración del 500 aniversario de la llegada de los españoles a América. Estos grupos, a través del despliegue de una intensa actividad cultural y política, convierten esta efeméride en un espacio de reflexión y de denuncia sobre el sometimiento y la invisibilidad de que ha sido objeto históricamente el negro en Colombia. Estas reflexiones llaman la atención sobre como el ser negro había sido un factor fundamental de discriminación y subordinación en Colombia. Algo similar acontece con los indígenas, como comentamos en el capítulo III.

Por otra parte, en el Pacífico sur, en el Puerto de Tumaco, en límites con el Ecuador, se desarrollan también experiencias organizativas en torno de lo negro, pero con un referente cultural. Tumaco y la gente negra tiene su especificidad en relación con el resto del país en las manifestaciones culturales, sobre todo el currulao. Pero además se habían presentado paros cívicos, en los que la población reclamaba por los servicios de salud y educación pero cobijados con un fuerte componente cultural. En estos movimientos hubo una fuerte participación de sectores juveniles que paralizaron durante días este puerto del sur de Colombia. En torno de esta dinámica de protesta va surgiendo también la idea de la defensa de lo negro pero articulado, en principio, a una diferencia cultural relacionada con la música de la región.

Las diversas circunstancias descritas, es decir, la localización estratégica del Puerto de Buenaventura, el activismo que despliegan núcleos de la Iglesia Católica, influenciados por la Teología de la Liberación, y la experiencia organizativa del campesinado negro chocoano, son determinantes en el surgimiento y liderazgo de las organizaciones del Pacífico colombiano y en el activismo político que despliegan teniendo como referente al negro y la discriminación racial de que ha sido objeto. Por lo tanto, los núcleos organizativos principales y los liderazgos de que se nutrirá el PCN provienen fundamentalmente del Pacífico colombiano. No obstante, en otras regiones del

país, donde se asienta la gente negra, en particular en la Costa Atlántica y en el departamento del Cauca, también surgen focos organizativos de negros que se integrarán al PCN.

Los núcleos de San Basilio de Palenque

En efecto, en la Costa Atlántica, en particular en San Basilio de Palenque, surgen también núcleos organizativos, en parte influenciados por CIMARRÓN, que se identifican como negros y se proponen también adelantar una lucha en contra de la discriminación racial. Precisamente, las narrativas contra hegemónicas del negro en Colombia habían construido a San Basilio de Palenque como el “primer territorio libre de América”. Estos relatos refieren que antes de la Independencia de las trece colonias en 1776 y de los gritos independentistas de las colonias españolas durante las dos primeras décadas del siglo XIX, los negros, mediante el cimarronismo y la sublevación armada, lograron establecer el primer territorio libre del Imperio colonial español¹³. Estas narraciones, en forma similar a lo que hacen los indígenas paeces caucanos con el título de los cinco pueblos, resaltan que en el acuerdo original entre los palenqueros y la Corona, mediante Cédula Real del año 1691, les fueron cedidas extensiones inmensas de tierra equivalentes a la tercera parte del territorio de lo que es hoy la Costa Caribe colombiana. Más adelante estas narrativas serán esgrimidas para demandar derechos territoriales de la gente negra en Colombia.

La zona negra del norte del departamento del Cauca

El otro lugar del país donde surgen formas organizativas de afrocolombianos que nutrirán al PCN es el norte del departamento del Cauca. En esta región, que fuera durante la Colonia y parte de la República una zona de grandes

¹³ En uno de los estudios definitivos sobre la trata, *La trata de esclavos. La historia del tráfico de seres humanos desde 1440 a 1870*, Thomas Hugh (1998:117) documenta que desde la primera rebelión importante de esclavos africanos que tuvo lugar en La Española en 1532 se sucedieron un número significativo de levantamientos en Santo Domingo, Puerto Rico, Cuba, Haití, Panamá y Colombia, entre otros países de lo que hoy es América Latina. Señala que en Santa Marta, ciudad cercana a San Basilio de Palenque, hubo rebeliones de importancia desde 1529.

haciendas esclavistas (Colmenares, 1979a)¹⁴, después de la abolición, los negros libres construyeron una sociedad campesina basada en la explotación de pequeñas parcelas con cultivos de pancoger y de cacao. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, se expanden en esta zona los ingenios azucareros¹⁵. Esta empresa agraria capitalista encuentra en la sociedad de pequeños productores campesinos negros dos recursos fundamentales para su expansión: tierra y fuerza trabajo.

La presencia en un mismo espacio de la empresa agraria capitalista y la economía campesina, unidades que se rigen por lógicas de producción y reproducción diferentes, dará origen a una resistencia tenaz de los campesinos negros a su descomposición y consiguiente conversión en fuerza de trabajo asalariada para los ingenios azucareros. En esta historia de resistencia surge primero una especie de bandolerismo social representados por los hermanos Viafara y Crucito Ortega¹⁶. Posteriormente, nacen otros líderes como Sinecio Mina y Sabas Cazarán que encabezan la lucha contra la descomposición campesina pero hablan del sufrimiento y del sometimiento del negro ya que en sus memorias estaba fresco el recuerdo de la esclavitud en virtud de que algunos de sus familiares, a los que conocieron en vida, habían sido esclavos. De esta manera, un discurso identitario negro y de defensa del territorio encontró en esta región del país un terreno fértil con lo que surgen organizaciones como Sinecio Mina que posteriormente se articulará al PCN.

A ver, reivindicamos el nombre de Sinecio Mina porque fue una de las personas que inició, aunque muy tenuemente, una lucha organizativa, no fue que él armó una organización para defender los derechos del pueblo afro porque ya en la época de él, ya se había empezado a ver como nos iban desplazando de nuestro territorio. Él era de las personas que se oponía a ese tipo de desplazamiento, entonces, para nosotros eso es muy significativo. Todavía es parte de lo que estamos discutiendo hoy, el problema del territorio. Por eso es tan significativo para nosotros Sinecio Mina. Con todo pues, sí las otras cosas que la gente diga de su

¹⁴ Michael Taussing, en su libro escrito bajo el seudónimo de Mateo Mina (1975), *Esclavitud y libertad en el Valle del Cauca*, refiere que en esta región de Colombia existieron haciendas esclavistas como la de Japio, propiedad de la familia Arboleda, que tenía cientos de esclavos (Mina, 1975: 38).

¹⁵ Para un análisis detallado del surgimiento y expansión de los ingenios azucareros en el Valle del Cauca y en el norte del Cauca ver Rojas (1983).

¹⁶ Para un análisis del bandolerismo social en las sociedades campesinas ver Hobsbawm (2001).

vida privada y algunas cosas, el hecho de haberse puesto en esta parte del territorio en la defensa, peleando con el Gobierno, discutiendo con los terratenientes que estaban llegando en ese tiempo a la zona. Para nosotros eso es muy significativo, porque esa es la lucha que todavía nosotros tenemos, el problema del territorio.

Bueno, haber lo más significativo que él (Sinécio Mina) pudo para la época dejar como, no dejó como una escuela, no, pero sí dejó la idea sembrada en los pobladores de Padilla, Puerto Tejada, Guachené, en toda esta zona de la parte afro del norte del Cauca, dejó regada la idea del problema y la importancia del territorio, no era sólo la tierra, sino la importancia de defender el territorio. Entonces, esa lucha la retomaron muy tenuemente algunas personas que vinieron después, que el Gobierno los tildó a mi forma de ver como bandoleros para poderlos perseguir y matar, porque fue gente que se puso, se colocó como al frente de los reclamos, de los reclamos por los abusos y todo ese tipo de cosas. Nosotros creemos que lo que hizo Sinécio a mediados del siglo se vio reflejado como en eso.

Y hubo hombres importantes que fueron tildados de bandoleros por el Gobierno, los persiguieron y a algunos los mataron. Pero que fueron muy significativos, o sea, para nosotros esos no fueron bandoleros, el caso de los hermanos Viafara, Crucito Ortega y otros líderes por allí. Entonces, eso fue fundamental para nosotros y lo que nosotros recogemos como organización hoy, eso él quiso, que individualmente hizo pues esos reclamos, las peleas que él se metía con los terratenientes y la persecución de la ley porque lo persiguieron, también lo declararon bandolero, declaran bandolero a todo el que reclamaba sus derechos, los proclamaban bandoleros para poderlos perseguir y matar. Y el aporte de nosotros a la lucha en ese sentido, de la lucha por el territorio. Aquí es un problema que lo venía observando Sinécio y que hoy todavía nosotros como organización lo tenemos, la agenda de la lucha. Y hace parte de nuestro que hacer reivindicativo.

[Sabas Cazarán] un hombre muy importante porque era un tipo que se le consultaba la historia, porque era un tipo que aconsejaba en términos políticos, era una persona con la que uno estaba permanentemente compartiendo ideas en torno al qué hacer étnico. Sí pues, él era partidista y todo eso, pero igual no compartía muchas cosas de su partido y se discutían con él muchos problemas, ideas, el análisis que él hacía de la situación étnica de nosotros en este país. Entonces, para nosotros creo que fue importante el aporte que Don Sabas hizo, en ese sentido. Y porque incitaba democráticamente, pues incitaba democráticamente a permanecer en la lucha y era, el tipo era duro, lo incitaba a uno, hay que seguir por esto, y esto, y eso. Entonces en ese sentido es importante para nosotros ahora. (Miembro de la Organización Negra Sinécio Mina y líder del PCN, Puerto Tejada, norte del departamento del Cauca, abril 29 de 2004).

Estas expresiones organizativas pioneras de la gente negra en Colombia, localizadas fundamentalmente en la Costa Pacífica y en menor medida en la Costa Caribe y en el norte del Cauca, se caracterizan porque operan de manera independiente y circunscritas a un ámbito de carácter local, no estructuran una red ni poseen un mecanismo de coordinación. La excepción es la “Mesa de Trabajo del Chocó”, que logra la unión de diferentes asociaciones del campesinado negro chocoano pero en un espacio microregional. Pero el factor que nos interesa resaltar aquí es que asociado con el activismo que despliegan estos núcleos organizativos va surgiendo una *proto identidad étnica negra* que se basa en varios signos identificadores¹⁷. En primer término, una conciencia negra expresada en el sentimiento de que la discriminación y exclusión de que ha sido objeto el negro están asociadas con su color de piel. En segundo término, por el rescate de lo que llaman en ese momento “los valores de la gente negra”. En tercer término, en el caso de los núcleos rurales, por la identificación emocional con el territorio. Sólo a través del movimiento social y de la actividad “ideológica” desplegada tanto por los intelectuales como por los líderes negros esta “proto identidad étnica”, a través de un proceso de identificación emocional profunda con el territorio, es decir, con el sentido del lugar, se convertirá en una identidad étnica negra. Por lo tanto, la construcción de tal identidad, tal como se le conoce actualmente en Colombia, está ligada al surgimiento y desarrollo de un actor social concreto que se hace conocer como Proceso de Comunidades Negras.

4. LAS ORGANIZACIONES DE NEGROS EN EL CAMINO DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.

La convocatoria a la ANC del año 1991 en Colombia es un evento decisivo para el surgimiento y consolidación del moderno movimiento negro que hace un uso político de la diferencia. En rigor, el actor político comunidades

¹⁷ Empleo el concepto “proto identidad étnica” en el sentido en que el historiador inglés Erich Hobsbawm (2000c) usa la categoría protonacionalismo. En su obra *Naciones y nacionalismo desde 1780* sostiene que el protonacionalismo es un tipo de sentimiento que precede al nacionalismo, o como lo hace David Brading en su obra *The First America. The Spanish Monarchy. Creole Patriots and the Liberal State 1492-1867*, Cambridge, Cambridge Press 1991, para mostrar señas tempranas de identidad local en las elites criollas aunque esto no configurara, por supuesto, una identidad nacional.

negras surge en la coyuntura que se crea con dicha Asamblea y se consolida a través de múltiples acciones colectivas que despliega entre la gente negra para materializar las conquistas obtenidas en la ANC. Por lo tanto, antes de ese evento no se puede hablar de la existencia de un actor político que instrumentaliza la identidad étnica negra en la lucha política, en la lucha por la defensa del territorio y en la lucha por el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural. A lo sumo podemos hablar de núcleos organizativos dispersos y descoordinados que tienen como referente lo negro y que han construido una suerte de “proto identidad étnica”.

En la coyuntura originada por la citación a la ANC se reúnen varios de estos núcleos en la Conferencia Preconstituyente de las Comunidades Negras en Cali en agosto de 1990. El propósito de esta reunión es elaborar una propuesta de acción para responder a la situación creada por la convocatoria a la Asamblea¹⁸. De este encuentro surge la *Coordinadora Nacional de Comunidades Negras* (CNCN) (Grueso, Rosero y Escobar, 1998).

Esta reunión, que es impulsada por diversas ONG, constituye uno de los primeros encuentros en que se reúnen organizaciones negras provenientes de diversos lugares del país, tales como las que hemos descritos antes. Aunque hay un referente homogéneo en tanto se consideran organizaciones compuestas por gente negra, el carácter predominante es la heterogeneidad política, ideológica y social. De esta forma, participan negros provenientes de los partidos tradicionales, de la izquierda marxista, de los núcleos que han comenzado a desarrollar una conciencia negra, campesinos negros del departamento del Chocó y del norte del departamento del Cauca y líderes urbanos que luchan por los derechos de los negros. Esta heterogeneidad determinó que este fuera un breve y efímero experimento. Así, en el periodo que va del surgimiento de la CNCN a las elecciones de la ANC, se presenta una decantación de cada una de estas tendencias y el alineamiento con diversos sectores políticos para tomar parte en la Asamblea. Es decir, a pesar de diversas negociaciones, fue imposible lanzar un candidato a nombre de

¹⁸ El análisis de las condiciones que hicieron posible la citación a una Asamblea Nacional Constituyente en el año 1991 y la estructura de oportunidades políticas que se abrió tanto para indios como para negros y su participación en este escenario político es el objeto del capítulo siguiente de esta tesis doctoral.

estas disímiles fuerzas que transitoriamente se aglutinaron en la CNCN. En efecto, varias de estas fuerzas que convergen en la coyuntura de la ANC deciden apoyar los candidatos liberales o se lanzan como liberales o apuntalan a los candidatos de la izquierda, representada por la guerrilla bolivariana recientemente desmovilizada M-19 y la Unión Patriótica (UP). Sin embargo, mientras se presenta este alinderamiento, se desarrolla un debate en el seno de los núcleos que habían desarrollado una conciencia negra sobre la necesidad de lanzar un candidato a nombre de las negritudes. Aflora, entonces, una confrontación entre dos posiciones ideológicas que todavía se mantienen en el actual movimiento negro colombiano: los defensores de la igualdad y los defensores de la diferencia. La primera de éstas es representada por CIMARRÓN que a la sazón ya tenía una presencia nacional importante como resultado de un fuerte activismo en contra de la discriminación racial y por la defensa de los derechos civiles desarrollado por más de una década. Este movimiento, por convicciones ideológicas, pero también por decisión estratégica, porque considera improbable llegar a la ANC con un candidato en representación de las comunidades negras, decide ir en la lista de la Unión Patriótica, partido que era considerado el brazo político de las FARC y que estaba enfrentado a un proceso de exterminio de sus dirigentes y militantes.

Será este uno de los errores de apreciación política más graves cometido por CIMARRÓN porque a la vez que se separa de la opción identitaria, que ha obtenido los logros más importantes para la gente negra en Colombia, su candidato, Juan de Dios Mosquera, no sale elegido a la ANC porque se le asigna un puesto secundario en la lista de la UP. En efecto, ésta logra sacar solamente dos delegatarios, Aída Avella y Alfredo Vásquez Carrizosa. Todo esto generará una ruptura en el seno de CIMARRÓN ya que algunos de sus militantes comenzaban a pensar que era necesario pasar del discurso de la *igualdad* al de la *diferencia*, que había que buscar otras alternativas en la lucha contra la discriminación a que había sido sometido el negro y una de esas alternativa se encontraba en la politización de la diferencia y en asumir al negro como un grupo étnico. Por estas razones, muchos de sus militantes abandonan el movimiento CIMARRÓN y se vinculan a la corriente que

comienza a defender una opción política desde la identidad negra, tal como se desprende del siguiente testimonio de uno de los ex líderes de CIMARRÓN y actual dirigente del PCN.

(...) habíamos varios que habíamos contemplado que era hora de pasar, de dar un salto cualitativo, en la lucha eminentemente de discriminación, de racismo, de la igualdad. En donde el discurso del ministro negro, del policía negro, de la ausencia de lo negro. Una lucha eminentemente fenotípica. Pasar de ahí a una lucha política, pasar de ahí a una propuesta política implicaba comenzar a construir una propuesta, comenzar a construir un discurso mucho más identitario, que agrupara, que amara, al servicio a la comunidad. Y que además se planteara una perspectiva política de alianza y cooperación y no en los términos que se planteaba desde la perspectiva fenotípica, desde la perspectiva de la discriminación, de la lucha de la igualdad, en donde simplemente era aprovechado por otros sectores para mostrar a su lado político. Todo este proceso de la Asamblea Nacional Constituyente coincidió con niveles de discusión, agudización de algunas crisis internas del movimiento CIMARRÓN y búsqueda además de una nueva perspectiva, búsqueda de una nueva perspectiva donde nosotros en la Costa Caribe que permanentemente nos hemos movido con dinámicas regionales, todo el tiempo tradicionalmente nos hemos asumido como dinámicas regionales, un poco determinados por la presencia palenquera en los diferentes sitios de la Costa Caribe, pero también por la forma como se han desarrollado nuestras luchas históricas. Y que siempre han contado con el apoyo y la solidaridad en los diferentes procesos, las diferentes dinámicas, las diferentes personas, indistintamente al departamento al cual se pertenece. Ello generó la necesidad de acercar los diferentes contactos quienes queríamos hacer algo, quienes queríamos incidir aun así. Los otros, los viejos, por decirles de alguna forma, CIMARRÓN, negritudes les interesó muy poco, tuvieron muy poca incidencia y más bien trataron de plegarse al discurso de la igualdad, de la equidad, de tratar de incidir por la vía académica. Mientras que lo de nosotros era insistir en demostrar que había una postura política, que había un nuevo momento y que la Asamblea Nacional Constituyente y la nueva Constitución deberían dar cuenta de ello. (Ex militante de CIMARRÓN, actual miembro de la Dirección Nacional del PCN, San Basilio de Palenque, Costa Atlántica, abril 24 de 2004).

Algunos de los núcleos que han desarrollado una conciencia negra llevan a cabo varios encuentros en las ciudades de Buenaventura, Quibdó y Cali y con la participación de organizaciones de la Costa Caribe deciden lanzar un candidato a nombre de las negritudes. En octubre de 1990 escogen a Carlos Rosero. Es decir, apelan a la identidad étnica y se proponen aprovechar las

elecciones a la ANC para lograr, en principio, dos objetivos. En primer término, luchar en contra de la invisibilidad que el proyecto de nación mestiza había construido sobre la gente negra, la cual no había tenido ningún reconocimiento legal distinto al de la ley de abolición de la esclavitud de mediados del siglo XIX, como señalamos antes. En segundo término, obtener un conjunto de derechos relacionados con el territorio de la Costa Pacífica colombiana.

Como hemos anotado, esta región, poblada por el negro desde el siglo XVII, se había convertido, en razón de su biodiversidad, una de las más grandes del planeta, y de sus abundantes recursos naturales, en una zona geoestratégica tanto para el capital internacional como para el Estado. Este último la consideraba la plataforma para el desarrollo económico del siglo XXI. Pero, para la gente negra, el avance de este capitalismo “voraz”, amenazaba el territorio que desde tiempos ancestrales había ocupado, pero sobre el cual no tenía derecho de propiedad en razón de la legislación estatal sobre baldíos, como ya hemos señalado. Las experiencias negativas más recientes entre capital global y territorio estaban dadas; en primer lugar, por las fuertes inversiones de capital para la explotación de la palma africana, en la región sur del Pacífico colombiano, que habían terminado en la pérdida del control que sobre la tierra ejercían las comunidades ribereñas; en segundo lugar, por el avance de las compañías madereras en el departamento del Chocó que había precipitado la organización del campesinado negro. Por lo tanto, cuando se propone como uno de los objetivos fundamentales de la participación en la ANC la defensa del territorio de la Costa Pacífica, el núcleo negro que promueve esta iniciativa es ya consciente de que esta región de Colombia era una de las zonas de mayor biodiversidad del planeta, y que además era una zona rica en oro, agua, madera, platino y recursos piscícolas que estaban en los intereses inmediatos del capitalismo global.

En consecuencia, de manera similar a lo acontecido con los indios, pero mediando una diferencia de quince años, este núcleo, que había desarrollado una “proto identidad étnica” negra, encuentra en la politización de la diferencia un instrumento estratégico para reclamar un reconocimiento étnico y cultural al Estado colombiano, para atacar la invisibilidad a que

históricamente había sido sometido el negro. Carlos Rosero, el candidato a la ANC por las negritudes, resume en el siguiente testimonio los objetivos que se había propuesto el movimiento al participar en la convocatoria a la Asamblea y las corrientes ideológicas y organizativas de las que se nutrió el PCN:

Pienso que en la confluencia del 91 se juntan como todas esas puntas, gente que viene del Partido Liberal, gente que viene de la izquierda y gente que viene de formación cristiana, y gente que ha sido formada en el propio movimiento, con concepciones, creo, distintas sobre lo negro, sobre cómo se construye, cómo se funda la identidad nuestra, pero con un propósito común que era, creo, que básicamente dos cosas: visibilizar la existencia de una población que estaba allí, que no había sido, que no tenía ningún reconocimiento legal distinto al que en un momento tuvo que ver con la abolición de la esclavitud. Y en segundo lugar, proteger unos derechos, que en el caso del Pacífico uno veía, lo que hablábamos básicamente, cuando yo llegué en el año 88, era que el Pacífico iba a ser el mar del siglo XXI, pero que también el Pacífico iba a ser el Urabá del siglo XXI, porque uno ya veía toda esa ola de concentración de la propiedad y agudización del conflicto, de enraizamiento de la gran propiedad, del proyecto agro industrial agresivo que venía bajando con todas sus consecuencias. Y eso se cruzaba con un plano en el que uno empezaba a ver como otras zonas del Pacífico habían también sido objeto de expropiación de sus derechos territoriales, como el caso de Tumaco. Y sobre toda esa situación el manto de la existencia de la ley 2ª del 59, que decía que todo eso era zona de reserva forestal y que al interior de la reserva no era objeto de reconocimiento de derechos a la tierra de la gente que había estado allí durante muchos años. Creo que eso era un asunto que nos preocupaba de manera significativa por el hecho mismo de la propiedad como tal, pero adicionalmente porque en ese tiempo ya nosotros teníamos una mínima noción de la riqueza que tenía el Pacífico, de la riqueza en términos de recursos naturales, pues no se hablaba de la biodiversidad, como se habla ahora, pero nosotros sabíamos que ahí era, había agua, peces, que había fundamentalmente oro, madera y pescados, peces, que eran parte del patrimonio de la población, que era necesario tener un cierto marco legal que reconociera eso. Digamos que ese era el acercamiento que teníamos en el caso de Buenaventura. Los compañeros del Chocó tenían otro acercamiento a la problemática porque ellos ya habían intentado buscar que el convenio anterior 169, no me acuerdo el nombre, que hoy es la ley 31 se aplicara en las comunidades sobre la base de argumentar que eran comunidades tribales (...). Al lado de acá, pues era la preocupación de que había una amenaza muy grande, y pues también en ese tiempo había una experiencia ahí en la zona de Buenaventura, de manejo colectivo que era la reserva que en un tiempo el Gobierno le dio a usuarios campesinos para manejar todo ese bosque, pero era una experiencia de manejo de un bosque pero no de un manejo, digamos del territorio

propriadamente dicho. (Entrevista con Carlos Rosero, dirigente del PCN, Cali, junio 20 de 2004).

5. UN CANDIDATO EN NOMBRE DE LAS NEGRITUDES Y LAS DEMANDAS IDENTITARIAS.

Como mostramos en el capítulo II, el sistema de representación que construyó el proyecto de nación mestiza, este último como símbolo del progreso y la civilización, consideró a los negros y a los indios como identidades inferiores, los ubicó fuera del presente moderno y en el pasado de la no-razón. En el sentido de Johannes Fabian (Citado en Mignolo, 2003:361) se les negó la “coetaneidad” como una forma de la colonialidad del poder. Fueron considerados elementos no aptos para la construcción de la Nación que debían desaparecer a través de la mezcla con el blanco civilizado. Sin embargo, a pesar de esta representación, la legislación colonial y republicana estableció diferencias entre ellos. Como sabemos, los indios desde muy temprano fueron objeto de reflexión intelectual y teológica lo que se materializó en una amplia normatividad. Esto no aconteció con los negros, considerados infieles por la Iglesia Católica. Y mientras los primeros fueron clasificados como un grupo étnico, es decir, atendiendo a sus costumbres y vestidos; los segundos, fueron catalogados como un grupo racial, tomando en cuenta principalmente la configuración fenotípica, en especial el color de la piel.

Durante el siglo XX, en algunos países de América Latina, pero que no fue el caso colombiano, como mostramos antes, el indigenismo reivindicó las raíces indias como el fundamento de la Nación. Por el contrario, las elites políticas jamás acudieron a la identidad del negro como inspiradora del proyecto de nación, o algo por el estilo. En consecuencia, la identidad del indio, a diferencia de la del negro, tenía en el seno del poder un mayor grado de institucionalización. Es decir, la dominación también se ha ejercido de forma discriminada entre los subalternos.

Por lo tanto, además de la historia de discriminación y subordinación, los negros tuvieron que enfrentar esta desventaja que se convirtió en uno de los principales obstáculos para llegar a la ANC y para lograr en ésta el

reconocimiento de derechos culturales y territoriales. Algo similar aconteció en la CECN que fue creada después de la ANC, como veremos en detalle en el capítulo VI. Uno de los dirigentes del PCN refiere que este fue uno de los problemas más serios que enfrentaron en el periodo preconstituyente y en la ANC:

Siempre se cae en el error de comparar y subvalorar a la comunidad negra en función de los indígenas. Nosotros compartimos la lucha indígena, obviamente. En muchos momentos nos encontramos, en muchos momentos nos contradecemos, pero eso no es el problema de fondo. Nosotros somos conscientes y creemos que todo el mundo debe de ser consciente que la lucha indígena ha tenido muchos elementos a favor comparada con la lucha de comunidades negras, como el que le decía ahora: la comunidad indígena nunca ha sido negada en Colombia, siempre ha sido reconocida. A nosotros nos tocó empezar porque el Estado colombiano, la sociedad colombiana, nos reconozca, y decir aquí estamos, a diferencia de otros procesos (...) cuando yo digo: "prohibido para negros" estoy aceptando que tengo negros, nos los quiero pero los tengo. En Colombia, se hacia la segunda, "el prohibido", pero de manera solapada, que se le llama, pero no se reconocía que estaba la comunidad negra. Entonces, el gran trabajo de nosotros ha sido hacer que el Estado y la sociedad colombiana reconozcan que estamos y que no somos la carga para el país, sino que hemos sido los que hemos ayudado a construir este país (...) entonces eso ha sido una dificultad tremenda, tremenda. (Miembro del Palenque el Congal y actual dirigente del PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

En la coyuntura política creada por la convocatoria a la ANC se presentan tres listas de candidatos negros. Por el Movimiento por las Comunidades Negras y Marginadas se presenta la liberal Otilia Dueñas; Justiniano Quiñónez y Tadeo Lozano, ambos del departamento del Chocó, se lanzan como Representantes Liberales del Litoral Pacífico para Colombia y Carlos Rosero por la CNCN. Nos interesa aquí, sobre todo, analizar la candidatura étnica que representa Carlos Rosero.

Candidatos negros habían existido desde mucho antes en Colombia. Ya mencionamos a Sofonías Yacup, Natanael Díaz y al negro Robles que representaron al Partido Liberal durante la primera mitad del siglo pasado. Otros candidatos negros, a nombre de este partido, originarios de la Costa Pacífica, fueron también frecuentes durante la segunda mitad del siglo XX, por ejemplo, Tadeo Lozano, entre otros. Pero lo que resultaba inédito en

Colombia en las elecciones para la ANC era que un negro se lanzara como candidato de las negritudes. Aunque fue una candidatura marginal, impactó en el imaginario nacional para el cual los negros eran liberales o en el mejor de los casos simples colombianos, pero no un grupo étnico. El discurso étnico en boca de un negro resultaba extraño en una nación que se consideraba mestiza, así los mestizos conformarían otro grupo étnico, aunque dominante.

Las diversas organizaciones que se articulan en torno del candidato a la ANC por las negritudes despliegan un fuerte activismo, aunque con precarios recursos para la campaña. Era imprescindible para estos núcleos demostrar que había una identidad negra, que el negro del Pacífico tenía una cultura distinta que había respetado una de las riquezas bióticas más grandes del planeta. Era necesario llevar el “discurso de lo negro” a los centros urbanos y a las zonas más apartadas del país donde se asienta la gente negra, aprovechando que el debate político nacional estaba centrado en la elección de delegatarios a la ANC. Esta era la noticia que la radio, la televisión y la prensa cubrían diariamente porque la ANC, como veremos en detalle en el próximo capítulo, era para los colombianos la luz de esperanza que permitiría, a través de un nuevo pacto colectivo, que Colombia saliera del largo túnel en que la habían sumido los diferentes actores y modalidades de violencia.

Las negritudes buscaban, entonces:

Mostrarle a la comunidad negra que nosotros siempre hemos tenido una identidad, que siempre hemos sido distintos al resto de la población colombiana, que hemos vivido diferente, que concebimos el mundo diferente, que nos relacionamos distinto con la naturaleza, con los otros seres, eso es la identidad nuestra. Y a la vez demostrarle al Estado colombiano y a la sociedad colombiana que eso existía y que eso debía ser tratado de manera especial. Ahí estuvo como el meollo del asunto, el meollo era poderle demostrar al Estado colombiano en ese momento que la comunidad negra tenía unas diferencias en términos de concebir el mundo, de concebirlo, de relacionarse con el mundo. Un elemento clave, clave, por ejemplo, ha sido lo que hoy se llama biodiversidad, que históricamente sabemos que esa ha sido la naturaleza para la comunidad, la naturaleza, el monte, la montaña. Eso la gente lo ha llamado de esa manera, entonces, digamos que hoy se recoge todo eso con el término pues ya validado en muchos escenarios como la biodiversidad. Entonces, nos va a mostrar la relación nuestra con eso que llaman

biodiversidad, que permitió establecer que realmente somos diferentes y hemos aportado al país, porque hoy ya todo el mundo acepta, y afortunadamente ya todo el mundo acepta, los académicos, los funcionarios, etc., que si no hubiera habido una cultura distinta en el Pacífico, lo que hoy esta en el ojo de todo el mundo que es la biodiversidad, no existiría. Porque existe gracias a que la gente aprendió a relacionarse con ella de tal manera que la aprovecha, pero la conserva. Entonces, digamos que en ese momento era eso, poder decirnos a la comunidad negra hacia adentro "somos comunidad, tenemos una identidad", estemos en Cali, en Bogotá, en Medellín, en cualquier río del Pacífico, donde estemos nosotros tenemos unos elementos básicos que nos hacen comunidad negra. Y eso era lo principal" (Miembro del Palenque el Congal, militante del PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

Pese a las pocas posibilidades de elegir un delegatario a nombre de las negritudes, la CNCN desarrolla la campaña en todo el país aunque con un mayor énfasis en los ríos de la Costa Pacífica, donde esperaba contar con el apoyo más importante en razón de la concentración de la gente negra y que sus derechos territoriales estaban siendo reivindicados. En torno de este activismo se crean más organizaciones de negros en esta región de Colombia, algunas de las cuales todavía subsisten en calidad de organizaciones étnicas territoriales.

Se crea, entonces, un escenario en el que un candidato a nombre de las negritudes levanta consignas que colocan en el centro del discurso la reivindicación de la identidad negra. De esta forma, desde un actor social que comienza a emerger, se desafían las bases sobre las cuales a lo largo del siglo XX y parte del XIX, como hemos visto antes, se había intentando construir la ficción de la nación mestiza. En efecto, el régimen de representación de la nación mestiza encontraba en la ciudadanía indiferenciada uno de sus pilares básicos. Los ciudadanos son iguales ante la Ley, independientemente de su adscripción racial, étnica o de origen. Para las elites este era un principio universal, una conquista de la civilización occidental que permitiría el progreso de la Nación.

De manera similar a los indios, los negros desafiaban los fundamentos de la construcción nacional¹⁹. Ellos no reivindican una política de la igualdad, al

¹⁹ En el capítulo I se introdujo el debate de las diversas perspectivas teóricas sobre la Nación. En esta dirección recordamos la diferencia que establece François-Xavier Guerra (1994) entre las concepciones política y cultural de la Nación. La primera proviene de la Revolución Francesa y aparece como una colectividad humana

estilo de las consignas levantadas por CIMARRÓN desde la década de los setenta, sino una política de la diferencia, de ser aceptados en su diferencia cultural y en sus diferencias lingüísticas, de la aceptación y la defensa de la lengua Bantú, como la que hablan los negros en San Basilio de Palenque en la Costa Caribe colombiana, combinación de dialectos de las comunidades africanas kantú, kikongo y kimbundó con el castellano y el portugués.

Pues mira, nosotros en principio desde la Costa Atlántica y los contactos además, un poco la experiencia en primer instancia, que teníamos con los movimientos de izquierda. Segundo, la experiencia misma del Palenque, las exigencias que hacíamos desde el Palenque tenían que ver con que nos respetaran como éramos. Es decir, que no nos interesaba que nos siguieran asimilando como simples ciudadanos y tener las conquistas de los ciudadanos, a nosotros nos interesaba que nos aceptaran hablar como hablábamos. [P:¿Tú hablas lengua?] Sí. Que se reconociera que la lengua de Palenque, era una lengua y que ni siquiera era Bantú, era una lengua que hicimos ahí en el Palenque de San Basilio, que construyeron nuestros ancestros con raíces africanas, con base léxica castellana, con algunas palabras del portugués, en fin (...)esa posición de CIMARRÓN de continuar, podríamos decir, que estancados en un discurso que nació en los 70, que fue alimentado por la lucha de los derechos civiles en los Estados Unidos y que continuaba utilizando esos referentes. Se había atravesado además lo de Sudáfrica, había tomado mucha fuerza lo de Sudáfrica. De manera que la lucha por la igualdad en los términos en que se había planteado ya no llenaba las expectativas de lo que en ese momento exigían, no solamente las comunidades, sino el conjunto del movimiento social en Colombia que había florecido en ese momento. Las revistas, los artículos de periódicos, los libros, la aparición de los procesos de paz. Todo eso ahora tenía que generar algo nuevo y desde esa perspectiva se generó la discusión. Y nosotros insistíamos en que bueno ya era hora de representarnos a nosotros mismos, ya era hora de apelar a la diferencia y en términos generales de hablar de la identidad étnica y cultural que es el elemento que coge fuerza y que realmente no termina siendo un descubrimiento, sino asumir discusiones que estaban en el aire, que se estaban planteando. (Dirigente del PCN. Miembro de la Dirección Nacional, San Basilio de Palenque, Costa Atlántica, abril 24 de 2004).

constituida por la libre voluntad de sus miembros y gobernada por leyes que ella misma se da. En esta concepción nada remite a una identidad cultural común, todos los ciudadanos son iguales. En la segunda, la Nación aparece como una unidad fundada en un mismo origen, con una historia común y múltiples rasgos culturales compartidos por sus habitantes que la diferencian de otras comunidades vecinas. Guerra agrega que cada uno de estos tipos se apoya en concepciones más antiguas. La primera, en la pertenencia a una comunidad política territorial, —“La Nación como colectividad de los habitantes de alguna Provincia o País o Reyno”—. La segunda, en la pertenencia a un grupo humano que se considera de la misma estirpe, de descendencia de antepasados comunes.

Previendo que el candidato de las negritudes no fuera electo a la ANC y ante la importancia de las reivindicaciones étnicas y territoriales los núcleos de negros que ahora identificados como CNCN buscan una alianza estratégica con Lorenzo Muelas, el candidato de AICO. De esta manera, se establece, por primera vez en Colombia, una alianza electoral interétnica entre indios y negros según la cual, los indígenas, con mayor probabilidad de salir electos, representarían los intereses de las negritudes en la ANC. Al tiempo que se establece esta alianza, las organizaciones de campesinos negros del Chocó deciden apoyar a Francisco Rojas Birry, el candidato de la Organización Indígena de Colombia (ONIC).

Uno de los actuales dirigentes del PCN, que participó activamente en la campaña de las negritudes a la ANC, resume en su testimonio las dudas que tenían de que un candidato a nombre de la gente negra fuera electo como delegatario y las alianzas que establecieron con los indígenas.

(...) En este proceso los compañeros estaban muy claros. Se sabía que no se tenía la base organizativa ni el nivel de conciencia en la población negra para llegar a la Constituyente porque el acuerdo con los indígenas se da antes de la Constituyente, en esta reunión de Cali que le digo, donde participan los líderes negros. Después se dan varias reuniones, una se da aquí en Buenaventura, en la casa de una señora, de una líder muy reconocida acá, Trinila Rentería, ahí se da la reunión con los indígenas, con Lorenzo Muelas, donde se acuerda que si los negros no llegamos a la Constituyente, a través de ellos se presentaría nuestra propuesta. Y en esto juega un papel fundamental Mercedes Moya, que fue asesora de este constituyente, Lorenzo muelas, ella era asesora en la parte de lo negro, ella fue la que llevó todo el peso de la propuesta de la comunidad negra (...) también se había hablado con Lorenzo Muelas, taita Lorenzo, como le decían, muy querido. Entonces, antes de la Constituyente ya se había dado el acuerdo, ya se percibía pues que no teníamos la estructura ni económica, ni nivel de conciencia, ni organizativa para llegar a la Constituyente pero que había que hacer el intento porque era un elemento que dejaría pues un antecedente, un antecedente importante en este proceso de reestructuración del Estado colombiano. No sólo que era importante, creo que era fundamental, estaba claro que era fundamental la participación de la población negra en esa dinámica porque legalmente, constitucionalmente, los negros no hacíamos parte del país, constitucionalmente no lo hacíamos. Usted conoce bien la Constitución del 86 donde plantea de que Colombia es una nación igualitaria y que éramos todos mestizos. Entonces, para nosotros era clave, ya con todos los antecedentes que se habían dado en las

regiones, en Quibdó, en Tumaco, en Buenaventura, muchos paros que se habían dado de reivindicación por mejores condiciones de vida. Entonces, era determinante estar en la Constituyente con voz propia. Desafortunadamente, no se tuvo un constituyente, dos o tres porque desafortunadamente los negros hemos sido liberales y conservadores y nada más. Entonces, era determinante estar, sentar unas bases como negros en este proceso. Desafortunadamente, como le digo, pues no se pudo llegar pero con el apoyo y la dinámica que se da en la Constituyente se logra que a final se ponga el Transitorio 55. Pero además se reconozca, pues ahí sí es el apoyo, ahí sí fueron decisivos los indígenas, se reconozca la pluralidad de la Nación, creo que allí, eso fue un elemento muy importante de la Constitución, que se reconozca la pluralidad y la etnicidad de la nacionalidad colombiana (...) (Miembro del Palenque el Congal y actual dirigente del PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

Por lo tanto, es a partir de la coyuntura política que se abre con la convocatoria a la ANC, considerada por sectores de la elite política como el pacto de paz que requería Colombia para lograr la reconciliación y la reconstrucción de la sociedad y del Estado colombianos, que comienza a cobrar fuerza y visibilidad las demandas políticas centradas en la identidad de lo negro y que surge el actor político comunidades negras, posteriormente conocido como PCN. Es en esta coyuntura que comienza a fraguarse en Colombia el uso instrumental y estratégico de lo negro en la lucha política por lograr el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y el paso de la nación homogénea a la nación diversa. Precisamente, los dirigentes más destacados actualmente del PCN se forman en la coyuntura de la ANC, aunque, como vimos, algunos de ellos venían de la experiencia militante en grupos de la izquierda marxista.

6. LAS NEGRITUDES SIN UN DELEGATARIO EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.

A pesar del intenso activismo que desplegaron las organizaciones negras a lo ancho y largo de la inmensa geografía colombiana, Carlos Rosero, el candidato por las negritudes, no salió electo a la ANC. Obtuvo sólo 3.168 votos, el 0,09 del total de la votación. Varios factores explican este resultado. El primero de éstos tiene que ver con la ausencia de una amplia identificación con lo negro por parte de la mayoría de la población negra

colombiana y la concomitante debilidad e invisibilidad de las organizaciones afrocolombianas. Esto está asociado, indudablemente, con el deseo de blanqueamiento de la gente negra y con el proyecto integrador de la nación mestiza (Wade, 1993a). Un indicador de este fenómeno es que en el año de 1993, tres años después de las elecciones a la ANC, se realizó el Censo Nacional de Población y que por primera vez, después de la segunda mitad del siglo XX²⁰, se introdujo una pregunta por la identificación étnica²¹. El Censo arrojó que solamente 502.343 personas, el 1.52% del total, se identificaron como negras (Dane, 2000: 19).

Estos resultados contrastan significativas con las estimaciones más confiables sobre el número de afrocolombianos, las cuales cifran entre 8,6% y 9,7 % las personas pertenecientes a esta población lo que hace de Colombia el país con mayor población negra de América Latina después de Brasil, como anotamos antes (Barbary y Urrea 2004: 69). Esto evidencia también lo señalado por los activistas del PCN, que la identidad negra no se basa solamente en el color de la piel, es decir, que lo fenotípico no es lo determinante en la identidad política y étnica negra.

Otro factor asociado con la no elección de un candidato por las negritudes a la ANC es la escasa, o mas bien nula, experiencia electoral de las organizaciones de negros agrupadas en la CNCN. En efecto, la lógica de las elecciones para cuerpos colegiados era desconocida por estas organizaciones porque nunca habían participado en este tipo de eventos. Pero la situación con la convocatoria a la ANC era más compleja porque se trataba de unas elecciones cortas que implicaban concentrar y movilizar recursos humanos, económicos y propagandísticos con los que

²⁰ El censo de 1993 y los anteriores habían incluido un formulario adicional para las poblaciones indígenas asentadas en los resguardos. En estos censos lo étnico estaba circunscrito a lo indígena y a lo rural. Durante la Colonia, tal como vimos en el capítulo II, la población era clasificada según diversas categorías raciales, la de indio constituía una de ellas. Estas categorías incluían el término libre para designar a los antiguos esclavos que por la vía de la compra o del cimarronaje habían obtenido la libertad. Llama la atención que en el Censo de 1918, durante la primera hegemonía del Partido Conservador en el siglo XX, algunas de estas categorías se introducen aunque sin el término libre. A partir de la segunda década del siglo XX desaparece toda referencia fenotípica de los datos estadísticos en Colombia. A partir de 1950 paulatinamente surge el interés por contabilizar a la población indígena considerada como grupo étnico lo que es el resultado de la influencia de la naciente antropología en Colombia, ver Barbary y Urrea (2004: 58 y ss).

²¹ A las personas se les preguntó: “¿pertenece usted a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra? 1 Sí. ¿A cuál? 2. No”. Ver formulario del censo (Dane, 1998: 56-61; 2000: 19).

escasamente contaban las negritudes. Como era la primera vez que participan en una contienda electoral no poseían la infraestructura organizativa que les permitiera movilizar a sus seguidores y lograr los votos en zonas apartadas y de difícil acceso como son las de la Costa Pacífica colombiana, dominadas adicionalmente por las prácticas clientelistas de los partidos liberal y conservador. En un agudo contraste, los partidos tradicionales, convertidos en empresas electorales, dominaban los “secretos” para movilizarse eficientemente en estas elecciones cortas, como finalmente lo mostraron los resultados electorales.

Otro factor determinante fue, como veremos en el próximo capítulo, el copamiento del espacio político, que dejaron los partidos políticos tradicionales, por parte de la Alianza Democrática M19 (AD-M19) guerrilla desmovilizada. En efecto, esta guerrilla se caracterizó por el desarrollo de acciones espectaculares como el robo de la espada de Simón Bolívar, el ingreso a las instalaciones del Ejército nacional en la capital del país para robar armas o el asalto a camiones con comida que luego era distribuida entre los pobres de las principales ciudades del país. Con base en este tipo de estrategias, el M19 ganó una aceptación considerable en sectores populares, en núcleos de las clases medias y entre sectores intelectuales. Por esta razón, entre otras, el espacio de la izquierda fue copado casi hegemónicamente por esta nueva fuerza política.

En la coyuntura que se crea con la elección de delegatarios a la ANC, los sectores populares colocan sus esperanzas de transformación del sistema en esta fuerza que había intentado por la vía de las armas el cambio de la sociedad. Por su parte, la elite política de los dos partidos pensaba que era una fuerza importante para refundar el país e impedir el colapso del Estado.

En plenas sesiones de la ANC, el 26 de mayo de 1991, en el Consejo Municipal de Cali, la ciudad de mayor población afrodescendientes de Colombia y centro económico y político del sur occidente del país, se realiza un foro que tiene como objetivo cuestionar la forma como los constitucionalistas indígenas, los de la Unión Patriótica y los de la Alianza

Democrática M-19 estaban defendiendo las aspiraciones de los negros. En este evento los antropólogos Nina de Friedemann y Jaime Arocha, que se desempeñaban como asesores de las negritudes en la ANC, interrogaron a los negros acerca de las razones por las cuales no apoyaron a Carlos Rosero, candidato para representarlos en la ANC. Respondieron:

(...) al ver que tanto los indígenas como los candidatos de la izquierda tenían más dinero y mejores aparatos propagandísticos, habían optado por insistir a los miembros y simpatizantes de sus organizaciones para que votaran por el indígena emberá Francisco Rojas Birry. Añadiendo que otros habían escogido apoyar a los candidatos de la Unión Patriótica o de la Alianza Democrática M19, también bajo el supuesto de que ellos como el anterior apoyarían las reivindicaciones de los negros, en particular las relacionadas con la territorialidad en el Litoral Pacífico. En opinión de los interrogados, una vez elegidos los constitucionalistas poco mantuvieron su adhesión a los pactos originales. (Arocha, 1992: 42).

En resumen, lo insólito para el imaginario nacional de que un negro se lanzara a la ANC a nombre de un grupo étnico; la debilidad de las organizaciones de comunidades negras, su escasa visibilidad, división interna e inexperiencia electoral; y el protagonismo político que logra la guerrilla recién desmovilizada, M-19, crean una situación que “impide” que las negritudes tengan un representante en el cuerpo que se proponía refundar, a través de un nuevo pacto social, la Nación. Las negritudes se verán abocadas, entonces, a diseñar una estrategia indirecta para tomar parte en la ANC y lograr el reconocimiento de los derechos étnicos y territoriales que demandan a la nación mestiza.²²

7. LA MOVILIZACIÓN ÉTNICA EN TORNO A LA REGLAMENTACIÓN DEL ARTÍCULO TRANSITORIO 55.

El logro fundamental que obtienen las negritudes en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991 es la aprobación del Artículo Transitorio 55, en adelante AT55. Como veremos en detalle en el próximo capítulo, la ANC es el

²² La estrategia de participación indirecta y los repertorios de acción desplegados por las negritudes en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991 se analizan en el próximo capítulo.

escenario de decisiones políticas más importante creado durante el siglo XX en Colombia porque además de formular una nueva Constitución se quería hacer de ella el espacio para llevar a cabo un nuevo pacto social que refundara la Nación. Sin embargo, en tan decisivo escenario político, las negritudes no estarían representadas en virtud de que el candidato por la CNCN no fue elegido. Ante estas adversas circunstancias, el núcleo de negritudes que había esgrimido el derecho a la diferencia étnica y cultural durante la campaña para la elección de delegatarios a la ANC decide adelantar una estrategia de participación indirecta consistente en alianzas estratégicas en el interior de la ANC y movilización social en el exterior. El resultado de esta estrategia es la aprobación, a última hora, del AT55. Éste artículo constituye hasta ese momento el logro más importante obtenido por las negritudes en Colombia y tal vez uno de los más significativos en América Latina en lo que a derechos para los negros se refiere.

El Artículo es decisivo en varios aspectos. En primer lugar, por primera vez en una Constitución colombiana y en toda la legislación republicana se introduce la categoría comunidades negras. Con el uso de esta categoría, los negros, que habían sido invisibilizados (Friedemann, 1984) por el proyecto de nación mestiza, se hacen visibles. Son *reconocidos* como un *grupo étnico* cuya identidad se basa en el desarrollo de unas prácticas tradicionales de producción y en la ocupación ancestral de las riberas de los grandes ríos de la Costa Pacífica. En segundo lugar, el Estado, además de reconocer esta identidad cultural, adquiere el compromiso constitucional de protegerla y fomentarla. En tercer lugar, se reconoce el derecho a la propiedad colectiva sobre las tierras ancestralmente ocupadas por los negros en la Costa Pacífica colombiana, la zona ampliamente rica en biodiversidad en la que los macro proyectos desarrollistas del capitalismo global estaba poniendo en peligro los territorios construidos por la gente negra. Pero este reconocimiento no se circunscribe solamente a esta región negra de Colombia, sino que se abre la posibilidad de que también sean reconocidos derechos territoriales en otras zonas del país que presenten condiciones similares a las de la Costa Pacífica.

Sin embargo, la materialización de estos logros queda dependiendo de una ley que debe ser formulada por una Comisión Especial y aprobada por el

Congreso de la República. La ley es de trascendental importancia porque debe demarcar las tierras de la Costa Pacífica colombiana sobre las que se reconocerá la propiedad colectiva; tiene que decidir sobre el carácter no enajenable de tales territorios y le corresponde diseñar instrumentos para reconocer y fomentar la identidad cultural del grupo étnico que es reconocido ahora como las comunidades negras. No obstante que en la comisión deberán participar representantes de las comunidades involucradas, es decir, de la gente negra del Pacífico, se abre un escenario de fuerte incertidumbre porque si en el lapso de dos años no se aprueba tal ley, el Gobierno queda facultado para expedirla mediante la figura de una norma de obligatorio cumplimiento.

La nueva Constitución con la aprobación del AT55 y su reglamentación crea un escenario de posibilidades, pero también de incertidumbres, que opera como una fuerza vital que genera una movilización sin precedentes de las organizaciones de negritudes. Para responder al reto de la reglamentación del AT55, la Primera Asamblea Nacional de Comunidades Negras se reúne en julio de 1992 en la ciudad de Tumaco. Participan en este encuentro delegados negros de la Costa Pacífica, del norte del departamento del Cauca y de la Costa Caribe.

En el periodo que la Constitución da para la reglamentación del AT55, es decir, entre mediados del año 1991 y mediados de 1993, los activistas de las negritudes se desplazan por todos los ríos de la Costa Pacífica, difunden la nueva Constitución y sobre todo el logro trascendental que significa para la gente negra del Pacífico el AT55 y la necesidad de reglamentarlo con su participación.

En la movilización que se desencadena para la reglamentación del AT55 son fundamentales los *encuentros de ríos*, dinámica de movilización social que parte del “sentido del lugar acuático”. Estos son amplios espacios de participación en los que las comunidades negras de diferentes ríos del Pacífico y de otros lugares de Colombia se encuentran para analizar, evaluar, discutir, tomar decisiones y proponer la forma para la titulación colectiva de los territorios ancestralmente ocupados. En estos encuentros, con la colaboración de los activistas de las comunidades negras, se van construyendo nuevos espacios de representación para defender el territorio,

se discute sobre la utilización de los recursos naturales, acerca de las prácticas tradicionales de producción, sobre la identidad étnica negra y sobre las organizaciones étnicas territoriales. Pero dejemos a uno de los activistas del PCN que relate, aunque de forma extensa, en qué consisten los encuentros de ríos y el porqué de su importancia:

Aquí en los ríos muchas veces el compañero del Yurumanguí no tenía una relación con el del Cajambre o inclusive con el del Naya que estaba allí más cerca. Pero toda esta dinámica ha permitido encontrarnos, estar aquí, soñar, conversar, juntarnos. Porque de las primeras cosas que hacíamos eran los encuentros de ríos, que muy poco se ha hablado. Los encuentros de río eran donde íbamos, de cada río iban 50, 60 personas, y nos concentrábamos en un lugar a hablar de nuestra problemática. Venían de Cali, venían de Tumaco, unos poquiticos, pero de Chocó otro poquiticos, ya, por las condiciones de transporte, pero allí nos encontrábamos. Venían compañeros de la Costa Caribe y decían "aquí estamos". Nunca nos habíamos visto, pero aquí estamos. Los encuentros de río eran parte de la construcción de lo de ley 70. Y en el segundo momento ya lo de titulación colectiva. Los encuentros de ríos eran para, bueno, aquí tenemos el Artículo Transitorio 55, ¿Cómo lo vamos a reglamentar?, ¿Qué vamos a decir?, ¿Qué queremos que diga la ley 70?. Y en esos encuentros de río, que por lo general duraban tres días, me acuerdo mucho el de Puerto Merizalde, un encuentro como de 600 personas, tres días hablando de nuestra problemática (...) Con la Constitución del 91 empezamos con el AT55 a pensar, bueno cómo vamos a hacer con esto, cómo lo vamos a reglamentar. Entonces empezamos a pensar, empezamos a cavilar sobre esto, qué queremos que diga la ley, independientemente que no estuviera creada la Comisión Especial para reglamentar la ley, independientemente de eso, cómo vamos a hacer aquí el juego, el papel importante de la Iglesia y otras instituciones, el apoyo de otras instituciones para que nos encontráramos en un río determinado, en Buenaventura. Aquí participamos negros de todas partes. Para la difusión del AT55 vinieron compañeros de Tumaco, compañeros de Quibdó y de Buenaventura, ahí vinieron por el Cauca, ahí vinieron por todos los ríos del Pacífico difundiendo esto, eso fue maravilloso (...) esta dinámica ha permitido lo más importante, que es encontrarnos, encontrarnos y decir nosotros somos, somos uno, somos uno, ¿sí?, somos uno del Recóndito Litoral, no nos llamen porteños, nosotros somos del Recóndito Litoral, no somos caleños, somos del Recóndito Litoral (...) una vez fui con unos compañeros de San Basilio de Palenque a Tumaco, a un encuentro en Tumaco y ellos decían es que somos nosotros, aquí hemos estado y hemos estado perdidos, hemos estado aquí todo ciento y pico de años y nunca nos encontramos. Hoy hemos tenido la posibilidad de encontrarnos y saber que tenemos una problemática en común, sabemos que tenemos un pasado común, pero que tenemos que construir un sueño común, una opción de vida común para la población negra en Colombia y para la

población negra en América Latina. Los encuentros de río principalmente giraban en torno a discutir nuestra problemática, como íbamos a reglamentar la ley 70, que hacíamos con ese Artículo Transitorio 55 que nos estaba planteando un reto de dos años y que si no lo hacíamos el Gobierno haría lo que mejor que le pareciera. Entonces, los encuentros están en torno a eso, cómo se empezaba a construir una propuesta de ley para la comunidad negra, que recogiera a la comunidad negra del país. Y en eso básicamente giraban los encuentros y eran encuentros culturales, además de trabajar lo de la ley, era recrear nuestra diversidad cultural. (Miembro del Palenque el Congal y actual dirigente del PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

En este proceso, entre 1991 y 1993, hay una explosión de organizaciones de las comunidades negras, Wade (1973b:193-203) identifica 90 que surgen durante este período. En los llamados encuentro de ríos, como formas de la movilización social de las comunidades negras que obedecen al “sentido del lugar acuático”, y que se desarrollan a lo largo y ancho del litoral Pacífico colombiano, se construye la idea de hacer la titulación colectiva en dos escalas: 1) un primer título general que cobije todo el territorio de la Costa Pacífica, una franja de 1.300 kilómetros de costa a lo largo del Océano Pacífico equivalente a 8 millones de hectáreas y, 2) títulos colectivos por cuencas hidrográficas. Es evidente en esta propuesta un sentimiento de pertenencia doble; por un lado, el sentido del lugar dado por la cuenca; por otro, un sentido de pertenencia e identificación emocional con un territorio mayor, la pequeña África colombiana: el Litoral Pacífico colombiano²³.

De manera similar a los indígenas, la demanda de titular colectivamente tanto la Costa Pacífica como las cuencas de los grandes ríos se apoya en la idea de territorios ancestrales. Se entiende por éstos un territorio que antes de la conformación de la nacionalidad fue ocupado por los negros huidos que conformaron los palenques. Entonces, a la par que se esgrime la identificación con el territorio se busca legitimidad en la ocupación ancestral, antes de la conformación del actual Estado-nación.

²³ La demanda de titular en forma colectiva la inmensa franja que se extiende a lo largo de 1.300 kilómetros desde la frontera con Panamá, al Norte, hasta la frontera con el Ecuador, al Sur, tiene un antecedente notable en una obra de unos de los líderes liberales negros de comienzos del siglo XX ya mencionado. En efecto, Sofonías Yacup ([1934] 1976), en *Litoral recóndito*, había propuesto acabar con las divisiones impuestas por el Estado-nación al fracturar en cuatro departamentos, Chocó, Valle, Cauca y Nariño, al Litoral Pacífico, un territorio con una unidad de cultura y poblamiento. Para la década de los treinta habla de la conformación del departamento del Pacífico.

Un nuevo “espacio de representación” sobre la Costa Pacífica Colombiana comienza a emerger articulado al movimiento social y a la participación activa de las comunidades negras. Ya no es aquel lugar pavoroso de selva húmeda e impenetrable, calor espantoso, bejucos terribles y lluvia infinita que lo pudría todo y donde era imposible que surgiera una “auténtica cultura”. Pero tampoco es el espacio para el desarrollo de los macroproyectos del Estado y del capitalismo global que a juicio de las comunidades es destructor de su identidad y de su cultura. Ahora es *imaginado* como un territorio conformado por hermosos y caudalosos ríos, quebradas diáfanas y cristalinas, bosque tropical imponente y exuberante donde las comunidades negras han logrado desarrollar “prácticas espaciales” que ellas llaman *prácticas tradicionales* que se manifiestan en finas estrategias de subsistencia en perfecta armonía con la naturaleza del trópico.

El resultado fundamental de este activismo, que tuvo un carácter eminentemente participativo fue la elaboración de propuestas, surgidas de los encuentros de ríos, y procesadas por el movimiento social, del contenido de lo que sería la ley 70. Tal vez ha habido pocas experiencias en el país colombiano de una participación social tan activa para formular una ley. Una auténtica construcción social de propuesta (Klandermans, 1992). Pero también al calor de esta movilización social y de esta dinámica organizativa el movimiento social de negritudes se va construyendo como actor social y va definiendo sus principios políticos y organizativos:

Con todas esas cosas que venían pasando el AT55 se ve como una gran posibilidad para defenderse. El AT55 nos daba la posibilidad de decir: ¡no!, esto es de nosotros, nosotros somos gente, este territorio nos pertenece, es la única herencia que tendrán nuestros hijos y la que nos dejaron nuestros mayores. Así nació el Proceso de Comunidades Negras y se empezó a hablar de reconstruir identidad como Pueblo Negro, de reconstruir Palenque. Por esos días nos llamábamos los del Común Pro-Etnia Negra.

Al principio, cuando el Artículo Transitorio 55, llegó mucha gente, bastante, del sindicato, del movimiento cívico y todos. En ese momento había una discusión acerca de si la línea principal del Proceso de Comunidades Negras era de izquierda o de derecha. Y esas eran discusiones hasta las tres de la mañana: ¿entonces, de izquierda o de derecha? Y después se definió en una Asamblea: “ni de izquierda ni de derecha, esto es un proceso de construcción de identidad

como pueblo negro". Y a partir de allí se fueron definiendo como unas bases, como unos planteamientos, esto es, construcción de identidad. Si existen unos elementos que hay que apropiarse de un lado y de otro, lo hacemos. Entonces esa definición fue muy fuerte y eso incluso movilizó mucha más gente. (Cortés 1999:133. La cursiva es nuestra).

De los encuentros de río surge una propuesta de una ley de negritudes conformada por 128 artículos que es negociada por los representantes de las comunidades con la Comisión Especial de Comunidades Negras (CECN). Para revisar y aprobar este texto, la Segunda Conferencia de Comunidades Negras se reúne, en mayo de 1993, (Grueso, Escobar y Rosero, 1998: 201). Todo esto da origen a la Ley 70 que es aprobada por el Congreso de la República en agosto de 1993.

8. LA LEY 70.

Desde la abolición de la esclavitud el 21 de mayo de 1851, es la primera vez que en Colombia se formula una ley para los negros. Ésta, siguiendo lo estipulado en el AT55, busca tres objetivos. En primer lugar, reconocer el derecho de propiedad colectiva de la tierra a las comunidades negras que ancestralmente han ocupado las zonas rurales ribereñas de la cuenca del Pacífico. En segundo lugar, proteger la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras como grupo étnico. En tercer lugar, fomentar el desarrollo económico y social para garantizar a estas comunidades la igualdad de oportunidades con el resto de la sociedad colombiana.

La Ley, en la definición de comunidad negra, reconoce la importancia de la identidad étnica basada en una historia compartida y en una cultura propia que permite al grupo étnico diferenciarse de otros colectivos humanos. Igualmente, registra la estrecha relación que el grupo negro ha establecido con su territorio como el lugar donde ha vivido y es fuente de recuerdos, penas y alegrías: "Comunidad Negra. Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación ciudad-campo, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos. Ocupación Colectiva. Es el asentamiento

histórico y ancestral de comunidades negras en tierras para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y sobre los cuales desarrollan en la actualidad sus prácticas tradicionales de producción” (Ley 70, Capítulo I, *Diario oficial*, año CXXIX, n° 41013, 31 de agosto de 1993).

Para reconocer y proteger la identidad étnica negra y su cultura, esta ley garantiza la titulación colectiva del territorio que el grupo negro ha ocupado ancestralmente en las riberas de los ríos que componen la cuenca del Pacífico. En el proceso de titulación garantiza la activa participación de la comunidad a través de la conformación de los llamados Consejos Comunitarios, como una forma organizativa interna de las comunidades que además de participar en el inventario de recursos y delimitación del territorio previo a la titulación, debe también delimitar y asignar áreas en el interior de las tierras adjudicadas, velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural y el aprovechamiento de los recursos naturales. Además, otorga prelación a las comunidades negras frente a cualquier actor privado para la explotación de los recursos naturales, especialmente los maderables y mineros como el oro y el platino. Se deja por fuera el derecho de explotación sobre el petróleo, el carbón, la sal y los materiales radioactivos.

En el plano cultural propone sancionar actos de segregación, intimidación y racismo e impulsar la etnoeducación mediante el contenido en los programas curriculares de la historia, los valores artísticos, medios de expresión, creencias religiosas y producción literaria del grupo negro. Un aspecto central que menciona la ley es el respeto a las formas lingüísticas y dialectales del grupo negro y la introducción de la cátedra de estudios afrocolombianos.

Establece también una circunscripción electoral especial para las “minorías negras” que les permite tener dos representantes en la Cámara. Instituye, además, la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras (DACN) adscrita al Ministerio del Interior, que tiene como función coordinar las políticas de las entidades del Estado central que adelantan acciones en los territorios “negros”. El Director de la DACN integra con voz y voto el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES), máximo órgano del

Estado que define las grandes inversiones nacionales. Conforman la División de Asuntos Negros del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria cuyo jefe participa en la Junta Directiva de esta institución. Crea la División de Etnoeducación en el Ministerio de Educación que tiene como objetivo defender la identidad cultural negra en la enseñanza colombiana.

Adicionalmente, representantes de las negritudes toman asiento en el Consejo Nacional Ambiental, órgano encargado de definir la política sobre el medio ambiente para los departamentos; en el Consejo Nacional de Planeación y en los Consejos Departamentales y Municipales de Planeación en los cuales se definen los planes de desarrollo que orientan la inversión estatal en los diferentes niveles territoriales del país. Igualmente, se conforma una comisión de estudios integrada por representantes de las organizaciones que debe orientar cada cuatro años el Plan Nacional de Comunidades Negras como una estrategia específica que debe hacer parte del Plan Nacional de Desarrollo. Otro espacio fundamental es la Consultiva de Alto Nivel conformada por representantes de las organizaciones y por funcionarios del Estado y que tiene como objetivo el seguimiento al cumplimiento de la Ley.

Además del reconocimiento que se introduce en la Constitución y en la Ley 70 a la diversidad étnica y cultural, hay dos logros trascendentales obtenidos con esta ley que es necesario destacar. En primer término, el derecho a la propiedad colectiva de los territorios que consagra la territorialidad que han ejercido históricamente los negros sobre las riberas de la cuenca del Pacífico; en segundo término, la prelación frente a los actores privados en la explotación de los recursos naturales. El territorio, como hemos visto antes, ha sido una de las fuentes fundamentales de la construcción de la identidad de las comunidades negras. Sin embargo, como lo hemos visto también, desde la segunda década del siglo XX comienza la presencia en la Costa Pacífica de multinacionales que gracias a la concesión del Estado colombiano explotan los ricos yacimientos de oro y platino y la extracción de los recursos maderables. La explotación a la cual estaban siendo sometidos estos recursos naturales estaba colocando en peligro la continuidad de los ecosistemas frágiles de la selva pluvial tropical que caracteriza a esta zona y a la vez que estaba convirtiendo a la región en una

especie de economía de enclave, ponía en peligro el territorio ocupado ancestralmente por las comunidades negras. La lucha contra este estado de cosas se encuentra tanto en el origen del movimiento de negritudes como en las acciones colectivas que despliega.

Por lo tanto, el movimiento de negritudes a través de esta ley ha logrado defender la identidad y el territorio de las comunidades negras. Para esto ha hecho uso también del concepto de “ocupación ancestral”, que prevé que se deben respetar las formas en que ha vivido la familia, sus fincas, los bosques de respaldo y áreas de uso común de los negros del Pacífico colombiano.

La Ley 70 introduce un hito en la historia de Colombia y constituye el logro más importante de un movimiento negro, tanto en Colombia como en América Latina, que apela a una identidad subvalorada para reivindicar derechos culturales, territoriales y sociales. Desarrollando el contenido constitucional acaba con la invisibilidad a que había sido sometida la gente negra en Colombia y contribuye a construirla como grupo étnico al nombrarla como comunidad negra.

Desde la perspectiva del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural la ley se inscribe en una corriente de leyes de acción positiva ya que se orienta a la defensa de un grupo étnico reconociendo que históricamente ha sido discriminado y que no ha contado con las mismas oportunidades que el resto de la sociedad, tal como lo hizo el proyecto de nación mestiza con los negros.

9. EL SURGIMIENTO DEL PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS Y SU PLATAFORMA DE LUCHA.

El activismo que se había desarrollando en torno de la candidatura de un negro para la ANC, algo tan exótico para el imaginario nacional como la aparición en público de los indígenas con las marchas que convulsionaron al departamento del Cauca a comienzos de la década de los setenta; la participación de las negritudes en la ANC a través de una estrategia indirecta que combinó las alianzas políticas y la movilización de masas que logra la aprobación del AT 55 y la movilización social que se desata para reglamentar este artículo que dará origen a la Ley 70, son éxitos que le muestran a una

dirigencia negra pionera, contra todos los pronósticos, que la politización de la diferencia había obtenido resultados concretos. Es necesario, entonces, evaluar el camino recorrido hasta el momento y definir nuevos derroteros. Es así como cerca de 300 delegados de más de 120 organizaciones que se identifican como negras provenientes del sur Pacífico, del departamento del Chocó, del norte del Cauca, de la Costa Caribe, de San Andrés y Providencia, de Bogotá, Cali y Medellín que se habían nucleado en la coyuntura creada por la convocatoria y participación en la ANC realizan entre el 30 de septiembre y el 3 de octubre de 1993 la Tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras en Puerto Tejada, municipio ubicado en el norte del departamento del Cauca de población predominantemente afrocolombiana, asamblea fundacional del PCN y encuentro decisivo para la identificación, consolidación y orientación del moderno movimiento negro colombiano.

En el evento se hacen presentes las cuatro tendencias que comenzaban a perfilarse en las organizaciones de negros colombianos. En primer lugar, el campesinado negro chocoano agrupado en sus fuertes organizaciones locales. En segundo lugar, el sector del Pacífico sur y de Buenaventura que hace énfasis en la identidad cultural. En tercer lugar, la vertiente de la Costa Atlántica con una influencia de la izquierda marxista pero que también reivindica lo negro. En cuarto lugar, organizaciones influenciadas por los partidos tradicionales, en especial por el Partido Liberal.

En este evento se propone abandonar el nombre de Organización de Comunidades Negras (OCN), que se había desprendido de la CNCN, surgida en la coyuntura de las elecciones a la ANC, como vimos antes. Se sugiere, entonces, adoptar el calificativo de “Red de Organizaciones de Base de Comunidades Negras de Colombia”. Finalmente, se acuerda el nombre de Proceso de Comunidades Negras. El nombre adoptado no es gratuito. Con éste se quiere significar que no se trata de un partido político, sino de un movimiento social, de un proceso, que adquiere la forma de una red de comunidades que se identifican como negras. Porque en el evento:

(...) había gente que decía que un partido, incluso, la gente que tenía su legado de izquierda en el proceso de comunidad negra, quería ser partido, el partido negro o

algo así. Y ese fue un debate grandísimo. Lo perdieron rapidísimo porque pues la experiencia de partido no nos servía porque eso era montar un muro allá para que gobernara al resto, cuando también teníamos tendencias distintas y veníamos de procesos distintos y no se quería perder cierto nivel de autonomía local, o sea, se querían mantener como esas particularidades. [P:¿Quiénes plantearon la idea de un partido negro?] Los ex cimarrones, gente de Costa Atlántica, no todos, pero una gente sí lo planteó. Entonces a eso se dijo que no (Mujer dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, Junio 20 de 2004).

Dada la diversidad de tendencias que se esbozan en el movimiento social, la Asamblea decide caracterizar su identidad como: “un sector del movimiento social de las comunidades negras compuesto de personas y organizaciones con experiencias y metas diversas, pero unidas en torno a un conjunto de principios, criterios y objetivos que nos diferencian de otros sectores del movimiento. De esta manera, presentamos una propuesta a toda la comunidad negra del país, y aspiramos a construir un movimiento unificado de comunidades negras capaz de realizar sus derechos y aspiraciones” (Actas de la conferencia de la Asamblea Nacional de Comunidades Negras, Puerto Tejada, septiembre de 1993, citado en Grueso, Escobar y Rosero, 1998: 202).

En esta asamblea se definen cinco principios programáticos que deben guiar la lucha del PCN:

PLATAFORMA DE PRINCIPIOS DEL PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS

1. El derecho a la identidad, el derecho a ser negro.
2. El derecho al ser, que es el territorio.
3. El derecho a la autonomía.
4. El derecho a una opción propia de futuro.
5. La solidaridad con las luchas del pueblo negro del mundo.

Como se puede observar, el primer principio reivindica la identidad étnica, es decir, el derecho a la diferencia, a ser negro, pero de acuerdo con la

lógica cultural y la visión del mundo cuyas raíces estarían en la experiencia negra y en su enfrentamiento con la cultura nacional dominante promovida por el proyecto de nación mestiza. Este principio enfatiza también la reconstrucción de la conciencia negra y el rechazo al discurso dominante de la “igualdad”, y su concomitante eliminación de la diferencia. Se opone a la igualdad racial y reivindica la diferencia cultural.

El segundo principio enfatiza el derecho al territorio. Éste es definido como un espacio donde ser y un elemento indispensable, insustituible, para el desarrollo de la cultura. No se puede ser si no se tiene un espacio en el cual vivir de acuerdo con las formas de vida y de pensar. Esta definición pretende sintetizar la experiencia de interacción entre hombre y naturaleza desarrollada por las comunidades negras de la Costa Pacífica colombiana, las cuales en un intercambio dinámico con el espacio acuático reconstruyeron su cultura respetando las frágiles dinámicas bióticas de la selva pluvial tropical, como anotamos antes.

El tercer principio, el derecho a una opción propia de futuro, subraya el derecho a la autonomía política. Esta es considerada como un prerequisite para poder ser y decisiva para lograr la autonomía social y económica.

El cuarto principio, el derecho que tienen las comunidades negras a construir su propia visión de futuro, su desarrollo y su práctica social, se opone radicalmente a un desarrollo centrado en la explotación y destrucción de la naturaleza y en el que el hombre es un simple medio para el fin de la acumulación. Implica una posición radical frente al uso y usufructo de la propiedad, sobre el concepto de lo privado, lo colectivo y el bien común. Este principio se origina en la experiencia de pérdida de tierras de las comunidades negras por la expansión del proyecto agroindustrial y la explotación indiscriminada de los recursos maderables por parte de las compañías madereras, mencionada antes.

Finalmente, el quinto principio destaca que la lucha de las comunidades negras en Colombia no es local, sino que hace parte de un movimiento global de los pueblos negros del mundo. Esta aquí implícito la identificación con una “comunidad imaginada” supranacional, es decir, más allá de las fronteras nacionales.

Como se puede observar, estos principios como guías para la acción política del PCN implican una ruptura radical con las formas y expresiones de las organizaciones de negros previamente existentes tanto de orientación liberal e izquierdista como las que se identifican como negras pero que colocan el énfasis en la lucha por la igualdad, la integración y en contra de la discriminación racial. Por el contrario, esta declaración coloca el énfasis en que la lucha de la gente negra es por la defensa de la diferencia, de la identidad étnica y cultural, por la salvaguardia de los territorios amenazados por la presencia del capitalismo global y por nuevas opciones de desarrollo que se opongan a un desarrollo desarticulador y destructor de los valores y aspiraciones de las culturas locales.

Una vez que las organizaciones de negros acuerdan los anteriores principios programáticos, proceden a definir la estrategia política que debe guiar las acciones del movimiento para los próximos años. Pero aquí se decantan dos opciones políticas. Una que enfatiza la opción electoral y otra que se define por la acción social. En efecto, el encuentro de Puerto Tejada se había llevado a cabo bajo el influjo de los dos grandes logros obtenidos por las negritudes, la aprobación del AT55 en las sesiones finales de la ANC y la posterior aprobación de la Ley 70, o Ley de Negritudes²⁴. Esta ley aprueba, entre otros aspectos, la titulación de territorios colectivos en la Costa Pacífica colombiana y define una Circunscripción Electoral Especial para las Comunidades Negras. La definición de estrategias en torno de estos dos logros decantará también el movimiento social. Mientras un conjunto de organizaciones del Chocó opta por la estrategia electoral, es decir, hacer uso del artículo 66 de la Ley, que es el caso de Zulia Mena, que llegará posteriormente al Congreso de la República a nombre de las negritudes; el sector mayoritario se decide por una estrategia centrada en la acción social. Define dos frentes como estratégicos. En primer lugar, la titulación de territorios colectivos en la Costa Pacífica, en segundo lugar, la participación en la formulación del Plan Nacional de Desarrollo para Comunidades Negras que había sido definido por el Artículo 59 de la mencionada ley.

²⁴ El análisis de las vicisitudes de la aprobación del AT55 en la ANC y el activismo posterior desarrollado por las negritudes para aprobar la Ley 70 son desarrollados en el próximo capítulo.

Un dirigente del PCN, participante en el encuentro de Puerto Tejada, resume en su testimonio el acuerdo sobre la estrategia política a seguir por el actor social que se identifica ahora como PCN:

(...) El proceso como tal se plantea la ruta de la titulación colectiva como estrategia política a seguir y se plantea que el nuevo Gobierno tendrá que impulsar la elaboración del plan de desarrollo a largo plazo para nosotros como proceso y la dinámica que debía seguir la titulación colectiva. Entonces, el proceso tenía dos estrategias. Una, el equipo que se va a encargar de la titulación colectiva, que hay que llevarlo hasta el máximo. Quienes están en cabeza de esa dinámica son Hernán Cortés y Leila Andrea Arroyo. Y otros estaban encargados por el proceso de jalonar toda la titulación colectiva. Y Carlos Rosero y Yelen Aguilar asumen participar de la elaboración del plan de desarrollo como una coyuntura, no como una definición política en términos de tiempo, sino como una coyuntura. Y después se articularían a la dinámica de la elaboración de la titulación colectiva. Sin embargo, la gente del Chocó asume definitivamente que van por la Circunscripción Especial y lanzan como candidata a Zulia Mena, y ellos continúan en esta dinámica. Entonces, mucho del movimiento organizativo como tal, incluyendo la ACIA, la ACABA, ACADESAN que eran las organizaciones más fuertes del Chocó, exceptuando a la OBAPO, la organización en que estaba Zulia, el resto de estas organizaciones, más las del sur de la región Pacífico y algunas organizaciones de la Costa Atlántica, y gente del norte del Cauca, nos concentramos en el ámbito de la titulación colectiva. Luego ahí fue cuando aparecieron los Klingler, aparecieron los Valencia, con Agustín a la cabeza, apareció la señora Rosalba, apareció Jair Mina (...) (Dirigente del PCN, miembro del Palenque el Congal, Buenaventura, abril 7 de 2004).

Por lo tanto, en este evento, a la vez que se oficializa el moderno movimiento negro en Colombia, bajo el nombre de PCN, las importantes organizaciones del campesinado negro chocoano, que habían desarrollado una experiencia pionera en la lucha por la defensa del territorio, se separan orgánicamente del movimiento de negritudes ¿Por qué en el momento en que emerge a la luz pública el PCN hay una ruptura con el sector más fuerte y organizado del campesinado negro colombiano?

Hay varias causas que explican esta fractura, por ejemplo, el desacuerdo con una lucha eminentemente étnica, los temores de pérdida de autonomía de organizaciones que ya habían adquirido una gran fortaleza regional y la aprensión que generaba el diluirse en un movimiento de dimensiones

nacionales, que comenzaba a tener una perspectiva de carácter global, y que definía reglas del juego para tomar decisiones de índole estratégica. Sin embargo, a juicio de una de las dirigentes del PCN, la fractura se produce:

Por desconfianza, porque yo creo que ellos, en ese momento, no sé ahora, pero en ese momento, tenían menos la perspectiva política. Estaban un poco asustados porque había mucha gente que venía de izquierda de acá, además el chocoano en general ha sido muy celoso, muy ellos. Y porque ha existido una rivalidad casi eterna entre el Chocó y Buenaventura, por ejemplo, entonces eso también se atraviesa. Yo pienso que por eso, bueno, ellos dirán otras razones. Pero, entonces, claro, había cosas como que se manipulaban las cosas, que en el evento se estaban manipulando. Ellos se retiraron de la mesa y dijeron que no, que no continuaban, entonces se fueron. (Mujer dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 10 de 2004).

En el encuentro de Puerto Tejada se toma también una de las decisiones más importantes, la estructura organizativa que adquirirá el PCN y el procesamiento de la toma de decisiones. Los participantes acuerdan que las bases del proceso, es decir, las organizaciones, se articularían en un nivel organizativo regional que recibirá el nombre de *Palenque*. Una asamblea delegataria conformada por los líderes de las organizaciones étnico territoriales agrupadas en los palenques elegiría una directiva nacional y las decisiones fundamentales, de estrategia política, se tomarían por consenso nacional.

La adopción del nombre de palenque como un componente fundamental de la estructura organizativa del PCN tiene un significado simbólico e identitario fundamental. Como hemos señalado antes, el palenque fue la organización social libre construida por los esclavos huidos en la lucha contra la esclavitud. En este espacio de resistencia el esclavo huido reconstruyó su identidad y su cultura. El palenque y el cimarrón son categorías que han sido construidas discursivamente en forma compleja y han estado inscritas en la memoria colectiva de parte de la gente negra como un símbolo de resistencia y de libertad. Al adoptarlo como forma organizativa del movimiento social hay un proceso de resignificación del concepto, de recuperación de la memoria y de reinvención de la tradición. El concepto es resignificado porque a la vez que tiene elementos de continuidad también implica una ruptura

semántica. Mantiene la connotación de resistencia de la gente negra, pero en un nuevo campo semántico. La lucha, que rememora la palabra, es ahora por la diferencia, por la identidad del negro, como negro, tal como plantea el primer punto de la declaración de principios.

El nombre de Palenque se le da como un hecho político e histórico. Histórico porque los palenques fueron parte de la forma como se organizaron los negros que se revelaron cuando fueron traídos una vez como esclavos a América. Entonces, se organizaban en palenques como mecanismos de resistencia y de liberación pues de las haciendas y los sitios donde estaban esclavizados. Entonces, se convierte como un hecho político y para nosotros histórico porque queremos como retomar y mantener esa memoria, así de resistencia, de lucha viva que se da ahí. Pues uno de los palenques, el que más se recuerda, el que más se nombra, es el palenque de San Basilio en la Costa Caribe, con un poco de liberados, usted debe conocer parte de esa historia. Entonces, el nombre de palenque responde un poco a ese hecho. Eso, digamos, significa que cuando se define el nombre de Palenque existe, digamos, la conciencia política que esa organización que está allí implica resistencia, como la resistencia de los palenques. (Miembro del Palenque el Congal, PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

De esta manera, en la actualidad, los palenques son espacios de discusión, toma de decisiones y análisis de políticas en el seno del PCN, establecidos en las zonas de fuerte presencia de la gente negra. Operan en conjunto con la Asamblea Nacional de Comunidades Negras y juntos forman el Consejo Nacional de Comunidades Negras (Grueso, Escobar y Rosero, 1998).

En consecuencia, con la reunión de Puerto Tejada el moderno movimiento negro colombiano adquiere organicidad, unos principios programáticos, una estructura organizativa y reglas para la toma de decisiones. Es un nuevo actor social que gestado en la convocatoria y participación en la ANC ratifica que su lucha es por el derecho a la diferencia. La invisibilidad a que el proyecto de nación mestiza había sometido el negro se ha quebrado gracias a la acción colectiva que politiza la diferencia.

10. LA REINVENCIÓN DE LA IDENTIDAD: LAS COMUNIDADES NEGRAS.

El moderno movimiento negro colombiano, que articula las diversas corrientes ideológicas previamente existentes sobre las negritudes en Colombia y que se crea en la coyuntura creada por la citación a la ANC y en el posterior desarrollo del AT55, reinventa la identidad étnica y al mismo tiempo, en una relación compleja, si se quiere dialéctica, él también es producido en esa reinvencción. Este movimiento social, con la colaboración de intelectuales y, aunque parezca contradictorio, con el apoyo de instituciones del Estado, ha hecho uso de materiales de la historia, de la geografía, de la biología y de la tradición oral para refabricar la identidad. Pero, además, el Estado, al aceptar como interlocutor al movimiento social de comunidades negras, ha contribuido también a la construcción de esta identidad.

Una de las manifestaciones más claras de este proceso de reinvencción identitaria es la extensión en el uso de la expresión comunidades negras que refiere a una identidad étnica afrocolombiana común. Este enunciado, aunque pretende recoger rasgos de toda la gente negra colombiana, da cuenta específicamente de la experiencia histórica desarrollada por los negros de la Costa Pacífica colombiana, el núcleo duro del movimiento social.

Aunque el movimiento social reconstruye el significado de la expresión comunidades negras, su uso viene de tiempo atrás y se nutre de varias vertientes. Durante la década de los cincuenta varios estudios antropológicos (Arboleda 1952; Escalante, 1954; Price, 1955; citados en Agudelo 2002: introducción: 16) emplean el término comunidad, utilizado frecuentemente para referirse a los indígenas y a los campesinos, para nombrar a las poblaciones negras. A finales de los años cincuenta el Estado colombiano lo utiliza para aludir a sectores de población regularmente pobres que tienen como mecanismo de representación las Juntas de Acción Comunal (JAC). Posteriormente, durante los años setenta, los activistas cristianos de la Teología de la Liberación hablarán de las comunidades eclesiales de base (Agudelo, 2002). Algunas de éstas, como vimos, son creadas entre la gente negra de la Costa Pacífica colombiana. Finalmente, como resultado del

movimiento social, la Constitución que surge de la ANC, en su AT55, usará la expresión comunidades negras para referirse a la población que venía ocupando las “zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico”, consideradas baldías por el Estado colombiano, como anotamos antes.

Otros conceptos como afrocolombiano, afrodescendiente y renaciente han generado fuertes discusiones en el movimiento social cuando se ha tratado de nombrar con ellos a una identidad negra colombiana. Así, con el término afrocolombiano, como veremos en detalle más adelante, se quiere resaltar las raíces africanas en la historia, en la cultura y en las dinámicas contemporáneas de la gente negra de lo que hoy es Colombia. La expresión afrodescendiente pretende designar en forma genérica a todas las poblaciones negras de América y fue adoptada como una iniciativa de los movimientos negros de América Latina que participaron en la Conferencia Contra el Racismo de Durban para diferenciarse del término *afroamerican* utilizado por los grupos negros de Estados Unidos (Agudelo, 2002: introducción: 17)²⁵.

El uso de la expresión comunidad negra hace parte de un discurso contra hegemónico centrado en la identidad étnica que, aunque no desconoce las raíces africanas, pretende resaltar la especificidad racial y ante todo cultural de la población negra. Busca también construir otro imaginario del negro a través de la transformación de una identidad negativa, construida por el proyecto de nación mestiza, en una identidad positiva. No obstante, actualmente, el movimiento social, los académicos y las instituciones del Estado comienzan a hacer un uso indiferenciado de todos estos términos.

A pesar del uso indiferenciado de las expresiones afrocolombiano, afrodescendiente y renaciente para nombrar a la gente negra, la utilización del término comunidad negra ha cobrado mayor fuerza. Esto ha sido el resultado de su uso frecuente tanto por el movimiento social como por la legislación oficial de la nación diversa, que al aplicar una política de reconocimiento considera ahora a los negros del Pacífico como un grupo

²⁵ Es importante también distinguir entre “negrismo” y “negritud”. La primera refiere a una expresión de las letras caribeñas, un movimiento intelectual y literario a favor del componente afro de la historia caribeña protagonizada por hombres blancos. La “negritud”, en cambio, es una nueva conciencia entre la gente negra relativa a sus condiciones históricas de subordinación. (Mignolo, 2003: 237).

étnico. Por lo tanto, la expresión ha devenido central para nombrar a una identidad étnica negra común.

Estamos, pues, ante un proceso de reinvenición de la identidad étnica negra producido tanto por el movimiento social como por los académicos y el Estado. Este proceso ha permitido la politización de la diferencia por parte del moderno movimiento de negritudes. Para éste tal identidad tendría varios soportes que permiten diferenciar a la gente negra racial, pero sobre todo culturalmente del resto de los colombianos. Entre otros, sobresalen cuatro: 1) un “mito” de origen; 2) una particular relación con la naturaleza y una profunda identificación con el territorio, en este caso el de la Costa Pacífica colombiana; 3) una historia compartida y, 4) una cultura común.

10.1 Un “Mito” de Origen: La Referencia al África.

El moderno movimiento de negritudes en Colombia ha usado la referencia al África como una de las fuentes culturales y simbólicas para reinventar la identidad étnica. Esto ha introducido un “mito” de origen, de descendencia, que ha operado fundamentalmente en el seno de la intelectualidad negra y de la dirigencia politizada del movimiento social²⁶.

En 1950, el jesuita José Arboleda, estudiante de Herkovist, mostró en su tesis de maestría sobre la etnohistoria de los negros colombianos la

²⁶ En el mundo académico existe un debate de tiempo atrás sobre las raíces africanas en la cultura de los afroamericanos. Así, Herkovist utilizó el término *supervivencia* para sostener que elementos de la cultura de los negros africanos traídos a América en calidad de esclavos sobrevivían a pesar del paso del tiempo. En Colombia, los antropólogos Nina de Friedemann y Jaime Arocha critican este concepto y prefieren el de orientación cognitiva, que toman de Mintz y Price (1976) para unir a África y América. Emplean también el concepto de “huellas de africanía” y sustentan la supervivencia de las raíces africanas con hallazgos de su trabajo de campo en el departamento del Chocó, Costa Pacífica colombiana y en Palenque, Costa Caribe colombiana, como los siguientes: “observamos cómo Wilfrido Palacios agonizaba sobre un lecho de hierbas aromáticas. Cuando Adriana Maya, una investigadora de cultura africana, vio las notas, dedujo que esa costumbre es propia del África Central u Occidental, que se hace cuando una persona está enferma o agonizante. Otro investigador, Smith Sueret, al observar un cementerio de palenque encontró un árbol raquíutico y feo sobre una tumba, cuando hizo la comparación con la gente de habla kicongo, encontró que ese árbol existía en la tradición africana y se plantaba para simbolizar una de las almas que queda allí. Recientemente, en un encuentro patrocinado por la UNESCO, en Venezuela, asistieron dos palenqueras y un etnoscólogo de origen bantú. Cuando las palenqueras se acercaron lo saludaron diciendo: “sutu como africanos”. El quedó conmisionado y vio que lo que hablaban ellas tenía una raíz común. Le contaron de una canción que hablaba de “lemba”, y les informó que este término correspondía a un árbol que se planteaba en África sobre una tumba y funciona para convocar a la comunidad. Esto indica que para poder avanzar en algunos de los rasgos que no se entendían, es importante tener estos investigadores africanos para poder construir ese espejo y así reflejar esa relación con África”.(Acta n°2 de la Comisión Nacional Especial de Comunidades Negras, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, febrero 26 de 1993, p. 10) .

supervivencia de africanismos en la cultura colombiana (Restrepo, 1997; Wade, 1993a). Sin embargo, como lo han mostrado Losonczy (1997:354) y Restrepo (1997: 302), la idea de los orígenes africanos no hace parte ni de la memoria colectiva ni de la tradición oral de las poblaciones rurales del Pacífico colombiano, aunque esta situación muy probablemente ha comenzado a cambiar a raíz de la construcción de los territorios colectivos de comunidades negras que fueron reconocidos por la Ley 70.

La dirigencia del PCN, en su mayoría jóvenes intelectuales, considera que aunque los negros colombianos no son africanos sus raíces sí están en África. África es un gran árbol cuyas ramas y hojas fueron desperdigadas por América por medio de la trata de esclavos. Una de esas ramas es la gente negra colombiana. La ascendencia africana estaría reflejada no sólo en la pigmentación, en el color de la piel, sino en una particular cosmovisión y manifestaciones culturales que compartirían los afrocolombianos.

El reconocimiento del origen africano está dado por el uso del término afrocolombiano, que en la actualidad tiene tres referentes simbólicos: primero, lo afro, que resalta el “mito de origen”, es decir, que todos los negros descienden de África; segundo, lo colombiano, que destaca el aporte dado por los negros cuya fatalidad histórica hizo que se quedaran en lo que hoy es Colombia, y tercero, que los afrocolombianos harían parte de un pueblo racial y culturalmente diferente al resto de los colombianos.

En la Costa Pacífica se ha introducido el término *renaciente* que reconoce los orígenes africanos pero en el que se destaca el aporte dado por los descendientes:

Es decir, África aportó una raíz que se cultivó en el Nuevo Mundo, en este continente americano y de ahí fue surgiendo una matica, unos renacientes, que se fueron adaptando al clima, a los vientos, a la humedad, a las diferentes condiciones que encontraron en los diferentes sitios, al tipo de agua. De manera que fue algo nuevo ¿Sí me entiende? Es algo que surge, que se construye a sí mismo, que renace por decirlo de alguna forma” (Miembro de la Dirección Nacional del PCN, San Basilio de Palenque, Costa Atlántica, abril 24 de 2004).

El mito de origen, como una forma de reinvencción de la identidad étnica, ha llevado a que varios de los dirigentes del movimiento de negritudes

colombiano cambien sus nombres castellanos por nombres africanos para simbolizar que aunque no son africanos sí son conscientes de que en el África están sus ancestros y que la esclavitud les hizo perder sus apellidos. Así, con el mismo argumento con que Malcom Little se hizo llamar Malcom X; Heriberto se hace llamar Konty Bikila Lumumba; Libia Grueso, Luba Keisi Obote; Leila, Tachimarian; Gabino, Akicece Ayumabi; Jesús Antonio Ruiz, Malike Lutul, y así sucesivamente. Entonces:

La idea fundamental del cambio de nombre es recuperar los ancestros africanos. Recuperar un poco la historia africana. Nosotros tenemos claro que no somos africanos, pero que nuestras raíces están allí, que venimos de allí. Y que en todo este tráfico, donde la Iglesia Católica asume el papel de cambiarnos los nombres, ¿sí?, entonces, se pierde un poco. Quedan algunos apellidos africanos, pero los nombres desaparecieron totalmente. Entonces, nosotros decidimos que en esta reconstrucción de la identidad del hombre negro es importante, por lo menos para muchos de nosotros, lo de los nombres. Muy importante porque a veces que uno, dice "yo soy tal", entonces mucha gente "a ¿tu nombre de dónde es?" Es africano oye. Y eso tiene un valor allí muy importante. (Miembro del Palenque el Congal y actual dirigente del PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

Se establece, entonces, una identificación emocional con África de tal forma que se convierte en un referente de la identidad del afrocolombiano. Igualmente, se construye una relación simbólica con un territorio de origen que, no obstante, se percibe lejano. Ahora, así falten evidencias empíricas y mayores investigaciones socio-antropológicas, en el discurso político que reinventa la identidad se asume que parte de las formas culturales, de la música, de la religiosidad, de la sexualidad, de la organización familiar extensa, de las prácticas productivas y de la dieta alimenticia tienen origen en ese territorio "mítico" que es África, la patria de los ancestros. Como el mensaje contenido en la metáfora del árbol, "nosotros somos ramas y hojas de un árbol, de un árbol que se llama África" (Dirigente del PCN, miembro del Palenque el Congal), se considera, entonces, que toda la gente negra colombiana descende del mismo tronco, tiene el mismo origen y por sus venas corre "sangre africana".

10.2 Unas Prácticas Tradicionales, una Particular Relación con la Naturaleza y una Profunda Identificación con el Territorio.

Comentamos en el capítulo II que Laureano Gómez (1930: 39) había construido una “representación” de la Costa Pacífica colombiana como un espacio pavoroso, de selva húmeda e impenetrable, calor espantoso, bejucos terribles, alimañas venenosas y lluvia infinita que lo pudría todo; un “territorio” en el que no veía ninguna posibilidad de que existiera una cultura humana de importancia, es decir, un “espacio vacío” de ideas y de pensamiento. Mucho tiempo atrás, los cronistas de indias habían descrito la región como “un abismo y horror de montañas, ríos y lodazales” (Friedemann, 1993). Y José María Samper ([1861]1984), el distinguido representante de las elites liberales de la segunda mitad del siglo XIX, había dicho sobre la población que allí habita, es decir, la gente negra, que solamente estaba interesada en su “salvaje lubricidad”, que vegetaba en una completa indolencia y que era feliz con su platanar eterno, su maizal, su yucal, su hamaca, su red y su canoa. Es decir, que era gente congelada en el tiempo y por fuera de la modernidad, que era menester civilizar.

En este territorio, considerado tan despectivamente por las “representaciones del espacio” construidas por los sectores de la elite política colombiana que impulsaron el proyecto de nación mestiza, el negro reconstruyó su cultura e identidad en una íntima relación con el medio tropical y el sistema de ríos característico de la región, como anotamos antes. La esclavitud, el cimarronaje, la automanumisión y la geomorfoestructura de la zona contribuyeron a estructurar una forma de distribución dispersa de los asentamientos a lo largo de las corrientes fluviales. Éstas juegan un rol central en el sistema identificador puesto que estructuran el espacio social de las interacciones humanas cotidianas. Se las puede conceptuar como referencias simbólicas de la identidad individual y colectiva de la gente negra que vive en sus orillas. De esta manera, el negro del Pacífico ha construido un espacio acuático (Oslender, 1999, 2002, 2004a; West, 1957) y un sentido del lugar (Agnew, 1987; Massey, 1994; Rose, 1995). Éste último se manifiesta en

una profunda identificación con el territorio y en un fuerte sentimiento de pertenencia al río.

A lo largo es como la gente se mueve en el río. Pero también la gente se mueve de manera transversal, es cuando la gente se interna en las quebradas a cortar madera o incluso a sembrar papa china o banano (...) la gente se identifica como cajambreño, el que es de Cajambre, o el que es de Anchicayá se identifica como anchicagueño, o yurumanguireño [el nacido en el río Yurumanguí] o nayero el que es del Naya, micayseño (...) Claro, entonces, yurumanguireño o digo micayseño el que es del Micay. Así la gente los identifica cuando entran. En el caso de los micayseños ellos recorren casi todos estos ríos vendiendo biche [alcohol extraído artesanalmente de la caña de azúcar], entonces van a Yurumanguí la gente los identifican "¡ha! son micayseños", vienen del Micay. Claro, o que los micayseños son buenos "pal" machete o que los cajambreños saben mucho de tirar peinilla. En fin, hay como esas características, es que los micayseños son así, los nayeros son así, los cajambreños son de tal forma, los yurumanguireños (...) (Dirigente del PCN, Buenaventura, julio 10 de 2004).

Para mí es más importante ser del río, ser mayorquineño, porque esta localidad es la que me ha permitido a mí sobrevivir, entonces pues yo tengo experiencia de lo que yo he vivido aquí, a pesar que está dentro del territorio nacional, pero es acá donde yo he podido sobrevivir, me he podido digamos ubicar en familia. Y como proceso también porque desde acá he podido trabajar y he podido pues llegar a la experiencia que ya tengo. (Miembro del Consejo Comunitario del río Mayorquín, río Mayorquín, julio 3 de 2004).

En este espacio acuático, el negro del Pacífico habría desarrollado "prácticas espaciales", que han logrado un equilibrio entre la cultura y el ecosistema frágil de la selva pluvial tropical. Es decir, la experiencia histórica, transmitida de generación en generación, le habría enseñado la mejor manera de relacionarse con el medio ambiente natural de tal forma que se conserve la diversidad. Es decir, una relación del hombre con la naturaleza que difiere sustancialmente de la que establecerá el capital transnacional solamente interesado en la explotación de los ricos recursos naturales de la región.

Ahora, el movimiento social al reinventar la identidad y al construir contra discursos destaca que el negro del Pacífica habría desarrollado prácticas productivas sostenibles, las cuales lo habrían convertido en una

especie de “guardián de la naturaleza” porque ha logrado conservar uno de los ecosistemas más ricos del planeta, en lo que a biodiversidad se refiere. De esta manera, a las “representaciones dominantes del espacio” sobre la Costa Pacífica, construidas desde los centros de poder y materializadas en los planes de desarrollo, que consideran a la región como una zona rica en recursos naturales que es imprescindible explotar, se oponen nuevos “espacios de representación” que se articulan con un discurso global favorable a la conservación y defensa de la naturaleza. Es decir, la gente negra del Pacífico y el movimiento social, mediante la fabricación de discursos contra hegemónicos, han construido “sitios de resistencia” para defender un territorio que ancestralmente han ocupado y que es puesto en peligro por la globalización del capital y las visiones hegemónicas del espacio.

10.3 Una Historia Compartida.

El otro soporte de esta identidad refabricada es el supuesto de que las comunidades negras comparten una historia que está signada, entre otros, por tres eventos críticos. En primer término, que fue una fatalidad histórica, la trata de esclavos, la que determinó que hoy estén en Colombia y en América. En segundo término, el padecimiento traumático de la esclavitud. Este es un hecho profundamente triste porque es el recuerdo del sometimiento, del sufrimiento, de la dominación y de la despersonalización a que fue sometido el negro²⁷. En tercer término, y esto es lo que el movimiento busca resaltar, la esclavitud es un periodo caracterizado también por la rebeldía y la lucha del negro por la libertad. Aquí se resaltan, como lo hemos dicho en varias oportunidades, al cimarrón y al palenque. El primero como el negro insurrecto, símbolo de la rebeldía y luchador por la libertad; el segundo, como la comunidad de los esclavos huidos que estaría caracterizada por la solidaridad y la resistencia y como el lugar de reconstrucción de la cultura y la identidad del negro:

²⁷ En su monumental obra sobre la trata de esclavos, Thomas Hugh (1998: 360) sostiene que los tratantes portugueses conseguían en Benín, reino del África Occidental, cinco esclavos por un caballo.

Es tener conciencia del origen, que en ese sentido sería muy parecido a la palabra renaciente que usan en el Pacífico. Es tener conciencia que hay una historia común y que esa historia tiene que ver con la esclavización, con la trata, y no sentirse avergonzado de esa historia. Es que mucha gente que todavía hoy se siente avergonzada de reconocer que sus mayores fueron esclavos. Hermano que se avergüencen los que los esclavizaron ¿Por qué yo me voy a avergonzar de eso? Pero también es tener conciencia de toda esa historia que hay de resistencia de la gente en contra de la dominación. Y en el presente es actuar en consecuencia con eso, sí, concreto, sí, tú descienes de esclavos ¡mierda!”. (Dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

Sin embargo, la esclavitud fue un periodo traumático en el que el negro fue sometido y disminuido por la dominación implícita en este tipo de relaciones sociales. Conmemorar este pasado, al estilo de lo que hacían las organizaciones de negros que surgen en Colombia desde la década de los setenta es, a juicio del moderno movimiento de negritudes colombiano, reforzar las narrativas de la disminución del negro. Por esta razón, la invocación a una historia compartida, como un soporte de la identidad negra, debe al mismo tiempo ir acompañada de la identificación de lecciones para el presente y para los proyectos futuros de emancipación.

10.4 Una Cultura Común.

La idea de que las comunidades negras del Pacífico colombiano poseen una cultura común sería uno de los componentes que hacen de ellas un grupo étnico con características culturales que las diferencian del resto de los colombianos. Esta cultura tendría manifestaciones que no se presentan en el resto de los grupos étnicos que conforman la sociedad colombiana. Queremos resaltar solamente dos porque el movimiento social insiste sobre ellas: la música y la relación con la muerte.

10.4.1 La música.

La producción musical de las comunidades negras que habitan en la Costa Pacífica colombiana es variada y rica. No obstante, la invisibilidad

(Friedemann, 1984) a que el proyecto de nación mestiza sometió al negro también invisibilizó su música, considerada por las elites políticas como algo incivilizado, ubicada en el tiempo de la no-razón, y manifestación de la despreciable lubricidad de la gente negra. Por el contrario, el *bambuco*, un aire de la zona andina, centro del poder político de la Nación, que se toca con el tiple, la bandola y la guitarra, fue estimado durante buena parte del siglo XX como la forma musical por esencia de la nacionalidad colombiana (Wade, 2000), como han sido la ranchera para México, el tango para Argentina, la zamba para Brasil o la rumba para Cuba. Entre 1920 y 1950 emergieron en Colombia dos aires más con éxito tanto comercial como cultural porque fueron considerados expresión de la cultura nacional, el *porro* y la *cumbia* (Wade, 2000).

Sobre las raíces de las anteriores expresiones musicales ha habido un debate académico en el que ha estado implicado el carácter de la nacionalidad colombiana. Así, sobre el bambuco se ha querido resaltar, (de la trilogía Europa, África y América india), sus orígenes blancos y europeos. Esto no ha acontecido con el porro y la cumbia, del primero se acepta su gran influencia indígena y del segundo su origen africano.

Volviendo a la Costa Pacífica, allí también se ha aceptado que algunos aires musicales son el resultado del sincretismo cultural. La *chirimía*, por ejemplo, como conjunto musical, que usa el clarinete, los platillos y el requinto, es considerada como una mezcla de lo negro, lo indígena y lo español. Sin embargo, es sobre el *currulao*, que se interpreta con el cununo, el guasá y la marimba²⁸, que se reclama su origen fundamentalmente africano y libertario²⁹ porque comenzó a ser interpretado y bailado por los esclavos huidos. En efecto, para cierta intelectualidad negra, este sería el único género musical de la Costa Pacífica que no tendría ninguna instrumentación española ni europea, sino fundamentalmente africana. Se

²⁸ El *cununo* es un tambor cónico, con membrana y fondo cerrado. Es clasificado entre cununo macho, más grande, y hembra, más pequeño. El *guasá* es un instrumento construido con guadua de 40 a 60 cms. de largo por 6 a 8 de diámetro, va cerrado en un extremo de la nudosidad y por el otro con una tapa de la misma caña. Contiene semillas o piedras pequeñas y se toca diagonalmente. Por su parte, la *marimba* es un instrumento construido con cañutos de guadua cortados de mayor a menor que se cuelgan en forma vertical y cubiertos por tablillas de chontaduro, fruto de la Costa Pacífica, que se golpean con palos protegidos con bolas de caucho.

²⁹ Para una descripción detallada del currulao, sus instrumentos y su importancia en la cultura de la población negra del Pacífico colombiano y ecuatoriano ver Whitten (1992: 124-141).

diferenciaría, por lo tanto, del bambuco, del porro y de la cumbia. En consecuencia, habría una cultura del currulao con una especificidad cultural y con una tradición libertaria que contribuye a hacer de las comunidades negras un grupo étnico.

10.4.2 La relación con la muerte.

La otra dimensión de la cultura sobre la cual la intelectualidad del movimiento social reclama una especificidad cultural es la relación con la muerte y el ceremonial particular que se lleva a cabo cuando muere un niño, el cual tendría, también, raíces africanas. Es decir, la muerte, como pasaje a otra vida, adquiriría entre las comunidades negras un sentido distinto a la que le ha atribuido el cristianismo.

El ceremonial que realizan las comunidades negras cuando muere un niño recibe el nombre de “velorio del angelito”, *chigualo* o arrullos ya que buena parte del ceremonial consiste en la interpretación de arrullos. La mayoría de los chigualos ocurren dentro de los dos primeros años de vida por la alta tasa de mortalidad infantil característica de la región. El destino del alma del niño fallecido tiene como única morada el cielo. Por esta razón, alcanza la gloria y esto debe constituir un motivo de alegría para sus familiares, sus amigos y para toda la comunidad. Aquí radicaría la razón del carácter festivo del chigualo.

El cadáver del niño es vestido de blanco o rosado y se le coloca un ramo de flores en la mano derecha y una corona de papel en la cabeza. Durante la noche no se reza por el niño muerto, como es frecuente en el ceremonial cristiano, sino que se baila y se cantan los arrullos. Éstos son interpretados por las cantoras, regularmente mujeres mayores que gozan de gran prestigio en el seno de la comunidad, precisamente por su rol de cantoras. Los arrullos son acompañados con el cununo, el guasá, el bombo y la marimba, los mismos instrumentos con los que se interpreta el currulao. Regularmente se tocan dos ritmos especiales para el chigualo, el *bunde* y la *jota*, así como dos ritmos típicos del currulao, el *bambuqueado* y la *fuga* (Whitten, 1992: 153). Aunque el destino del alma del niño es el cielo, ésta

corre peligro ante la aparición de la *tunda*, que tiene que ser controlada por el toque del bombo asustador de fantasmas.

Los presentes en la ceremonia del chigualo se disponen en un semi círculo alrededor del féretro y regularmente la madrina toma el cadáver del niño y mientras canta lo circula entre los asistentes. Todo el ceremonial se acompaña con las bebidas propias de la zona, como el biche, alcohol producido artesanalmente de la caña panelera, y con expresiones de gran alegría por parte de los asistentes. Es frecuente, que en el chigualo se realicen juegos de velorio los cuales tienen un carácter erótico.³⁰

El chigualo se lleva a cabo durante toda la noche y concluye al amanecer. El cadáver del niño es colocado en un pequeño ataúd, llamado *cajita*, y es conducido rumbo al cementerio, se siguen tocando los tambores e interpretando los arrullos, donde el cadáver es enterrado.

El ceremonial del chigualo fue atacado por los misioneros y por los curas católicos por considerarlo de carácter pagano, semi-salvaje y contrario a la fe cristiana. Sin embargo, se ha mantenido hasta la actualidad convirtiéndose en la forma generalizada como se hace la despedida del niño muerto en los ríos de la Costa Pacífica. En el marco de la nueva Constitución y al amparo de su Artículo séptimo que sostiene que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”, diversas organizaciones de comunidades negras con el apoyo del movimiento social y con recursos del Estado han adelantado algunos proyectos con el objetivo de mantener este tipo de ceremonial, por considerarlo representativo de su cultura. A continuación se puede leer la letra típica de los arrullos que se cantan en los chigualos.

Chigualo

Se dio sus modos lo triste
Y no acudió la sonrisa
A los labios del morito³¹,
Quien de prisa, muy de prisa,
Con sudoraciones frías,
Entre estertores y llanto,
De veras que se moría.

³⁰ Para una descripción detallada del ceremonial del chigualo ver Whitten (1992: 152-155).

³¹ El niño que no ha sido bautizado recibe el nombre de morito.

De anclarse en el niño negro
 Se dio sus modos la muerte,
 De acogotarle la vida
 Y acudir a su desmedro.
 Su madre casi enloquece
 Y se desagua entre lágrimas,
 Desde la raíz más honda
 El alma se le estremece,
 Su corazón se desangra
 Y el dolor duro tirano
 en marejadas agranda
 lo injusto de los arcanos.
 Ya se desata el cununo
 Despidiendo al angelito,
 El canto se vuelve arrullo
 Y entre guasá y entre gritos,
 El bombo, bombo estremece
 En el acompañamiento de este
 Chigualo bendito
 Que vibra en el sentimiento
 Del pueblo que, a voz en cuello,
 Exige para el niño
 Una parcela celeste
 Con cantares de doncellas,
 Este chigualo reclama
 Un jardín lleno de estrellas
 Para el alma del morito.

Autor José Castillo

¿Qué tanto forman parte los factores fenotípicos, es decir, el color de la piel o la textura del cabello, de esta identidad política negra? Para los intelectuales y líderes del PCN es indudable que el color de la piel, ante todo, haría parte de la identidad negra pero por razones históricas y sociales antes que raciales. Porque la segregación, la discriminación y la invisibilidad de que ha sido objeto el negro han estado ineludiblemente relacionadas con su color de piel. Éste ha sido, por lo tanto, un referente de exclusión. En consecuencia, la construcción de la identidad negra se da como resultado de una lucha en contra de la segregación. No obstante, el movimiento social resalta que se es afrocolombiano o se pertenece a las comunidades negras porque se comparte una especificidad cultural antes que racial, como lo sostienen dos de los dirigentes más destacados del PCN:

Una discusión que hacíamos es que no podíamos incluir dentro del ejercicio de análisis el elemento fenotípico porque íbamos a caer simple y llanamente en el racismo. La gran discusión que dábamos es que a nosotros no nos preguntan qué pensamos, ni quiénes somos "pa" discriminarnos. A nosotros simple y llanamente nos miran y

punto. ¿Y que nos miran? Lo físico, y con esa mirada de lo físico te dicen "te acepto o no te acepto". Entonces, no podemos negar que eso es una realidad. Cuando hay niveles de rechazo o de aceptación es también por eso(...)Entonces, nosotros no hacemos énfasis en eso pero sí damos a aclarar y a entender en nuestro ejercicio pedagógico de que es un elemento que esta allí, es un elemento de la identidad, pero no puede ser el elemento que sustente la lucha política, no lo puede ser. Porque en ese caso miraríamos que hay muchas historias aquí, hay gente negra de piel que conscientemente no es negra.(Mujer dirigente del PCN, Buenaventura, julio 9 de 2004).

(...) aunque tengamos el mismo color de piel no tenemos la misma identidad. Creo que nosotros hemos insistido durante años en esto, en el hecho que porque todos seamos negros no significa que todos seamos, que todos tengamos la misma percepción de las cosas. Entonces, como experiencia ligada al movimiento, parte de los golpes duros nos los ha dado otra gente negra que tiene otros intereses distintos. Entonces, aunque no lo puedo expresar de manera muy clara, la identidad de los negros no es esta, aunque para nosotros, como PCN, es un asunto mucho más político, para nosotros somos negros porque hay una historia y de esa historia derivamos como unas conclusiones, tratar de conseguir parte de lo que los viejos hicieron antes, pero también contribuir en parte de las otras cosas que mucha gente de este país tiene como aspiraciones todavía, entonces como una secuencia del tiempo. Benkos se enfrentó con los españoles, hermano, los otros viejos en 1810 hasta 1820 fueron a los ejércitos libertadores, no sólo a conquistar su libertad, sino también la libertad de este país (...) Entonces, "pa" nosotros como PCN le damos una identidad mucho más política, menos racializada, tiene cosas de lo cultural, tiene cosas de lo racial, pero no se queda solamente allí, porque sería una equivocación que nosotros pensáramos solo en eso (...) Entonces, creo que hay que hacer, me parece que también el desafío de los movimientos étnicos es ese, la posibilidad de estar yendo, de pensarse a sí mismo y de pensar el país y estar tejiendo, tejiendo, tejiendo los términos, la relaciones, los interés y las cosas, como su posibilidad de tener una identidad propia pero en la que quepa todo el mundo.(Dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

Entonces, que los negros de la Costa Pacífica tengan ancestros comunes, compartan una historia, posean una cultura que se manifiesta en unas tradiciones, costumbres y religiosidad compartidas, que establezcan unas relaciones particulares con la naturaleza y que posean un territorio, además de compartir rasgos fenotípicos tales como el color de la piel, haría de ellos un grupo étnico. Todos estos rasgos son los soportes de la identidad, que sometidos a un proceso de reinvencción, se convierten en instrumentos

políticos que son utilizados por el movimiento social para exigir del Estado el reconocimiento étnico y cultural. Estos componentes de la identidad son resumidos de la siguiente manera por uno de los dirigentes del PCN al ser interrogado por cuáles son los soportes de la identidad negra y qué significa ser negro:

(...) digamos que son muchos, pero nosotros nos concentramos en cuatro. Primero, porque tenemos un territorio, estamos en un espacio territorial. Segundo, tenemos una historia común, a partir del siglo XV, XVI empezaron a traer negros africanos como esclavos hacia las Américas y que nosotros somos descendientes de todo ese proceso y entonces esa historia es común en nosotros, eso nos hace creer que somos una comunidad. Lo tercero, es que tenemos elementos de identidad comunes: la solidaridad, el compadrazgo, las relaciones sociales y la manera como nos relacionamos con la naturaleza y la forma como nos organizamos socialmente. Son elementos comunes que hacen que nos sintamos como comunidad. Y el cuarto elemento, es el fenotipo, es la forma, es el color de la piel, la forma de los labios, como hablamos. Todos esos elementos pues nos hacen comunes, nos hacen creer que somos una comunidad, que eso de nosotros hace que seamos una comunidad, y que hace que se nos reconozca como tal, porque así actuamos, así pensamos y queremos seguir construyendo nuestro proyecto de vida desde esa mirada. (Miembro del Palenque el Congal, PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

11. LA INTELLECTUALIDAD NEGRA EN EL MOVIMIENTO DE NEGRITUDES.

La reinención de la identidad negra ha sido posible gracias a la presencia de una *intelligentsia* negra en el movimiento social. Ha sido ésta, con el apoyo de intelectuales no negros, fundamentalmente antropólogos, la que ha construido las narrativas y contra discursos, en el sentido de Foucault, que acompañan toda refabricación identitaria. Sin el “trabajo” de esa *intelligentsia* difícilmente la identificación con lo negro como grupo étnico sería comprensible.

En efecto, en un contexto caracterizado por bajos niveles de escolaridad, como es el de la Costa Pacífica colombiana, son los intelectuales, por el dominio que tienen de la lectura y la escritura, los que están en capacidad de construir contra discursos y de elaborar nuevas lecturas del pasado.

Precisamente, el movimiento de comunidades negras ha contado con una intelectualidad que ha sido protagónica en el proceso de surgimiento y desarrollo del movimiento social y que ha elaborado discursos contra hegemónicos que sustentan la idea de una identidad étnica y que ha desafiado tanto las representaciones dominantes del espacio como el proyecto de nación mestiza.

El análisis de las trayectorias de vida de los intelectuales y dirigentes más destacados del PCN realizado con base en la entrevista arroja los siguientes resultados:

La mayoría de los miembros de esta intelectualidad nace en los ríos de la Costa Pacífica o en los tres grandes centros urbanos de esta región: Buenaventura, Tumaco y Quibdó. Su niñez transcurre en condiciones de pobreza y en una relación estrecha con el medio ambiente tropical de los ríos, caños, esteros y playas que caracterizan a esta región de Colombia:

Yo nací en Buenaventura y mi padre es de origen caucano, del río Timbiquí, Cauca. Mi mamá fue maestra en la zona rural de Anchicayá y estando muy niños nosotros nos fuimos a vivir al Anchicayá, que es un río en la zona rural. Y en ese río transcurrió mi primera infancia, digamos mis primeros años escolares también. Y esa zona es una zona donde había todavía, no es que yo sea muy vieja, sino que todavía había, todavía iban los venados a tomar agua al río y todavía uno en el camino se encontraba animales, de lo que ya no ocurre absolutamente nada de eso. Todavía los mayores hacían muchas actividades digamos relacionadas con la tradición y la gente hacía cacerías y hacía instrumentos musicales con mucho de lo que ha sido la identidad cultural afro. Entonces, mi infancia estuvo como muy marcada por eso, eso fue como mi descubrimiento del mundo en ese ámbito, en ese mundo donde la gente, o sea, llegaban los cazadores con micos, con boas contando las historias de los tigres que habían visto y el tigre que pasó y de las huellas del uno y del otro, y en las fiestas incluso todavía se comían animales de monte, o sea, la comida era basada en lo que el monte producía". (Mujer dirigente del PCN, miembro de la Dirección nacional, Cali, junio 20 de 2004).

La mayoría de los miembros de esta intelectualidad y dirigencia del moderno movimiento de negritudes colombiano, migran desde los ríos hasta la capital del país o a las principales ciudades de Colombia como Cali y

Medellín³². En estas ciudades estudian licenciaturas en ciencias sociales (sociología, antropología, trabajo social, historia). En el ámbito universitario se vinculan a organizaciones estudiantiles de influencia izquierdista y desarrollan un activismo político bajo ideas marxistas. En este marco, establecen contacto con el discurso en contra de la segregación racial que impulsa, por ejemplo, el movimiento CIMARRÓN, y conocen más profundamente la lucha del movimiento negro de los Estados Unidos. Pero será en la movilización social negra que se produce en la convocatoria a la ANC y en la reglamentación del AT55 que se crea el liderazgo de esta intelectualidad que comprende que la instrumentalización de la etnicidad produce resultados concretos.

Esta intelectualidad hace un esfuerzo consciente por recuperar la memoria colectiva de la gente negra del Pacífico colombiano, lo que incluye la narración escrita de la rica historia oral que poseen estas comunidades. De esta forma, se construyen nuevos discursos y se “re-narra” la historia como elementos de los que se nutre la reinención de la identidad y el movimiento social de negritudes.

En resumen, esta tesis sostiene sobre el proceso social que ha llevado a la reinención e instrumentalización de la identidad étnica negra en Colombia lo siguiente:

La reinención de lo negro como lo afrocolombiano, o como las comunidades negras, se ha basado en la participación política de un movimiento social que ha esgrimido el derecho a la diferencia para enfrentar la invisibilidad y la discriminación de que ha sido objeto el negro tanto por la sociedad como por el proyecto de nación mestiza, que impulsaron las elites colombianas durante más de un siglo. Una relectura de la experiencia traumática de la esclavitud ha sido central en este transcurso. Esto ha permitido exaltar las diferentes formas de resistencia del negro esclavo, proceso en el que la figura del *cimarrón* y la estructura del *palenque* son

³² Desde el año 1994 el IRD, Institut de Recherche pour le Développement, de Francia, (antiguo ORSTOM) y el CIDSE, Centro de Investigación y Documentación Socio-Económica de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, adelanta el proyecto *Movilidad, Urbanización e Identidades de las Poblaciones Afrocolombianas en la Región del Pacífico*. En este proyecto se han investigado las dinámicas migratorias de las poblaciones negras del Pacífico colombiano, al respecto se puede consultar: Urrea, Arboleda y Arias (2000); Barbary y Hoffmann (2004).

refabricadas, respectivamente, como ejemplos del héroe y de la organización social libre construida en la lucha contra la esclavitud. Así, por ejemplo, la figura de Domingo Biho y los palenques de San Basilio y El Castillo, en la Costa Atlántica y en el sur del país, respectivamente, se convierten en mitos de la resistencia. Al respecto, algo profundamente simbólico es la declaración oficial del día 21 de mayo—fecha en que se declaró en Colombia la libertad de los esclavos—como el Día Nacional de la Afrocolombianidad. Esto es considerado otro logro por el movimiento social de comunidades negras.

La figura del cimarrón sufre una nueva lectura. Ya no se le interpreta solamente como el símbolo de la resistencia política y militar al sistema esclavista colonial, sino en tanto referente de configuración territorial y cultural. La categoría de palenque es adoptada como unidad organizativa regional del PCN (Entrevista, dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

A diferencia de la historiografía oficial que construye la historia nacional con base en los eventos de la gesta independentista o de los indios que reinventan su historia enfatizando la lucha contra del invasor español; los negros resaltan, o más bien mitifican, la resistencia en contra de la esclavitud en la que crean sus héroes.

Por lo tanto, en este proceso de identificación que lleva a la reinvencción de lo negro los anteriores elementos son reinterpretados y se construyen nuevas narrativas como historia, en el sentido en que les da Spivak (1996) o nuevos contra discursos en el sentido de Foucault. Lo que define ahora a las comunidades negras es su singularidad étnica que se basa; por un lado, en unos orígenes ancestrales localizados en el continente africano y; por otro, en una cultura común y en unas “prácticas espaciales” que se han estructurado en la experiencia histórica de construcción del territorio y que tienen como singularidad el respeto y conservación de la naturaleza. Es decir, la producción de un nuevo “espacio de representación”, en el sentido de Lefebvre (1974).

La ancestralidad en lo africano apela a una iconografía conformada por un conjunto de deidades africanas al tiempo que remite a las prácticas rituales de las comunidades negras, como el chigualo, y musicales, como el

currulao. En buena medida África también es reinventado como una fuente de inspiración para lo negro.

En consecuencia, en el proceso de reinención de la identidad que ha llevado al surgimiento y desarrollo del actor político, comunidades negras, la reconstrucción de la historia ha jugado rol muy importante. De manera similar a lo que analizamos en el capítulo anterior sobre los pueblos indígenas, son seleccionados ciertos eventos y figuras que se inscriben en la construcción de narrativas que sustentan la identidad negra: el ser negro.

CAPÍTULO V
NEGROS E INDIOS EN LA ASAMBLEA
NACIONAL CONSTITUYENTE Y LA QUIEBRA
DEL PROYECTO DE NACIÓN MESTIZA

1. ANTECEDENTES DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE: ¿QUÉ HIZO POSIBLE LA ASAMBLEA?

1.1 Introducción.

La citación a la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991 en Colombia, que llevó a la promulgación de una nueva Constitución, no fue un “rayo en cielo sereno”¹. En su clásico libro, *¿Qué es una Constitución?*, Ferdinand Lassalle sostiene que ésta: “es la suma de los factores reales de poder que rigen un país (...) se cogen esos factores reales de poder, se extienden en una hoja de papel, se les da expresión escrita, y a partir de ese momento, incorporados a un papel, ya no son simples factores reales de poder, sino que se han erigido en derecho, en instituciones jurídicas” (Lassalle, 1976: 70). Precisamente, la Carta colombiana de 1991 es el resultado de los factores reales de poder que en forma compleja se estructuraron en este país en un contexto de violencia incontrolada e incontrolable. Esta Constitución reemplazó la de 1886 y esta última rigió los destinos del país durante más de cien años, redactada por un selecto grupo de 18 intelectuales pertenecientes en su mayoría a la elite bogotana y escogidos a dedo por el presidente Rafael Núñez, fue la base legal del proyecto de nación mestiza.

Contradiendo la tendencia histórica colombiana, esos factores reales de poder y la exacerbación de la violencia contribuyen a la promulgación de una nueva Constitución con la participación de grupos étnicos y fuerzas sociales que habían sido históricamente excluidos tanto por el proyecto de nación mestiza como por el juego político: indios, negros, guerrillas y cristianos, entre otros.

En efecto, el proyecto civilizador de construcción de la nación mestiza, iniciado por las elites políticas desde mediados del siglo XIX no logró, a pesar de las prácticas de asimilación, integrar a negros e indios. Ellos fueron considerados seres rezagados, tradicionales, por fuera de los tiempos modernos, y un serio obstáculo para el desarrollo de la República, como

¹ La expresión la usó Marx en el *Dieciocho Brumario* (1980) para expresar que el golpe de Estado que dio Luis Bonaparte el 2 de diciembre de 1851, que supuestamente cogió por sorpresa a todos los franceses, no fue algo repentino, sino el resultado esperado de la intensa lucha de clases desarrollada en Francia entre 1848 y 1851.

hemos visto. Este proyecto de nación se quebró con la Constitución de 1991². Esta Carta definió al país como un Estado social de derecho, en forma de República unitaria, descentralizada, *pluriétnica*, *multicultural*, democrática, participativa y con autonomía de sus entidades territoriales.

Por lo tanto, Colombia está enfrentada a una reconfiguración crucial de la Nación. ¿Cómo ha sido posible la quiebra de un proyecto de nación que homogenizaba a la población como mestiza, a pesar de la irreducible heterogeneidad étnica y cultural, en un “orden racial” excluyente cuyas elites políticas subvaloraron históricamente a los negros y a los indios? Esta es la pregunta central que busca responder este capítulo.

La apertura del Estado colombiano a la pluriétnicidad y multiculturalidad está asociada con factores muy complejos de carácter político, económico y social, tanto internos como externos, que confluyen en forma explosiva durante la década de los ochenta y desembocan en la citación a la ANC del año 1991, que produce la actual Constitución. La transformación que introduce esta Carta sobre el estatuto de la Nación no es comprensible sin la referencia a los cambios geopolíticos que se producen en el escenario internacional, a la violencia doméstica que genera una crisis de grandes proporciones y al resurgimiento y reinención de la identidad de negros e indios que, convertidos en movimientos sociales, desafían el estatuto de la nación mestiza.

Sectores de la elite política buscan una salida a la triple crisis, de legitimidad, de participación e institucional, que padece Colombia a finales de la década de los ochenta, lo que crea una estructura de oportunidades políticas que no se había presentado antes. Esta coyuntura es aprovechada

² Dos años antes de la citación a la ANC, Jorge Orlando Melo, uno de los historiadores más lúcidos de Colombia seguía viendo el mestizaje, no la diversidad étnica y cultural, como el rasgo definitorio de la nacionalidad: “Como lo ha señalado reiteradamente Jaime Jaramillo Uribe, el mestizaje (con toda su ambigüedad) es el rasgo central de la conformación nacional colombiana, para bien o para mal. Con esto simplemente quiero señalar la debilidad relativa de cualquier desafío a la unidad nacional por parte de “naciones” o “culturas” indígenas, radicalmente minoritarias” (Melo 1989: 45).

estratégicamente por los indígenas y negros para participar en la ANC y obtener un conjunto de derechos que habían sido desconocidos bajo el modelo de nación mestiza. A continuación se presenta el proceso socio político que genera esa estructura de oportunidades políticas y la participación de las minorías étnicas en la ANC y los logros que obtienen en este escenario.

1.2 Violencia y Crisis de Legitimidad y Participación.

Esta tesis doctoral no se propone desarrollar una explicación de la violencia en Colombia. Este proceso ha generado una copiosa literatura por parte de analistas colombianos y extranjeros que se asombran tanto de los niveles que ha alcanzado como de la complejidad de sus causas³. No obstante, es relevante comprender las articulaciones complejas entre violencia, movilización étnica y ANC porque ésta no es comprensible sin referencia a la primera. La ANC es una hija insólita de la violencia que alcanza a finales de la década de los ochenta niveles inimaginables, que crea una estructura de oportunidades políticas, no producida antes en Colombia, que es aprovechada estratégicamente por los actores étnicos, negros e indios, para materializar sus demandas de reconocimiento étnico, cultural y territorial y profundizar la crisis del proyecto de nación mestiza.

En los capítulos III y IV mostramos que el período que antecede a la ANC se caracteriza por la emergencia de dos actores étnicos. Por una parte, el movimiento indígena adquiere gran presencia nacional con la ONIC y AICO. Si se compara la situación de comienzos de la década de los setenta, momento de la emergencia del CRIC, con los prolegómenos de la ANC, se

³Se estima que entre 1977 y 2002, Colombia padeció 506.000 homicidios, es decir, 19.462 muertes violentas anuales, que se reflejan en una tasa anual promedio para el periodo de 57 homicidios por cien mil habitantes. Datos calculados con base en la revista *Criminalidad* de la Policía Nacional (Guzmán, 2004: 247). La literatura sobre la violencia en Colombia es inagotable. Sin embargo, para una visión general se pueden consultar las siguientes obras que han hecho contribuciones sustantivas, en diferentes momentos, a la comprensión de este fenómeno: Comisión de Estudios sobre la Violencia (1987), Deas y Gaitán (1995), Fals, Guzmán y Umaña (1962), Oquis (1978), Palacios y Safford (2002), Pecaut (1987a, 1987b, 1987c, 1994, 1999, 2002a, 2003a, 2003b, 2004), Hobsbawm (1974), Pizarro (1994, 2004), Rangel (1998). En el año 2003 El Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) elaboró uno de los estudios más completos sobre la violencia en Colombia bajo el nombre *El conflicto. Callejón con salida. Informe nacional de desarrollo humano. Colombia 2003*.

percibe que el movimiento indígena ha logrado parte de sus reivindicaciones territoriales: los territorios declarados tierras de resguardos se incrementan y aumenta la conformación de nuevos cabildos. De otra parte, las comunidades negras de la Costa Pacífica, influenciadas en parte por el éxito del modelo indígena, comienzan a estructurar también un movimiento que apela a la etnicidad aunque sin la organicidad y fuerza de los indios. En este contexto, el débil Estado colombiano comienza a ser confrontado por la politización de la diferencia en una situación de ingobernabilidad generada por violencias de diverso orden.

A finales de la década de los ochenta no se puede hablar en Colombia de violencia, sino de violencias. El país está asolado por múltiples actores y autores de violencia, incluso por los mismos indios ya que un sector del movimiento indígena ha creado el movimiento armado Quintín Lame, que parecía que podían colapsar al débil Estado colombiano. Esta situación que parece llegar a su clímax en los prolegómenos de la ANC está asociada también con una larga tradición de insurgencia armada, parte de la cual se desactiva para tomar parte en la Asamblea y se convertirá en aliada estratégica para materializar las demandas de negros e indios en el cuerpo constituyente.

1.2.1 Una larga tradición de insurgencia armada.

Colombia se ha caracterizado por una insurgencia permanente que ha hecho parte del paisaje político en forma crónica (Chernick, 1989). A finales del año 1949 nacen los primeros núcleos de autodefensa campesina y de guerrilla móvil con el objeto de enfrentar la violencia oficial del Gobierno conservador de Laureano Gómez. A partir de este momento se presenta, según el profesor inglés Eric Hobsbawm: “(...) la mayor movilización armada de campesinos (ya sea como guerrilleros, bandoleros o grupos de autodefensa) en la historia contemporánea del hemisferio occidental, probablemente con la sola excepción de algunos momentos álgidos de la Revolución Mexicana” (Hobsbawm, 1974: 264). Durante los primeros años de la década de los cincuenta hay un claro predominio de las guerrillas liberales en Colombia.

Sin embargo, en el sur del Tolima, en la región del Sumapaz y en el centro del país, se presentan algunos núcleos comunistas que despliegan una importante actividad (Pizarro, 1991). Esto se asocia con la influencia política que el Partido Comunista de Colombia había construido en esta región desde la década de los treinta cuando lideró las luchas por el acceso a la tierra contra la gran hacienda tradicional cafetera.

Las guerrillas liberales y de inspiración comunista se desactivan transitoriamente durante la pacificación que impuso el Gobierno militar del General Gustavo Rojas Pinilla en el año 1953. Cerca de 3.000 insurgentes dirigidos por el legendario guerrillero campesino, Guadalupe Salcedo, hacen entrega de sus armas a Rojas. Sin embargo, en 1965 se reactivan con la ocupación militar de Villarica, en el Tolima, lugar de refugio de los antiguos guerrilleros comunistas. Esto da origen a la formación de núcleos armados móviles de los que surgen, en la década de los sesenta, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombianas (FARC) como reacción a uno de los errores históricos más grande de las elites políticas colombianas. Las FARC nacen el 27 de mayo de 1964 en el marco de la Operación Marquetalia adelantada por el Ejército colombiano bajo el código de "Plan LASO" (*Latin American Security Operation*) en las zonas del Pato y Guayabero y que busca destruir las llamadas "Repúblicas Independientes", reducidos grupos de autodefensa campesina que luchan por el acceso a la tierra y que pretenden darse una organización administrativa diferente a la del Estado colombiano.

La resistencia armada campesina en Colombia es influenciada por La Revolución Cubana que difunde el mito del guerrillero heroico y que postula que están dadas las condiciones para la toma del poder por la vía armada. Zonas del país y núcleos de intelectuales y estudiantes acogen, fácilmente, el proyecto de constitución de focos insurreccionales. En este clima político se funda, el 4 de julio de 1964, en el departamento de Santander, región petrolera y con fuerte presencia de compañías norteamericanas explotadoras del crudo, el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Estudiantes y campesinos, que libran una fuerte lucha por el acceso a la tierra en las zonas del alto San Jorge y bajo Cauca, en el noroccidente de Colombia, fundan el 13 de abril de 1967 el Ejército Popular de Liberación (EPL), de tendencia

maoísta (Bejarano, 1995; Pizarro 1991, 1994). A estos tres actores armados se suma el M-19, guerrilla de orientación bolivariana y con influencia tupamara que nace el 19 de abril de 1970, como reacción al supuesto fraude electoral de que es objeto la Alianza Nacional Popular (ANAPO) en las elecciones para la Presidencia de la República de ese año. A estos grupos insurgentes se agrega en los años ochenta el Quintín Lame, la única guerrilla indigenista, como vimos antes.

Desde su creación y hasta mediados de la década de los ochenta el movimiento guerrillero colombiano tiene una capacidad ofensiva relativamente débil y no puede transformarse en una alternativa real de poder. Esto se explica, entre otros, por los siguientes factores: en primer término, se presenta una enorme dispersión en el seno de estos actores armados que se dividen y se subdividen en múltiples corrientes ideológicas antagónicas e irreconciliables. En segundo término, guerrillas de distinto corte ideológico, pero también de diferente configuración sociológica, societales, partisanas y militares, para emplear la tipología propuesta por Pizarro (1994), difícilmente pueden encontrar modalidades comunes para articular sus acciones armadas y políticas. En tercer término, y tal vez este es el aspecto más importante, las características políticas de Colombia en el momento en el cual surgen estas guerrillas posrevolución cubana no son el ambiente más propicio para un desarrollo fuerte y acelerado de los movimientos insurgentes.

Las condiciones de Cuba y Nicaragua, las dos revoluciones triunfantes, no pueden asimilarse al caso colombiano. En estas dos naciones, la guerrilla convoca amplios sectores y conforma un movimiento de liberación nacional y un frente antidictatorial, dado el apoyo norteamericano a Batista y a Somoza. Logra también expresar intereses de diferentes sectores sociales como el sindicalismo rural y urbano y el movimiento estudiantil, entre otros. Por el contrario, en Colombia ninguna de las organizaciones alzadas en armas alcanza ese nivel. Finalmente, en Colombia tampoco se da una capacidad del Estado para dirimir el conflicto en el terreno militar a su favor como aconteció en Uruguay, Argentina y Venezuela. Militarmente, a lo largo de tres décadas, se presenta un “empate negativo” entre Ejército y guerrilla.

La capacidad ofensiva relativamente débil del movimiento guerrillero colombiano influye para que su presencia en las zonas marginales del país no sea percibida por el establecimiento como una amenaza seria. Por lo tanto, la acción contrainsurgente del Estado colombiano no deja de ser un tratamiento puramente represivo. Sin embargo, esta situación cambia dramáticamente desde los años ochenta. En efecto, de pequeños núcleos en armas que no presentaban un serio desafío al Estado, “personajes pintorescos que trashumaban sin descanso por los riscos del país”, estos grupos se convierten en actores armados con el suficiente poderío militar y apoyo social, fundamentalmente en la población campesina pobre despojada de sus tierras por La Violencia de los años cincuenta, para disputarle al Estado el control territorial y desafiarlo en su precaria legitimidad. A comienzos de la década de los ochenta se configura un escenario de la confrontación militar que puede ser caracterizado de la siguiente manera: ni el Ejército está en capacidad de derrotar a la guerrilla ni la guerrilla está en capacidad de derrotar al Ejército, es decir, se presenta un “empate militar negativo”. Se abre, entonces, una salida negociada al conflicto colombiano.

1.2.2 De una política de guerra a una política de paz.

El Gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) sorprende al país con una política de paz que parte del convencimiento de que la estrategia de guerra había fracasado en Colombia por la continuidad por más de treinta años de la lucha guerrillera. Esta es la expresión de un giro radical en la interpretación política del conflicto por parte de sectores de la elite política, en esos momentos minoritarios, que consideran que la existencia de las guerrillas no obedece a la influencia internacional comunista, sino a condiciones objetivas como la pobreza, la inequitativa distribución de la riqueza y la exclusión de vastos sectores de la población. Se habla, entonces, de las “condiciones objetivas de la violencia”. Una de las consecuencias de la política de paz, a la cual se oponen los militares, comenzando por el ministro de Defensa, el Partido Liberal y el partido de Gobierno, es la aceptación de los actores armados como interlocutores legítimos del Estado. El resultado inmediato es

el impulso a los diálogos de paz con la participación de las más diversas fuerzas políticas, la tramitación de una amplia amnistía, la conformación de las Comisiones de Paz y los acuerdos de tregua y cese al juego del año 1984 con las FARC, el EPL, el M-19 y la Autodefensa Obrera (ADO). El ELN se mantiene al margen. En el marco del cese al fuego, como etapa previa a la entrega de las armas, la insurgencia exige la introducción de reformas políticas que lleven a una apertura democrática, el fortalecimiento de la política social y la distribución de la tierra.

Durante la tregua y cese al fuego surge la Unión Patriótica (UP), brazo político de las FARC. En su Primer Congreso, que se realiza en el año 1985, plantea como consignas de su lucha política la elección popular de alcaldes y gobernadores, la soberanía del pueblo, la participación a través de plebiscitos y referendos, el respeto a las comunidades indígenas, la defensa ecológica y la integración latinoamericana (Fals, 1995). Sin embargo, a raíz del asesinato de varios comandantes del EPL y del M-19 y del exterminio a que comienza a ser sometida la militancia de la UP, sin que la justicia y las fuerzas del Estado hicieran nada efectivo para evitarlo, el cese al fuego se rompe. Los actores guerrilleros se reagrupan en la llamada Coordinadora Nacional Guerrillera Simón Bolívar y vuelven a hacer uso de las armas: la política de paz fracasa y como efectos no deseados de la acción, en el sentido weberiano, se abre uno de los periodos más oscuros y violentos de la reciente historia de Colombia.

1.2.3 El incremento de la violencia a niveles de paroxismo: guerrillas, paramilitares y narcoterrorismo.

La política de paz, que buscaba la desmovilización de los actores armados y por esa vía contener la violencia, genera resultados totalmente contrarios. Con la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar, instancia que no existía antes de los diálogos de paz, la guerrilla se fortalece e inicia una escalada de violencia sin antecedentes en el país. En conjunto pasa de 25 frentes a más de 70 (García, 1992: 41). Luego será de conocimiento público que una semana antes de firmar la tregua con el Gobierno, en XII Congreso del Partido Comunista de Colombia Marxista Leninista, el EPL consideraba que la paz

era una bandera demagógica y que por lo tanto iban “a encarar la negociación, el diálogo y los acuerdos de paz con el Gobierno de Betancur como una instancia de fortalecimiento militar para la guerra” (López, 1991: 35) y que “de grupitos de 30 hombres, en el fortalecimiento que nos dimos en la tregua, nos posibilitó formar columnas de 100, de 150 hombre y empezamos a introducir elementos técnicos (...) crecimos en un 400%” (López, 1991: 43 y 75).

El primer acto de importancia del espiral de violencia es la toma del Palacio de Justicia. En efecto, el 6 noviembre de 1985, el M-19 toma a sangre y fuego el edificio donde funciona la Corte Suprema de Justicia y retiene como rehenes a varios magistrados, a funcionarios y personas que se encuentran en este lugar y exige la presencia del presidente para someterlo a juicio por “traición” al proceso de paz. El Ejército emprende una reconquista sangrienta que deja más de 100 muertos y decenas de desaparecidos, entre ellos el Presidente de la Corte (Valencia 1998).

Al incremento de la violencia generada por los actores armados se suma otro actor generador de violencia: los carteles de la droga que despliegan lo que ha sido conocido como el “narco-terrorismo”. El uso del terrorismo por parte de los carteles de la droga se remonta al año 1981, cuando crearon el grupo Muerte a Secuestradores (MAS), como respuesta al secuestro de que fue objeto Marta Nieves Ochoa Vásquez, hermana de un narcotraficante, por parte del M-19. Comunicados arrojados en el estadio Pascual Guerrero, de la ciudad de Cali, decían que los objetivos de esta agrupación eran el exterminio de los secuestradores, guerrilleros y comunistas con lo que se inicia una “guerra sucia” contra militantes de izquierdas y sindicalistas sospechosos de colaborar con la guerrilla (Buenahora, 1992:104).

Posteriormente, el MAS y cerca de cien grupos semejantes se organizan para defender los intereses de los “narcos”. En 1982 el narcotraficante Carlos Ledher lidera una campaña en contra de la extradición que dejará cientos de muertos. En abril de 1984 es asesinado el ministro de Justicia Rodrigo Lara Bonilla, que desarrollaba una política de enfrentamiento contra estas organizaciones. La respuesta del presidente Belisario Betancur es reimplantar la extradición a los Estados Unidos lo que constituye una declaración de

guerra contra las mafias del narcotráfico⁴. En 1987, extradita a Carlos Lehder a los Estados Unidos donde un tribunal lo condena a cadena perpetua más ciento treinta años de prisión.

Con la consigna: “preferimos una tumba en Colombia a una cárcel en Estados Unidos”, los narcotraficantes, organizados ahora bajo el nombre de los “extraditables”, inician una escalada de acciones narcoterroristas, de las que no se tenía antecedentes en el país, para que el Estado aboliese la extradición. Es el momento de los coches bomba que estallan, de forma indiscriminada, en las principales ciudades colombianas cobrando decenas de vidas. La violencia desplegada por los carteles de la droga se concentra principalmente en la ciudad de Medellín, centro de operaciones del tristemente célebre Pablo Escobar. El Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) informa que en esta ciudad cerca de 1.200 adolescentes están al servicio de este capo de la droga y que viven de la “caza” de policías. Por cada oficial muerto reciben cinco millones de pesos, por cada agente un millón y medio, y ochocientos mil por cada herido. Se estima que durante el Gobierno de Virgilio Barco mueren 457 policías en la lucha contra los carteles de la droga⁵.

Concomitantemente con el narcoterrorismo se presenta un incremento de los hechos de “limpieza social”. Los asesinatos de marginados, homosexuales, drogadictos, basurriegos y delincuentes comunes se convierten en algo cotidiano en las principales ciudades como Bogotá, Cali y Medellín. Posteriormente, comienza a ser evidente una particular relación entre el narcotráfico y los paramilitares, éstos serán conocidos luego como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

El foco privilegiado de los ataques de los grupos narcoparamilitares es la recién conformada UP. Los militantes de esta agrupación de izquierda presentan condiciones excepcionales para ser elegidos como blanco de las acciones de exterminio de estos grupos. Por un lado, es conocido, públicamente, que esta organización es el brazo político de las FARC, lo que

⁴ La extradición de nacionales a los Estados Unidos fue posible gracias a un tratado suscrito bajo el gobierno de Turbay Ayala (1978-1982).

⁵ Para responder al ataque de los carteles de la droga el gobierno de Virgilio Barco se vio obligado a conformar un cuerpo especial llamado Grupo de Elite.

la hace objetivo privilegiado de los paramilitares. De otro, los narcotraficantes pueden arreglar sus cuentas pendientes con la guerrilla asesinando a sus representantes en la vida civil⁶.

A partir de mediados de los años ochenta, se presenta un incremento sin precedentes de los niveles de violencia. En 1987 es asesinado Jaime Pardo Leal, candidato presidencial de la UP, asesinato que se atribuye a los grupos paramilitares financiados por el narcotráfico. Entre 1985, cuando se crea la UP, y el asesinato de Pardo Leal, son asesinados 600 miembros de esta agrupación política.

Desde 1988 aparecen nuevas modalidades de violencia, solamente comparable con las formas de asesinar en la violencia partidista de mitad del siglo XX: las masacres indiscriminadas de población campesina a manos de los paramilitares. En marzo de 1998, en las haciendas Honduras y la Negra, en el municipio antioqueño de Turbo, son asesinados 20 campesinos; posteriormente, en Mejor Esquina, departamento de Córdoba, mueren 36 personas a manos de los paramilitares; en agosto, en el Tomate, también en Córdoba, los asesinados son 16; en noviembre, en Segovia, región del bajo Cauca antioqueño, son asesinadas 44 personas. Entre 1988 y 1989 los grupos paramilitares perpetran 106 masacres (Americas Watch, 1989; Liga Internacional por los Derechos Humanos y la Liberación de los Pueblos, 1990).

Paralelamente con las masacres paramilitares, durante todo el año 1998, la guerrilla, potenciada a través de la Coordinadora Simón Bolívar, adelanta los llamados “paros armados”, modalidad consistente en impedir la movilización de las personas, los vehículos y las mercancías y el ELN impulsa las marchas campesinas. También son asesinados importantes dirigentes sindicales en la región de Urabá y en la ciudad de Barrancabermeja. En este contexto reaparece la modalidad del secuestro. El hijo del ex presidente Misael Pastrana Borrero, Andrés Pastrana, candidato a la Alcaldía de Bogotá y quien en calidad de presidente durante el periodo 1998-2002 adelantó el

⁶ En estos momentos se conoce públicamente que la guerrilla, para su financiación, comienza a exigir a los narcotraficantes la “vacuna”, un impuesto que deben pagar para permitir que los campesinos cultiven coca en las zonas controladas por las FARC.

más ambicioso proceso de paz con las FARC, es secuestrado. Lo mismo sucede con Álvaro Gómez Hurtado, el principal ideólogo del Partido Conservador durante la segunda mitad del siglo XX y posterior presidente de la ANC. Estos secuestros son atribuidos al M-19⁷. Mientras el Procurador General de la Nación, Carlos Mauro Hoyos es asesinado, el país se enfrenta a una escalada de violencia guerrillera sin precedentes consistente en la toma de pueblos, el asalto a puesto de policías, emboscadas a la Fuerza Pública y la voladura sistemática del oleoducto Caño Limón-Coveñas.

A una violencia política partidaria, como la que afectó al país durante los cuarenta y cincuenta y que dejó cerca de doscientos mil muertos, o la que tuvo lugar con el surgimiento de las agrupaciones guerrilleras durante las décadas de los sesenta y setenta, se iba a sumar durante los ochenta una violencia generalizada y difícilmente identificable. La aparición de nuevos actores de violencia: paramilitares, guerrilleros, miembros de la Fuerzas Militares y de la Policía, grupos de limpieza social, “narco-paramilitares”, “narco-guerrilleros” y el fortalecimiento y crecimiento de sus organizaciones. La violencia se torna ubicua, cada vez más incontrolable, y se “banaliza”⁸. Todos hacen uso de la violencia de forma indiscriminada. Las causas se cruzan y surge la movilidad entre miembros de los actores generadores de

⁷ El M-19 utiliza el secuestro, en la década de los setenta, cuando secuestra, juzga y asesina por traición a la clase obrera a José Raquel Mercado, dirigente de una de las centrales sindicales. Luego, antes y durante la ANC, los carteles de la droga lo emplean como una de las herramientas más eficaces en su lucha contra la extradición al retener a miembros de la élite política colombiana. Por ejemplo, el 30 de agosto de 1990, tres semanas después de la posesión de César Gaviria Trujillo como Presidente de la República, es secuestrada Diana Turbay, hija del ex Presidente de la República y máximo jefe del Partido Liberal, Julio César Turbay Ayala. En el mes de septiembre, es secuestrada Marina Montoya, hermana de Germán Montoya quien había sido el secretario general de la presidencia de la República bajo el Gobierno de Virgilio Barco y uno de los hombres con más poder durante ese gobierno. El mismo día es secuestrado Francisco Santos, uno de los hijos más consentidos de la aristocracia política colombiana y quien era el jefe de redacción del diario *El Tiempo*, el periódico más influyente del país. Santos es el actual vicepresidente de Colombia. En noviembre del mismo año es secuestrada Maruja Pachón, hermana de la esposa del líder asesinado del Partido Liberal, Luis Carlos Galán. Con Maruja Pachón es secuestrada Beatriz Villamizar, hermana del parlamentario liberal Alberto Villamizar. Posteriormente, el secuestro se extiende y se convierte en un medio de financiación y de lucha política de los actores armados. Con la expansión de esta modalidad Colombia se convierte en el primer país del mundo con personas secuestradas. Por ejemplo, fuentes creíbles sobre las finanzas de las FARC estiman que éstas tuvieron en 1988 un ingreso anual de casi 850 millones de dólares. De estos recursos el narcotráfico les generó 430 millones de dólares, las extorsiones les produjeron 332 millones, los secuestros 2 millones, el abigeato 12 millones y los asaltos a entidades bancarias otros 4 millones (Revista *Semana*, Edición 879).

⁸ Daniel Pécaut introdujo en el análisis de la violencia en Colombia el término *banalización* con el cual quería captar la especificidad de un fenómeno en el cual el que mata lo hace sin el mínimo asomo de arrepentimiento ni de dolor, como el burócrata que cumple una orden, aunque es Hannah Arendt (1999) la primera en dar esta interpretación de la violencia en su conocido libro: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*.

violencia, una especie de “mercenarismo” de la guerra⁹. Los unos se imponen a los otros, se dan alianzas secretas y oposiciones complejas, guerras declaradas, abiertas, encubiertas, fuego cruzado del cual se desconoce muchas veces que actor lo genera (Pécaut, 1987b). Y todos estos actores y autores de violencia y de violencias actúan bajo una absoluta impunidad, protegidos por un sistema judicial totalmente inoperante.

Es tal la inoperancia del sistema judicial que, como lo señala el ministro de Gobierno de la administración Barco, las personas solamente declaraban ante el presidente: “Había una generalizada percepción de un gran fracaso compartido entre la justicia y la administración Barco. La crisis de la justicia era de tales magnitudes que durante varios fines de semana el presidente Barco, el director de Instrucción Criminal, el ministro de Justicia y yo, nos dedicamos a escuchar testigos. Sólo con una orden presidencial perentoria se lograba detener a un sindicado de una masacre por parte de las autoridades militares, las únicas en capacidad de hacerlo. Los testigos se negaban a entregar su testimonio a otra persona que no fuera el Presidente de la República o uno de sus ministros, y ello porque nadie más que ellos podían garantizar su seguridad” (Gaviria, 2004: 14).

En ese mismo periodo la violencia se amplía y se desplaza. De los campos llega a las ciudades. En la década de los ochenta afecta el 12% de la población y el 21% del territorio nacional (Pécaut, 1987a). La Comisión de Estudios sobre la Violencia (1987) concluye que “más que la violencia del monte la que nos está matando es la violencia de las calles”¹⁰. Entre 1980 y 1991 las cifras absolutas de la mortalidad violenta se multiplican por tres. Los años críticos

⁹ Para ver un ejemplo de como un sujeto migra entre diversos actores de violencia, primero es jefe guerrillero, luego informante del Ejército y posteriormente paramilitar, ver Valencia (2004).

¹⁰ El ministro de Gobierno de la administración Barco, Fernando Cepeda, convoca a un grupo de analistas sobre la violencia para que estudie sus causas y elabore una serie de recomendaciones para enfrentarla. El estudio aparece en el año 1987 bajo el nombre: *Colombia: violencia o democracia*. La investigación postula que ya no se puede hablar de violencia, sino de múltiples violencias: la política, la del monte, la de las ciudades, la del narcotráfico, la de los paramilitares, la de los esmeraleros, la que ejerce el Estado, la de género, la étnica, entre otras. Diversos actores ejercen esta multiplicidad de violencias a través de las cuales buscan imponer sus intereses. Concluye que la guerrilla se ha fortalecido militar y territorialmente. Por ejemplo, entre 1977 y 1983 las FARC se expanden de ocho frentes localizados en regiones muy delimitadas (Corinto, Marquetalia, Magdalena Medio, Urabá, el Pato, Algeciras y el cañón del Duda) a veintisiete y luego a treinta y dos, diseminados por todo el país. Con este fortalecimiento, la violencia se desplaza del campo a las ciudades. La Comisión plantea que *el antidoto contra la violencia en Colombia es la democracia*. Esta hipótesis era subsidiaria del supuesto de que La Violencia y las posteriores violencias eran el terrible resultado del cerramiento del sistema político que los dos partidos tradicionales habían elevado a norma constitucional.

comienzan en 1986 con 15.672 muertes violentas, 1987 con 17.419, 1988 con 21.100, 1989 con 23.312, 1990 con 24.267 y 1991 con 28.204 (Valencia, 1998). Al final de la década de los ochenta Colombia tiene tasas entre 70 y 100 muertes violentas por cada 100.000 habitantes. Este dato es inusual y dramático en un país democrático latinoamericano si se tiene en cuenta que los Estados Unidos, con un importante potencial de violencia, presentan tasas de 11,5%. A partir del año 1986 la muerte violenta es la principal causa de mortalidad en el país (Valencia, 1998).

La crisis en todos los órdenes que padece Colombia a finales de la década de los ochenta, en los prolegómenos de la ANC, pudo haber sido favorecida por el cuasi-monopolio que los partidos Liberal y Conservador habían ejercido sobre el sistema político desde la creación del Frente Nacional (Hartlyn, 1989)¹¹. Mediante el acuerdo de Sigtes, firmado entre Alberto Lleras Camargo y Laureano Gómez, en julio de 1957, se eleva a norma constitucional la alternancia en el poder de los dos partidos tradicionales con lo que una norma básica del sistema democrático, la existencia de la oposición, es desconocida. Esto genera resultados perversos: exclusión de la oposición, carencia de alternativas políticas legalmente constituidas, clientelismo en todas las esferas del Estado y en la relación de los partidos con la población, fortalecimiento ilimitado del ejecutivo, militarización progresiva, mediante el uso del Estado de Sitio, del Estado y de la sociedad, abstencionismo creciente y debilidad e ilegitimidad de las instituciones. Cuando a todos estos resultados perversos se suman, durante la década de los ochenta, nuevos actores generadores de violencia, la crisis llega a niveles nunca antes conocidos en un país con un historial dilatado de conflictos internos.

1.2.4 La Nación ante su inminente disolución: se abre la posibilidad de una Asamblea Nacional Constituyente.

En efecto, el incremento a niveles de paroxismo de la violencia guerrillera, el ascenso de la protesta popular, la extensión de la “limpieza social”, el

¹¹ Para un análisis del Frente Nacional ver: Alcántara (1999), Ayala (1996), Araos (1995), Berry, Hellman y Solaun (1980), Carrizosa (1992), Hartlyn (1988), Ladrón de Guevara (2002), Santamaría y Silva (1984).

aumento incontrolado del terrorismo por parte de los carteles de la droga y las acciones de los paramilitares configuran a finales de la década de los ochenta una situación políticamente explosiva que pone en cuestionamiento todo el establecimiento. El monopolio del uso legítimo de la violencia, uno de las características centrales del Estado moderno, según la definición clásica de Weber (1983), ha cedido a favor de los grupos privados y de las acciones ilegales de los agentes estatales. Por lo tanto, el período que antecede a la ANC se caracteriza por la sensación de que la Nación está ante su inminente disolución. Es esta situación de caos, de desorden incontrolado, y deslegitimación del Estado, es decir, una crisis que se transforma en súper crisis, lo que permite que un sector del bloque en el poder vea la convocatoria a una ANC como la única estrategia política para desactivar el conflicto político y social que llevaba a Colombia hacia su desintegración definitiva como Estado y como sociedad.

César Gaviria Trujillo, presidente de Colombia en el periodo 1990-1994, en cuyo Gobierno se cita la ANC, al respecto dice: “(...) en el memorando contentivo de los procedimientos especiales para reformar la Constitución que el 12 de enero de 1988 enviamos al presidente Barco el ministro de Comunicaciones, Fernando Cepeda y yo, en mi condición de ministro de Gobierno, además del Plebiscito se contemplaba la creación de una Asamblea Constituyente. *Lo hicimos en una dramática coyuntura cuando el país parecía a la deriva, sin rumbo.* No porque los ciudadanos le echaran la culpa a Barco o a su gobierno sobre la violencia diaria, sino porque parecíamos dar la impresión de que no hacíamos nada para marcar un rumbo distinto, para ofrecer al país alternativas” (Gaviria, 2004: 15. La cursiva es nuestra).

2. EL AGOTAMIENTO DEL REFORMISMO CONSTITUCIONAL, EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIAL Y LA NEGOCIACIÓN CON LAS GUERRILLAS.

2.1 El Agotamiento del Reformismo Constitucional.

Por lo tanto, para finales de la década de los ochenta, en la administración de Virgilio Barco (1986-1990), la posibilidad de recurrir a una asamblea

constituyente se ve como la “única vía para superar la gravísima crisis institucional”, una “fórmula no muy ortodoxa desde el punto de vista institucional pero efectivo desde el punto de vista del realismo político” (Charria, 1988: 52). En efecto, esta alternativa, reforma de la Constitución que permita abrir el sistema político y cree, si es necesario, una circunscripción especial para guerrilleros desmovilizados, para superar la crisis institucional y dar legitimidad a las instituciones, implica una amplia participación de muchos sectores. Pero tal propuesta, que la intentará el Gobierno Barco en tres oportunidades y en tres oportunidades fracasará, enfrenta un fenomenal obstáculo ya que la Carta de 1886 en su artículo 218 estipula que¹²:

La Constitución podrá ser reformada por un Acto Legislativo, discutido primeramente y aprobado por el Congreso en sus sesiones ordinarias; publicado por el Gobierno, para su examen definitivo en la siguiente legislatura ordinaria; por ésta nuevamente debatido y, últimamente, aprobado por la mayoría absoluta de los individuos que componen la Cámara. (Castro 1982: 123).

Esta norma fue fortalecida por el Artículo 13 del plebiscito del primero de diciembre de 1957, según el cual “en adelante, las reformas constitucionales sólo podrán hacerse por el Congreso, en la forma establecida por el Artículo 218 de la Constitución” (Buenahora, 1991: 228-229). Esta medida estipulaba que el pueblo, el constituyente primario, había establecido una regla absoluta según la cual la reforma de la Constitución sólo era posible por la vía ordinaria del Congreso. Tal normatividad recogía el pensamiento de Alberto Lleras Camargo y Laureano Gómez, firmantes del pacto político que llevó a la creación del Frente Nacional. Con ella daban a entender que se había acudido al plebiscito como una forma excepcional para salir de la violencia partidista que asolaba al país, y que había producido cientos de miles de muertos. La apelación al pueblo era una medida excepcional que no podía volverse norma habitual.

¹² Por más de veinte años los intentos de reforma constitucional en Colombia fracasaron. Entre 1987 y 1988 la convocatoria de una ANC fue traída al debate político en forma recurrente por diversos sectores como fórmula para reformar la Constitución. En 1984 guerrillas y sectores populares propusieron este mecanismo por ser más incluyente y no tener los vicios y estrecheces de la vía del Congreso (Ladrón de Guevara, 2002; Fals, 1995).

Un sector reformista del Gobierno de Virgilio Barco, que llega a la convicción de que una salida para conjurar la súper crisis que amenaza con la disolución del Estado y de la sociedad es la citación a una Asamblea Nacional Constituyente, trata de superar en tres ocasiones el obstáculo legal que representa el artículo 218 de la Constitución de 1886, pero en los tres intentos fracasa. La primera propuesta consiste en que los electores, como constituyente primario y mediante plebiscito, deroguen la prohibición de reformar la Constitución por vías distintas al Congreso¹³. Se trataba de aprovechar las elecciones del 11 de marzo de 1988 para adelantar el plebiscito mediante un formato que recogería los votos y que la Registraduría contaría. De esta forma no quedaba el presidente convocando el plebiscito, sino el pueblo mismo, ya convocado, tomando la decisión. No obstante, el entusiasmo duraría poco ya que la fórmula que es acogida con alegría por la opinión pública no es de buen recibo por parte de “la clase política”. El proceso es abortado por el líder de la oposición y jefe del Partido Social Conservador, Misael Pastrana Borrero.

La segunda propuesta parte de un acuerdo político con el jefe de la oposición, Misael Pastrana Borrero, para convocar un referendo. Es así como se materializa el 20 de febrero de 1988 el llamado Acuerdo de la Casa de Nariño. Este pacto define los mecanismos para reformar la Constitución. Se trataba de que un órgano constituyente de origen congresional, de 50 integrantes, que funcionaría durante ocho meses, y con base en una agenda previamente elaborada por una comisión preparatoria conformada por 14 miembros de los partidos, reformara la Constitución. La propuesta sería luego sometida al referendo. Sin embargo, Consejo de Estado, instancia encargada del control administrativo de los actos gubernamentales, “tumba” el acuerdo con el argumento de que el pacto político era un acto administrativo del presidente y que esta no podía ser una vía de reforma de la Constitución. Por segunda vez, siguiendo una tendencia histórica de más de veinte años, fracasa el intento de reforma constitucional.

¹³ Ver: Cepeda y Gaviria (1990: 107-118).

El tercer intento se hace por la vía del Congreso como un proyecto de reforma constitucional y que es tramitado como Acto Legislativo n° 11 de 1988. En forma sorprendente, el Gobierno llega a un acuerdo de paz con el M-19. El acuerdo contempla, entre otros, puntos como la circunscripción especial nacional de paz, con el objeto de permitir la incorporación a la vida institucional de aquellos colombianos miembros de organizaciones insurgentes; el reconocimiento como partidos políticos de las agrupaciones guerrilleras que se desmovilicen y la circunscripción nacional para minorías políticas. Para fundamentar el acuerdo se propone la realización el 21 de enero de 1991 del “Referéndum Extraordinario por la Paz y la Democracia”. El Gobierno le pide al Senado, en medio de una tormenta política, introducir en el temario de la reforma los puntos del acuerdo. El proyecto que es aprobado en la primera y la segunda legislatura es abortado a raíz de la inclusión en la propuesta de “Referendo extraordinario por la Paz y la Democracia”, el tema de la extradición. Por tercera vez consecutiva se frustra la propuesta de reforma constitucional. Al terminar el año 1989 Colombia es una “sociedad bloqueada” y sin “horizontes”. Ninguna de las alternativas propuestas para solucionar la crisis que carcome al Estado y a la sociedad han dado resultados: “Las llaves del cambio político habían sido tiradas al mar”.

2.2 El Movimiento Estudiantil y la Séptima Papeleta.

La complejidad de la coyuntura política interna que antecede y genera el hecho insólito de la ANC en el año 1991 no es comprensible sin el impacto que produce en Colombia y en el sector del bloque en el poder el asesinato del líder liberal Luis Carlos Galán, y el movimiento estudiantil que se genera a partir de aquí, en una sociedad bloqueada y que había dejado de ser rural y se vinculaba a los procesos de globalización.

El asesinato de Luis Carlos Galán, líder carismático de una fracción del Partido Liberal y que había encabezado una cruzada en contra del narcotráfico, ocurrido el 18 de agosto de 1989, va a funcionar como un “detonador” y va a favorecer de manera indirecta la convocatoria a la ANC. Siete días después del asesinato de Galán, un movimiento estudiantil

dirigido, entre otros, por el abogado Fernando Carrillo, organiza el 25 de agosto de 1989, la marcha del silencio. En la capital de la República desfilan cerca de 35.000 estudiantes (*El Tiempo*, 9 de diciembre de 1990)¹⁴. Los primeros acusados son los narcotraficantes, presumibles autores del crimen (los estudiantes gritaban “! La mafia debe ser extraditada!”), pero también el Gobierno, por su debilidad y su incapacidad en la aplicación de la justicia.

A partir de la marcha del silencio, que conmociona a todo el país, se genera un movimiento estudiantil con la consigna “por todo lo que nos une y contra todo lo que nos separa” que toma como bandera clamar por una reforma constitucional con la más amplia participación de la población para reorganizar a fondo el Estado y la sociedad y como único medio para llegar a acuerdos con la insurgencia armada y hacer viable lo que se conoce como la séptima papeleta¹⁵. Ésta consistía en preguntar a la población en las elecciones del 11 de marzo de 1990, si estaba de acuerdo con la citación a una Asamblea Nacional Constituyente para reformar la centenaria Constitución de 1886.

La propuesta de la séptima papeleta tiene un éxito rotundo. Es acogida por el Gobierno y por sectores de las elites políticas que ve en ella una vía para desbloquear la reforma constitucional, pero también por organizaciones populares. Mientras durante los dos primeros meses del año 1990 se habían cometido 1.200 asesinatos—veinte diarios— y una masacre cada cuatro días, el 10 de marzo, un día antes de las elecciones, el presidente en su discurso a los colombianos convoca a todos los ciudadanos a votar por la séptima papeleta porque “la iniciativa estudiantil va a la par con la voluntad del primer mandatario, a favor de la convocatoria de un plebiscito”. Es decir, intereses estudiantiles e intereses del Gobierno se conjugaron a primera vista en este proyecto de reforma constitucional por medio de una asamblea constituyente. El texto de la convocatoria decía:

Para fortalecer la democracia participativa, vota por la convocatoria de una asamblea constitucional con representación de las fuerzas sociales, políticas y

¹⁴ La *Revista Semana*, (15 de mayo de 1990: 37), estima la cifra en 15.000 estudiantes.

¹⁵ Sobre la séptima papeleta ver: Buenahora (1992: 89-136), Campos (1990), De la Calle (2004: 77-89) y Ladrón de Guevara (2002:113-120).

regionales de la nación, integrada democrática y popularmente para reformar la Constitución Política de Colombia.

El 11 de marzo, mientras los estudiantes logran contabilizar extraoficialmente dos millones doscientos mil votos por la Constituyente y la Registraduría se niega al conteo de estos sufragios, César Gaviria es elegido como candidato único del Partido Liberal para las elecciones del 27 de mayo (Ladrón de Guevara 2002:113)¹⁶. La votación es leída como un triunfo por el movimiento estudiantil.

2.3 Proceso de Paz y Asamblea Nacional Constituyente.

2.3.1 El M-19.

Además del movimiento estudiantil, como un factor que permitió que el sector reformista en el poder encontrara una salida al agotamiento del reformismo constitucional, el reinicio de las negociaciones entre el Gobierno de Virgilio Barco y la guerrilla fue otro elemento decisivo para la convocatoria a la ANC. La renovación de los diálogos de paz se produce también en gran medida por el desbordamiento que ha adquirido la violencia y que amenaza con producir un colapso en la sociedad, como vimos antes. Pero también porque la solución del conflicto es una de las vías más expeditas para que el Estado gane legitimidad y así hacer más viable política y económicamente el proyecto neoliberal que comienza a impulsar el mismo sector reformista. Sin embargo, esto no significa que no existan resistencias en el interior de los sectores dominantes. Por esta razón las negociaciones con la insurgencia de desarrollan en medio de la resistencia de éstos aunque las Fuerza Militares, contrario a lo sucedido con la política de paz de Betancur, aceptan el modelo de paz, ya que la propuesta gubernamental hace un claro reconocimiento de su papel.

¹⁶ Los estudiantes sostienen que la séptima papeleta no fue contabilizada en 300 municipios (*El Tiempo*, 9 de diciembre de 1990: “Crónica del parto constituyente”).

La heterogeneidad de la guerrilla colombiana impidió que ésta se presentara a la negociación con una propuesta unificada. Por esta razón, el proceso de paz fue de carácter parcelado. De los grupos insurgentes articulados en la Coordinadora Simón Bolívar, el M-19 fue el primero en acogerse a la iniciativa de paz del Gobierno, lo cual evidencia que este actor armado había tomado la decisión de dejar las armas y dar el salto a la lucha democrática. Esto tendrá consecuencias políticas muy importantes para la convocatoria y funcionamiento de la ANC. En primer lugar, el M-19 se convertirá en grupo político legal y será visto por los sectores populares como una opción diferente a los partidos tradicionales. En segundo lugar, en las negociaciones de paz exigirá la convocatoria a un referéndum como vía para convocar la ANC. En tercer lugar, será un ejemplo a seguir por otros grupos insurgentes de la Coordinadora como el EPL, el PRT y la guerrilla indigenista Quintín Lame.

En diciembre de 1989, en su informe al Congreso, el presidente Barco comunica que iniciará negociaciones con el M-19 en el marco de su política de iniciativas por la paz. Con esta decisión el Gobierno se decide a crear un espacio de discusión política entre el M-19 y las diferentes fuerzas que se expresan en el Congreso. En el marco de los diálogos, en su propuesta de abril de 1989, el M-19 había solicitado la devolución al pueblo de la soberanía para reformar la Constitución: reformar el Artículo 218 para hacer posible el plebiscito, referéndum y asamblea constituyente. La negociación tiene tres ejes de discusión: 1) Aspectos constitucionales y electorales: una reforma de la Constitución para ampliar los espacios de participación democrática, una reforma electoral que purifique los vicios del sistema electoral y una circunscripción electoral especial y de carácter nacional que permitiera entrar a los guerrilleros desmovilizados con garantías y facilidades en la contienda electoral; 2) Asuntos de justicia y orden público: reforma de la justicia y compromiso del Gobierno de luchar contra la guerra y disolución de los grupos paramilitares y, 3) Asuntos socioeconómicos: medidas de planeación participativa, ingresos, salarios, política laboral, oferta de producción de alimentos, vivienda, salud, entre otros (Durán, 1992: 110-111). El cinco de octubre, un mes antes del pacto político del dos de noviembre, 227 delegados

del M-19 dejan las armas y se comprometen a crear un partido político con la candidatura a la presidencia de Carlos Pizarro, a la sazón el comandante guerrillero más carismático de esta agrupación insurgente.

Posteriormente, el dos de noviembre, el Gobierno, el Partido Liberal y el M-19 firman un acuerdo político para convocar a un referéndum extraordinario por la paz y la democracia, reformar el artículo 218 de la Carta e introducir en ésta un artículo que permitiera convocar una constituyente por referéndum. Este acuerdo debía aprobarse en la segunda vuelta de la reforma constitucional que se encontraba en trámite en el Congreso, como mencionamos antes.

Hemos dicho que la reforma fracasa. Por lo tanto, la negociación con el M-19 queda en entredicho ya que los puntos fundamentales ofrecidos por el Gobierno como contrapartida de la reinserción “abortan”. El grupo insurgente se enfrenta a la decisión de continuar con la lucha armada o pasar a la vida legal a pesar del incumplimiento del Gobierno. Finalmente, se decide por la segunda opción y el 9 marzo de 1990, tres días antes de las elecciones, se desmoviliza bajo el pacto político de una reforma de la Constitución por cualquier vía, para fortalecer la legitimidad institucional y ampliar los espacios democráticos (Durán, 1992: anexo 3. Acuerdos políticos entre el M-19 y el Gobierno de Virgilio Barco). Por lo tanto, la citación a una ANC para reformar la Constitución estuvo desde un comienzo en la mesa de negociación como una condición para el desarme del M-19. Esta exigencia y la conversión del M-19 en partido político legal serán de una gran trascendencia porque este actor armado se convertirá en el aliado estratégico de los indígenas, dado el escenario de la correlación de fuerzas políticas que se crea en el seno de la ANC, para lograr las demandas de reconocimiento étnico, cultural y territorial y el tránsito constitucional de la nación mestiza a la nación diversa.

2.3.2 El Ejército Popular de Liberación (EPL).

Las negociaciones de paz con el EPL, guerrilla de inspiración marxista y brazo armado del Partido Comunista Marxista Leninista, escisión ideológica

del tradicional Partido Comunista Colombiano, se reanudan al final del Gobierno de Virgilio Barco y bajo la influencia de la decisión tomada por el M-19 de participar nuevamente en el proceso de paz. Los rompimientos frecuentes del diálogo, las declaraciones emitidas por este grupo insurgente frente a la propuesta de paz del Gobierno a la que considera un plan de rendición y el incremento de sus acciones armadas evidencian que este fue un proceso más complejo y difícil que el adelantado con la guerrilla bolivariana. Esta complejidad puede estar asociada con el tipo de guerrilla que representa esta agrupación armada (partido, guerrilla y frente de masas), diferente del M-19.

Es probable que la posición del Gobierno en esta negociación se ajustase más al perfil de una guerrilla al estilo del M-19. Sin embargo, es incuestionable que la negociación con el EPL es influenciada por el proceso de paz iniciado por el M-19 y sobre todo por el ambiente que se vive en el momento en el país en que la citación a la ANC se ve como la principal vía para desactivar las diferentes violencias y lograr un pacto de reconciliación. Sin embargo, si esta agrupación guerrillera decide nuevamente negociar bajo la Administración Barco y desmovilizarse bajo el Gobierno Gaviria para participar en la ANC, se debe fundamentalmente a que un sector liderado por Bernardo Gutiérrez, futuro constituyente, llegó a la convicción de que la lucha guerrillera estaba en Colombia en una sin salida histórica y que la única opción era pasar a la lucha política legal.

Por esta convicción, y por el ambiente que se vive en ese momento en el país, el EPL colocó, desde el reinicio de las conversaciones con el Gobierno Barco, como una de las condiciones fundamentales la convocatoria a la ANC. Es así como en abril de 1989 ordena un cese al fuego, propone una salida negociada al conflicto, la convocatoria a un plebiscito y su participación en las elecciones, “siempre que los vicios que aquejan al sistema electoral sean superados” (Durán, 1992: 122). El 24 de mayo de 1990 en comunicado conjunto con el Gobierno plantea un plan para terminar con el conflicto armado el cual debe materializarse en transformaciones económicas, políticas y sociales. La expresión del “constituyente primario” se considera fundamental. Posteriormente, el 18 de julio, en carta enviada al ministro de

Gobierno, insiste en que para avanzar en el proceso de negociación y desmovilización son fundamentales, entre otros puntos, los siguientes: la intensificación del Plan Nacional de Rehabilitación en las zonas de presencia del EPL, su conversión en partido político legal y la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente para introducir los cambios institucionales que permitan una democracia más amplia. Más adelante insiste en que el Gobierno debe materializar mecanismos para la Constituyente como la conformación y legitimación de una comisión preconstituyente que recopile propuestas, busque consensos, temario global y número de componentes (Durán, 1992: 127-128). Por lo tanto, al finalizar el Gobierno de Virgilio Barco, aunque el EPL no se ha desmovilizado es incuestionable que la convocatoria a la ANC ha sido un aspecto determinante en el proceso de negociación.

Al posesionarse como presidente, César Gaviria, que como ministro de Gobierno de Barco había participado en la política de paz, da continuidad a esta política y está decidido a hacer más concesiones a la guerrilla para que se desmovilice. Enfrentado a dos guerras, la del narcotráfico y la de la guerrilla, resulta estratégico, incluso en el plano militar, llegar a un acuerdo con la insurgencia armada. La condición fundamental que pone el Gobierno para continuar los diálogos es que los grupos guerrilleros den muestra de buena voluntad hacia las negociaciones suspendiendo las acciones armadas y liberando a los secuestrados. Y señala que la Constituyente es un escenario propicio para la paz.

El EPL continúa con su propuesta de desmovilización pero exige participación en la Asamblea sin dejar las armas, lo que resulta inadmisibles para el Gobierno. El clima político favorable que se crea en torno a la ANC y la fecha límite tanto para la elección de delegatarios como para el inicio de las sesiones son utilizados por el Gobierno para presionar una fecha de desmovilización del EPL, de lo contrario sólo participaría en la Constituyente con voz pero sin voto. En un principio, el grupo insurgente se compromete a desmovilizarse antes del 9 de diciembre de 1990 fecha que se prorroga hasta el 5 de febrero de 1991. El 29 de enero a las 3 de la tarde en el corregimiento de Juan José (Córdoba) el Gobierno Nacional firma la paz con el EPL.

Finalmente, el 1º de marzo, en acto simultáneo que se lleva a cabo en los ocho campamentos donde se concentran esta fuerza guerrillera, se produce el acto de entrega de armas. El EPL logra dos delegados en la ANC, indulto a los combatientes encarcelados, legalización del partido político resultante de la desmovilización, medidas a favor de la defensa de los derechos humanos y planes de desarrollo regional en sus zonas de influencia (Durán, 1992: 136-137). Se convierte en la agrupación política: Esperanza, Paz y Libertad.

2.3.3 La guerrilla indigenista Quintín Lame y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT).

Dos grupos guerrilleros más exigieron la convocatoria y participación en una Asamblea Nacional Constituyente, como una de las condiciones para entregar las armas y desmovilizarse: el Partido Revolucionario de los Trabajadores y la guerrilla indigenista Quintín Lame. Aunque se trata de movimientos armados con una restringida presencia regional, el primero en la zona de la Costa Atlántica y el segundo en el sector de doblamiento indígena del departamento del Cauca, como hemos visto, su desmovilización está también asociada con la convocatoria a la ANC.

El PRT entra en la dinámica de la paz, en mayo de 1990, cuando expresa su voluntad de negociar con el Gobierno para buscar la paz y manifiesta que apoya la votación del 27 de mayo a favor de la Constituyente. De manera similar a lo acontecido con el EPL, el PRT se desmoviliza bajo el Gobierno de Gaviria aunque las negociaciones se inician bajo la Administración Barco. El 25 de enero de 1991, diez días antes de iniciar las sesiones de la ANC, suscribe el acuerdo final de desmovilización. Siguiendo la trayectoria del EPL, el PRT para la dejación de armas piensa en su reincorporación a la vida legal como partido político. Por esta razón el acuerdo contempla un vocero permanente en la ANC, la legalización del partido político resultante del proceso de desmovilización y la ejecución de programas de desarrollo regional.

Como mencionamos en el capítulo tres, el Quintín Lame es una guerrilla que surge como grupo de autodefensa en las comunidades indígenas del departamento del Cauca para responder a los diferentes factores de

ocupación del territorio y oponerse a las agresiones que otras fuerzas armadas, tanto guerrilleras como oficiales y paramilitares, ejercen sobre las comunidades. Las diversas fuerzas insurgentes, el EPL, el ELN, las FARC, e incluso, el M-19, buscan imponer un modelo organizativo de corte militar que se opone radicalmente a la tradición organizativa comunitaria indígena. Algo parecido a lo que intentó Sendero Luminoso con las comunidades indígenas peruanas, como fue mencionado. El Quintín Lame puede ser calificado como una típica guerrilla de carácter societal¹⁷.

En el momento en que el Movimiento Armado Quintín Lame se plantea la desmovilización ya se había dado una discusión interna entre el Estado Mayor y la dirección política sobre el agotamiento de la vía armada. Uno de los motivos fundamentales que da origen a este actor armado étnico, la lucha por la tierra, se ha logrado en su zona de influencia mediante las acciones de recuperación, una reforma agraria por las vías de hecho, como anotamos antes. Por lo tanto, cuando en julio de 1988, manifiesta al Gobierno su intención de tregua y exige la desmilitarización de la zona indígena del departamento del Cauca, un acuerdo político con participación de todas las fuerzas sociales de la región y soluciones concretas a los problemas de salud, vivienda y tierras; la dirección política tiene la convicción de que existen claros signos de desgaste del Quintín que hacían imperioso una salida política a la lucha armada. A principios de mayo de 1990, todavía bajo la Administración Barco, manifiesta al igual que el EPL y el PRT, su disposición para entrar en negociaciones con Gobierno y desmovilizarse.

Con motivo de una reunión que se lleva a cabo con representante del Gobierno el 26 de junio de 1990 en el municipio de Jambaló, departamento del Cauca, plantea las condiciones para la desmovilización. Como las comunidades indígenas y sus líderes siguen siendo víctimas de la acción de los grupos paramilitares, exige el compromiso del Gobierno con el fin de la “guerra sucia”, la convocatoria a la ANC y la representación en ésta de las comunidades indígenas.

¹⁷ Una guerrilla de tipo societal reuniría las siguientes características: a) es la expresión de la lucha de un actor social; b) mantiene una estrecha relación con sus bases sociales; c)) aprecia como “relativo” a su enemigo; d) mantiene una adhesión de sus bases fundadas en interés; e) mantiene una presencia geográfica limitada a su ámbito de representación sociocultural (Pizarro, 1994).

A partir del mes de agosto, inicia una estrategia de contactos políticos con diferentes dirigentes políticos y gremiales para presionar una fórmula de acuerdo con el Gobierno recién posesionado de César Gaviria que hiciera posible la participación de uno de sus delegados con plenos derechos en la ANC. Es así como, el comandante guerrillero Gildardo Fernández, en carta que le envía al presidente del Senado, expresa su preocupación porque el pacto político del 2 de agosto que antecedió a la Constituyente, como veremos más adelante, no hubiera prestado atención al problema étnico: “Cómo podrá hacerse una Constitución realmente nacional, si sectores definitorios de la nacionalidad, con características especiales dado el grado de marginación y racismo a que han sido sometidos, son asemejados al resto del pueblo colombiano y por tanto condenados a no ser más que espectadores y víctimas de los sucesos políticos nacionales” (Carta del comandante Gildardo Fernández al doctor Aurelio Iragorri Hormaza, presidente del Senado, agosto 9 de 1990, citado en Peñaranda, 1999: 108-109).

Cuando se inician las sesiones de la ANC, el 5 de febrero de 1991, el diálogo con la guerrilla indigenista está estancado por lo que no se ha llegado a un acuerdo de desmovilización. Sin embargo, aprovecha la reunión de los 70 constituyentes para reivindicar su derecho de participar en la Asamblea. Las negociaciones se reinician el 7 de febrero en San Andrés de Pisimbalá, departamento del Cauca, y un mes después el Gobierno se compromete a designar un vocero permanente del Quintín en la ANC, sin derecho a voto, mientras la guerrilla inicia del proceso de concentración de sus fuerzas tendientes a la dejación de armas. El acuerdo definitivo se da el 27 de mayo de 1991 mediante el cual el Quintín entrega las armas y a cambio se garantiza la incorporación de los ex – combatientes a la vida civil, un representante en la ANC, Alfonso Peña, proyectos de desarrollo regional en los 16 municipios del nororiente del Cauca donde el Quintín había tenido mayor influencia, medidas tendientes al respeto de los derechos humanos y el desmonte de los grupos paramilitares. Los miembros desmovilizados del Quintín Lame con otras organizaciones étnicas crearán el movimiento político legal Alianza Social Indígena (ASI).

Por lo tanto, la convocatoria a la ANC fue una de las exigencias fundamentales que el M-19, el EPL, el PRT y el MAQL hicieron para reiniciar el proceso de paz, entregar las armas y convertirse en partidos políticos legales. Por su parte, el sector reformista que tuvo continuidad bajo los Gobiernos de Virgilio Barco y César Gaviria encontró en la ANC el principal ofrecimiento a la insurgencia armada para llegar a un pacto de paz y desactivar la violencia que amenazaba con colapsar la institucionalidad colombiana. En consecuencia, en el lapso de dos años, se llegó a lo que había sido un imposible en Colombia: la dejación de las armas por parte de cuatro organizaciones guerrilleras, su conversión en votantes y participantes en el debate constitucional para redefinir las reglas del juego político y establecer el nuevo estatuto de la Nación, un privilegio concedido desde la Constitución de 1886 sólo a los miembros liberales y conservadores del Congreso.

3. LA CAMPAÑA PARA LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.

3.1. Los Candidatos Indígenas y Negros.

3.1.1 La Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN).

Como anotamos en el capítulo anterior, tres listas de candidatos negros se presentan a las elecciones de delegatarios para la ANC. Por el Movimiento por las Comunidades Negras y Marginadas se presenta la liberal Otilia Dueñas. Por los Representantes Liberales del Litoral Pacífico para Colombia, Justiniano Quiñónez y Tadeo Lozano, ambos del departamento del Chocó. Por la CNCN, Carlos Rosero. Es este último el que representa una opción identitaria. Es lanzado como candidato de las negritudes con la convicción, al igual que los indios, de que tanto la campaña como el espacio de la ANC, son escenarios privilegiados para adelantar una lucha en contra de la invisibilidad del negro y por el reconocimiento de los derechos territoriales y culturales de la gente negra del Pacífico Colombiano¹⁸.

¹⁸ El análisis de la participación de las comunidades negras en la campaña para elección de delegatarios a la ANC se realiza en el capítulo IV.

3.1.2 La ONIC y AICO.

Por su parte, como tuvimos oportunidad de verlo en el capítulo IV, las dos vertientes en que se divide el movimiento indígena colombiano que se expresan a través de la ONIC y de AICO lanzan como candidatos a Francisco Rojas Birry y a Lorenzo Muelas, respectivamente. Ambos líderes comprenden que el escenario que ha creado la convocatoria a la ANC es un espacio privilegiado para demandar un nuevo tipo de nación que reconozca la diversidad étnica y cultural y solicitar que sus territorios, autoridades propias y leyes indígenas sean reconocidos¹⁹.

3.2 Los Partidos Tradicionales y la AD-M19.

El gobernante Partido Liberal no llega a ningún acuerdo sobre la integración de una sola lista y se decide por la llamada “operación avispa”²⁰. El Partido Social Conservador (PSC) presenta una sola lista liderada por el ex presidente Misael Pastrana Borrero; el Movimiento de Salvación Nacional (MSN) y la AD-M19 optan por conformar una sola lista nacional encabezadas por sus líderes más visibles y prestigiosos, Álvaro Gómez Hurtado y Antonio Navarro Wolf, respectivamente. Además, se inscriben listas de los cristianos, de la UP, de los estudiantes, de conservadores independientes que se revelaron contra la dirección del PSC, de los damnificados por el terrorismo, de los movimientos cívicos. En total se inscribieron 119 listas.

Durante la campaña para la Constituyente la violencia detiene su carrera ascendente, especialmente por una tregua en la actividad desestabilizadora de los grupos de narcotraficantes. En el fragor electoral comienza a ser evidente que por diversas razones, por la desgastada retórica de los partidos tradicionales, “los mismos con las mismas”, en el decir popular, porque la población no veía que éstos recogieran sus aspiraciones de cambio o porque

¹⁹ El análisis de la participación de los indígenas en la campaña para la elección de delegatarios a la ANC se realiza en el capítulo III.

²⁰ La operación avispa consiste en elaborar un gran número de listas para por cociente electoral obtener, a diferencia de una sola, un mayor número de delegatarios.

vislumbraban una esperanza de transformación en la guerrilla recién desmovilizada, los sondeos de opinión sobre la intención de voto comienzan a dar como ganadora, con una ventaja considerable sobre las demás, a la lista encabezada por Antonio Navarro Wolf. A un mes de la elección de delegatarios la intención de voto era de 45,4% para Antonio Navarro Wolf, 16,5% para Álvaro Gómez, 4,5% para Misael Pastrana Borrero y 3,5% para Horacio Serpa (*El Tiempo*, 8 de noviembre de 1990). Las elecciones desnudan la debilidad de los partidos tradicionales. Los sondeos pronostican también una considerable abstención. Las 1.300 mesas de trabajo y todo el esfuerzo del Gobierno por promocionar la Asamblea no había podido mover a las “masas apáticas”, lo que beneficia igualmente a la guerrilla recién desmovilizada.

3.3 El Temor ante una ANC Desbordada y Controlada por la Guerrilla Recién Desmovilizada.

Con los pronósticos de los sondeos de opinión, surge en el seno de la elite política de los partidos tradicionales el temor, el miedo, por no decir el pánico, de una Asamblea desbordada, ilimitada y en poder de una guerrilla desmovilizada que actuaría en nombre de la soberanía popular. El país podía, entonces, estar dando un salto al vacío con incalculables repercusiones para la sociedad colombiana con lo que “el remedio podía resultar peor que la enfermedad”. Los enemigos abiertos de la ANC, representados por los “barones electorales”, y los “agazapados”, liderados por los ex presidentes de los dos partidos tradicionales, que arrastrados por las fuerzas de los acontecimientos habían apoyado la convocatoria a la Asamblea, acusan al presidente de gran equivocación política, de haber embarcado al país en una aventura al convocar la ANC, de estar aliado con el M-19 y de favorecer a este nuevo actor político legal. Por lo tanto, los dos partidos tradicionales se ven abocados al diseño de estrategias políticas para evitar que la Asamblea sea tomada por los mismos que se “tomaron el Palacio de Justicia”. Las fuerzas del viejo orden se aliaban para atacar los presupuestos de la Asamblea, pero ya era imposible “echar para atrás la rueda de la historia”.

Ante los temores de una Asamblea Constituyente en poder de la guerrilla recién desmovilizada, surge una “nueva” estrategia por parte de los partidos tradicionales. Esta consiste en atacar, descalificar, deslegitimar, con todas las armas posibles, a un contendor político que había dejado las armas para desafiar con las reglas del juego democrático la hegemonía política que desde los inicios de la República habían ejercido los dos partidos tradicionales. Se manipula el miedo a la “amenaza comunista”, se recuerdan momentos nefastos de la historia de Colombia que habían quedado grabados con tinta indeleble en la memoria colectiva del pueblo colombiano. El lenguaje se torna áspero, descalificador, violento y hace recordar las contiendas electorales entre los partidos tradicionales durante el periodo de La Violencia.

Misael Pastrana Borrero, presidente de Colombia en el periodo 1970-1974 y cabeza de lista del Partido Social Conservador, en sus ataques a Navarro Wolf, recurre a la memoria colectiva y recuerda uno de los hechos más traumáticos y terribles de la historia reciente de Colombia: la toma del Palacio de Justicia por parte del M-19. Diciendo que: “no dejaremos que se tomen la Asamblea como se tomaron el Palacio” (*El Tiempo*, 23 noviembre de 1990) le recuerda a los Colombianos que fue el M-19, comandado por quien lidera las encuestas para la Constituyente, el “responsable” del “holocausto” que significó la toma del Palacio cinco años atrás, “(...) la Constituyente no se puede tomar por la sorpresa del voto, sin que el ciudadano sepa por quién vota o para qué se vota (...) porque no se sabe si el comunismo sigue alimentando las almas de quienes hasta no hace mucho se inspiraron en esa filosofía, en especial en la caricatura castrista de ella, su acción contra el sistema democrático colombiano (...)” (*El Tiempo*, 23 de noviembre de 1990). Se suceden artículos de prensa en los que los militares narran “la manera como los guerrilleros del M-19 asesinaron a los rehenes indefensos” (*El Tiempo*, 24 de noviembre de 1990).

Pocos días después de que los sondeos de opinión informan que la ADM19 podría controlar la Asamblea, la campaña en su contra es precipitada por la solicitud de destitución del general Jesús Arias Cabrales. En efecto, la Procuraduría General de la República pide la destitución de este general, comandante de la XIII brigada del Ejército, quien dirigió la respuesta de la

toma del Palacio de Justicia. Pero la solicitud no se hace en cualquiera momento, sino en la fecha en que se cumplían cinco años del terrible episodio.

Veamos la interpretación que los diarios más poderosos hacen del contraste entre la solicitud de destitución del general y el favoritismo de la AD- M19, visión que se busca generalizar para arreciar los ataques en contra de esta fuerza política:

El 6 de noviembre de 1985, cuando el M-19 estaba atrincherado en el Palacio de justicia con más de 100 rehenes en su poder y la Fuerza Pública realizaba las maniobras de rescate, nadie habría apostado que apenas un lustro más tarde uno de los cerebros de la operación guerrillera estaría convertido en héroe nacional y el jefe militar en villano (...) y mientras el presidente Virgilio Barco recomendaba a Colombia intentar el olvido e indultaba por decreto al M-19, quien se había tomado por asalto al Palacio de Justicia, el acto más sangriento de la historia reciente del país, y que ha sido señalado como el punto de máximo de osadía y capacidad destructiva al que ha llegado grupo guerrillero alguno en el país, hoy se destituye a un General que juró, treinta años atrás, defender la Constitución, Carta Magna que seguramente cambiará el grupo que se tomó el Palacio (...) ese sector apunta hacia el poder inmenso de la Asamblea, y se prepara para abordarla con los mismos mecanismos que ha utilizado en su historia delictiva. Hay quienes ya han solicitado que se aplacen las elecciones por falta de garantías. (*El Tiempo*, 11 noviembre de 1990).

Los ataques contra la AD-M19 aumentan de tono. Por ejemplo, Álvaro Gómez Hurtado, cabeza de lista del MSN, se refiere a Navarro Wolf de la siguiente manera: “No se puede acudir a las urnas a votar por una semilla que germinará la violencia”, “si gana el M-19, la que ganará será la violencia” (*El Tiempo*, 25 de noviembre de 1990). “Es lícito repasar los antecedentes de las gentes que conforman ese movimiento para hacer una proyección de lo que será su conducta en el futuro. Esa trayectoria de delincuencia necesariamente configura unas perspectivas tenebrosas, porque la generosidad del estado colombiano, utilizando un mecanismo previsto en la Constitución, resolvió perdonar los delitos en el sentido jurídico de la palabra” (Álvaro Gómez, *El Espectador*, 7 de diciembre de 1990).

3.4 El Intento del Gobierno por Controlar la ANC.

El tiempo que los candidatos de los partidos tradicionales arremeten en contra de la AD- M19, el 17 de noviembre de 1990, a 22 días de la elección de delegatarios, el Gobierno, en un intento por controlar la Asamblea presenta un temario centrado en seis puntos: 1) Construcción de la democracia participativa. 2) La promoción y defensa de los derechos ciudadanos. 3) Replanteamiento sobre las responsabilidades, las obligaciones y la jurisdicción de las tres ramas del poder. 4) Ante el agotamiento de la descentralización, federalización del país en el marco de la “revolución pacífica”. 5) Fortalecimiento de las instituciones democráticas como el Congreso, la Justicia, la administración pública, el Estado de sitio. 6) Nuevo concepto de la hacienda, la economía y la planeación. Para el Gobierno este temario es decisivo porque el apoyo que obtenga de algunos asambleístas sería “el único dique al desbordamiento de ese organismo” (La Asamblea Constituyente).

La propuesta, considerada audaz por los analistas, busca contrarrestar la creciente influencia de la guerrilla desmovilizada y demás sectores de la izquierda y centrar las deliberaciones de la Asamblea en unos temas específicos de reforma del Estado para impedir el temido desbordamiento. Por otra parte, responde también a la reacción que tuvo en los sectores políticos tradicionales, fundamentalmente en el seno de los “caciques” regionales o “barones” electorales, la propuesta inicial de reforma del Congreso. La palabra reforma es cambiada por *fortalecimiento*. Esta última expresión adquiere un carácter ambiguo y eufemístico y se enfatiza, ante todo, la idea de democracia participativa: Colombia requiera ante todo y sobre todo más democracia.

La democracia es el antídoto más eficaz contra la violencia: “La única manera de avanzar hacia la consolidación de una paz construida y compartida por todos, que le dé toda la legitimidad a unas instituciones que serían así realmente fuertes, es ampliar nuestra democracia y con ella, afianzar entre todos una cultura de la tolerancia y el respeto por las ideas ajenas, que remplace el sectarismo y la intransigencia pregonada por los

personeros del viejo orden (...) No...lo que los colombianos quieren no es un Estado autoritario, pues en el pasado ese tipo de experimentos solo sirvió para agravar las tensiones, ensangrentar al país y lanzarlo por el abismo de la violencia. Lo que quieren es que apliquemos a esa violencia el único antídoto que da resultados: más democracia” (Gaviria, 1990a).

Pero aquí se introduce una variante. La democracia de la cual se habla no es la democracia representativa, sino la democracia participativa, un tipo en el cual además de mecanismos como el voto, el referéndum, la iniciativa popular y la revocatoria de mandato se debía pasar a otros escenarios diferentes al electoral en el que la participación ciudadana también cabía: democratización de los partidos políticos, de los gremios, de los sindicatos, de las empresas, de las universidades y nuevas posibilidades de participación en la administración de la justicia.

Para la AD-M19 y los sectores de izquierda representados en la Unión Patriótica, pero también para los sectores conservadores representados por Misael Pastrana Borrero y Álvaro Gómez Hurtado, el presidente con esta propuesta no podía dictarle rumbos a los constituyentes ya que la Corte, en sentencia histórica del 9 de octubre de 1991, había declarado a la Asamblea soberana e ilimitada. La propuesta no era más que meras sugerencias del Ejecutivo a una Asamblea Soberana.

Y mientras los sondeos de opinión pronostican que “el 40% de los liberales votarán por las listas del M-19” (*El tiempo*, 29 de noviembre de 1990), el Gobierno continúa las negociaciones con el Ejército Popular de Liberación, el Partido Revolucionario de los Trabajadores y la guerrilla indigenista Quintín Lame, como anotamos antes. Estas fuerzas guerrilleras se concentran en los llamados campamentos de paz y se comprometen a entregar las armas solamente ante una Constituyente soberana. Por lo tanto, se ratifica una vez más que la Constituyente es un requisito para la paz.

Por otra parte, en consulta a la población impulsada por el Gobierno se obtienen múltiples resultados. En 1.300 mesas de trabajo los participantes elaboran 200.000 propuestas en las cuales solicitan cambios en todos los niveles, pero enfatizan en los derechos fundamentales de la persona, la moralización de la justicia, de la administración de la justicia y el control del

gasto público, la posibilidad de establecer el sistema unicameral del parlamento, la disminución de los gastos de los congresistas, su designación por un solo periodo, el establecimiento de un estatuto de los partidos políticos que consagre los derechos de la oposición, la financiación de esos movimientos y sus campañas, la elección popular de los gobernadores provinciales, la ampliación del periodo de los alcaldes y nueva repartición territorial (*El Tiempo*, 8 de diciembre de 1990). En la víspera de las elecciones, mientras la AD-M19 pide veeduría internacional y se hacen presentes observadores de Bolivia, Costa Rica, Ecuador, España y Francia, las encuestas dan como perdedores a los partidos tradicionales y como ganadora a la AD-M19. Para los opositores, en definitiva, la Constituyente es “una bomba atómica que [el Gobierno] no estaba en capacidad de manejar” (*El Tiempo*, 8 de diciembre de 1990) y su control por la guerrilla desmovilizada podía “trastocar todos los valores” (*El Tiempo*, 8 de diciembre de 1990).

El 8 de diciembre de 1990, en las horas de la noche, el presidente César Gaviria se dirige a los colombianos exhortándolos a votar por la paz, dice: “los objetivos son bastante claros: primero que todo tenemos que hacerle frente a la violencia y ganarle la batalla definitiva. Para ello no bastan los millones de votos que mañana se convertirán en un plebiscito por la paz. Debemos construir un Estado fuerte, unas instituciones sólidas. Pero esa fortaleza y esa solidez no resultan de diseñar un Estado autoritario, sino de reformar nuestra instituciones para hacerlas más democráticas, más amplias, más representativas y por ello, más legítimas” (Gaviria, 1990b).

3.5 La Votación por la ANC y su Composición: la Derrota del Bipartidismo.

El 9 de diciembre de 1990 se realiza la votación para elegir los delegatarios a la ANC. Y mientras la población está votando, el Ejército ataca Casa Verde, el llamado Santuario de las FARC, lugar de refugio del Secretariado de este grupo insurgente²¹. La votación por la Asamblea es muy baja. Solamente se

²¹ Las negociaciones que el Gobierno de Gaviria adelantaba con las FARC y el ELN fracasaron. El Gobierno había ofrecido a las FARC, como al resto de fuerzas guerrilleras, dejar las armas para entrar en la Constituyente.

depositan 3.710.557 votos, apenas el 27,1% del potencial electoral estimado por la Registraduría en 14.237.110 personas (Ladrón de Guevara, 2002:120). De esta manera, la ANC obtiene el menor número de votos, de las tres elecciones que se habían llevado a cabo durante el año 1991.

La Asamblea queda compuesta de la siguiente manera: El Partido Liberal obtiene 25 curules (sumando todas las listas) con lo que su estrategia de operación avispa resulta exitosa. La AD-M19 logra 19, solamente una por residuo, seguida del MSN con 11, el PSC cinco, los conservadores independientes cuatro, los indígenas dos, los cristianos dos y la UP dos. No fue elegido ningún delegatario por las negritudes, como vimos en el capítulo anterior. Los candidatos indígenas, Lorenzo Muelas y Rojas Birry, obtienen 54.226 sufragios. Esta cifra evidencia que muchos electores no indios votaron por estos candidatos ya que se calculaba que solamente 20.000 indígenas estaban cedulados. La mayor votación la obtuvieron en el departamento del Cauca, la región donde surgió la lucha que dio origen al moderno movimiento indígena colombiano.

La elección de Francisco Rojas Birry y Lorenzo Muelas a nombre de las minorías étnicas toma por sorpresa a la opinión nacional. Se califica como el “fujimorazo” de la Asamblea. Es decir, algo inesperado, como lo acontecido con la derrota de Mario Vargas Llosa por parte de Fujimori, en las elecciones

Este grupo armado exigió la mitad de los constituyentes. Para el Gobierno esta era una posición inaceptable porque confundía la situación de esta guerrilla con la del EPL, el PRT y el Quintín Lame. Mientras estas últimas estaban prácticamente derrotadas militarmente, las FARC se habían fortalecido. El asalto que se produce sobre Casa Verde, al parecer, estaba pensado de antemano por parte del Gobierno pero con la idea de un amplio triunfo electoral—que no se dio—para demostrarle a las FARC y a los otros grupos guerrilleros, el costo de marginarse en el marco de un mandato de reforma y reconciliación nacional. Era, además, un mensaje para los otros grupos guerrilleros con los cuales se seguía la negociación. Pero al mismo tiempo, era una forma de darle algo a los militares que tendrían que soportar a la guerrilla recién desmovilizada en la Constituyente cuando, precisamente, uno de sus generales había sido declarado insubsistente. El mensaje para el Ejército era que la AD- M-19 tenía que ser aceptada como fuerza legal, pero sobre la guerrilla activa podía desatar todo el peso de su acción represiva. Por otra parte, era una forma de acallar los ataques de los adversarios de derecha que acusaban al Gobierno de una alianza con el M-19 y de debilidad frente a la guerrilla. Sin embargo, el resultado político de esta acción militar fue que la ANC ya no podía ser el pacto de paz en que tanto insistió el Gobierno porque los grupos guerrilleros responsables del 60% del accionar guerrillero, las FARC y el ELN, no estarían en la ANC. Catorce años después, el ex presidente Gaviria hace la siguiente lectura de una de las acciones militares más importantes de las dos últimas décadas en Colombia: “Antes de la elección de constituyentes intentamos ofrecer a las FARC un proceso de paz que culminara con su participación en la Asamblea. Su posición fue inaceptable. Querían tener la mitad de los constituyentes, sin desarmarse y sin siquiera adquirir compromiso alguno de respeto. Algunos dicen que a las FARC se les cerró el camino para entrar en la Constituyente. Lo que se les cerró fue la posibilidad de que se convirtiera esa asamblea democrática en un escenario de decisiones antidemocráticas. El EPL, el Quintín Lame y el PRT tuvieron delegados en la Asamblea desde el mismo momento que dejaron las armas. No antes.” (Gaviria, 2004: 61).

del Perú del 28 de julio, cuando todos daban por vencedor al escritor peruano. Sin embargo, para el ex presidente de Colombia, Alfonso López Michelsen, es un signo de los nuevos tiempos: “Es un gran paso que el símbolo de la identidad nacional lleve la vocería de las razas aborígenes (*El Tiempo*, 13 de diciembre de 1990). “Es, sin embargo, un signo de los nuevos tiempos la presencia de voceros de los indígenas en el seno de la Constituyente, porque representan un avance significativo en nuestras costumbres políticas, no es el fruto de ninguna medida reciente. Su éxito electoral obedece a lo precario de la votación general. En una situación de normalidad o sea de cuocientes electorales más altos, lo reducido de sus seguidores jamás les habría permitido competir con otras corrientes políticas” (*El Espectador*, 16 de diciembre de 1990).

La composición de la Asamblea es algo inédito en toda la historia de Colombia. El Partido Liberal obtiene una mayoría pírrica y de no haber sido por la “operación avispa” hubiese obtenido 21 curules. El Partido Conservador cae estrepitosamente. La AD- M19, como lista única, obtiene el mayor número de delegatarios. Los partidos tradicionales unidos solamente controlan el 42% de la ANC. Dos agrupaciones diferentes de éstos, ocupan la primera y segunda posición y sumadas obtienen un porcentaje de votos superior al del bipartidismo. Y por primera vez en la historia de Colombia, rompiendo una tendencia centenaria, los excluidos de siempre, los indígenas, tienen representación. Aunque ninguna fuerza controla la Asamblea, lo que será algo decisivo para su posterior desarrollo y beneficioso para los indígenas y negros. Las fuerzas diferentes a los partidos tradicionales son mayoría: por primera vez en la historia de Colombia el bipartidismo había sido derrotado con las reglas del juego democrático.

La ANC cuenta con una presencia fuerte de ex guerrilleros y con la representación de las minorías indígenas que se consideran desafectas al establecimiento. Al siguiente día, el presidente, en su mensaje a colombianos sobre los resultados de la Constituyente, citando la frase del ex presidente Alfonso López Pumarejo, “La liquidación amistosa del pasado”, dice: “(...) los violentos han perdido todo argumento para perseverar en su práctica de odio; en fin está abierto el camino para que la Constituyente sea el gran tratado de

paz que reclamara la Corte y que hemos buscado durante años” (*El Espectador*, 10 de diciembre de 1990).

4. LOS INDÍGENAS EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.

El 5 de febrero de 1991 se inician las sesiones de la ANC que por primera vez en la historia de Colombia tiene representación de los indígenas: “Se reúne la Asamblea Constitucional en tiempo de desastre, rodeada por un fuego devorador que parece sin término ni fin, mientras Colombia entera busca la voz de esperanzas que interprete sus anhelos de paz” (Zalamea, 1991: 14).

La sociología y la historiografía colombianas todavía no han descrito y muchos menos analizado la participación de los indios y los negros en la ANC. Varias obras han sido escritas sobre la Asamblea. Por ejemplo, Manuel José Cepeda (1993, 1994) escribió la *Constituyente por dentro: mitos y realidades y la Constitución que no fue y el significado de los silencios constitucionales*; Rafael Ballen (1991), *Constituyente y constitución de 1991*; Diego Uribe Vargas (1992), *La Constitución de 1991 y el ideario liberal*; Luis Carlos Sáchica y Jaime Vidal Perdomo (1991), *La Constituyente de 1991*; Alberto Zalamea (1991), *Diario de un Constituyente*; Jorge Luis Buelvas (1995), *Alcances del cambio constitucional de 1991*; Alberto Valencia (1998), *Violencia y reforma constitucional*. Recientemente han visto la luz dos obras más: *El Frente Nacional y el proceso constituyente del 91*, escrita por Andrés Dávila Ladrón de Guevara (2002) y en el año 2004, *Contra todas las apuestas. Historia íntima de la Constituyente de 1991*, del ex ministro de gobierno, Humberto de la Calle Lombana, quien fue la persona que jugó de correa de transmisión entre el Presidente de la República, César Gaviria Trujillo, y la ANC. No obstante esta literatura más o menos considerable, ninguno de los textos se refiere al papel que jugaron las minorías étnicas en el pacto que dio origen a la nación diversa. Como ha sido una constante en la historia de Colombia, la voz de los subalternos tampoco se escucha en estas obras. Solamente el trabajo de la politóloga norteamericana, Donna Van Cott (2000), *The Friendly Liquidation of the Past*, hace referencia a la

participación de los indígenas en la ANC. Algunos artículos menores como el de Orlando Fals (1993,1995) o los publicados en la *Revista América Negra* escritos por el antropólogo inglés Peter Wade (1992) y por los antropólogos colombianos Jaime Arocha (1992) y Miriam Jimeno (1993) se refieren a la participación de los negros en la Asamblea. Lo que sigue a continuación es un intento por analizar la política de alianzas de los indios y los negros en la ANC y las condiciones que hicieron posible que esta Asamblea aceptara las demandas por el reconocimiento de la multiétnicidad y pluriculturalidad como el fundamento de la nacionalidad colombiana además del reconocimiento de los derechos culturales y territoriales de indígenas y negritudes.

La participación de los indígenas en la ANC no fue un camino de rosas. Llegaron a esta instancia porque el país estaba ante una crisis de tales dimensiones que la única alternativa que encontró un sector del bloque en el poder fue convocar la Asamblea Nacional para *refundar* la Nación, como hemos visto, y porque los indígenas a lo largo de dos décadas, aunque escindidos, habían creado un potente movimiento social dotado de una política—de un “pensamiento propio—de una estructura organizativa con apoyos en sectores importantes de la sociedad nacional e internacional, que les permitió aprovechar la estructura de oportunidades políticas que se abre en Colombia con la citación a la Constituyente.

Los logros de los indígenas son el resultado de la particular correlación de fuerzas políticas que se crea en la ANC, de las alianzas estratégicas que establecen, de la movilización social que desarrollan y de un ambiente nacional favorable que se crea en torno de ellos. Es fundamental para los intereses de los indios la forma como queda integrada la Asamblea, en la que a pesar de la derrota del bipartidismo ninguno de los actores políticos cuenta con la fuerza suficiente para controlarla hegemónicamente. Como tuvimos oportunidad de ver, los liberales obtienen 25 escaños, la AD-M19 19 y el MSN 11. Esta distribución genera una estructura de equilibrio de las diferentes fuerzas. Tal circunstancia obliga a las fuerzas mayoritarias a buscar alianzas con las minorías, entre ellas los indígenas, para conformar un bloque mayoritario. Es decir, la particular composición de la Asamblea permitió

potenciar el peso político de las minorías ya que se convirtieron en “minorías decisorias”.

La ANC parece integrada por cuatro bloques: liberales, conservadores, AD-M19 y minorías. Sin embargo, al mirar en detalle su composición es claro que no había bloques monolíticos. Por ejemplo, en la AD-M19 había ex guerrilleros, liberales, conservadores, personas cercanas al EPL, jefes sindicales y hasta ex futbolistas; en el MSN, alvaristas y liberales, y los representantes del liberalismo son un archipiélago de tendencias. Es decir, hubo una enorme disparidad de intereses y de vertientes ideológicas. Esto permitió, para bien de las minorías étnicas, que la inexistencia de un bloque hegemónico impusiera todos sus criterios, por lo que la política de alianzas y la búsqueda de consensos se abrió como estrategia en la Asamblea. Se llegan a cuerdos y a alianzas dentro de reglas del juego previamente acordadas entre el Gobierno y las fuerzas políticas. Por la composición de la ANC y por la inexistencia de un bloque hegemónico, se abre la idea, que favorece también a los indígenas, de que la forma de garantizar su funcionamiento es mediante una reforma amplia donde tengan cabida todas las tesis de las fuerzas que la componen.

En el alinderamiento de las fuerzas, se forma en un principio una coalición integrada por la AD-M19, el MSN, los indígenas—Rojas Birry y Lorenzo Muelas—la UP y los evangélicos que suman 36 compromisarios. Estos 36 compromisarios son la suma de las minorías que hacen mayoría, frente a la mayoría del Partido Liberal. El bloque se conforma como reacción a la propuesta del Gobierno de nombrar un presidente de la ANC de filiación liberal y la contrapropuesta de la AD-M19 de elegir tres presidentes. Ahora, mientras en el Congreso los Liberales y el Partido Social Conservador controlan el 80% del Congreso, quedan en minoría en la ANC. Por lo tanto, fueron coincidencias defensivas las que ponen de acuerdo a las minorías. En esta coyuntura, que permite que los indígenas sin presencia en el panorama político nacional se vuelvan importantes, Rojas Birry propone una presidencia que rote y una vicepresidencia para que queden representadas las minorías. El establecimiento de esta coalición es sorprendente porque nadie esperaba una alianza de la AD-M19 con el MSN, dos movimientos opuestos

ideológicamente. Pero esta situación volvió a Álvaro Gómez, transitoriamente, aliado de los indígenas ya que defiende que la “presidencia colegiada permite no dejar por fuera a los indígenas y a los grupos menores, como ha sido la tradición parlamentaria”. Posteriormente, será uno de los principales opositores de los indios.

Finalmente, se llega a un acuerdo entre 42 delegatarios para definir una presidencia rotatoria de tres presidentes, Álvaro Gómez por el MSN, Horacio Serpa Uribe por el Partido Liberal y Antonio Navarro Wolf por la AD-M19 y las presidencias y vicepresidencias de las comisiones para las minorías: Unión Patriótica, evangélicos, el viejo galanismo, los indígenas, los conservadores y los liberales independientes y delegatarios del EPL que actuarían después de la entrega de las armas de este grupo insurgente.

Las comisiones permanentes fueron definidas de la siguiente manera: Comisión primera: para estudiar el Preámbulo, los principios, los derechos, las garantías, los deberes, la participación democrática, los partidos políticos, el sistema electoral y la reforma de la Constitución. Comisión segunda: para estudiar el ordenamiento territorial. Comisión tercera: para estudiar los temas del Gobierno, el Congreso, la Fuerza Pública, el Estado de sitio y las relaciones internacionales. Comisión cuarta: para estudiar la administración de justicia y el ministerio público. Comisión quinta: para estudiar los asuntos económicos, sociales y ecológicos.

El aliado estratégico de los indígenas en la ANC fue la AD-M19. Como veremos más adelante, en los momentos más álgidos para los intereses de los indios, cuando se definían sus derechos territoriales y que enfrentaban la cerrada oposición de los sectores más conservadores, contaron con el apoyo de la AD-M19, que define Lorenzo Muelas en los siguientes términos:

Yo decía no sólo Navarro, yo decía que los ex guerrilleros nos tenían que ayudar. Le decía yo a ellos: “Nadie más que ustedes conocen la situación, ustedes caminaron, ustedes estuvieron en las chozas de los indios, conocen como viven y ellos los albergaron, mal que bien ellos algo les aportaron para su sobrevivencia, nunca han pedido nada, hoy estamos pidiendo un voto, entonces, ¿tienen que ayudar!”. (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

Para una fuerza política que venía de empuñar las armas y que contaba con cerca de la tercera parte de los delegatarios era muy difícil no escuchar las demandas de los indios cuando precisamente la guerrilla recién desmovilizada, el Quintín Lame, tenía sus orígenes en el propio M-19 y que el representante indígena más destacado, Lorenzo Muelas, venía de la zona donde esta fuerza guerrillera había intentado fortalecerse militarmente con un discurso a favor de los oprimidos.

4.1. Las Demandas de los Indígenas en la ANC.

¿Qué demandaban los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente? En el sentido más amplio solicitaban la creación de una nación diversa, transformar el estado de cosas que desde el periodo colonial los había excluido convirtiéndolos en menores de edad, en seres irracionales y ubicados en el tiempo premoderno, que debían ser civilizados, tal como lo estipulaba la Ley 90 de 1890. Las demandas se materializaban en tres reivindicaciones fundamentales: 1) territorios autónomos; 2) respeto a la diferencia cultural y, 3) participación política en las decisiones del Estado que les afectasen.

Lo primero, lo estratégico, a juicio Lorenzo Muelas: la reivindicación del territorio. El movimiento indígena caucano venía del proceso de recuperación de territorios que hemos descrito antes, una reforma agraria por las vías de hecho, y quería asegurar, ante todo, que el Estado reconociera esos territorios como entidades autónomas, pertenecientes a los indígenas por derecho propio, es decir, lograr la legitimación de los derechos recuperados. Los indígenas habían construido un discurso sólido a lo largo de los veinte años de lucha centrada en el territorio, la cultura y la defensa de la autoridad, es decir, las formas propias de gobierno. Algunas de estas reivindicaciones se remontaban a las primeras décadas del siglo pasado cuando, Manuel Quintín Lame, el indígena paez, en su libro, *En defensa de mi raza*, las había definido como principios de la lucha de los indios.

El respeto por la diferencia cultural remitía a que los indios, como grupos étnicos, tenían derecho a que sus lenguas fueran oficiales en sus territorios, a

educar a sus hijos en su propia lengua, valores y cosmovisión del mundo y a ser juzgados por sus autoridades de acuerdo con la “Ley indígena”. La reivindicación por la participación política se refería a que los indígenas debían tener representación en el Congreso y en las instituciones del Estado en las que se definían las políticas que tenían que ver con sus vidas.

Este discurso contra hegemónico, construido por los subalternos, que ahora se hacía visible en un centro de poder decisorio para los destinos del país, tenía como uno de los pilares fundamentales de legitimidad la legislación internacional favorable a los pueblos indígenas expresada en el convenio 169 de la OIT, que fue ratificado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991. Por ejemplo, la categoría de grupo étnico es defendida en la Constituyente esgrimiendo el concepto de pueblo indígena del Convenio 169 en cuyo Artículo 1º define que son indígenas “aquellas poblaciones cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial”.

El primero de los indígenas en hablar en la apertura de la Magna Asamblea fue el “Taita” Lorenzo Muelas, el antiguo ex terrazguero del Gran Chimán. En su discurso, expresado a veces en lengua guambiana, rinde homenaje a los que él considera los grandes héroes y luchadores de los pueblos indígenas: los caciques Don Juan Chiles, Don Juan Tama de la Estrella y Don Manuel Quintín Lame, “a quien noventa años de vida y doscientos encarcelamientos no pudieron doblegar”. Les pide que lo iluminen con su sabiduría y fuerza inquebrantable y que el Taita Sarankua, desde las cumbres de la Sierra Nevada de Santa Marta, le siga mostrando el camino. (*Gaceta Constitucional* n° 19, marzo 11 de 1991, pp. 11).

Posteriormente, se dirige a los Constituyentes y les dice que ha llegado a la ANC en nombre de los pueblos indígenas, “en la más larga marcha de que se tenga noticia, en una marcha de 500 años”, que durante cinco siglos han luchado sin descanso por los derechos de la gente indígena y que han tenido también dos siglos de esperanzas perdidas en la justicia, la libertad y la igualdad que la Declaración de los Derechos de los Hombres prometió al mundo. Sin embargo, dice, que no ha llegado a la ANC con memoriales de

agravios ni a mendigar favores, sino a decir la verdad con respeto, sencillez y orgullo. (*Gaceta Constitucional* n° 19, marzo 11 de 1991, pp. 11).

Luego sostiene que el “jardín colombiano” está siendo asolado por una serie de plagas: la inseguridad de la vida; la falta de trabajo, de tierra y de conocimiento; el imperio de la justicia que en la práctica no protege sino a los poderosos y castiga a los de “ruana”; la corrupción de la política; el secuestro del poder y la destrucción de la naturaleza. Para atacar esas plagas propone los siguientes remedios: Asegurar la existencia de la vida; asegurar las libertades de la gente y disminuir las desigualdades entre los poderosos y el pueblo; asegurar mecanismos reales que permitan mejorar la vida económica y social; asegurar la participación real de la población en la dirección del Estado. (*Gaceta Constitucional* n° 19, marzo 11 de 1991, pp. 12).

A continuación sostiene que los indígenas además de padecer las mismas plagas sufren la discriminación de ser distintos porque hablan, piensan sienten y actúan diferente. Por esta razón, dice, los indígenas reclaman el reconocimiento de la diversidad, pero: “no se trata de una simple diversidad étnica, cultural, geográfica, psicológica o de costumbres, sino de algo más profundo, de una diferencia humana en términos reales, lingüísticos, históricos y de pensamiento; diversidad hasta en la concepción del mundo”. (*Gaceta Constitucional* n° 19, marzo 11 de 1991, pp. 13).

A renglón seguido se expresa en guambiano: “Moype namuy wantrawa, ñimuy na maya nukucha waminda moirun, truy wam mana mersrage, truguri napa y ñimpa pegueleguinnatan” y dice: “Aquí y ahora hablé a ustedes en mi lengua. Podría seguir hablando muy largo, pero ustedes no me entenderían. Si ustedes no me han entendido, si no han comprendido lo que dije, eso prueba que somos diferentes”. (*Gaceta Constitucional* n° 19, marzo 11 de 1991, pp. 13).

Concluye diciendo que es necesario construir una Constitución que esté en sintonía con los nuevos tiempos y basada en la realidad, que no basta con proclamar que Colombia es un país multiétnico y pluricultural, sino que es un imperativo que los derechos fundamentales de los pueblos indios y de las minorías étnicas queden taxativamente plasmados en el texto de la Constitución. Por esta razón, dice: “hemos elaborado un proyecto de

derechos indígenas que vamos a presentar a esta Asamblea con la esperanza que sea masivamente apoyado por ustedes para saldar de una vez por todas la deuda que la joven Colombia tiene con nuestro debilitados pueblos originarios. En este proyecto están involucrados los principales derechos, garantías y aspiraciones de nuestra gente. Llegado el momento de los debates y votaciones ¡Apóyennos! (...) Mil Gracias para todos” (*Gaceta Constitucional* n° 19, marzo 11 de 1991, pp. 13).

Este discurso del “Taita” Lorenzo Muelas fue de trascendental importancia en el momento. Fue emitido a todo el país a través de la televisión y de la radio y buena parte de la televisión mundial transmitió la imagen de un indígena hablando en su propia lengua, participando en un organismo que dotaría a Colombia de una nueva Constitución y exigiendo que la nueva Carta reconociera a los indígenas como diferentes. Nunca antes habían tenido tanta visibilidad en la sociedad colombiana. El propio Lorenzo Muelas evalúa este discurso en los siguientes términos:

“Yo creo que la Constitución del 91 partió en dos con la presencia nuestra, yo y Francisco Rojas Birry. Yo recuerdo mucho, y repito y a veces leo y releo mi intervención, mi discurso del debate general de la Asamblea General Constituyente, que nos cedieron a cada uno 20 minutos y en 20 minutos tenía cada uno que expresar lo que quería, lo que sentía, lo que quería. Yo creo que esa intervención, para mí, fue con la que empezamos a abrir espacio, empezamos a ganar confianza, empezamos a que la gente, los delegatarios y la opinión pública nos reconociera nuestra existencia como un país pluriétnico y multicultural. Eso fue demasiado importante, demasiado significativo para nosotros. Yo creo que fue de una trascendencia mundial, por eso hoy sino ha desarrollado, sino hemos logrado avanzar es distinto, nuestras intenciones no eran eso, nuestras intenciones eran avanzar, avanzar y avanzar. Teniendo las normas, con el instrumento a la mano y reconocido por la sociedad que hasta entonces no había reconocido ni la existencia de nosotros ni la de los negros que hoy nos hemos olvidado también nosotros aquí en este momento, usted no me ha hecho pregunta ¿qué pensaba de los negros? Yo llegué a conocer que en ese momento en 1991 habían ocho millones de negros, más mayoría que nosotros y no tenían un representante en la Constituyente, por eso yo creo que los dos indígenas que llegamos allá representamos a la gente marginada, a los indígenas, a los negros, a los campesinos, y otros en la ciudades, y yo en ese entonces no conocía que en la ciudades había tanta marginalidad, no conocía realmente. Entonces, queríamos que a partir de la Constituyente mejoráramos la situación” (Entrevista con

Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

Por su parte, Francisco Rojas Birry encuentra inspiración en Quintín Lame al que cita textualmente: “Señores, señoras y señoritas del país colombiano: los pueblos deben obedecer las leyes; pero los legisladores deben acatar la justicia. Y cuando la injusticia es evidente, cuando el legislador decreta cosas en contradicción con las leyes naturales y divinas, no tiene derecho a la obediencia” (Manuel Quintín Lame, *Gaceta Constitucional* n° 18, 8 de marzo de 1991: 6). Y evoca a los que considera, entre muchos otros, que han sido víctimas de la intolerancia: el padre indígena, Álvaro Ulcue Chocue; el líder negro, Euclides Blandon y los dirigentes políticos Bernardo Jaramillo, Carlos Pizarro y Luis Carlos Galán. Se declara como uno de los 600 mil indígenas sobrevivientes que aún habitan Colombia y sostiene que detrás de su presencia han corrido siglos de dominación, despojo y muerte y que: “Desde antes de que algún Papa nos concediera la calidad de seres humanos, hasta hoy, nuestra existencia ha sido sinónimo de resistencia y anhelo de vida”. A continuación presenta citas textuales del gran general liberal de finales del siglo XIX y comienzos del XX y del poeta y humanista conservador, enemigo a muerte de Quintín Lame, Guillermo León Valencia, en las cuales el primero sostiene que la mejor manera de “reducir a los salvajes a la civilización, era siguiendo el ejemplo de españoles y portugueses, domesticar a los indígenas por medio de las tres instituciones infalibles: colonia militar, misioneros y cuerpo de intérpretes” y el segundo dice: “es menester acabar con aquellas costumbres ancestrales que paraliza en ellos [los indígenas] toda iniciativa, que les lleva a borrar en sus hijos hasta las huellas de la civilización que penosamente les imprimimos en las almas y los cuerpos. Es menester transformar en colombianos aquellos exponentes de la inutilidad aborígen que se consumen en la desidia, el rencor y el desaliento” (*Gaceta Constitucional* n° 18, 8 de marzo de 1991: 6). Antes de plantear las aspiraciones de los indígenas y de los negros dice que la historia de éstos ha corrido paralela a la de los indios, “cazados y arrancados como animales y luego subastados al mejor postor (...) pero que hoy existen, porque desde sus palenques lograron asegurar su supervivencia”.

En este discurso Francisco Rojas Birry plantea al resto de constituyentes las aspiraciones que los indígenas colombianos tienen en la ANC: “Nuestra principal aspiración es que la nueva Constitución consagre el carácter multiétnico y pluricultural de nuestro pueblo” (*Gaceta Constitucional* n° 18, 8 de marzo de 1991: 7). Solicita que la nueva Carta dedique un capítulo especial a los derechos de los grupos étnicos nacionales que existen en Colombia: indios, negros e isleños raizales. Este capítulo debe contener una circunscripción electoral especial para grupos étnicos y minorías políticas; una nueva división político administrativa que se base en unidades culturales, geográficas y ambientales; el reconocimiento de los territorios de los grupos étnicos como entidades territoriales con autonomía política, administrativa y presupuestal para que los indígenas sean actores de su propio destino y que los castigos y sanciones a las faltas de cualquier indígena sean acordadas según sus leyes y reglamentos.

Francisco Rojas Birry finaliza su intervención en la ANC diciendo: “Entre mi pueblo Emberá se cuenta de Caragabí—que como todos nuestro dioses no recompensa la destrucción y la muerte—lo siguiente: « *Caragabí le contestó a los antiguos dioses que él iba a poner una ley nueva y distinta en la tierra...Al pasar por donde estaban trabajando los habitantes de la tierra, preguntaba: Tú, ¿qué haces allí? Y algunos contestaban: siembro piedras. Y enseguida se convertía lo que hacía en piedras. Y tú, ¿ en qué te ocupas? En sembrar maíz. Y lo que sembraba resultaba maíz. Lo mismo sucedió con todo lo demás*». Por nuestras raíces y los sueños de todos”. (*Gaceta Constitucional* n° 18, 8 de marzo de 1991: 8).

Entre el 5 de febrero y del 4 de julio de 1991, periodo de funcionamiento de la ANC, los indígenas elaboraron exposiciones generales, ponencias y proyectos de actos reformativos de la Constitución en los cuales presentaban sus propuestas para que fueran recogidas en la nueva Carta. Así el 19 de febrero de 1991 Lorenzo Muelas hace su exposición general ante la plenaria de la Asamblea Nacional Constituyente (*Gaceta Constitucional* n° 19: 11-13) y el 20 de febrero Francisco Rojas Birry hace la suya (*Gaceta Constitucional* n° 18: 6-8), como hemos visto. Posteriormente, presentan las siguientes ponencias y proyectos de actos reformativos: Lorenzo Muelas, “Proyecto de

Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia n° 83” (*Gaceta Constitucional* n° 24: 11-13); Francisco Rojas Birry, Orlando Fals Borda y Héctor Pineda Salazar, “Proyecto de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia n° 104: de las Entidades Territoriales” (*Gaceta Constitucional* n° 27: 26-28); Lorenzo Muelas y Orlando Fals Borda, constituyente de la AD-M19, ponencia: “Pueblos indígenas y grupos étnicos” (*Gaceta Constitucional* n° 40: 2-8); Francisco Rojas Birry, ponencia: “Los derechos de grupos étnicos” (*Gaceta Constitucional* n° 67: 14-21); Lorenzo Muelas, Francisco Rojas Birry y Alfonso Peña Chepe, “Derechos territoriales de los pueblos indígenas”, (*Gaceta Constitucional* n° 99: 3); Francisco Rojas Birry y Darío Antonio Mejía, ponencia: “Organizaciones sociales” (*Gaceta Constitucional* n° 100: 4-6); Francisco Rojas Birry, Acto Constituyente: “Circunscripción electoral especial para comunidades indígenas, negras y minorías políticas” (*Gaceta Constitucional* n° 110: 2). De estos documentos los fundamentales para los intereses de los indígenas eran los proyectos de actos reformativos de la Constitución. A continuación analizamos los que contenían las demandas fundamentales de los indígenas y que contaron con la oposición cerrada de los sectores políticos opuestos a sus intereses.

4.2 Las Propuestas Estratégicas para los Intereses de los Indígenas en la ANC.

El 7 de marzo de 1991, Lorenzo Muelas presenta el proyecto n° 83 de Acto Reformatorio de la Constitución Política de Colombia. Posteriormente, Francisco Rojas Birry y Orlando Fals Borda presentan el proyecto n° 104 de acto reformativo, centrado en las entidades territoriales, luego en forma unificada Lorenzo Muelas, Francisco Rojas y Alfonso Peña presentan los Derechos Territoriales de los pueblos indígenas y por su parte Francisco Rojas Birry presenta el Acto Constituyente de Vigencia Inmediata sobre la Circunscripción Electoral Especial para Comunidades Indígenas, Negras y Minorías Políticas. En estos proyectos se presentan los derechos por los cuales el movimiento indígena había batallado en los últimos veinte años. Vamos a mirar en detalle el proyecto n° 83 y nos referiremos al resto en

forma general. En éste se sugiere un preámbulo de la nueva Constitución, radicalmente opuesto al de la Carta de 1886, que enunciaba que la fuente de toda autoridad es Dios. La propuesta indígena dice:

PREÁMBULO:

Colombia, en su diversidad étnica, territorial, social y cultural es producto de su gente y de su historia. Su mira es incrementar el patrimonio espiritual, cultural y material común y constituir un Estado democrático de derechos. Para lograrlo y garantizar la vida, la unidad nacional y la convivencia en Solidaridad, Libertad y Justicia, la Nación, en ejercicio de plena soberanía, adopta la siguiente Constitución Política. (*Gaceta Constitucional* N° 24:11).

Se observa en el proyecto que los indígenas pretenden que en la nueva Constitución les sean reconocidos los siguientes derechos:

-El reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas como parte integrante de la Nación y del Estado y la garantía de sus derechos constitutivos como pueblos.

-El derecho a los territorios de los pueblos indígenas y demás minorías étnicas. “En el caso de los primeros serán conformados por uno o varios municipios, resguardos, comunidades, capitanías, etc., los cuales deben ser protegidos, constituyendo divisiones político administrativas”. Igualmente, deben ser protegidas las formas de propiedad comunitaria y familiar de las poblaciones indígenas y demás minorías étnicas, de acuerdo con sus usos y costumbres.

- El derecho de los pueblos indígenas a gobernarse por autoridades propias en sus territorios, aunque articuladas al Estado nacional.

-El derecho a que en los territorios indígenas y en los de las demás minorías étnicas las lenguas oficiales sean las habladas por los pueblos y las comunidades del lugar conjuntamente con el castellano, como idioma nacional.

-El derecho a una educación propia como práctica social que garantice y preserve la cultura de los pueblos indígenas.

-La creación de una jurisdicción especial indígena que garantice la vigencia de las normas y procedimientos de justicia propios que no atente contra los derechos humanos.

-El derecho a que los pueblos indígenas estén representados en los cuerpos colegiados del país.

- El reconocimiento de los derechos económicos de los pueblos indígenas y demás minorías étnicas y a que el Estado participe en la reconstrucción económica de sus sociedades.

- El derecho de que los pueblos indígenas a través de sus autoridades puedan concertar toda decisión referente a proyectos, planes de desarrollo y explotación de los recursos naturales y del subsuelo que se encuentren en sus resguardos y territorios tradicionales. Cuando un proyecto o plan de desarrollo ponga en peligro la identidad cultural o el bienestar de Comunidades Indígenas o Minorías Étnicas, éstas, a través de sus Autoridades y organizaciones reconocidas, podrán oponerse haciendo uso del *Derecho de Objeción Cultural*.

Además de estos derechos, que deberían quedar consagrados en la nueva Constitución política, los pueblos indígenas proponen las siguientes modificaciones a títulos de la anterior Carta para que estén en concordancia con sus demandas.

En lo referente al Título I, **De la Nación y el Territorio**, que como veremos son los decisivos para las demandas indígenas, sugieren que el Artículo 1º diga que la Nación colombiana se constituye en forma de República Unitaria que aglutina su diversidad étnica y cultural y que el Estado garantiza el derecho a las autonomías regionales; Artículo 5º, que son entidades territoriales de la República las regiones, las provincias, las áreas metropolitanas, los distritos especiales, los municipios, los *territorios de los grupos étnicos*, incluidos los resguardos indígenas, los cuales tendrían un régimen especial con autonomía política, administrativa y presupuestal. Las regiones serían determinadas según sus características socioeconómicas, socioculturales e históricas; las provincias se conformarían a partir de asociaciones de municipios y éstos se constituirían con base en un ordenamiento territorial que asegure la prestación de los servicios públicos, el impulso al desarrollo local y el manejo ambiental. Los distritos especiales se establecerían sólo en concentraciones urbanas mayores de 500.000 habitantes.

Los Territorios Indígenas y Étnicos, continuos o discontinuos, equivaldrían a provincias conformadas por divisiones propias o de municipios redefinidos territorial y étnicamente. Las zonas poco habitadas y aquellas en las cuales el ecosistema esté en peligro, se destinarían preferentemente a territorios étnicos en atención a la especial capacidad conservacionista demostrada por la población indígena. La delimitación de los territorios indígenas se haría de común acuerdo entre el Gobierno y las autoridades indígenas correspondientes. Las variaciones o segregaciones de otras entidades territoriales que se lleven a cabo, no podrán en ningún caso afectar los territorios indígenas.

La solicitud de derechos territoriales de los pueblos indígenas es complementada con la propuesta de Lorenzo Muelas, Francisco Rojas Birry y Alfonso Peña que demandan que las entidades territoriales indígenas estén gobernadas por consejos conformados y reglamentados de acuerdo con los usos y costumbres de las comunidades que los habitan. Serían funciones de estos Consejos:

- 1^a. Ejercer control de poblamiento y velar por la integridad territorial:
- 2^a. Diseñara las políticas, los planes y programas de desarrollo económico y cultural dentro de sus territorios
- 3^a. Concertar y vigilar las inversiones Públicas dentro de su territorio
- 4^a. Percibir y distribuir los recursos del ente territorial.
- 5^a. Velar por la preservación de los recursos naturales y concertar su explotación dentro de su territorio.
- 6^a. Coordinar los programas y proyectos promovidos conjuntamente por las diferentes comunidades; mantener el orden público dentro de su territorio.
- 7^a. Representar a la entidad territorial ante el Gobierno central y las demás entidades territoriales a las que se integran. (*Gaceta Constitucional* n° 19, pp. 3).

Sobre el Título II, **De los Habitantes Nacionales y Extranjeros**, los indígenas proponen que serían nacionales los miembros de los pueblos indígenas de América al pisar territorio nacional. Esta propuesta trae a la memoria el Artículo 22 de la Constitución de 1886, tal vez el más hermoso,

que estipulaba: “El que, siendo esclavo, pise el territorio nacional de la República, quedará libre”.

Acerca del Título III, **De los Derechos Civiles y Garantías Sociales**, proponen que se garanticen las propiedades privada, comunitaria y familiar de los pueblos indígenas y que la propiedad comunitaria tenga carácter inembargable, imprescriptible e inalienable. Como la Constitución de 1886 garantizaba la propiedad privada y definía que todos los bienes raíces tenían carácter enajenable, los indios solicitan que existan en Colombia bienes raíces que sean de libre enajenación, con excepción de la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas. Se propone también en este Título que se les garantice el derecho a publicar en sus lenguas vernáculas y el acceso a los medios de comunicación regulados por el Estado.

En relación con el Título VIII, **Del Senado**, proponen la creación de una circunscripción electoral especial, que tenga cobertura nacional, a través de la cual se puedan elegir cuatro senadores, más uno adicional por todo aumento de 200.000 indígenas o fracción de 100.000. Además, para ser elegido como senador indígena el candidato tiene que haber ejercido el cargo de gobernador en los territorios de resguardos o haber sido dirigente de pueblos o de organizaciones indígenas de carácter nacional.

La anterior propuesta es complementada con lo que sugieren para el Título IX, **De la Cámara de Representantes**, en el cual proponen que a través de la circunscripción electoral especial se puedan elegir ocho representantes más uno por cada 100.000 o fracción de sus habitantes.

Sobre el Título XV, **De la Administración de la Justicia**, los indios buscan el reconocimiento de los jueces indígenas en los territorios donde no existan instancias jurisdiccionales propias, que ejercerían el cargo equivalente de juez municipal. Para el ejercicio de este cargo no se debía exigir el título de abogado, sino haber pertenecido a la respectiva comunidad y haber ocupado los mayores cargos del gobierno en su comunidad o pueblo.

En relación con el Título XVIII, **De la Administración Regional, Provincial y Municipal**, la propuesta de los indígenas busca que en sus territorios, el gobernador, elegido popularmente, esté asistido por un Cabildo Mayor conformado por los gobernadores de los cabildos y los alcaldes de los

municipios indígenas. De esta propuesta se deduce que la idea de entidad territorial indígena es un territorio que cobija varios resguardos o municipios indígenas y que la figura del Cabildo Mayor es una instancia ampliada conformada por los gobernadores menores, de cada uno de los cabildos menores en el espacio del resguardo.

Respecto al Título XIX, **de la Hacienda**, indígenas buscan garantizar ingresos provenientes del presupuesto nacional proponiendo que no menos del 5% del presupuesto de la Nación sea destinado a los pueblos de indios además de fondos para la financiación de planes especiales de reconstrucción económica y social.

Entonces, los indígenas demandan ante todo derechos culturales: derecho a la existencia colectiva y a la identidad, derecho al territorio, derecho a la autodeterminación, derecho a la lengua, derecho a la cultura y derecho a los recursos naturales. Pero la base para que se reconociera este conjunto de derechos era la promulgación de la diversidad étnica y cultural como el fundamento de la Nación, porque ella estaba conformada por *diferentes grupos étnicos*.

El discurso indígena por una nación diversa que reconociera la heterogeneidad étnica y cultural como el fundamento de la nacionalidad se había estructurado a la par que el movimiento social. Este discurso se sustentaba en las consideraciones siguientes: Colombia cuenta con gran diversidad cultural y étnica resultado de su historia como Nación. Esta diversidad tiene un pasado milenario anterior al poblamiento hispánico. Desde antes de la llegada del europeo, múltiples culturas estaban asentadas en lo que hoy es la nación colombiana y esas culturas se han mantenido y conservado a pesar del desconocimiento a que han sido sometidas por el Estado en el pasado remoto y reciente.

La diversidad cultural y étnica de la nación colombiana se expresa en forma incontestable en la existencia de 80 pueblos prehispánicos que hablan más de 60 lenguas. En la existencia de los afrocolombianos algunos de los cuales hablan también sus propias lenguas como el Bantú en San Basilio de Palenque. Tanto los primeros como los segundos constituyen grupos étnicos, entendiendo como tales a una comunidad humana que tiene una identidad

cultural particular, derivada de características sociológicas muy precisas como las siguientes:

- Poseer un legado cultural tradicional, que sitúe al hombre en relación con el medio externo y con la comunidad y asegure su identidad (religión, mitos, rituales, expresiones artísticas, entre otros).
- Tener un sentimiento de pertenencia al grupo étnico como una colectividad humana poseedora de una identidad cultural.
- Contar con formas específicas de organización social, distintas a las de la sociedad nacional, que regulen el comportamiento del grupo.
- Contar con formas de control social propias que aseguren la cohesión social del grupo, mediante la aplicación de sanciones por parte de autoridades propias.
- Ocupar tradicionalmente un territorio, al cual se hayan adaptado desarrollando: a) formas de producción que no rompan el equilibrio ecológico y les permita aprovechar permanentemente los recursos naturales; y b) adecuando los espacios sociales del grupo al mismo medio:
- Tener una lengua propia a través de la cual se conserve su legado cultural. Sin embargo, esta característica debe ser matizada en algunos casos de grupos étnicos que, a pesar de haber perdido su lengua por haber estado sometidos a fuertes procesos de dominación, conservan su identidad cultural (Birry, 1991: 14).

Los indígenas, las comunidades negras de la Costa Pacífica y los negros y raizales del archipiélago de San Andrés y Providencia, en la Costa Caribe, constituirían grupos étnicos. Los primeros fueron objeto de la colonización y los segundos de la esclavitud. A lo largo de siglos, sus derechos habían sido desconocidos; primero, por el régimen colonial; luego, por la República y posteriormente, por el proyecto de nación mestiza. Para resarcir la deuda histórica que la sociedad tiene con estos grupos y para la defensa de sus derechos deben ser objeto de una legislación especial.

Como se puede observar, la apuesta indígena es muy fuerte. Hacen una apuesta de máximos. Desafían abiertamente el estatuto de la nación mestiza al propugnar por una nación diversa en la que sean reconocidos como

pueblos con culturas diferenciadas. Este sería el principal presupuesto para que los indígenas también contribuyesen a definir el futuro de la Nación. Por lo tanto, había que transformar las bases mismas de formación de la identidad nacional que debería, ahora, tener como presupuesto fundamental el respeto por la diversidad y el reconocimiento de la diferencia que en el caso de los indígenas se materializaría en el respeto y el reconocimiento de sus culturas y de sus formas de vida por parte de todas las autoridades y de todas las personas. El camino hacia una sociedad democrática y pluralista requería el respeto efectivo a la diversidad étnica y cultural. Desafían la territorialidad plana del Estado al proponer, desde otro “espacio de representación”, territorios étnicos autónomos cuya propiedad colectiva sea inembargable, imprescriptible e inalienable, figura que no existía en las “representaciones dominantes del espacio” del ordenamiento territorial colombiano. El número de representantes que demandan en Cámara y Senado es muy ambicioso si se tiene en cuenta la composición de estas instancias y el total de la población colombiana. Los indígenas, como mencionamos antes, eran solamente el 1,7% del total poblacional. Es decir, siendo una fuerza minoritaria pero potenciada por las particulares circunstancias que originan la composición de la Asamblea, entran “pisando fuerte” en ésta.

Como hemos dicho, los indígenas contaron con el apoyo de la AD-M19 en cabeza de Antonio Navarro Wolf y Orlando Fals Borda, y de la UP para sus demandas de autonomía territorial y de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la Nación. Pero también algunos representantes liberales como Carlos Holmes Trujillo, Eduardo Espinosa Facio Lince, Eduardo Verano de la Rosa, Iván Marulanda, Gustavo Zafra, Fernando Carrillo, Antonio Galán Sarmiento y Guillermo Plaza Alcid y el conservador Augusto Ramírez Ocampo apoyaban una u otra demanda de los indígenas. Esto se puede observar en los proyectos de Actos Reformativos de la Constitución que presentaron a la ANC ²². Este apoyo se explica, en parte, por el ambiente

²² Francisco Rojas Birry en su ponencia, “Los Derechos de los grupos étnicos” (*Gaceta Constitucional* n° 67: 14-21) presenta en detalle cada uno de los artículos contenidos en los proyectos de estos constituyentes liberales y conservadores que apoyaban demandas específicas de los indígenas.

nacional favorable a los indígenas y por la consideración de que la ANC debería ser ante todo un pacto de paz en la que todas las demandas de las heterogéneas fuerzas que la componían tenían que ser consideradas, para que algunas de éstas nunca más acudieran a la violencia para demandar derechos.

Sin embargo, como era de esperarse, las demandas de los indígenas tuvieron también una cerrada y radical oposición de los sectores más conservadores representados por los delegatarios Cornelio Reyes, Álvaro Gómez Hurtado y sectores de la derecha liberal encabezados por Carlos Lleras de la Fuente, hijo del ex presidente Carlos Lleras Restrepo, y Raymundo Emiliano Román. Los argumentos que esgrimían estos sectores eran ante todo el peligro de que se fracturara la unidad territorial de la Nación al introducir territorios étnicos autónomos y que el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural era el primer paso para la creación de “ghettos”. Se preguntaban, por ejemplo, en el caso de las negritudes, cómo reconocer territorios a los negros cuando estos se encontraban asentados en grandes ciudades. Esto fue determinante para que las negritudes circunscribieran sus demandas a las zonas rurales de la Costa Pacífica colombiana, tal como quedó estipulado en el AT 55 que dio origen a la Ley 70, más conocida como Ley de Negritudes.

La posición de los indígenas se orientó a desactivar las dudas del cerrado bloque opositor para evitar que tales temores se extendieran al resto de los constituyentes. Se proclaman colombianos e indígenas y tanto en la comisión segunda de la Asamblea como en las plenarias sostienen que ellos no tienen interés en desvertebrar la unidad nacional:

Lo que dijeron es que cuando nosotros hablábamos del territorio, que nos reconocieran los territorios tradicionalmente ocupados. ¡Eso sí ni de fundas!. Bogotá era un territorio indígena tradicional, Popayán territorio tradicionalmente ocupado por indígenas, entonces por todas partes, ¿Para dónde nos llevamos a la gente? Eso causó temor enseguida, eso causó mucho temor, muchos se oponían rotundamente por eso nosotros juramos y rejuramos que nosotros no queríamos dividir al país. Lo que ellos reclamaban era la integridad de la República, de la Nación, era lo más importante. Nosotros juramos y rejuramos que nosotros no queríamos desvertebrar la unidad del país, que esa no era nuestra intención, nosotros lo que queríamos era que nos reconocieran los territorios indígenas como ente

territorial con algún grado de autonomía política - administrativa, para seguir desarrollando con nuestra identidad, con nuestro pensamiento, lo que nosotros queríamos. ¡Eso sí de una!. Yo pelee, por el suelo y subsuelo, recursos naturales del subsuelo, de territorios tradicionalmente ocupados. Nada, eso era del Estado. (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

La tensión entre los indígenas y los sectores que se oponían ante todo a las demandas territoriales fue muy fuerte y dramática hasta el final de la Asamblea. Como aconteció también con las reivindicaciones de las negritudes, la demanda por la conformación de territorios autónomos indígenas estuvo a punto de hundirse hasta el último momento de funcionamiento de la ANC. En efecto, en el primer debate de la plenaria fue aprobado el articulado definitivo que enterraría la añeja y centenaria Constitución de 1886 y que daría origen a la nueva Constitución que, como expresión de las relaciones de poder de aquel momento en Colombia, reconocería que el fundamento de la Nación se encontraba en su heterogeneidad étnica y cultural. Sin embargo, indios y negros tenían que librar todavía la última batalla para lograr el reconocimiento de sus territorios, de sus culturas y de sus autoridades.

La plenaria había aprobado en el primer debate el articulado que sobre derechos territoriales presentó la Comisión Segunda en la que se encontraba la representación indígena en cabeza de Lorenzo Muelas y Rojas Birry. En esta comisión las negritudes habían concentrado también, a través de la afrocolombiana Mercedes Moya, asesora de Rojas Birry, el comisionado 75, como la llamó el constituyente Verano de la Rosa, su estrategia de alianzas, presiones y *lobby*. Los artículos aprobados en la plenaria rezaban lo siguiente:

“Artículo 2. Son entidades territoriales los departamentos y los municipios y distritos en que se dividen aquellos y los territorios indígenas, los cuales podrán asociarse”. (Comisión de Ordenamiento Territorial, 1992b: 7).

“Artículo 35. Los territorios indígenas están conformados por los resguardos y los territorios tradicionalmente habitados por los pueblos indígenas. Podrán asociarse a las diferentes entidades territoriales o

directamente a la Nación y en ningún caso, podrán ser fraccionados por otras entidades territoriales. La propiedad de estos territorios será colectiva y no enajenable. **Parágrafo:** La delimitación de los territorios indígenas se hará por la comisión de ordenamiento territorial y con la participación de los representantes de los pueblos indígenas, de acuerdo con la Constitución”. (Comisión de Ordenamiento Territorial, 1992b: 7).

Estos artículos introducían un cambio estructural en la territorialidad plana del Estado-nación homogéneo. Los territorios indígenas se colocaban a la par que los municipios y los departamentos como las unidades territoriales básicas del ordenamiento territorial colombiano. Por lo tanto, los resguardos, que desde los inicios de la República y durante el proyecto de nación mestiza, habían sido objeto de una amplia legislación para aniquilarlos, y por cuya defensa los indígenas habían derramado “sangre, sudor y lágrimas”, eran elevados a norma constitucional y se convertían en parte de la columna vertebral del ordenamiento territorial colombiano, garantizado su carácter colectivo y no enajenable. Por lo tanto, las “representaciones dominantes del espacio” estaban siendo desafiadas por otros “espacios de representación” producidos por los subalternos de siempre.

Luego de la aprobación del articulado en primer debate se conformó la comisión “codificadora” o redactora que estuvo integrada, entre otros, por Lleras de la Fuente²³, Cornelio Reyes y Álvaro Gómez. La comisión, dotada de facultades para proponer modificaciones para segundo debate, sesionó en Yerbabuena, antigua casona ubicada en las afueras de la ciudad de Bogotá y sede del Instituto Caro y Cuervo. Carlos Lleras de la Fuente, hijo del ex presidente Carlos Lleras Restrepo, fue la cabeza principal de la comisión codificadora porque “su talento estaba mejor aprovechado en la labor de pulimento y revisión final de los textos (...) y porque Lleras tiene ojo de águila para encontrar incoherencias (...) Además decía, sin ocultarlo, que ante el

²³ De la Calle describe a Lleras de la Fuente en los siguientes términos: “Decir que Carlos Lleras de la Fuente es engreído es tanto como decir que el agua moja. De hecho, mi sensación es que él disfruta cuando le endilgan ese apelativo. Para él, quizás, es más bien una reafirmación de un complejo de superioridad que él cultiva y acaricia. Ese sentimiento, el aprecio que tiene por sus apellidos, el creer que pertenece a la aristocracia intelectual, lo llevaron a hablar duro desde el comienzo de la Constituyente (...) Algo que también lo caracteriza es su conservadurismo. Se interesaba más en el orden que en las libertades. Descreía de la democracia participativa. Suponía que todo lo popular degeneraba en populismo” (De la Calle, 2004: 220).

maremágnum de propuestas provenientes de tantos grupos, el riesgo mayor de la nueva Constitución era el de la colcha de retazos” (De la Calle, 2004: 219-220). Sin embargo, con el pretexto de la revisión final de estilo, decisiones sustanciales de la Constituyente eran sujetas a revisión de fondo. La comisionada Aída Avella, que había sido aliada de los indígenas y de los negros, denunció que: “Mientras hacemos una Constitución aquí en la Plenaria, Lleras hace otra en la comisión de estilo” (De la Calle, 2004: 220).

En lo concerniente al reconocimiento de los territorios indígenas, la comisión codificadora desechó la propuesta de los indios y acogió la del Ministro de Gobierno, Humberto de la Calle Lombana, que decía: “Los territorios indígenas estarán conformados con arreglo a la ley” (COT, 1992b:7).

Con este cambio, las aspiraciones territoriales de los indígenas comienzan a naufragar. Habían ido a la ANC imbuidos de un nuevo “espacio de representación”; pretendían defender, ante todo, que tenían derecho a territorios autónomos con autoridades propias. Sin embargo, la concesión de este derecho quedaría en manos del Congreso de la República, un órgano que históricamente había sido inaccesible para los indígenas y en el que a lo largo de cerca de 200 años de vida republicana jamás habían tenido un representante. La representación indígena se radicaliza, Lorenzo Muelas y Rojas Birry amenazan con retirarse de la ANC y denunciar ante el país y el mundo que una vez más los derechos de los pueblos indígenas habían sido birlados por la elite política dominante y que la ANC no era más que una farsa a la cual habían sido convocados para dar la apariencia de que en Colombia existía una democracia y para legitimar la Constitución.

La radicalización de la posición indígena surte efecto. El Ministro de Gobierno convoca a los delegatarios indígenas para dialogar y para llegar a una fórmula de acuerdo. Los tres días siguientes al cambio del articulado aprobado en primer debate, cambio que evidencia la desconfianza de los sectores más conservadores de la ANC hacia los indígenas y su miedo visceral al desvertebramiento de la unidad nacional, son decisivos para el reconocimiento de los territorios tradicionales de los indígenas como unidades territoriales autónomas. Liderado por Lorenzo Muelas y Rojas Birry

se inició un forcejeo político con la representación gubernamental. En su *Historia íntima de la Constituyente De la Calle Lombana* (2004: 145) narra que en el mes de junio de 1990, cuando ya estaba cubierta la reforma de los temas centrales sobre el funcionamiento del Congreso, la Justicia y la Carta de Derechos, Álvaro Gómez Hurtado—uno de los opositores más fuertes de los indígenas—y los sectores más conservadores pensaron en disolver la Asamblea mediante la falta de *quórum* de modo que el Gobierno pudiera expedir una Constitución exclusivamente con esas materias, dado que “veían con horror el perfil que había tomado la discusión sobre el ordenamiento territorial [...] ya que los indios resolvieron meter en la Constitución artículos no aprobados reglamentariamente que Serpa comenzó a someter a votación”.

En la negociación se enfrentan las “representaciones dominantes del espacio” con los “espacios de representación” creados por los indígenas en el fragor del movimiento social. A juicio del Gobierno, en esta negociación se juega la integridad de la unidad nacional. El Gobierno propone que los territorios indígenas estén conformados por los resguardos; por su parte, los indios defienden que estén integrados por resguardos y territorios tradicionales. Sin embargo, aceptar esta última definición implicaría, según el Gobierno, que más de la mitad del territorio nacional sería de los indígenas. Finalmente, se acuerda la definición de que los resguardos son entidades territoriales como los municipios y los departamentos, tal como quedó consagrado en el Artículo 286 de la Constitución Política. Ante la imposibilidad de un acuerdo sobre lo que es una entidad territorial indígena, se opta por la fórmula que aparece en el Artículo 329 de la CP en el que no se la define, sino que se remite a lo que disponga la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. Esta ley sería propuesta por una Comisión de Ordenamiento Territorial que contaría con la participación de Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry. La estrategia de resistencia, en la cual el liderazgo indio se había curtido por décadas, había obtenido uno de los logros más anhelados por los pueblos indígenas.

Trece años después, en su desvencijada choza de habitación, en la antigua hacienda ubicada en lo que fuera el territorio de El Gran Chimán, a 3.000 metros sobre el nivel del mar, en donde por muchos años fuera

terrazguero y donde él mismo inició la actividad de recuperación, Lorenzo Muelas relata, en forma dramática y desde su particular perspectiva, cómo estuvieron a punto de fracasar las demandas territoriales de los indígenas que hoy reconoce la Constitución Política de Colombia:

Ese tema yo he discutido mucho y le he dicho a los indígenas de Colombia que algunos de los artículos, eso si nos ha sudado pues, "sudando". Sale ya después de haber ido de la primera ronda, la plenaria de la Constituyente, se fue pa la redacción final. Entonces, allá en la redacción nos sacaron todo, le castraron, ni lo cambiaron, sino que no existió, vino sin nada. Vino con reconocimiento de multiétnia, pluricultural, que en Colombia el Estado tiene que reconocer esa diversidad de culturas, pero eso no estaba diciendo nada. Cosas concretas como estamos hablando de territorios, de los recursos, de eso no. Nos sacaron allá, en la redacción. Y en eso los responsables eran Cornelio Reyes, Lleras de la Fuente, los que más recuerdo son ellos. Pero ellos eran los que más se oponían y ellos fueron los que estuvieron allá redactando en la finca de Yerbabuena, no sé cuantos más constituyentes, comité redactora.

Entonces, cuando volvió, era faltando ya tres días para la finalización de la Constituyente. Menos mal Víctor Daniel es muy hábil, cuando vino, Víctor leyó muy rápido y Víctor me llamo y me dijo: "Lorenzo venga", le dije yo: "que pasa", estaba como muy preocupado, entonces me dijo: "Vea, viene el proyecto ya "pa" la definitiva, pero lo que ustedes discutieron, lo que aquí hemos discutido ya no hay nada, ¡lo han sacado todo!, ¡nos robaron!!. "Queda en tus manos", me dijo, "vos verés", así palabras textuales me dijo: "vos verés, quedás con el orgullo de que fuiste Constituyente y que estuviste aquí, peleaste pero no lograste nada, vas "pa" tu comunidad con la cabeza gacha, o te volvé un tierrero aquí, queda en tus manos".

Yo menos mal tomé esa buena decisión, de volver un tierrero aquí en la Constituyente. Entonces, ahí mismo llamamos a Pacho Rojas con sus asesores, con los míos, y empezamos a hablar con el Gobierno y empezamos a denunciar. Peleamos primer día, segundo día, tercer día. Yo ya me abandoné el curul y Pacho también. Amenazamos a no firmar la Constitución y denunciar ante el país, ante el mundo el Gobierno, porque esa era una manipulación del Gobierno, también estaba Humberto de la Calle Lombana muy encima de todo. Y empezamos a denunciar, entonces peleamos por todas partes, pero finalmente, en eso creo que el Gobierno fue inteligente, porque nosotros estábamos furiosos todos, estábamos furiosos.

Entonces un día, el último día, viene el Constituyente Eduardo Verano de la Rosa, costeño, me dijo: "Lorenzo, camine", me cogió de la mano, "Lorenzo, camine el Ministro te necesita", entonces me fui con él, yo quería también

eso, de alguna manera acercar a ver si recuperábamos. Claro, entonces el Ministro estaba ya sentado cuando llegué, me saludó y me dijo: "Lorenzo, queremos reunirnos a ver como resolvemos ese impasse que tenemos". Entonces, le dije: "es cuestión de ustedes, nosotros estamos en lo que estamos, venimos aquí a que nos reconocieran los derechos, hasta cierto punto ya los teníamos. Pero tú sabes ahora ya llegó sin ese reconocimiento y va, ya está la definitiva, la última. Entonces, esto está en sus manos, nosotros estamos dispuestos, a eso hemos venido". Entonces él dijo: "yo voy a ordenar a mis asesores o al Ministerio de Asuntos Indígenas para que con mis asesores y nosotros nos sentemos, y discutamos y se resuelva la situación". Eso ya un descanso, un alivio(...)

(...)Entonces, ese es el resultado. Lo que yo le digo a muchos indígenas, el Artículo 229 y 230 de la Constitución con sus respectivos parágrafos es eso. Finalmente, fue una votación fea, el Ministro tocó que parar allá en el escenario de la Asamblea a leer el documento, explicar a sus delegatarios de partido de Gobierno y dijo: "este documento está concordado con los indígenas, hemos llegado a una negociación final y este es un documento acordado, consensuado. Votemos". Entonces votaron. Pero no votó Cornelio Reyes, ni Lleras de la Fuente, ni esos que estaban en contra. Se abstuvieron, esto fue el último día, faltando tres horas. Nosotros siempre con Pacho Rojas juntos, siempre con Pacho votando. Fue una votación fea, de los 74 delegatarios votaron como 60, como unos 10 se abstuvieron. (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

5. LOS NEGROS EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.

Como ningún candidato por las negritudes es elegido para la ANC, el movimiento social de comunidades negras, que comienza a articularse en torno de las elecciones para la Asamblea, tiene que desarrollar una estrategia de participación indirecta consistente en una política de alianzas, en la movilización de masas y en el *lobby* con constituyentes del Partido Liberal.

La estrategia de alianzas y la presión política de las negritudes se concentró sobre la Comisión Segunda, encargada del ordenamiento territorial, y en la cual también estaban los indígenas Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry. En esta comisión participa la afrocolombiana Mercedes Moya, asesora de este último en lo concerniente a los derechos de las negritudes en virtud de la alianza negra e india establecida en el departamento del Chocó.

A través de su estrategia de participación indirecta, las negritudes aspiraban a ser reconocidas como un grupo étnico, al igual que los indígenas, que se les reconocieran derechos sobre los territorios que tradicionalmente habían ocupado, en especial los de la Costa Pacífica, y que se aceptara el carácter pluriétnico y multicultural de la Nación. Como tuvimos oportunidad de ver, las demandas territoriales de las comunidades negras se nutrían de dos experiencias de gran importancia. En primer lugar, la del acuerdo de “Buchadó” en el cual el Estado había concedido el manejo colectivo de territorios a negritudes campesinas del departamento del Chocó. En segundo lugar, en que el Gobierno había dado el manejo colectivo del bosque a los usuarios campesinos negros de algunos ríos del Pacífico sur.

La política de alianzas de las negritudes se concentra en tres fuerzas. En primer lugar, en los representantes indígenas que aparecen como los aliados naturales de los afrocolombianos ya que pertenecen a una capa social históricamente excluida por el proyecto de nación mestiza y porque también reivindican tanto derechos territoriales como el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. En esta política de alianzas el representante indígena Francisco Rojas Birry aparece como el más directamente comprometido con las reivindicaciones de las negritudes, dado el acuerdo con las comunidades negras del Choco. Por su parte, durante su campaña, Lorenzo Muelas adquiere el compromiso público de defender las reivindicaciones de los negros, pero en más de una ocasión dice a las negritudes que no olviden que él no es afrocolombiano sino indígena.

Yo recuerdo un día aquí en Puerto Tejada, estábamos con el Taita Lorenzo, que era constituyente. Tuvimos una reunión en Puerto Tejada, él venía de otra reunión, hasta altas horas de la noche estuvimos reunidos con él. Él nos decía, me recuerdo tanto, nos decía: “hombre sí, yo todas las propuestas las voy a llevar, yo soy solidario con los compañeros que están en Bogotá apoyando y haciendo cantidades de gestiones para que las propuestas del pueblo afro puedan quedar insertadas en la nueva Carta”. Sí, discusión va, discusión viene, y él remató diciendo que iba a hacer todos esos esfuerzos pero que tuviéramos en cuenta que él no era afro: ¿sí? fue claro. Yo voy a hacer todos los esfuerzos por el sentido de solidaridad que hay con el pueblo afro, por la amistad que hay con algunos de ustedes, pero tengan en cuenta que yo no voy a ser lo mismo que un afro. Lo mismo lo dijo un día, lo quiso decir un día en el

Concejo de Cali que nos reunimos con algunos representantes de la Asamblea Departamental, que eran del Valle, Gustavo Zafra, si no estoy mal. Él decía sí, "que bueno esta propuesta, la vamos a pelear y todo eso, pero yo no soy afro". Entonces, siempre había ese pero, pero yo no soy afro. (...) (Miembro de la Fundación afro Sinecio Mina y dirigente del PCN, Puerto Tejada, abril 29 de 2004).

Las negritudes buscan apoyo también en algunos constituyentes de la AD-M19 y en la UP. Entre estos se destaca el sociólogo Orlando Fals Borda, fundador con el cura guerrillero Camilo Torres Restrepo de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y uno de los creadores de la Investigación Acción Participativa (IAP). De tiempo atrás, este intelectual venía insistiendo en la necesidad del reordenamiento territorial de Colombia ya que las divisiones político administrativas del país obedecían, decía, a los intereses políticos de los sectores dominantes, a las múltiples guerras que asolaron al país durante el siglo XIX y que nunca consultaron las divisiones culturales y regionales de Colombia.²⁴

Un sector minoritario de liberales de la Costa Atlántica colombiana representado por el constituyente Verano de la Rosa también apoya las demandas de las Comunidades Negras. Este sector insistía en la autonomía de las regiones en oposición abierta a la centralización y toma de decisiones desde la capital de la República²⁵.

Los 12 delegatarios de la Costa Atlántica habían establecido acuerdos para defender en la ANC la autonomía fiscal y la creación de órganos de

²⁴ El apoyo que la AD-M19 en cabeza de Orlando Fals Borda brindó a las reivindicaciones territoriales de las negritudes ha sido controvertido. Así, los antropólogos Peter Wade (1992) y Jaime Arocha (1992) sostienen que Orlando Fals y Lorenzo Muelas no apoyaron el reconocimiento de la etnicidad de la mayoría de los negros colombianos, reservándola solo para los pobladores tradicionales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Sin embargo, Orlando Fals Borda ayudó a redactar y defendió en la ANC el AT55, la norma decisiva para el reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades negras. La respuesta que Fals da a estas críticas puede leerse en Fals (1993).

²⁵ La lucha por el poder político entre el Centro y la Costa Caribe tiene una larga historia en Colombia que se remonta a los inicios del siglo XIX. Las elites políticas de la región Caribe han considerado que el Estado los ha excluido de las grandes decisiones y que el poder político centrado en Bogotá siempre ha tomado decisiones que favorecen a la región Andina en detrimento de la Costa Caribe. Su antecedente más cercano se encuentra en la expropiación que la Constitución de 1886 había hecho de los ingresos de los municipios que habían quedado solamente con el impuesto predial y el de industria y comercio. Los departamentos, o antiguos estados, sólo contaban con las rentas decimonónicas del alcohol, el tabaco y la cerveza. Esto genera, entre otras razones, el atraso y la pobreza de los municipios y las regiones y la sumisión política de los entes territoriales al todopoderoso Gobierno Central. Con la descentralización del Estado que se da partir de la década de los ochenta del siglo pasado, bloques políticos de los dos partidos tradicionales han defendido la creación de las regiones administrativas y de planificación como grandes macro regiones con independencia del centro para los procesos de planificación económica y social. Esta región estaría conformada por los departamentos de la Costa Caribe:

gobierno propios en cada una de las regiones del país. El Consejo Regional de Política Económica y Social (CORPES) de la Costa Atlántica había elaborado el documento “*Por qué legitimar las regiones: la modernidad del Estado*” en el cual proponían consagrar la región como una entidad territorial del Estado, que quedaría formada por las provincias, municipios, distritos urbanos, territorios urbanos, *territorios indígenas* y distritos especiales. Esta entidad territorial debía estar provista de órganos de gobierno propios (Ejecutivo y legislativo), de preferencia elegidos por votación popular. Debía, además, tener autonomía administrativa para gestionar los intereses propios en las entidades subregionales que integren el territorio de su jurisdicción. Este documento fue entregado a los 12 delegatarios de la Costa Atlántica, entre ellos a Eduardo Verano de la Rosa y a Orlando Fals Borda. Otros liberales que apoyaron las demandas de los negros fueron Gustavo Zafra, Carlos Holmes Trujillo, Eduardo Espinosa y María Teresa Garcés (Fals, 1993; entrevista con dirigentes de la Dirección Nacional del PCN).

A pesar de estos apoyos el escenario de la ANC fue muy difícil para las reivindicaciones de las comunidades negras. La idea inicial de defender una propuesta conjunta de indios y negros no fue posible. Ni siquiera se logró una propuesta unificada por las negritudes. Primero se presentó la de los raizales de San Andrés y Providencia y luego la de los negros de la Costa Pacífica.

Varios factores se oponían a las aspiraciones de las comunidades negras. En primer lugar, a diferencia de los indios, los negros no eran considerados un grupo étnico. La identidad de estos últimos a diferencia de los primeros no estaba institucionalizada, como anotamos antes. Incluso, en el proyecto presentado por Lorenzo Muelas cuando se refiere a los derechos territoriales menciona: “los pueblos indígenas y demás minorías étnicas tienen derecho a sus territorios” (*Gaceta Constitucional* No 24, pp. 11). Aquí no se explicita cuáles son las demás minorías étnicas. Y en efecto, en la ponencia “Pueblos indígenas y grupos étnicos”, presentada por Lorenzo Muelas y Orlando Fals Borda, se señala que “Con base en estas razones se deduce la necesidad de aceptar para los pueblos indígenas, así como para las poblaciones negras y

Guajira, Atlántico, Magdalena, César, Bolívar, Córdoba y Sucre. Para un análisis histórico de los celos y disputas políticas de la Costa Caribe frente al Centro representado por la capital del país, Bogotá, ver Múnica (1998).

raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, el reconocimiento a sus diferencias y derechos fundamentales, dadas las particularidades de origen y existencia en la Nación colombiana” (*Gaceta Constitucional* n° 40, pp.3).

En segundo lugar, los delegatarios no estaban muy dispuestos a aprobar propuestas, de contenido constitucional, de quienes no estaban en la Asamblea. En tercer lugar, las condiciones dramáticas de violencia y crisis que se encuentran en el origen de la Asamblea crearon en su seno un ambiente proclive a las propuestas de los que habían empuñado las armas y las habían entregado en el proceso de negociación y desmovilización con el Gobierno, que eran los casos de la AD-M19, el EPL, el PRT y la guerrilla indigenista Quintín Lame. Por el contrario, los negros nunca habían empuñado las armas y era poco frecuente para el momento la presencia de afrocolombianos en los grupos insurgentes, lo que había originado el imaginario popular de que en Colombia no existían negros guerrilleros. Por lo tanto, sectores de la ANC “no veían con buenos ojos” hacer concesiones a los que no habían “puesto suficientes muertos”. Pero además, la invisibilidad a que el proyecto de nación mestiza había sometido a los negros hacía que la inmensa mayoría de delegatarios desconociera las condiciones culturales y sociológicas mínimas de las comunidades negras. Así, por ejemplo, Orlando Fals Borda tuvo que repartir textos y mapas del clásico trabajo de Robert West (*The Pacific Low Lands of Colombia*) entre los constituyentes para que se enteraran de algunos rasgos característicos de la cultura de la gente negra del Pacífico colombiano (Fals, 1993: 222).

Por otro lado, el concepto de comunidad negra producía escozor entre muchos delegatarios, tanto liberales como conservadores. Los sectores que se oponían al reconocimiento étnico y territorial de las negritudes argumentaban que reconocer una comunidad negra nacional llevaría a la conformación de “ghettos” y a posteriores enfrentamientos interétnicos en un país asolado por violencias de todo tipo.

Algo similar a lo que sucedió con las demandas de los indígenas, aconteció en la Comisión Segunda con las reivindicaciones de reconocimiento étnico y territorial de las comunidades negras. La propuesta de las negritudes, para que fuera votada en la plenaria de la Asamblea, debía ser aprobada

previamente en la Comisión Segunda. Después de múltiples negociaciones y transacciones, fue aprobada en la última sesión y en los últimos cinco minutos de sesiones de esta Comisión.

Para que las demandas de reconocimiento étnico y territorial de las comunidades negras fueran aprobadas en la plenaria de la ANC, además de la estrategia de alianzas y de *lobby* con los sectores mencionados antes, fue necesario que el movimiento social acudiera a diferentes repertorios de acción. Así, mientras la ANC sesionaba en plenaria, las negritudes se movilizaron en forma masiva en la capital del país y en otras capitales de Colombia, protagonizaron tomas de iglesias, embajadas, alcaldías e instalaciones de instituciones del Estado. Mención especial merece la iniciativa que fue conocida como “El Telegrama Negro”, cientos de miles de telegramas que las organizaciones de negritudes de todo el país enviaban a la Presidencia de la República y a los delegatarios con el mensaje: “Díganles sí a las propuestas de las comunidades negras”. Las reivindicaciones de las negritudes que fueron consignadas en el Artículo Transitorio que recibió el número 55 no fueron aprobadas en el primer debate. Finalmente, el AT55 fue aprobado cuando la Asamblea estaba a punto de clausurarse.

(...) entonces, eso fue muy importante, o sea, nunca se había visto una movilización de gente negra en este país, primera vez en la historia. A muchos les llamaba la atención de ¿Por qué los negros? ¿Cómo así de por ser negros? Hasta se decía: “le aprendieron a los indios”, pero no nos importaba porque de todas maneras era lograr un reconocimiento. Y sí, mucha gente dijo “!ha le aprendieron a los indios!”. Pero la segunda vuelta fue ya cuando todas las comisiones se reunían en la asamblea. Ahí sí que hubo necesidad de hacer las campañas de los telegramas, inundar a todos los constituyentes de telegramas. Se hizo campaña en el Choco, se hicieron tomas de iglesias y ese tipo de cosas. Pero la campaña de los telegramas fue súper importante, pusimos a todo el mundo a mandar telegramas. Yo me acuerdo que todos los días la gente iba a Telecom. Cuando eso estaban todavía los telegramas, esos que ya no se usan, es increíble como cambian las cosas, pero los telegramas fueron fundamentales, yo no sé si hay telegramas todavía, yo creo que ya no existen. (Mujer dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

6. EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LOS GRUPOS ÉTNICOS EN LA NUEVA CONSTITUCIÓN.

6.1 Los Derechos de los Pueblos Indígenas.

La Constitución que surge de la ANC del año 1991 reconoce un conjunto de derechos de los pueblos indígenas, los cuáles a lo largo de la Carta, en un número importante de artículos, aparecen bajo el nombre genérico de grupos étnicos. Por lo tanto, los indios, convertidos en un actor social, que ha usado estratégicamente la etnicidad, han logrado el reconocimiento constitucional de sus territorios, formas de autodeterminación, autonomía administrativa, validez del derecho consuetudinario indígena, respeto a la especificidad lingüística y cultural y a darse una educación acorde con sus características culturales.

A diferencia de la Carta de 1886, la nueva Constitución en varios de sus artículos reconoce el carácter pluriétnico y multicultural de la Nación y sostiene que el fundamento de la nacionalidad es la diversidad cultural: *“El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”* (Constitución Política de Colombia-CPC- Art. 7), *“La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país”* (CPC Art. 70). Estos artículos son complementados con los Artículos 18 y 19 que dicen: *“Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra sus creencias”, “Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley”*.

Sin lugar a dudas, en orden de importancia, los logros más relevantes de la lucha indígena han sido el reconocimiento de: 1) los territorios indígenas; 2) las formas tradicionales de autoridad; 3) la legua y, 4) el derecho a la etnoeducación.

La Constitución en los Artículos 63 y 329 determina que las tierras de resguardo son de propiedad colectiva no enajenable, imprescriptibles e

inembargables. Pero más importante que esto es el reconocimiento histórico del resguardo como una de las entidades territoriales en que se divide la Nación, al lado de los departamentos y los municipios. El Artículo 286 estipula que: *“Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”*.

Los territorios indígenas gozan de autonomía para la gestión de sus intereses y tienen los siguientes derechos:

- Gobernarse por autoridades propias.
- Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones.
- Participar en las rentas nacionales.

El Artículo 330 determina que: *“De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán conformados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones”*:

1. *Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento para sus territorios.*
2. *Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de los territorios, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.*
3. *Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.*
4. *Percibir y distribuir sus recursos.*
5. *Velar por la preservación de sus recursos naturales.*
6. *Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en sus territorios.*
7. *Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.*
8. *Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren.*

El párrafo de este artículo dice: *“La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades”*.

Estos derechos son completados con el Artículo 246 y el párrafo del Artículo 329 que sostienen: *“Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional”*. *“En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos establecidos en el inciso primero de este artículo. Y en los planos lingüístico y educativo con los Artículos 10 y 68 que determinan: “El castellano es el idioma de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”, “Las [personas] integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”*.

La nueva Constitución estipula también derechos de participación política de los indígenas en el Congreso de la República. Así, el Artículo 171 establece una circunscripción electoral especial que garantiza la presencia de dos senadores indígenas en el Senado de la República. A su vez, el Artículo 176 estipula que: *“La ley podrá establecer una circunscripción especial para asegurar la participación en la Cámara de Representantes de los grupos étnicos y de las minorías políticas y de los colombianos residentes en el exterior. Mediante esta circunscripción se podrá elegir hasta cinco representantes”*.

6.2 Los Derechos de la Gente Negra.

El logro fundamental de la participación de las negritudes en la ANC fue la aprobación en la última etapa de sesiones de la ANC del Artículo Transitorio 55 (AT55) que fue anexo a la Constitución. En éste se ordena la elaboración

de una ley que reconozca, como tuvimos oportunidad de ver; a: “las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la Ley”. Más adelante agrega “La misma Ley establecerá los mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades (...)”.

7: UN INTENTO DE EXPLICACIÓN PROVISIONAL DE LOS FACTORES QUE HICIERON POSIBLE LA ANC DEL AÑO 1991 EN COLOMBIA.

7.1 Los Factores Externos.

A continuación, con el peligro de ser repetitivos, se intenta dar una explicación de los factores sociales y políticos que hicieron posible que se citara en Colombia la ANC, escenario en el cual indios y negros logran las reivindicaciones de reconocimiento étnico y cultural y el paso, al menos en la legalidad, de la nación mestiza a la nación diversa. Esta explicación, de carácter provisional, parte de diferenciar entre los factores externos e internos que hicieron posible la Asamblea y la quiebra del proyecto de nación mestiza.

La citación a la ANC fue un hecho social inédito en Colombia. Los intentos de reforma constitucional habían sido bloqueados en tres oportunidades, bajo los gobiernos de Alfonso López Michelsen, César Turbay Ayala y Virgilio Barco Vargas. Cómo se puede explicar que en contra de la posición dominante de los sectores con mayor poder en el seno de los partidos tradicionales, que se oponían a una reforma constitucional por la vía de una Constituyente, se logre por este camino reformar la Constitución y ante todo, es lo que nos interesa destacar aquí, sentar las bases para el paso de la nación mestiza a la nación diversa, o pluriétnica y multicultural. Los factores que explican este cambio, en un país profundamente conservador como Colombia, donde los dos partidos hegemónicos había excluidos durante cerca de medio siglo la participación en la dirección del Estado de cualquier

fuerza política diferente de ellos, son de carácter externo e interno que se estructuran en forma compleja para producir la coyuntura del año 1991.

En el ámbito externo se encuentran la caída del muro de Berlín y la quiebra del mundo bipolar. Tal vez la mayor influencia de este cambio geoestratégico de la política mundial sobre la política doméstica fue que los sectores políticos dominantes desarmaron las mentes y los corazones hacia una guerrilla, el M-19, que durante cerca de veinte años había enfrentado al Estado generando hechos políticos audaces como el robo de armas del cantón militar en la ciudad de Bogotá y las tomas del Palacio de Justicia y de la Embajada de República Dominicana. Estas fuerzas políticas dominantes, pese a los temores hacia la guerrilla recién desmovilizada, de que eran “lobos con piel de oveja”, comienzan a percibir a este actor armado no como un enemigo al que hay que exterminar, sino como un contendor político con el cual se pueden llegar a establecer alianzas y acuerdos, como efectivamente sucedió. De otra parte, el derrumbe del mundo bipolar también influyó en los movimientos guerrilleros lo que les hizo virar hacia la idea de dejar las armas, con lo que renunciaban a la toma del poder por la vía armada, y a participar del juego democrático, acogándose a una de sus principales reglas: la participación electoral.

En el orden externo subregional, América Latina venía de un proceso de transición hacia la democracia en el que los gobiernos autoritarios de América Latina fueron cayendo uno a uno dando paso a regímenes democráticos. Lo que Samuel Huntington (1991) ha llamado *La Tercera ola*. En este proceso de transición²⁶, se usa el mecanismo de adoptar nuevas constituciones aprobadas o ratificadas en Asambleas Constituyentes. Perú lo hace en 1979, Chile en 1980, Honduras en 1982, El Salvador y Panamá en 1983, Guatemala en 1985, Nicaragua en 1987 y Brasil en 1989. Como ha sido suficientemente estudiado, las nuevas constituciones de Chile, El Salvador, Guatemala y Honduras y en menor medida la de Brasil, se producen con gran influencia del poder militar. Por lo tanto, la conformación de Asambleas

²⁶ El estudio de la transición en América Latina ha generado una extensa literatura. Tal vez es el trabajo editado por O'Donnell, Schmitter y Whitehead (1989), en cuatro volúmenes, el más completo, ver también: Jerez (1994), Huntington (1991), Linz y Stepan (1996), O'Donnell (1972, 1982, 1992,), Morlino (1986), Paramio (1990) y Share (1987).

Constituyentes para reformar la Constitución era un mecanismo que se había empleado con éxito en el resto de los países de América Latina.

El otro factor externo es lo que Paramio (1990) ha calificado como el paso del modelo Estado-internista al modelo Estado-céntrico y la influencia del consenso de Washington en la promulgación y puesta en marcha de las políticas neoliberales y de recorte del Estado. En el caso colombiano, es un sector de corte tecnocrático, liderado por el presidente César Gaviria Trujillo, que se propone la reforma del Estado para poner en práctica las políticas neoliberales.

Un factor de orden internacional que favorece sobre todo las demandas de indígenas y de negros en la ANC, a pesar de la resistencia de los sectores más conservadores, es el desarrollo para ese momento de un discurso internacional favorable a la defensa de los pueblos indígenas y de la etnicidad. Ese discurso se había materializado en varios acuerdos internacionales que legitimaban la idea de que los indígenas, por su pasado de pueblos colonizados y sometidos, eran grupos necesitados de medidas especiales para la protección de sus derechos humanos. Son ejemplo de estos acuerdos el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT del año 1957, cuya revisión lleva al convenio 169 de 1989 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. También hace parte de este ambiente la decisión de las Naciones Unidas, desde el comienzo de la década de los ochenta, de crear en su seno grupos de trabajo sobre la situación de los pueblos indígenas. Uno de los resultados más importantes de estos grupos fue el estudio, sobre “*el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*”, el cual, en varios volúmenes, presenta una amplia información de carácter mundial sobre la situación de los indios y recomendaciones de políticas para los gobiernos tendientes a superar la discriminación. La elaboración del proyecto en 1988 de la *Declaración Universal de los Derechos Indígenas*, ratificado posteriormente por la Naciones Unidas y la decisión de este organismo de declarar el año 1993 como año “Internacional de Todas las Poblaciones Indígenas del Mundo” y un decenio internacional sobre el mismo tema, también contribuyen a este ambiente favorable a las demandas de los indígenas en el seno de los círculos de poder.

En esta misma dirección, otro factor que contribuyó seguramente al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de las negritudes fue la promulgación de Constituciones como las de Nicaragua, Perú y Brasil en las cuales se reconocían derechos culturales y territoriales a los indígenas.

7.2 Los Factores Internos.

Sin embargo, son los factores internos los que tiene posiblemente un mayor “peso causal”. Entre estos es fundamental la convicción a la que llega la fracción del bloque en el poder, representado por César Gaviria Trujillo, de que la salida a la crisis de legitimidad, institucional y participación que padece Colombia en esos momentos, se encuentra en una reforma constitucional que amplíe la democracia y dé cabida a las fuerzas insurgentes con lo que se pone en práctica la idea de que el antídoto más eficaz contra la violencia y la crisis del país es la democracia, como vimos antes. La súper crisis generada por los diferentes tipos de violencia y la deslegitimación creciente de las instituciones llevan, entonces, a la elite política en el poder a considerar la reforma constitucional como un pacto de reconciliación nacional, como un “tratado de paz, un pacto nacional de convivencia” (*El Tiempo*, 22 de octubre de 1990), “un instrumento para salvar la patria” (*El Espectador*, 25 de noviembre de 1990)²⁷.

En todo caso, la crisis que enfrentaba Colombia no era por razones económicas. El país no había presentado un crecimiento tan negativo como el resto de los países de América Latina durante la llamada década pérdida. El crecimiento promedio en ese periodo fue del 3.6%, similar al de Chile y mejor al del resto de países latinoamericanos. Ahora, cerrada la vía constitucional

²⁷ La idea de la Constitución como un tratado de paz que puede desbloquear el conflicto es central en todo el proceso constituyente. A juicio de Humberto de la Calle Lombana, ministro de Gobierno de Gaviria y canal de comunicación entre la ANC y el Gobierno, esta fue una idea salvadora que leyeron en la obra de Norberto Bobbio *El futuro de la democracia* en la cual el pensador italiano sostiene que “La vida política se desarrolla a través de conflictos jamás definitivamente resueltos, cuya resolución se consigue mediante acuerdos momentáneos, treguas, y esos tratados de paz más duraderos que son las Constituciones” (citado en De la Calle, 2004:93). En otras palabras, la Constituyente debe producir el tratado de paz entre los colombianos, el estatuto supremo de la Nación para la convivencia pacífica. Esta idea, dice Gaviria (2004: 19-20), fue un componente de la política de paz que se materializó en el ingreso de voceros de las guerrillas EPL, PRT y Quintín Lame a la Constituyente, una vez firmados los acuerdos de desmovilización, y también en la definición de los artículos transitorios 12 y 13 de la nueva Constitución que facultaban al Gobierno para dar asiento en el Congreso a guerrilleros que pactaran la paz.

de la reforma, la contingencia histórica del movimiento estudiantil, producido en parte por los altos niveles de violencia, que propone la séptima papeleta, aparece como una salida que tiene una amplia acogida, tanto en amplias capas de la población como en el bloque en el poder.

Sin embargo, los sectores más conservadores de los dos partidos tradicionales, el Liberal y el Conservador, se opusieron a la ANC. En este último, claramente, en cabeza del ex presidente Misael Pastrana Borrero y en el Liberal con las dudas veladas del ex presidente Alfonso López Michelsen. Pastrana Borrero, cabeza de lista del Partido Social Conservador, participa en las elecciones para oponerse a que una nueva Constitución fuera promulgada, a lo sumo lo que aceptaba era que la de 1886 fuera reformada. Esto es evidente cuando la votación del 9 de diciembre de 1990 es baja y se argumenta la precaria legitimidad de la Constituyente, el fracaso del Gobierno y el triunfo de la abstención.

Así, Misael Pastrana Borrero, al día siguiente de las elecciones, sostiene: “(...) la gran ganadora del evento de hoy es la Constitución de 1886, si se tiene en cuenta que de 14 millones y medio de electores potenciales, solo lo hicieron por el nuevo Estatuto, al parecer, un número aproximado de 3 millones y medio, o sea 11 millones se mantuvieron indiferentes a la necesidad de modificar la que nos ha regido 104 años (...) No se ha decretado por el pueblo la muerte de la Constitución del 86 como sucedió en 1885 con la de 1883. Con el precario mandato los Constituyentes deben entrar a “reformularla” como en exactos términos el pueblo consignó por cinco millones de votantes el 27 de mayo, pero no convertirla en cenizas (...)” (*El Espectador*, 10 de diciembre de 1990). Y en su cierre de campaña, realizado simbólicamente en la Casa del Cabrero, en Cartagena de Indias, residencia del arquitecto de la Constitución de 1886, había sostenido que esa Constitución es “la más profunda reflexión sobre el ser de Colombia” y que en ella “se encuentran los cimientos definitivos e *incambiables* de nuestro constitucionalismo”. (*El Tiempo*, 10 de diciembre de 1990. La cursiva es nuestra).

Por su parte, Alfonso López Michelsen sostuvo ese mismo día: “frente a una minoría que sobreestimó las dimensiones de lo que podría ser el

resultado de la Constituyente, se negó a creer que era una panacea y ha castigado a sus promotores con el mayor desdén electoral que haya registrado la historia política de este siglo que termina” (*El Espectador*, 10 de diciembre de 1990). En plenas sesiones de la ANC, en la convención del partido liberal del 17 de febrero de 1991, dijo: “No fui amigo de la Asamblea Constituyente y no me cuesta ningún trabajo reconocerlo. Temía y así lo expresé, que fuera un paso más hacia la desinstitucionalización (*El Tiempo*, 17 de febrero de 1991). Más adelante, cuando ya era claro que se trataba no de reformar la Constitución de 1886, sino de promulgar una nueva, sostuvo: “La Constitución de 1886 es un patrimonio nacional, es la más antigua de América, luego de la de los Estados Unidos, y ni es obsoleta ni es desueta, ni hay por qué enviarla al cuarto de San Alejo. Lo que hay que hacer es actualizarla” (Michelsen, citado en De la Calle, 2004: 133). Precisamente, López Michelsen redactó una propuesta de reforma de la Constitución que fue dada por entregas en el diario *El Tiempo*.

Estos sectores podían no haber participado en las elecciones para la ANC. Sin embargo, la legitimidad que adquiere el elegido presidente César Gaviria, de ser el heredero del asesinado líder Luis Carlos Galán, pero ante todo, la fuerza que van adquiriendo los acontecimientos, como la exigencia de las diferentes fuerzas guerrilleras de que solamente hacían entrega de las armas si se convocaba a una ANC en la cual tomarían parte, arrastran a estas fuerzas políticas opositoras y las obligan a participar para no quedar excluidas del juego político. Luego se enfrentarán a una correlación de fuerzas que no esperaban por el apoyo electoral que recibe la AD-M19 y la presencia de las minorías étnicas.

7.2. 1 Los pactos que hicieron posible la Asamblea.

Antes de la posesión de la Asamblea

La ANC del año 1991 en Colombia fue posible por la triple crisis que enfrentó el país a finales de la década de los ochenta. Esta crisis genera la apertura de unas elites políticas conservadores que habían detentado hegemoníamente,

desde el inicio de la República, el poder del Estado. Pero es un sector reformista de las elites, representado por César Gaviria Trujillo, el que lidera la apertura en contra de la oposición de los sectores más conservadores y poderosos de los dos partidos tradicionales. Por esta razón, para que se pudiera llegar a convocar la ANC fueron necesarios varios pactos políticos; por un lado, entre el sector reformista y los sectores conservadores; por otro, entre el sector reformista y la AD-M19, guerrilla recién desmovilizada, como hemos visto. Ciertamente que la ANC no es comprensible sin la exacerbación de la violencia que amenazaba con desintegrar a Colombia como sociedad y como Estado, pero tampoco es comprensible sin los pactos políticos que se dieron entre las diferentes fuerzas políticas defensoras del establecimiento como con las desafectas a éste. De los pactos fueron excluidas las minorías étnicas, pero éstos hicieron posible la ANC y la estructura de oportunidades políticas en las cuales tanto indios como negros pudieron llevar a cabo alianzas estratégicas y hacer sus demandas de reconocimientos étnico y cultural.

Un primer pacto que despeja el camino hacia la citación a la ANC es el que se lleva a cabo entre los candidatos a la Presidencia de la República Carlos Pizarro Leongómez, por la guerrilla recientemente desmovilizada AD-M19; César Gaviria Trujillo por el gobernante Partido Liberal; Álvaro Gómez Hurtado por el Movimiento de Salvación Nacional y Rodrigo Lloreda Caicedo por el Partido Social Conservador. A través de este pacto se acordó que por decreto gubernamental se llevaría a cabo el conteo de los votos por la citación a la ANC en las elecciones del 27 de mayo de 1990 (Ladrón de Guevara, 2002: 114). No hay que olvidar que, como anotamos antes, el 2 de noviembre de 1989 cuando se desarrollaban las negociaciones para la desmovilización del M-19 se había llegado a un pacto entre esta fuerza insurgente, el Gobierno de Virgilio Barco y el Partido Liberal para convocar el “Referéndum Extraordinario por la Paz y la Democracia”.

Sin lugar a dudas, es el pacto del 2 de agosto de 1990, firmado por las fuerzas políticas que emergen como las más importantes en las elecciones del 27 de mayo de 1990: el Partido Liberal, el Movimiento de Salvación Nacional, el Partido Social Conservador, la AD-M19 y el Gobierno, el decisivo. En este

pacto, aunque el Gobierno pretende imponer sus criterios para ejercer control sobre la Asamblea, finalmente las cuatro fuerzas políticas acuerdan el temario, el número de asambleístas, el periodo de funcionamiento, la convocatoria, la organización y el control de la ANC.

En este pacto también se acuerda que si el EPL se desmovilizaba obtendría, mediante un Decreto de Estado de Sitio, dos escaños en la ANC. Las cláusulas atinentes a la participación de organizaciones guerrilleras en la ANC fueron incorporadas por el Ejecutivo en el Decreto 1926 del 24 de agosto de 1990 que formuló el llamamiento a elecciones para convocar este organismo.

Ahora, los sectores más conservadores de los dos partidos tradicionales, la vieja clase política y los gremios de la producción veían con preocupación el protagonismo de la AD-M19, considerada una ex guerrilla comunista enemiga de la propiedad privada. Por esta razón, esta fuerza política tuvo que moderar su discurso y aspiración reformadora para llegar a los acuerdos tanto con las diferentes fuerzas políticas y la fracción reformista del bloque en el poder como para desactivar los temores de la ultra derecha. Uno de sus primeros mensajes políticos fue exorcizar los miedos acerca de la propiedad privada. No se trataba de abolirla, sino de ampliar su concepto para contemplar otras formas como la propiedad solidaria. Para despejar todo tipo de dudas, el máximo dirigente de la AD-M19, Antonio Navarro Golf, sostuvo:

La propiedad privada está consagrada en el Artículo 30 de la Constitución que dice que se respetará la propiedad privada conseguida con justo título (...) vamos a mantener ese artículo sin quitarle ni un punto ni una coma (...) así que el miedo que nos tienen a nosotros, porque vamos a tocar la propiedad privada, es un miedo infundado. (*El Tiempo*, 30 de noviembre de 1990).

Otro factor que facilitó los acuerdos con la AD-M19 es la definición que Antonio Navarro hace del M-19 como una guerrilla bolivariana que había luchado por la democracia y contraria al marxismo.

En 1980 hicimos una definición de lo que era nuestra visión de lo que había que hacer en este país y de nuestra definición política. Eran independencia nacional, democracia y justicia social, los tres ejes de nuestra ideología (...) Democracia quiere decir esencialmente

democracia política. De todo este derrumbe de las ideologías, lo que está quedando claro y nítido es la democracia entendida como la entiende Rousseau, o sea que democracia es participación eficaz en las decisiones que tienen importancia en la vida nacional (...) No, no somos comunistas. Nunca lo hemos sido".(*El Tiempo*, 30 de noviembre de 1990).

Lo que se cayó fue el comunismo y el M-19 nunca ha sido comunista. Al monte nos fuimos no para imponer el comunismo, sino para abrir espacios democráticos. (*Revista Semana*, 30 de octubre de 1990: 30).

Sus antecedentes de guerrilleros y los temores que generaban en sectores del poder, determinaron que desde un principio la AD-M19 asumiera una posición conciliadora, salvo en lo relacionado con la reforma del Congreso, lo que favoreció los pactos con esta nueva fuerza política. Así, el 17 de noviembre de 1990, el Gobierno presenta su propuesta sobre los grandes temas de la reforma que debería tramitar la ANC. Antonio Navarro Wolf, aunque considera en principio que esta propuesta son meras sugerencias a una Asamblea soberana, declara que la AD-M19 comparte la mayoría de los puntos planteados por el Ejecutivo:

ET: ¿Qué opinión tiene de las bases para la reforma constitucional publicadas por el presidente Gaviria?

NW: Me gustan mucho. Además, estaríamos en disposición de respaldar al presidente porque la Alianza Democrática M-19 está de acuerdo con todos los reformadores, y Gaviria lo es. A ese bloque reaccionario que ya se empieza a gestar le va a salir un bloque renovador, y en ese estamos el Eme, los conservadores y liberales independientes y todos los que crean en el cambio. (*El Tiempo*, 30 de noviembre de 1990).

Igualmente, cuando el Gobierno presenta su propuesta del reglamento interno que debería regir el funcionamiento de la ANC, la AD-M19 propone otro, que no introduce tantas diferencias como el del Movimiento de Salvación Nacional. Pero donde se expresa el carácter conciliador de la AD-M19, que permite que el bloque en el poder llegue a acuerdos con esta antigua guerrilla, es su propuesta de reforma constitucional. Mientras sectores de los dos partidos tradicionales dicen "que no necesitaban haber estado 20 años en el monte para proponer esas reformas que se hubieran logrado, por la vía del Congreso"; (Jaime Castro, *El Espectador*, 7 de diciembre de 1990) uno de los máximos voceros de la AD-M19, Carlos Alonso Lucio, dice que lo que se

busca con esta propuesta es “integrar al país con la participación de los gremios, los trabajadores, los campesinos y las Fuerzas Armadas” (*El Espectador*, 7 de diciembre de 1990).

El Congreso de la República se oponía mayoritariamente a la ANC. Ésta fue convocada como una de las salidas a la súper crisis generada, entre otros factores, por las violencias de todo tipo que asolaban al país, pero también para reformar un Congreso desprestigiado por los permanentes escándalos de corrupción y que simbolizaba la crisis de credibilidad de los partidos tradicionales. Los “barones electorales”, que tenían control del Congreso, desarrollaron como estrategia política la no-movilización del electorado para declarar ilegítima a la ANC si ésta obtenía una baja votación, como efectivamente sucedió. Así, cuando la Asamblea solamente obtiene 3.700.000 votos, Santofimio Botero, uno de los representantes más destacados de los “barones electorales”, que sería posteriormente condenado por narcotráfico y últimamente involucrado en el proceso que adelanta la justicia colombiana por el asesinato de Galán, lidera la rebelión del Congreso contra la ANC declarándola ilegítima e inhabilitada para reformar el Congreso y llama a los congresistas a preparar una contrarreforma para oponerla a las enmiendas que apruebe la Constituyente. “Si yo fuera Constituyente no me posesionaría—dijo—me daría vergüenza” (*El Tiempo*, 12 de diciembre de 1990).

En el momento de mayor radicalización del Congreso, cuando se opone a que la ANC intente reformarlo y mucho menos revocarlo, con el argumento de que mientras por él habían votado cerca de 8 millones de colombianos y por la Constituyente solamente tres y medio millones, César Gaviria logra un acuerdo con los congresistas que desactiva sus ataques contra la ANC. El acuerdo implica el compromiso del Ejecutivo de defender en la ANC la no revocatoria del Congreso.

Posteriormente, a partir del 15 de diciembre, se llega a un acuerdo procedimental entre el Gobierno, Navarro Wolf, Misael Pastrana Borrero y Álvaro Gómez Hurtado y con los 25 delegatarios liberales, acuerdo que es aprobado por los ex presidentes Alfonso López Michelsen y Belisario Betancur.

Por lo tanto, en una coyuntura política, que tiene como telón de fondo una violencia desbordada, es una sucesión de pactos entre las diferentes fuerzas políticas la que desbroza el camino hacia la convocatoria y funcionamiento de la ANC.

Los Acuerdos en la Asamblea Nacional Constituyente

En la ANC operaron más los acuerdos políticos que las confrontaciones. Este carácter de la ANC puede ser atribuido a que en su composición no hubo una fuerza hegemónica, sector social, movimiento o partido político, que impusiera su proyecto político a los demás; a la fragmentación de los grupos en ella presentes y al ambiente nacional de reconciliación y búsqueda de la paz que se vivía en el momento en el país. Aunque en menor medida, también contribuyó la presidencia colegiada, sobre todo la relación inesperada e incomprensible de entendimiento entre Álvaro Gómez Hurtado y Antonio Navarro, este último dirigente de la guerrilla que había secuestrado al primero en el año 1988. Como vimos antes, la inexistencia de una fuerza hegemónica sirvió a los intereses de los indígenas que pudieron convertirse en minorías decisorias con lo que potenciaron su participación en la ANC y establecieron alianzas con el bloque encabezado por la AD-M19.

El predominio de los acuerdos sobre la confrontación en el seno de la ANC puede observarse, con toda claridad, en la forma como fueron votados los artículos tanto en el primero como en el debate final y los títulos de la Constitución, tal como se puede apreciar en las tablas siete, ocho y nueve.

Tabla 7
El consenso en el primer debate

	50-60%-	60-70%	70-80%	80-90%	90-99%	Unanimidad	Total
Número Arts.	2	4	19	55	176	192	448
Porcentaje	0,4	0,9	4,2	12,3	39,3	42,9	100

Fuente: Dugas (1993).

Tabla 8
El consenso en el articulado final

	Consenso fuerte (Más de 54 votos)	Consenso simple (48-54 votos)	Mayoría (39-40 votos)	Rasgando (37-39 votos)	Totales
Número de Art.	103	180	75	22	380
%	27	47	20	6	100

Fuente: Cepeda (1993).

Tabla 9
El consenso en los títulos de la Constitución

Título	Tema	Votación promedio
Preámbulo		38
I	Principios fundamentales.	52
II	De los derechos, garantías y libertades.	50
III	De los habitantes y del territorio.	52
IV	De la participación democrática y de los partidos políticos.	47
V	De la organización del Estado.	51
VI	De la rama legislativa.	53
VII	De la rama ejecutiva.	54
VIII	De la rama judicial.	49
IX	De las elecciones y de la organización electoral.	49
X	De los organismos de control.	50
XI	De la organización territorial.	47
XII	Del régimen económico y de la hacienda pública.	49
XIII	De la reforma de la Constitución.	45

Fuente: Cepeda (1993: XLIV)

Del total del articulado de la Constitución, 283 normas, el 74% lograron consenso. Esto evidencia que se llegó a un pacto político, a un acuerdo para aprobar la Constitución. Los factores reales de poder, habían quedado plasmados en las reglas fundamentales. De los trece títulos que conforman la Carta se logró consenso en 10. No se logró consenso en la organización territorial, en el cual se consignan las demandas territoriales de las minorías étnicas, ni en los títulos IV y XIII ni en el preámbulo.

La autonomía territorial, de los habitantes y del territorio y las circunscripciones especiales para minorías obtuvieron un consenso simple. En estos títulos se concentraban las demandas territoriales y políticas de las minorías étnicas que pasaron con gran dificultad, gracias a un juego de fuerzas y presiones de los indígenas, como tuvimos oportunidad de ver.

La Constitución no significó un cambio de régimen como fue el caso en los países de América Latina durante la década de los ochenta, sino un

cambio en el régimen hacia la consolidación democrática. Para algunos analistas (Dugas, 1993), la Constitución de 1991, con todos los rasgos descritos, ha sido considerada como un pacto político similar a los realizados en las transiciones democráticas en América Latina. Sin embargo, mientras en América Latina se transitó de un régimen autoritario a uno democrático el caso colombiano es más de consolidación democrática entendida como reglas más claras en las condiciones de la competencia política, y las reglas que rigen el acceso, control y conservación del poder y como una vía para superar la crisis de legitimidad del régimen que estaba acompañada de múltiples violencias generadas por diversos actores. Desde el punto de vista del sistema de representación significó el paso de la nación mestiza a la nación diversa.

CAPÍTULO VI
INDÍGENAS Y NEGROS BAJO EL
MODELO DE NACIÓN DIVERSA

1. LOS DESARROLLOS LEGISLATIVOS POSTERIORES A LA ANC QUE INVOLUCRAN LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS Y LAS COMUNIDADES NEGRAS.

Los logros obtenidos por los indígenas y por los negros en la ANC no tienen antecedentes en la historia de Colombia¹. Al definir la sociedad colombiana como pluriétnica y multicultural, se quiebra el proyecto de nación mestiza y se acepta el hecho sociológico incontestable de que la Nación está conformada por diferentes grupos con culturas distintivas que merecen respeto y que el Estado tiene la obligación de protegerlas. Por lo tanto, el imaginario que había hecho posible la invisibilidad de la diversidad, imaginario que se había consolidado gracias a la difusión de la idea de que Colombia era una nación de mestizos y que el mestizaje era una fuerza democrática, entra en crisis.

Del imaginario de la nación mestiza se deriva la noción de que la igualdad de derechos es incompatible con la salvaguarda de la identidad. Por el contrario, en la Nación diversa negros e indios, como identidades diferenciales, deben vincularse al proyecto de construcción nacional lo que implica una relación más fluida con el Estado, con todas las consecuencias que esto tiene. No obstante estas conquistas trascendentales, aspectos cruciales como la definición de qué se entiende por una Entidad Territorial Indígena y la reglamentación del Artículo Transitorio 55 quedan en manos de dos comisiones constitucionales: La Comisión de Ordenamiento Territorial (COT) y la Comisión Especial de Comunidades Negras (CECN). Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento de los derechos de los grupos étnicos continúa en este escenario posconstituyente. A continuación se analiza la participación de indios y negros en estas dos comisiones.

1.1 La Comisión de Ordenamiento Territorial (COT).

La Constitución del año 1991 en su Artículo Transitorio 38 determinó que el Gobierno organizaría e integraría en el término de seis meses, una Comisión

¹ No obstante, antes de la ANC, el Estado, a través del INCORA, había iniciado una importante política de titulación de resguardos, tal como hemos visto.

de Ordenamiento Territorial (COT) que tendría como objetivo fundamental diseñar los criterios básicos que darían origen a la Ley Orgánica de Ordenamiento territorial. La COT debía funcionar por un periodo de tres años y de acuerdo con el mandato de la ANC y de la Carta Magna esta ley transformaría el ordenamiento territorial del Estado colombiano.

En la composición de la COT quedan representadas las diferentes fuerzas políticas que habían tomado parte en la ANC². El alto Gobierno a través de Humberto de la Calle Lombana, quien había sido la correa de transmisión entre el presidente y la ANC; los partidos tradicionales por medio de Gustavo Zafra y Gustavo Espinosa Facio Lince; la AD-M19 mediante Orlando Fals Borda y los indígenas a través de Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry.

La COT define que aunque existe una concepción amplia del ordenamiento territorial que incluye muchas dimensiones; espacial, temporal, económica, demográfica, ambiental, jurídica y fiscal, en la etapa inicial de su gestión privilegia los siguientes aspectos:

- Análisis de los niveles (escalas) nacional, regional, departamental, provincial, municipal, distrital y territorial indígena, en lo rural como en lo urbano.
- Análisis de los factores históricos, políticos, socio-demográficos y culturales en los diversos niveles desde un punto de vista multidisciplinario y suprapartidista.
- Funciones y competencias de los niveles y relaciones entre los mismos; transferencias de recursos entre las entidades territoriales de cada nivel;

² La COT queda integrada de la siguiente manera:

Presidente: Humberto de la Calle Lombana. Ministro de Gobierno.
 Secretario general: Orlando Fals Borda. Profesor Universidad Nacional de Colombia
 Secretario técnico: Víctor Julio Álvarez. Subdirector de Geografía del Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
 Secretario Adtivo: Juanita Arango Rivadeneira. Asesora Ministro de Gobierno.

COMISIONADOS:

Jorge García: Consejero Presidencial para la modernización del Estado. Presidencia de la República.
 Gloria Barney: Directora General del Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
 Armando Montenegro: Jefe del Departamento Nacional de Planeación, DNP.
 Hernando González: Representante del Jefe del DNP.
 Gustavo Zafra.
 Eduardo Espinosa Facio-Lince.
 Juan Daniel Jaramillo.
 Aníbal Fernández de Soto.
 Lucía Martínez Gaitán.
 Jorge Hernán Cárdenas.
 Héctor José Moreno.
 Ernesto Gulf.
 Lorenzo Muelas.
 Francisco Rojas Birry.
 (Comisión de Ordenamiento Territorial: 1992a).

y, en general, el enfoque del esquema administrativo y organizativo del Estado.

-Como tarea a mediano y largo plazo, elaboración del nuevo mapa del país como resultado de los ajustes propuestos.

-Análisis de factores de cada nivel tales como: estructura sociodemográfica, económica y fiscal: medio físico y recursos naturales; condiciones ambientales; actores sociales y organizaciones locales; incidencia de obras públicas y de políticas estatales.

La COT define un programa de trabajo que evidencia con nitidez su heterogénea composición, los disímiles intereses de los que la componen y los temores y las dudas del Gobierno hacia la representación de la AD- M19 y los líderes indígenas, a pesar que se había firmado el nuevo pacto social expresado en la aprobación de la reciente Constitución³.

³ En el programa de trabajo de la COT se definen las siguientes prioridades:

1. Discusión sobre **regionalización del territorio nacional**, con fines de ordenamiento, ya iniciada y adelantada con proyectos de los Comisionados, el IGAC y el DNP, entre otros en los siguientes aspectos:

-Características geográficas, físicas, humanas y económicas de territorios polarizados y no polarizados.

-Características de la red o malla urbana colombiana con sus jerarquías o epicentros.

-Organización actual del nivel regional.

-Ordenamiento de material histórico-cartográfico sobre el territorio.

2. Discusión sobre contenido de los proyectos de ley relacionados con el ordenamiento territorial y contribución a la coherencia entre sus elementos. Se contemplan tópicos como los siguientes:

-Requisitos y procedimientos para que las Regiones y Provincias se transformen en entidades territoriales (Artículo 286).

-Determinación de procedimientos y parámetros para la creación de la región como entidad administrativa (Artículo 306).

-Análisis de la autonomía de las entidades territoriales (elección de autoridades propias, competencias, planificación de desarrollo territorial, participación en rentas nacionales) (Artículos 287, 293, 307).

-Distribución de competencias entre la Nación, las entidades territoriales y las divisiones administrativas en términos de coordinación, concurrencia y subsidiaridad (Artículos 288, 298, 302).

-Requisitos para el examen periódico de límites de entidades territoriales (Artículo 290).

-Requisito para crear y suprimir, agregar y desagregar entidades territoriales.

-Condiciones para solicitar la conversión de una Región en entidad territorial y su participación en el Fondo Nacional de Regalías (Artículo 307).

3. Régimen administrativo y fiscal para las entidades territoriales y de las finanzas intergubernamentales.

-Estatuto básico de las provincias.

-Mecanismos de participación de las entidades territoriales y las divisiones administrativas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo.

-Mecanismos de participación comunitaria a escala regional y local.

4. Discusión sobre el **ordenamiento territorial indígena**, que toma en cuenta:

-Proponer la conformación y delimitación de las entidades territoriales indígenas—ETIS—sin afectar la unidad sociocultural de las poblaciones y respetando sus características naturales.

-Hacer un diagnóstico de la situación actual de las comunidades indígenas y de los resguardos, con su respectiva localización.

-Garantizar una pacífica vida en común, incluyendo al personal no indígena, y disminuir el marginamiento y subordinación de las comunidades.

-Asegurar una adecuada explotación de los recursos naturales sin desmedro de la integridad cultural.

-Planificar el uso del suelo y el desarrollo económico con participación social.

-Estudiar las relaciones entre Territorios Indígenas y otras entidades territoriales y establecer mecanismos para asegurar su representación ante el Gobierno Nacional.

-Coordinar labores y estudios con el Consejo Nacional de Política Indigenista y el grupo de trabajo respectivo de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

-Caracterizar el estatuto indígena como de interés nacional.

5. Estudio de problemas específicos de los niveles territoriales con base en **expedientes sobre litigios interdepartamentales** y casos de ambigüedad o conflictos en límites municipales. Estas recomendaciones pasan a la consideración de las Comisiones Parlamentarias respectivas, las autoridades interesadas y las Asambleas Departamentales.

6. Discusión sobre **permanencia de la Comisión** y su presupuesto anual, en vista de la naturaleza de mediano y largo plazo de los asuntos de su incumbencia (Reglamentación del Artículo 290 Constitucional y desarrollo del Artículo Transitorio 38). Además, por las recomendaciones derivadas del Informe de la Comisión Wiesner sobre “Descentralización y federalismo fiscal”.

7. Estudio y discusión sobre las otras **entidades territoriales**: la Provincia, el Distrito, el Municipio y el Departamento. (Comisión de Ordenamiento Territorial: 1992a).

La nueva Constitución define en el Artículo 286 que: “son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”. No obstante, no precisa cuáles son los territorios indígenas ni cuáles de éstos deben ser considerados como entidades territoriales. Tampoco define el grado que le corresponde a una ETI en el ordenamiento territorial colombiano como sí lo hace con los municipios y los departamentos, al asignarle a estos últimos las funciones de coordinación y planificación de la actividad municipal y al considerarlos intermediarios entre el municipio y la Nación. A su vez, el Artículo 329 de la Carta estipula que la delimitación y el funcionamiento de las entidades territoriales indígenas están sujetos a la expedición de la Ley de Ordenamiento Territorial.

Por lo anterior, los indígenas, representados por Lorenzo Muelas y Rojas Birry, tienen como objetivo fundamental lograr la aprobación en la COT del concepto de Entidad Territorial Indígena. Como tuvimos oportunidad de ver en el capítulo anterior, sobre este concepto no se llegó a ningún acuerdo en la ANC, lo que estuvo a punto de producir el retiro de los comisionados indígenas de la Asamblea, con lo que esto hubiera implicado para el proyecto de nuevo contrato social que supuestamente simbolizaba la nueva Constitución.

En la COT, Francisco Rojas Birry define lo que entienden los indígenas de Colombia por entidad territorial indígena en los siguientes términos:

Como ya lo hemos dicho para nosotros las entidades territoriales era la forma de concretar nuestro derecho a la autonomía, la cual debía manifestarse en la posibilidad de tener un gobierno propio, de poder decidir nuestros planes de desarrollo, de disponer y manejar recursos para satisfacer nuestras necesidades, y especialmente, para que de acuerdo con lo anterior pudiéramos mantener nuestra identidad cultural y nuestras formas organizativas. (Birry, 1992: 8).

Los delegatarios indígenas, argumentando con base en los logros obtenidos en la ANC, materializados en el Artículos 286 de la Constitución Política, defienden que la Ley de Ordenamiento Territorial en relación con los territorios indígenas debería concentrarse en precisar y hacer viable el funcionamiento de las ETI. No le correspondería a la COT definir si un

territorio indígena adquiere o no el estatus de ente político administrativo, lo cual ya había sido resuelto por la nueva Constitución. Defienden, entonces, que esta Ley debe concentrarse fundamentalmente en los siguientes aspectos:

- Categorías de las entidades territoriales indígenas.
- Relación y articulación de las ETI con otras entidades territoriales de la República.
- Autonomía territorial.
- Características de la justicia y el gobierno indígenas.
- Manejo de los recursos provenientes del Estado.
- Goce y mantenimiento de los recursos naturales.
- Organización socio-cultural propia.

Ahora, el reconocimiento que la Constitución había hecho de los territorios indígenas como entes territoriales autónomos seguía generando el temor entre sectores de las elites políticas tradicionales de que se fracturara la unidad nacional. Por otra parte, el Departamento Nacional de Planeación, cuerpo técnico encargado del planeamiento nacional, al tratar de fundamentar una política de ordenamiento territorial para indígenas había declarado que éstos eran incapaces de constituir y administrar las ETI (DNP-PNUD, 1992). Esto no era más que los rezagos, a pesar de la quiebra del proyecto de nación mestiza, del imaginario que había declarado a los indios incapaces jurídicos (Ley 89 de 1890) e inmaduros psicológicos (Artículo 96 del Código Penal).

Por lo anterior, los indígenas nuevamente tienen que desactivar “los fantasmas” sobre la unidad nacional. El discurso al respecto de Lorenzo Muelas en la COT es claro: mientras el mundo parece unificarse en torno a un solo sistema económico, varios Estados compuestos por diversas naciones enfrentan desafíos a la unidad nacional. Sin embargo, esta situación, que se presenta sobre todo en la vieja Europa, se diferencia en grado sumo de lo que acontece en Colombia y en otros países latinoamericanos. En Europa la razón de que algunos pueblos quieran ser independientes se encuentra, dice el líder indio, en que algún momento de su historia conformaron “auténticas

naciones”. Por el contrario, “los indígenas no lo lograron por la colonización europea”. Lo que los indígenas buscan ahora es que se cumpla el mandato constitucional de la autonomía de las entidades territoriales, como reza el Artículo primero de la Constitución Política, sin romper la unidad nacional: “De ahí que si bien el pensamiento, la lengua, la territorialidad y las costumbres tienden a separarnos del común de los colombianos, el elemento clave para pertenecer a un Estado, LA VOLUNTUD DE FORMAR PARTE DE ÉL, sigue siendo nuestra sólida base de unión con la Nación colombiana” (Muelas, 1992: 16). Una voluntad que tendría una doble razón de ser. En primer lugar, porque la experiencia de dominación la han sufrido con los colombianos; en segundo lugar, porque los indígenas han compartido experiencias sociales, culturales y económicas que han creado lazos entre indios y no indios, imposibles de desconocer: “Todo lo cual muestra la invalidez que tiene el temor al fantasma de la autonomía indígena como «peligro para la unidad nacional»” (Muelas, 1992: 16).

La lucha en contra de los rezagos del imaginario del indio como un ser inferior también tiene que ser librada desde esta alta comisión del Gobierno. Para los representantes indígenas, el centenario argumento de la incapacidad del indio se presentaba ahora como su “incapacidad de administrar”, “incapacidad de gerenciar”, “incapacidad de planificar”, “incapacidad de administrar justicia”, en fin, “incapacidad para crear y administrar las entidades territoriales indígenas”. A esta idea oponen su larga experiencia de administrar justicia con base en sus usos y costumbres como modelo aceptado por la nueva Constitución; el respeto milenario que han hecho de la naturaleza y piden que en un lapso prudencial de tiempo el Estado inicie la conformación de las ETI como entes territoriales autónomos.

En el marco de este discurso, los indígenas sostienen en la COT que los territorios indígenas deben estar conformados por los resguardos y los territorios tradicionales, fórmula que, como vimos, fue bloqueada por el Gobierno en la ANC. Por lo tanto, el territorio indígena debería definirse a partir de la existencia de los grupos humanos “(...) cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres

o tradiciones o por una legislación especial.”, tal como reza el Convenio 169 de la OIT, en su Artículo 1º. El territorio indígena no debe circunscribirse solamente a las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad indígena, sino que debe involucrar también los espacios que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales. Por lo tanto, la relación que se establece entre territorio y cultura es fundamental. Los indígenas argumentan que la delimitación de sus territorios no está solamente relacionada con los derechos consagrados en la nueva Constitución, sino que se trata también de la aplicación de unos derechos ancestrales mundialmente reconocidos a los pueblos indígenas, entre ellos el de la identidad cultural y el de la autonomía.

La Entidad territorial indígena⁴ es, entonces, el territorio autónomo de los indios en el cual sus lenguas son oficiales, en el que pueden aplicar su justicia consuetudinaria, enseñar con base en su cultura, administrar el territorio y recrear su identidad cultural. Los indígenas proponen definir tres tipos de ETI de acuerdo con la extensión del territorio y la población que lo habita. En primer lugar, áreas territoriales pequeñas con poca población y ligadas político-administrativamente a un municipio, una especie de corregimiento pero con la diferencia sustancial de éste en cuanto a su autonomía, manejo presupuestal, gobierno propio y libertad para concertar con el municipio los procesos de desarrollo. Otra categoría definida por una mayor población, un territorio más extenso y ligada al Departamento. Sería una especie de municipio con autonomía administrativa y gobierno propio. Una tercera categoría de ETI caracterizada por grandes áreas territoriales y de población que se asimilaría al Departamento con divisiones internas a manera de corregimientos. Este tipo se conformaría fundamentalmente en la Amazonia colombiana.

Una ETI no es un resguardo, aunque está formada principalmente por ellos. Tampoco es necesariamente uníétnico ya que puede abarcar varios

⁴ De acuerdo con la Constitución, la ETI es una de las entidades territoriales en que se divide el Estado al lado de los departamentos y los municipios (Art.286 CP). Esta entidad tiene autonomía administrativa y es gobernada por los cabildos indígenas que tienen poderes políticos y administrativos reconocidos por la Constitución (Art. 330 CP), en su jurisdicción los indios son juzgados con base en sus usos y costumbres siempre y cuando no se violen los derechos fundamentales que consagra la Carta (Arts.246 y 329 CP), en ella las lenguas indígenas son oficiales al lado del castellano y la enseñanza debe ser bilingüe (Arts. 10 y 68 CP).

pueblos indígenas, como también asentamientos de población no indígena, siempre y cuando se respete la organización interna, la tradición histórica y las autoridades indígenas. La conformación de las ETI debe desbordar la división política administrativa del Estado ya que gran parte de los territorios indígenas están escindidos por límites arbitrarios que fueron creados durante la construcción del Estado-nación mestizo.

El Estado debe garantizar en forma efectiva la autonomía de las ETI, consistente en maneras de administración y gobierno propios de acuerdo con la cultura y “los usos y costumbre” de los pueblos indígenas. Pero para ejercer la autonomía se requieren también recursos económicos que deben provenir de los ingresos corrientes de la Nación, a los que tienen derechos las ETI como entidades territoriales del mismo rango que los municipios y los departamentos. Los indios también solicitan participar de las regalías por la explotación de recursos naturales no renovables que se adelanten en municipios con territorios indígenas. Todos estos recursos, que deberían ser administrados por los consejos de las ETI, se orientarían a la reconstrucción económica y social de las condiciones vitales de los pueblos indígenas. También sostienen que ellos son los más capacitados, por el conocimiento de la lengua, del territorio y de las condiciones culturales, para adelantar la descomunal tarea de delimitación y conformación de las ETI.

Por lo tanto, lo que se presenta en la COT es algo inusual en la historia de Colombia. Los espacios de representación de los indios entran en disputa con las representaciones dominantes del espacio en las altas esferas del poder político del Estado. Pero esto ha sido posible gracias a los logros de reconocimiento étnico y cultural consagrados en la Constitución que le dio el golpe de gracia al proyecto de nación mestiza.

Otro de los aspectos fuertemente debatido en la COT es la propuesta de un nuevo mapa de Colombia que estableciera un ordenamiento territorial diferente al que había sido definido desde la segunda mitad del siglo XIX en el marco de la construcción del Estado-nación mestizo. Orlando Fals Borda venía defendiendo esta propuesta desde antes de la convocatoria de la ANC⁵.

⁵ Ver Fals (1988).

Este sociólogo y representante para el momento de la AD-M19 sostenía que la división política territorial colombiana era obsoleta, anacrónica, creada por la imposición del bando vencedor sobre el vencido en las innumerables guerras que asolaron a Colombia durante el siglo XIX y que para nada tenían en cuenta las divisiones culturales que la población había creado en su dinámica social y cultural.

Un nuevo ordenamiento territorial, expresado en otro mapa de Colombia, implicaba la creación de nuevas entidades territoriales. Por lo tanto, lo que se presenta en la COT es la continuidad de lo que se había dado durante la ANC: el enfrentamiento entre nuevos espacios de representación y las representaciones dominantes del espacio. En efecto, las divisiones político administrativas como representaciones del espacio expresan, como lo sostiene Lefebvre (1974), las relaciones de poder de la sociedad en un momento dado. Diseñar otro mapa con otra división político administrativa, es decir, otro espacio de representación, implicaba, entre otras cosas, destruir las relaciones clientelistas sobre las cuales los partidos políticos tradicionales Liberal y Conservador habían construido su hegemonía a lo largo de más de siglo y medio. Por esta razón, entre otras, los partidos tradicionales siempre han visto con profunda desconfianza y temor esta propuesta a la que se han opuesto de forma radical. El argumento regularmente utilizado en contra es que otra división político administrativa, es decir, otro espacio de representación, llevaría a Colombia a otra guerra civil.

La COT entrega al Congreso y al Gobierno nacional, el 16 de septiembre de 1992, una serie de recomendaciones para “acomodar la división territorial del país a las disposiciones de la Constitución”. En estas recomendaciones, que debería nutrir la Ley de Ordenamiento Territorial, se sugiere que por la complejidad que tiene la conformación de las ETI debe adelantarse previamente una amplia discusión entre los pueblos indígenas para que todo lo concerniente al ordenamiento territorial indígena sea acogido en una ley especial. La recomendación dice textualmente:

4. Territorios Indígenas. Sobre el tema de los territorios indígenas que deben alcanzar el carácter de entidad territorial, la Comisión considera que por la complejidad

del tema, éste debe ser un aspecto que se regule luego de un amplio proceso participativo y de concertación en el que se vinculen todos los estamentos que interés en el mismo. Por ello considera conveniente la intención del Gobierno y de las comunidades indígenas de convenir una metodología conjunta que dé como resultado, en lo posible, un proyecto unificado que la Comisión lo estudié y lo recomiende según el mandato constitucional (Artículo 329 C.P.).

En general, el proyecto de ley que se prepara sobre este tema debe tomar en cuenta el principio de la gradualidad del proceso, permitir el desarrollo de experiencias prácticas, locales, y fomentar la capacitación indígena. Habrá que definir con claridad cuáles son las entidades indígenas y categorizarlas, y dónde están establecidas con límites fidedignos. Habrá que estudiar las relaciones resguardos, municipios y departamentos y las competencias respectivas buscando respetar la identidad de los entes en especial para la defensa y explotación de los recursos naturales y del medio ambiente; la incidencia del liderazgo y de la estructura y funciones de la autoridad local tradicional; las formas de acomodación de grupos y personas no indígenas en los nuevos territorios, hasta el punto de admitirlos en los Consejos Territoriales Indígenas; y las formas de obtener recursos en los territorios, para su propio desarrollo, como participación en regalías.

La ley pertinente debe prever el efecto que sobre la constitución de entidades indígenas tenga factores como el número de pobladores, la extensión del territorio y la organización social, que pueden servir para una posible categorización. Todo ello respetando la articulación cultural propia y la tradición de los grupos, y la opinión de las comunidades en sus bases (COT, 1992c: 6-7).

Después de estas recomendaciones del año 1992 se han formulado dos proyectos de Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial que no han sido aprobados por el Congreso de la República. De esta manera, el resguardo ha sido en la práctica la Entidad territorial indígena y el cabildo el consejo de la ETI. De esta manera, la “revolución” en la territorialidad indígena que se ha producido en Colombia ha tenido como unidades básicas el resguardo y el cabildo.

2. LA “REVOLUCIÓN” EN LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA.

2.1 El Crecimiento de los Territorios Indígenas.

Bajo la Nación diversa se han producido cambios transcendentales en la territorialidad plana del Estado-nación colombiano. Entre la década que

antecede a la ANC y la posterior, se transforma la fisonomía jurídica del Estado colombiano. En un caso único en América Latina, poco comprendido y estudiado, el 28% del área nacional es reconocido como territorio de resguardos. Es decir, que más de una cuarta parte del territorio se encuentra bajo la forma de propiedad colectiva indígena, gobernada y administrada por las autoridades tradicionales cuyos poderes políticos y administrativos son reconocidos constitucionalmente.

Los cabildos, que concomitantemente han extendido su número, reciben, administran y ejecutan recursos provenientes del presupuesto nacional de la Nación bajo la figura de transferencias a las entidades territoriales indígenas. A continuación veremos, cuantitativamente, la forma como se ha producido esta transformación en la territorialidad indígena.

Existen dos categorías para clasificar los territorios indígenas: resguardos antiguos y nuevos. Los primeros se refieren a resguardos coloniales o republicanos que basan su legalidad en una Cédula Real, una Mercedes de Tierras o una Donación; los segundos, son los creados por el INCORA con posterioridad al año 1961, fecha de fundación de esta institución, pero más específicamente después de la segunda mitad de la década de los setenta⁶. Con la aplicación de la Ley de Reforma Agraria, el Estado comienza también a delimitar tierras baldías con el carácter de *reservas indígenas*⁷.

Entre los años 1967 y 1978 son creadas 69 reservas indígenas. No obstante, siguiendo la larga tradición republicana de desintegración de los resguardos, se entendía que la constitución de aquéllas era en la práctica una fase de descomposición del resguardo ya que la reserva debía concluir con la conformación de Unidades Agrícolas Familiares (UAF) a través de las cuales

⁶ Juan Friede hace la siguiente clasificación de las tierras que es importante tener en cuenta: “*Tierras realengas*—Tierras pertenecientes a la Corona Española, es decir, todas las de América después de la Conquista. La Corona se desprendía de ellas por donaciones, mercedes, repartimientos, adjudicaciones, “composiciones”, o ventas. *Donaciones o mercedes*—Se hacían por los Reyes o sus representantes coloniales (Virreyes, Gobernadores, etc.) a los conquistadores, pobladores y pacificadores españoles, generalmente de modo gratuito. Las donaciones podían también ser incluidas en las capitulaciones de descubrimiento. *Repartimiento o adjudicaciones*—Se señalaban tierra a pueblos indígenas (tribus) u otras personas que funden un pueblo y disfruten de ellas. *La Composición e indulto con su Majestad*—Era la forma como se consolidaba en la época colonial los títulos de los poseedores de tierras” (Friede, 1972:9-10).

⁷ Se entiende por tierras baldías las que son del dominio eminente del Estado, pero que son susceptibles de apropiación privada a través de la ocupación acompañada del trabajo o mediante la adquisición de bonos del Estado (Incora, 1990).

los indígenas ejercerían propiedad privada sobre la tierra. En la década de los ochenta del siglo pasado, desaparece en forma definitiva la idea, incubada bajo el modelo de nación mestiza, de las reservas indígenas y se da paso a la constitución de los resguardos. En este cambio juega un papel importante el movimiento indígena que tuvimos oportunidad de estudiar en el capítulo III.

Como se aprecia en la tabla 10, entre los años 1978 y 1989, antes de la convocatoria a la ANC, se crean 220 resguardos en los que se asientan 268.061 indígenas. En este período se titula la increíble suma de 24.800.912 hectáreas, la titulación de territorios indios más grande que se ha hecho en toda la historia republicana de Colombia. El Estado reconoce extensos resguardos ubicados en la zona de selva húmeda tropical como el del *predio Putumayo*, en el Amazonas, y *parte oriental del Vaupés*, en el Vaupés, con 5,8 millones de hectáreas y 3,3 millones respectivamente.

Tabla 10
Crecimiento de los territorios indígenas

Periodo	Nº de Resguardos	Población	Área-(ha.)
1978-1989	220	268.061	24.800.912
1990-2001	363	243.242	5.681.961
Total	583	511.303	30.482.873

Fuente: Con base en Unidad de Desarrollo Territorial (UDT), Departamento Nacional de Planeación y Arango y Sánchez (2002: Capítulo III: 22).

En el período post-constituyente, 1990-2001, se crea, en comparación con la fase anterior, un número mayor de resguardos, 363, pero con una extensión menor, en los que habita un número inferior de indígenas. Esta es la cifra más grande de resguardos instaurada en toda la historia del país que favorece a 243.242 indios, suma superior a la etapa anterior, con una titulación de 5.681.961 hectáreas. Es decir, que entre 1978 y el 2001 se establecen 583 resguardos con 30.482.893 hectáreas que benefician a 511.303 indígenas: toda una revolución de la territorialidad indígena. En el mapa n° 5 se aprecia la ubicación de los resguardos en el territorio nacional colombiano.

En la tabla 11 se presenta el número total de resguardos (antiguos y nuevos) existentes en Colombia hasta el año 2001 y la población indígena asentada en estos territorios distribuida por departamentos.

Tabla 11
Número de resguardos, porcentaje y población indígena por departamentos -2001-

División político-Administrativa.	Resguardos	%	Población	
Departamento	Nº	Resguardo	Año 2001	% Nación
Chocó	103	16,14	36.727	4,68
Cauca	72	11,29	189.912	24,18
Tolima	64	10,03	25.722	3,28
Nariño	50	7,84	87.304	11,12
Vichada	43	6,74	20.887	2,66
Caquetá	41	6,43	7.089	0,90
Antioquia	38	5,96	16.291	2,07
Putumayo	32	5,02	23.645	3,01
Arauca	26	4,08	3.591	0,46
Guainía	26	4,08	14.331	1,82
Amazonas	24	3,76	21.375	2,72
Valle del Cauca	20	3,13	9.377	1,19
Guaviare	19	2,98	5.364	0,68
Meta	18	2,82	6.815	0,87
La Guajira	17	2,66	149.273	19,01
Casanare	10	1,57	5.536	0,70
Cesar	8	1,25	17.108	2,18
Huila	7	1,10	1.571	0,20
Caldas	5	0,78	48.885	6,22
Risaralda	5	0,78	9.745	1,24
Córdoba	3	0,47	23.934	3,05
Magdalena	2	0,31	14.075	1,79
Norte de Santander	2	0,31	4.117	0,52
Vaupés	2	0,31	21.727	2,77
Boyacá	1	0,16	4.725	0,60
Atlántico	0	0,00	449	0,06
Bogotá	0	0,00	1.300	0,17
Bolívar	0	0,00	328	0,04
Cundinamarca	0	0,00	1.859	0,24
Quindío	0	0,00	99	0,01
San Andrés y Providencia	0	0,00	21	0,00
Santander	0	0,00	419	0,05
Sucre *	0	0,00	11.755	1,50
	638	100,00	785.356	100,00

Fuente: Con base en DANE y Arango y Sánchez (2002: Capítulo 2: 26 Anexo 2. Sucre* corresponde al resguardo de San Andrés de Sotavento, incluido en Córdoba.

De esta información se deduce que hasta el año 2001 había en Colombia 638 resguardos. La inmensa mayoría, 583, es creada después de 1978, tal como se desprende de una comparación entre las tablas 10 y 11. El mayor número se concentra en los departamentos de Chocó y Cauca, con 103 y 72 respectivamente, seguidos de Tolima y Nariño con 64 y 50.

El mayor número de indígenas asentados en resguardos se localiza en el departamento del Cauca, 189.912, lo que equivale al 24,18% del total de población que vive en estos territorios. Le sigue la Guajira, al norte del país, con 149.273 que representan el 19,01%. En el año 2001 existían en Colombia, de acuerdo con el Departamento Nacional de Planeación, 903.747 indígenas, el 2% de la población nacional. Comparando estas cifras con la tabla 11 se deduce que el 87%, 785.356 indios, es decir, la inmensa mayoría, viven actualmente en tierras de resguardos.

Por lo tanto, en las dos últimas décadas del siglo XX, asociado con el surgimiento, ascenso y expansión del moderno movimiento indígena colombiano, se ha presentado una especie de “revolución” de la territorialidad del Estado colombiano. El indicador más contundente de esta transformación a favor de los indígenas es que el 28% del territorio nacional, más de 300.000 km², comparativamente más de la mitad de España, se encuentra bajo la categoría de resguardos. Esto significa que son tierras administradas legalmente por los cabildos que son reconocidos constitucionalmente desde 1991, como hemos visto. Estos órganos de gobierno propio han presentado también un cambio cuantitativo trascendental. Por ejemplo, entre el inicio de las luchas del CRIC en la década de los setenta, y mediados de los años ochenta, se habían creado más de cien nuevos cabildos lo que constituye, en la práctica, la estructuración de un nuevo poder.

Esta transformación sin antecedentes, tanto en la territorialidad como en la autoridad indígena, es uno de los indicadores más claros del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural que promulgó la Constitución del año 1991 y la evidencia de la quiebra del proyecto de nación mestiza. Es indudable que, de manera similar a las comunidades negras, los indios en Colombia han obtenido el mayor logro en América Latina en el

reconocimiento de los territorios ancestrales y de las autoridades tradicionales indígenas. No obstante, como resultado de la guerra que enfrenta el país colombiano, los actores del conflicto se han convertido en los ocupantes de nuevo tipo de los territorios indígenas lo que está generando muerte y desplazamiento y un inédito desafío a las autoridades tradicionales.

3. LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS BAJO LA NACIÓN PLURAL.

3.1 Los Nuevos Desafíos a la Territorialidad Indígena: la Guerra y las Modernas Formas de Ocupación.

Hemos visto que los indígenas en la lucha por la defensa del territorio han enfrentado diferentes sujetos de ocupación: el conquistador español, el encomendero, el colonizador y la ideología liberal de las elites del naciente Estado durante buena parte del siglo XIX. Pero la Constitución de 1991 introdujo un cambio radical con la situación anterior al reconocer, legitimar y fortalecer los resguardos. Hoy, cerca del 28% del territorio nacional, se encuentra bajo esta categoría: toda una “revolución”. Sin embargo, la territorialidad indígena del periodo post-constituyente, de manera similar a lo que acontece con las tierras de comunidades negras en el Pacífico colombiano, comienza a enfrentar un nuevo desafío: la presencia de actores armados, guerrilla y paramilitares, que se han convertido en los modernos factores de ocupación que producen muerte y desplazamiento. Hoy, como resultado de la guerra, en los territorios indígenas se repite la historia de la ocupación, pero en esta oportunidad no como farsa, sino como tragedia.

El concepto guerra se utiliza recientemente en Colombia para referirse al conflicto interno colombiano, uno de los más antiguos del mundo. Sin embargo, antes de la década de los noventa se usaban otros términos. Así, diversos analistas proponen la expresión La Violencia para nombrar el enfrentamiento entre los dos partidos tradicionales, el Liberal y el Conservador, que a mediados del siglo pasado produjo cerca de 180.000 muertes, como vimos antes. A finales de los años ochenta, se habla de violencias para decir que múltiples actores y autores de violencias, con

motivaciones diferentes, es lo que caracteriza el caso colombiano. Esta noción parecía dar más cuenta del fenómeno ya que destaca la importancia cada vez mayor de los componentes urbanos del conflicto.

En rigor, el término guerra comienza a imponerse a partir de 1995 cuando las FARC (la guerrilla más antigua de América Latina y de mayor poderío militar, unos 20.000 hombres en armas) obtienen varios éxitos militares lo que lleva a diferentes analistas a plantear que esta agrupación armada estaba abandonando la tradicional guerra de guerrillas para pasar a la guerra de posiciones. Después del fracaso del proceso de paz adelantado por el ex presidente Andrés Pastrana y de la política de mano dura del presidente Uribe, el concepto se extiende para referirse al conflicto colombiano (Pécaut, 2004).

No es nuestro objetivo entrar aquí en el amplio debate sobre el carácter de las “nuevas guerras” (Kaldor; 2001; Van Creveld, 1991) y sus diferencias con las “viejas guerras”, que estudiara el general prusiano Von Carl Clausewitz ([1832] 2005)⁸. Sin embargo, lo que se resalta en la investigación es que la forma que ha ido adquiriendo la guerra en Colombia, la ha convertido en un obstáculo fenomenal para el ejercicio de las conquistas más importantes obtenidas por los movimientos de indígenas y de negritudes en Colombia.

El conflicto colombiano combina de manera compleja rasgos de las “viejas” y de las “nuevas guerras”. De las primeras, porque guerrillas y paramilitares, de manera similar a los Estados modernos, buscan controlar territorios, aunque no correspondan a fronteras estables. El famoso principio clausewitziano de que la “guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”, aquí se desdibuja porque cada vez más se convierte en una actividad por sí misma, en la que las motivaciones de los actores son menos ideológicas y más económicas. Parecería que los objetivos políticos, la transformación de la sociedad para la construcción de otra más igualitaria, son una especie de pretexto frente a objetivos económicos más poderosos como la obtención de rentas provenientes del negocio de las drogas.

⁸ Para una excelente revisión de la literatura sobre la guerra y la paz, pero desde la perspectiva de la resolución de conflictos ver Harto (2004).

En las guerras modernas se respetaba la distinción entre militares y dirigentes políticos (éstos no podían ser tomados como objetivos) y entre combatientes y población civil. En el conflicto colombiano actual tales diferencias han desaparecido. Esto genera que la población sea la principal víctima.

Más aún, los ataques contra ella se convierten en una forma de afectar al enemigo. Estos adquieren la forma de las masacres indiscriminadas, la instrumentalización del terror y el desplazamiento forzado. A esto se suma que los actores armados al ser autosuficientes económicamente, gracias a los incalculables recursos económicos provenientes del negocio de las drogas, del secuestro y de la extorsión, poco les importa lo que piensen las comunidades por lo que privilegian el componente militar frente al político.

Todos estos rasgos de la guerra colombiana, es decir, que los actores armados privilegien como estrategia militar el control territorial e instrumentalicen el terror para golpear al enemigo, que la población civil sea la principal afectada en términos de desplazamiento y muerte y el uso del negocio de los narcóticos para financiar el conflicto, la ha convertido en el principal obstáculo para que negros e indios disfruten de los recientes derechos que han conquistado gracias a los fuertes movimientos que han politizado la diferencia.

Los territorios indígenas, por sus características geofísicas, de aislamiento geográfico, poblamiento disperso y en el caso de los Andes, áreas montañosas e inhóspitas, se han convertido en espacios propicios para la resistencia armada y, por lo tanto, en escenario de la guerra.

Sumado a lo anterior, la estrategia militar y política de los grupos armados colombianos, en particular la de las FARC, ante la incapacidad de derrotar al Estado, se ha orientado al control de territorios para crear poderes de facto e ir construyendo un embrión de Estado. El fortalecimiento militar de este actor armado durante los años noventa, cuando pasa de ser una guerrilla campesina mal equipada, que trashumaba por los campos, a un ejército de cerca de 20.000 hombres, ha estado acompañado de un acelerado proceso de expansión y control territorial. Esto produjo que para finales de

los años noventa existiera presencia de la insurgencia en casi todos los territorios indígenas.

Ya para el año 2001, en todas las zonas colombianas de resguardos viejos y nuevos, Amazonia norte, Amazonia sur, Pie de Monte Amazónico, Sierra Caribe, Centro andino, Oriente andino, Occidente andino sur y norte, Costa Pacífica y Orinoquia, tenía presencia la insurgencia armada. De tal forma que si se superpone el Mapa n° 6 con el de la presencia de las FARC y el ELN hay una extraordinaria coincidencia.

Otro factor que ha sido decisivo para la presencia creciente de los actores armados y de la guerra en los territorios de resguardos es que las guerrillas, en especial las FARC, encontraron en un impuesto colocado a los cultivadores y compradores de coca una fuente inagotable de recursos que les ha permitido su fortalecimiento militar. Y precisamente la coca es una planta cultivada y consumida por los indígenas con fines terapéuticos, míticos y rituales⁹. También, buena parte de las características de los resguardos (aislamiento geográfico, tierras selváticas de escasa presencia del Estado) han sido propicias para el desarrollo de los cultivos ilícitos:

Desafortunadamente a los territorios indígenas han llegado todos los vicios habidos y por haber. Ha llegado la guerrilla, ha llegado el narcotráfico, ha llegado la delincuencia común, ahora el paramilitarismo. Y cada uno de estos ha usado a los indígenas y ha usado los territorios indígenas para hacer el cultivo ilícito. Muchas veces los indígenas se han prestado para eso, han cedido sus tierras, al indígena también se le ha "monetarizado" la mente. Lamentablemente, por eso ha tenido que prestar su territorio, su espacio, que es una tierra sagrada. Lo más grave es que el indígena ha cedido la hoja de la coca, que es una planta sagrada, de una virtud poderosísima. Los indígenas tienen la cultura de la coca. La coca es una planta que ayuda para la comunicación con los espíritus, con sus dioses, para hacer el bien, para el equilibrio de la naturaleza. La hoja de la coca es usada científicamente tanto por el indígena como por el no indígena, en este caso los no indígenas la han usado para lucrar un grupo, causándonos un gran daño, pero también ha causado otro gran daño a la otra sociedad no indígena y han convertido lo que llaman la droga de la cocaína. Los indígenas por su ingenuidad, digo yo, la han prestado y han cedido esta planta sagrada que no debía de ser así, debía de haber

⁹ Desde el punto de la relación mítica y ritual con diversas plantas, en Colombia se diferencian cinco grupos complejos: El de la coca y el tabaco, el de la coca y el ambil, el del yagé, el de Yuruparí y el de los pueblos del yopó.

controlado, debía de no haber permitido y aún todavía es tiempo de defender su planta sagrada, si están en capacidad y en condiciones de defenderla. (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004).

Concomitantemente con la expansión militar de las FARC, se presenta el nacimiento y extensión del paramilitarismo¹⁰. Como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) surgen con el objetivo de recuperar los territorios controlados por la guerrilla se genera una guerra por el control territorial en la que la población civil es la más afectada.

La guerra en Colombia ha producido muerte y desplazamiento. Muchos de los homicidios que se generan por el conflicto tienen la forma de masacres. De acuerdo con una de las investigaciones más serias sobre la violencia en Colombia, entre 1997 y el 2002 se habían producido 930 masacres que habían arrojado 5.235 víctimas. Durante el primer semestre del 2003 se habían perpetrado 125 mientras que en el mismo lapso del 2002 se habían cometido 153 (PNUD, 2003: 121). Muchas de estas masacres han sido

¹⁰ Los grupos paramilitares, que se hacen conocer como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y se autodefinen como una “organización civil en armas”, surgen para sustituir al Estado en sus funciones de “garantizar la vida, el orden social y la paz ciudadana, el patrimonio económico, cultural y ecológico de la nación, la justicia social y económica, la libre participación democrática y la seguridad pública”. Aparecen en el escenario nacional colombiano a mediados de los ochenta con la llamada en ese entonces “Contrarrevolución de Urabá”, en el noroccidente del país. Su surgimiento se presenta en un proceso complejo que se desarrolla durante la década de los ochenta caracterizado por las negociaciones de paz del gobierno de Belisario Betancur, la apertura democrática, y la descentralización (Romero, 2002). Ante la presencia y extorsión de la guerrilla, que sale fortalecida del proceso de paz con Betancur, los ganaderos deciden armarse y enfrentarla. Desde 1995, comienzan a desplazarse hacia otros departamentos del centro y sur del país como El Cesar, La Guajira, Santander, Antioquia y Meta, regiones con fuerte presencia guerrillera, con la consigna de “recuperar” los territorios controlados por las fuerzas insurgentes. En 1995, el gobierno colombiano reconoció por primera vez la existencia de 128 grupos paramilitares (Wettsein, 1995) que a mediados de 1997 constituyeron las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) quienes a partir de 1998 se unifican en tres conjuntos regionales: Córdoba, Urabá, Magdalena. Los grupos de autodefensa no solamente han contado con la financiación de los ganaderos, grupos de narcotraficantes, empresarios mineros; en especial esmeralderos, grandes y medianos terratenientes, comerciantes y políticos locales se encuentran entre sus financiadores. Estos grupos han aplicado una estrategia político militar basada en tres principios: 1) Limpiar aquellas zonas rurales en las que la población simpatiza y apoya a las guerrillas mediante matanzas ejemplares e indiscriminadas que siembran el terror y desplazan a la población. El espacio es rápidamente ocupado por los paramilitares y la maniobra culmina con el traspaso forzado de las tierras abandonadas. 2) Asesinar preventivamente aliados potenciales de la guerrilla en los cascos municipales para romper su red de apoyo logístico. 3) Integrar verticalmente las organizaciones locales de autodefensa, bajo una estructura que pretende alcanzar el grado de centralidad de las FARC o del ELN y, finalmente 4) Desarrollar una fraseología de tipo proyecto nacional—político—militar con el objetivo de ganar reconocimiento como actores políticos y entrar en diálogos de paz como los que actualmente se desarrollan. Aunque las cifras no son precisas, las AUC cuentan con cerca de 15.000 hombres armados. En el marco del proceso de negociación que recientemente se inició entre el gobierno de Uribe Vélez y las Autodefensas tendiente a su desmovilización, Carlos Castaño, su máximo líder, hablaba de 20.000 hombres armados.

perpetradas en los territorios de resguardos en los que se libra una lucha por el control territorial entre las FARC y los paramilitares.

Los indígenas asentados en los resguardos constituyen uno de los grupos más vulnerables. Por ejemplo, la Fundación HEMERA estima que entre los años 2001 y 2002 habían sido asesinados 177 indígenas, en su mayoría líderes, gobernadores y miembros de cabildos. Por su parte, la ONIC sostiene que entre el 2000 y el 2004 fueron asesinados 357 indios (*El Tiempo digital*, diciembre 2 de 2004). De acuerdo con el Programa de Derechos Humanos de la Presidencia de la República, en los primeros nueve meses del año 2004 habían sido ultimados 70; 46% menos que los 130 del mismo lapso del año 2003. Wiwas, wayuus, kankuamos, ingas, tunebos, pijaos, nasa-paez, guambianos, emberas chamí y katio, awas, guahibos, carijonas, koguis y arhuacos, entre otros, han caído a manos de guerrilleros, paramilitares e incluso de las Fuerzas Militares y de otros grupos armados no identificados. Así, el 6 de diciembre de 2004 fue eliminado a manos de las FARC el mamo arhuaco Mariano Suárez Chaparro, con él se extinguieron 70 años de sabiduría y filosofía profunda. Dos días después, en Serankua (departamento del Magdalena), cayó el gobernador del resguardo Frontino, Plinio Piamba, y su hijo Mario Piamba, en La Sierra (departamento del Cauca). La última en caer ese año fue Marta Jamioy, gobernadora del resguardo inga Alpamanga, en el Valle del Guamuez (departamento de Putumayo), el 21 de noviembre de 2004.

El otro gran impacto de la guerra en los territorios indígenas es el desplazamiento. En el año 2002, 10.000 indios habrían sido desplazados de sus territorios y 15.000 habrían sido afectados por las incursiones de los actores armados. De acuerdo con la Red de Solidaridad Social (RSS), el 4% de la población desplazada entre enero de 2000 y junio de 2003 pertenecía a los grupos indígenas.

La misma Fundación HEMERA registró un total de 215 violaciones a los derechos humanos y al DIH cometidos contra los indígenas. De esos casos, 72 se cometieron en el 2001 y 142 en el 2002 lo que evidencia un incremento interanual del 97%. Esas violaciones estuvieron muy concentradas ya que el

80% se cometieron contra miembros de cinco etnias: paez (27%), emberá (18%), emberá katio (14%), kankuano (11%) y emberá chamí (8%). Los responsables de estos 215 casos se distribuyen así: 42% paramilitares, 21% FARC, 2% ELN. Los cuerpos armados del Estado 9%. Se desconoce los responsables del 25% de los casos (PNUD, 2003: 132).

Las características propicias de los territorios indígenas para que se conviertan en escenarios de la guerra y en objeto de disputa territorial, descritas antes, son compartidas por los resguardos del Cauca. A esto se suma la posición geográfica estratégica de este departamento, lo que ha determinado que desde los tiempos coloniales haya sido lugar de tránsito del Norte hacia el Sur y del Sur al Norte y conexión con el Oriente de lo que hoy es Colombia.

La posición estratégica del departamento del Cauca para desarrollar la guerra de guerrillas y la estrategia militar de las FARC (hacerse fuerte en el campo para desde allí cercar las ciudades) han sido determinantes para que desde la década de los ochenta comience a incrementar su presencia en los territorios de resguardos al lado de otros actores armados, como lo recuerda un dirigente indígena y asesor de AICO.

En el 81 se dio una situación muy particular en Jambaló y es que allí hacían presencia las FARC, hacía presencia el M-19, hacía presencia Ricardo Franco [disidencia de las FARC] y estaba Quintín y el Ejército. Es decir, Jambaló era un campamento militar, todo el territorio era campamento militar, la situación era una situación muy asfixiante (...) era precisamente una ocupación del territorio. (Indígena nasa, asesor de AICO, Resguardo de Guambía, octubre 7 de 2003).

En la actualidad, el departamento del Cauca y los territorios de resguardo son escenarios privilegiados de la guerra en Colombia:

En el Cauca no podemos negar la situación geográfica favorable que ocupa. El Cauca es un lugar de tránsito de Norte hacia el Sur o sea no hay otro paso a nivel terrestre que del Cauca, donde se puedan atravesar. Y aquí se libra una guerra de lucha geopolítica por la ocupación del territorio donde lógicamente nosotros no consideramos que pertenecemos a ella y es que ese territorio nos pertenece a nosotros (...) el Cauca y los territorios indígenas para los grupos armados, en su mayoría, representan un poder geopolítico, para efectos de su estadía, de su

recuperación, sus cuestiones militares. Desde el Cauca se dirigen a diferentes partes del país. Entonces, ese principio de favorabilidad permite un choque permanente por que lo están haciendo sobre nuestros territorios. En este sentido hemos chocado con los grupos armados, que se han posicionado en nuestro territorio. (Indígena nasa, miembro del Comité Ejecutivo del CRIC, Popayán, departamento del Cauca, abril 12 de 2003).

En esta región operan el Bloque Sur de las FARC que recientemente ha buscado asegurar el corredor que va del Amazonas a la Costa Pacífica, que es una ruta crítica del narcotráfico. También tienen presencia en esta región el ELN y las AUC. Por lo tanto, en los resguardos indígenas del Cauca también se libra la lucha por el control de territorios por parte de los actores armados lo que ha producido muerte y desplazamiento y un desafío a la territorialidad indígena.

Por ejemplo, del total de desplazados entre el 2000 y el 2002, estimados por la RSS en 964.904, 30.844 se presentaron en el departamento del Cauca (PNUD, 2003: 121). La misma Red de Solidaridad estima que de los 9.190 indígenas desplazados en el año 2001 (Arango y Sánchez, 2002: 244), 1.537 lo fueron en el departamento del Valle del Cauca. No obstante, parte de esta población debe ser indígena caucana donde existe una de las mayores concentraciones indias de Colombia.

Arango y Sánchez (2002: 247) reportan que en el 2001, en la región del Alto Naya, municipio de Buenos Aires, Cauca, los nasa fueron objeto de desplazamiento hacia Santander de Quilichao luego de la masacre del Naya cometida por paramilitares. El mismo desplazamiento lo sufrieron los indígenas de la comunidad de Pueblo Nuevo que se ubicaron temporalmente en el resguardo de Tóez. Igualmente, se presentó desplazamiento del corregimiento de Ortega, municipio de Cajibío. Y en el departamento del Valle del Cauca se registra que en los municipios de Pradera y Florida indígenas nasas fueron desplazados.

3.2 La Estrategia de Resistencia de los Indígenas Frente a la Guerra.

Desde la desmovilizada guerrilla indigenista Quintín Lame, en los prolegómenos de la ANC, los cabildos del Cauca se han convertido en un actor que se opone a la presencia armada en sus territorios. Para las autoridades indígenas esto constituye un desafío a su territorialidad y han exigido a los actores armados no convertir sus territorios en escenario permanente de guerra. Han estructurado un discurso que se opone a la guerra al considerarla opuesta a sus intereses.

La política de las autoridades indígenas frente a los actores armados se ha basado en tres principios: 1) el no-reclutamiento de indígenas para las filas de los actores armados; 2) ningún grupo armado puede entrometerse en la solución de los problemas internos de los pueblos indígenas y, 3) no a la presencia de los actores armados en los territorios indígenas. El primero de estos principios ha sido defendido frente al Estado central cuando los pueblos indígenas se han negado a prestar el servicio militar, que de acuerdo con las leyes de la República es obligatorio. La defensa de esta política de “soberanía territorial” ha generado enfrentamientos entre pueblos indígenas y guerrilla en los que han sido asesinados varios de sus líderes.

La política de reclutamiento de la guerrilla, fundamentalmente de las FARC, se ha enfrentado al rechazo de los cabildos indígenas. Éstos se han movilizado y han tenido que “rescatar” jóvenes reclutados para las filas de este grupo armado. Un dirigente del pueblo nasa y miembro del Consejo Regional Indígena del Cauca describía así el conflicto entre guerrilla y cabildos por la defensa de los tres principios de “soberanía territorial”.

(...) en este sentido [la guerra entre Estado y Guerrillas] hemos chocado con los grupos armados que se han posicionado en nuestro territorio. En su mayoría, los pueblos indígenas, los cabildos y las autoridades han sido muy claros y se han basado en tres principios. El no-reclutamiento de ningún compañero. Esto es clave no solamente para las insurgencias, sino para el Estado porque hay normas que favorecen que el indígena no tiene porque ir a pagar servicio militar. De hecho, esto para la insurgencia ya es una confrontación porque hemos tenido que recuperarles niños y jóvenes que se han ido en forma

indebida a estas filas. El segundo principio es que ningún grupo armado tiene que entrometerse en la solución de nuestros problemas internos. Esto implica también una confrontación por que la guerrilla pretende también en un momento dado vulnerar este principio. Y tercero, yo diría, la estadía. Pues esos tres principios que hemos planteado en forma colectiva, lógicamente, en la lucha por un espacio territorial con favorabilidad han sido una talanquera para ellos, han generado señalamientos, han generado muertes, han generado, yo diría, descontentos por parte de ellos. Nuestra posición sigue siendo clara: consideramos que se sigue atropellando nuestras autonomías a nivel de control territorial, se sigue poniendo en tela de juicio nuestra capacidad de lucha y la organización de nuestras autoridades y culturas propias. En muchos casos, los cabildos se han plantado muy duro y han evitado cosas, han tenido que evitar que se lleven determinados compañeros, han tenido que rescatar, traer o quitarles determinados compañeros pero los comentarios en sentido de que los territorios los gobiernan ellos no es cierto. Lo que no podemos negar es que nuestros territorios si siguen ocupados por ellos en una lucha que no solamente la afectan ellos, o sea la intromisión. Hoy en día, por ejemplo, el Estado justifica esto para fumigarnos, para aplicar batallón de alta montaña sin discriminación de ningún tipo. Entonces, no solamente nuestro ejercicio de autonomía lo pone en tela de juicio la insurgencia, la pone el mismo Estado por que irrespeta principios colectivos, en la misma intromisión, en sentido que los sectores se vuelvan escenarios de guerras, de combates. De todas formas, seguimos en nuestra insistencia de no abandono de territorio por que somos de aquí. El sentido de las asambleas permanentes de análisis de evaluación frente a los atropellos que uno u otro actor armado haga sobre nuestros comuneros o sectores (...) lógicamente, la presencia de los grupos sigue siendo incomoda para nosotros por que vulneran los principios colectivos que hemos venido formulando, pero vuelvo e insisto, el Estado también no se queda atrás frente a esta situación (...) uno puede decir que dentro de las insurgencias hay diferentes niveles de comprensión frente a nuestra realidad. Hay personal donde uno ve que hay un nivel político bastante importante donde se trata de respetar ese proceso milenario de los pueblos indígenas pero también, no podemos negar, que dentro de su estructura hay gente que desconoce esa realidad. Se irrespeta, se desconoce y se va en contravía. (...).(Indígena nasa, miembro del Comité Ejecutivo del CRIC, Popayán, departamento del Cauca, abril 12 de 2003).

Las FARC han declarando objetivo militar a cientos de alcaldes en zonas donde poseen control territorial. Los alcaldes indígenas del Cauca no han escapado a estas amenazas. Uno de los casos más sorprendentes que evidencia el nivel de conflicto entre cabildos y guerrilla fue el ocurrido el 14 de abril de 2003.

Los alcaldes del departamento del Cauca, declarados objetivo militar por la guerrilla, tuvieron una reunión, llamada Consejo Comunitario, con el Presidente de la República el día 11 de abril en la cual se discutieron salidas a los múltiples problemas que enfrentan los burgomaestres en sus respectivos municipios. La columna guerrillera Jacobo Arenas de las FARC secuestró al alcalde guambiano del municipio de Silvia, Segundo Tombé, en horas de la noche, cuando regresaba de la reunión con el Presidente. Como es común en estos casos el alcalde, quien iba acompañado de su esposa y de sus cuatro hijos, fue obligado a caminar durante horas por las montañas hasta un campamento de esta fuerza insurgente. La noticia del secuestro fue conocida hacia las diez de la noche en el resguardo de Quichaya, ubicado en el municipio de Silvia. La reacción fue inmediata, los indígenas se organizaron y en un número de veinte, armados con sus bastones de mando, símbolo de la autoridad tradicional, caminaron durante horas hasta el cerro Churubamba donde exigieron hablar con el comandante guerrillero y con la firme decisión de no regresar al resguardo sin Tombé Morales. Luego de una hora de discusión con el comandante “Caliche”, este se comprometió a liberar al alcalde quien fue puesto en libertad horas después. La noticia tuvo un fuerte despliegue en los medios televisivos y en la prensa nacional. El principal diario colombiano tituló: “Mandatario guambiano fue plagiado por las FARC: Indígenas rescatan alcalde” (*El Tiempo*, 14 de abril de 2003, p.8).

El único caso en el que un alcalde, declarado objetivo militar, ha sido puesto en libertad sin que mediara la fuerza pública ha sido este. En otras ocasiones, como fue el caso de varios campesinos en la Costa Atlántica que se movilizaron para exigir la liberación de campesinos retenidos por las FARC terminó con el asesinato de los campesinos.

Los indígenas comienzan a organizarse para enfrentar estos nuevos factores de ocupación de tal forma que se estructura un movimiento de resistencia civil en contra de la presencia de los grupos armados en los territorios de resguardo. Por ejemplo, los paeces han conformado comandos antisequestro para defender a sus autoridades tradicionales de las acciones de la guerrilla. Es decir, el desafío a la territorialidad indígena continúa aunque

bajo nuevas circunstancias y con nuevos actores tan poderosos como los que han enfrentado en el pasado.

(...)Haber le cuento el proceso que se viene dando en Tierradentro. Las alcaldías, como usted bien lo sabe, fueron decretadas objetivo militar por parte de la guerrilla. Le hablo un poco de historia. La guerrilla prácticamente en Tierradentro exigió que el alcalde renunciara. El alcalde y toda la comunidad, le hicieron varias incursiones a la misma guerrilla, y la comunidad se reunió, y dijo: cómo vamos a permitir eso. Si yo lo elijo a usted y alguien viene a decirle que tiene que renunciar, entonces, usted está tirando al piso mi autonomía. Entonces, las comunidades indígenas se organizan, se sube realmente a la base donde está esta gente y se da un debate fuerte frente a este inconveniente. La gente subió al campamento y se les dio el debate allá y se les dijo que el alcalde no iba a renunciar (...) ellos, casualmente en esa reunión que le comentaba anteriormente, se les pidió el respeto por los territorios indígenas. Nosotros no vamos a compartir su actuar, su modo de pensar, mientras ellos estén atentando contra los territorios indígenas. Ha salido un manifiesto directamente de Asambleas Locales y Regionales, para decirles a ellos eso, exigimos respeto de la autonomía indígena, de los territorios indígenas (...) El día de la posesión de los cabildos este año, el tres de enero, fue bien novedoso porque se hizo en la parte alta, en Tierradentro, donde prácticamente es el fuerte de ellos, y allí enfrente se les dijo, exigimos el respeto de nuestro territorio, de nuestros usos y costumbres, y no aceptamos imposiciones, y desde allí nos paramos y defendemos nuestro territorio. Acá en el norte del Cauca también se ha actuado de esa manera, y se le sigue diciendo en todo el territorio nacional, donde hay resguardos y comunidades indígenas, se les ha pedido este respeto, pero es bien difícil, es bien complicado, cuando realmente nosotros estamos en medio de fuego cruzado, donde ya no es únicamente la FARC, sino que están las mismas autodefensas. De todas formas seguimos luchando por la autonomía indígena, por los territorios indígenas(...)(Indígena nasa, gobernador del primer cabildo indígena universitario de Colombia, Cali, 12 de junio de 2003).

AICO ha sido uno de los sectores indígenas más críticos de la presencia de los actores armados en los territorios indios, de hecho, varios de sus dirigentes han sido asesinados tanto por la guerrilla como por los paramilitares. Así, en la Quinta Asamblea Nacional Extraordinaria realizada en el resguardo de Guambía en el año 2001 publicaron un manifiesto en contra de la guerra en el cual insisten que ese conflicto no les pertenece: El manifiesto, entre otros apartes, dice:

POSICIÓN FRENTE AL CONFLICTO ARMADO INTERNO EN COLOMBIA

Ni la guerra de "independencia" (léase: movimiento político de separación de España), ni las posteriores guerras civiles del siglo XIX, ni las violencias del siglo XX y las que aún continuamos viviendo al comenzar el siglo XXI nos han pertenecido, ni nos pertenecen. Hemos participado voluntariamente en algunos casos y en la mayoría de las veces obligados y en todo ello sólo hemos recibido muerte, engaños, desplazamiento y destrucción física y cultural. Por eso hoy nuestra lucha es independiente de esas confrontaciones, porque ni nos resuelven nada ni nos representan. La nuestra es una lucha por la vida, por la existencia, por defender lo nuestro, principalmente con el arma del pensamiento propio y sin dejar de apoyar la lucha del pueblo colombiano por sus derechos políticos (...) el conflicto armado en que se debate hoy Colombia, se ha intensificado en los últimos años, es decir, profundizándose y polarizándose a tal grado que ha entrado en proceso acelerado de deterioro y degradación. El proceso de generalización y profundización del conflicto armado se ha convertido en una guerra de dominio territorial por parte de los diferentes actores, produciendo la mayor parte de las víctimas en la población civil no combatiente, de la cual no escapamos los pueblos indios, por medio de masacres, desplazamiento forzados, destrucción de poblados, violación de nuestro Derecho Mayor, de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario. En este contexto de guerra emergemos las comunidades indígenas que estamos reclamando a los actores del conflicto el respeto a nuestros proyectos de vida, al territorio, autoridades, autonomía y cultura, que no se nos involucre en el conflicto, como principios fundamentales de resistencia de nuestros pueblos al aniquilamiento. Estas expresiones de autonomía de los pueblos indios, deben ser consideradas como experiencia de existencia, no sólo justa, sino válidas y entendidas como mecanismo de defensa no violenta ante cualquier forma de agresión que provenga ya sea del Estado Colombiano, del capital, de los actores armados y de la sociedad mayoritaria. En los últimos tiempos se ha querido dar especial trascendencia a la resistencia desplegada por los pueblos indios frente a los actores armados, particularmente en el Cauca, donde se han movilizado algunas comunidades indígenas contra las tomas de poblaciones por parte de la guerrilla(...) reiteramos que los pueblos indios hemos sido y seguimos siendo objeto de todo tipo de agresiones violentas y no violentas. En consecuencia, hemos sido y seguimos siendo escenarios de resistencia política y cultural. (AICO, 2003a:9-14).

La misma posición de rechazo a la guerra, y de respeto al territorio, éste último como uno de los pilares en que se ha fundamentado la lucha indígena, es expresada por uno de los dirigentes más destacados de AICO:

Pues la posición política nuestra ha sido que cualquier grupo armado que esté dentro de los territorios pues debe desocupar esos territorios indígenas porque ahí hay una autoridad propia y si no desocupan pues ahí se viene con sus formas de pelear y entre armados se pelean y vienen los desplazamientos y los más afectados somos nosotros los indígenas. Ellos tienen que entender que cualquiera de los grupos armados que esté dentro de nuestro territorio tiene que entender que su forma de lucha es esa, la lucha armada es el pensamiento de ellos, la de nosotros pues no. Por equivocaciones o por mala información, que a veces se convierte también en intereses personales, en algunos casos van matando dirigentes, dirigentes que se han formado en 20, 30 años, pues los matan en un minuto o dos minutos. Pues, eso es supremamente delicado para la posición política como pueblo guambiano. Es que nosotros los indígenas siempre hemos existido y estamos ahora resistiendo y queremos seguir existiendo con esa resistencia es trabajando nuestra madre tierra, cuidando nuestros recursos naturales que están en nuestro territorio. Pedimos y exigimos que nos respeten. Nuestra lucha ha sido esa posición política, de los principios, de respeto al territorio, del respeto a nuestra autoridad y del respeto a nuestra autonomía. Ahora, a nosotros, por ejemplo, como autoridades [Movimiento de Autoridades de Colombia] nos han asesinado varios dirigentes en Caldas, varios dirigentes en Tolima, aquí en el Cauca hay algunos que fueron secuestrados especialmente Taita Miguel Antonio Ruano que cayó en Naya, a Taita Segundo Benavides, de la Dirección Nacional, lo acaban de matar, fue en octubre 26, hace como tres meses y lo matan pues por malas informaciones, porque en todo esto hay también intereses de algunos sectores, no hay unidad desafortunadamente, otros sectores pues tienen otros intereses y suceden estas situaciones pero pues el pensamiento de nosotros es que seguirá de largo esa lucha con esa posición política de respeto de nuestro territorio. (Indígena guambiano, dirigente de AICO, resguardo de Silvia, enero 2 de 2004).

En rigor, desde finales de la década de los noventa, cuando los paramilitares incursionan en los territorios de indios y el conflicto con la guerrilla se agudiza, los indígenas inician una activa resistencia contra la guerra. Esta resistencia tiene varias características sobresalientes. En primer lugar, se denomina así porque se opone a los efectos nocivos que la guerra está generando en los resguardos: muerte, des-territorialización y desconocimiento de las autoridades tradicionales. En segundo lugar, no es una reacción meramente defensiva porque se integra al proyecto político que el movimiento indígena viene desarrollando desde hace varias décadas. Por ello, los indios caucanos consideran que su rechazo a la guerra y su oposición a los diferentes actores armados hace parte de su lucha por la

defensa del territorio, de la cultura y de las autoridades propias. En tercer lugar, es una resistencia desarmada y pacífica, es decir, que no apela a las armas. Por lo tanto, puede ser catalogada como un tipo de resistencia étnica y civil en contra de la guerra y por la paz. Sin embargo, esta estrategia de resistencia al estar en contra de los intereses de los actores armados implica la confrontación con éstos por lo que muchos dirigentes son señalados como paramilitares y en ocasiones asesinados, como lo recuerda uno de los dirigentes del CRIC:

Pues uno diría que en determinados casos, sobre todo cuando la actuación es colectiva, hay cierto nivel de respeto, pero no podemos negar, que la insurgencia misma, el hecho de pensar diferente a ellos, el hecho de oponernos a su presencia, el hecho de oponernos al reclutamiento, el hecho de realizar protestas frente a algunos desmanes de la guerrilla, hace que hoy en día, catalogue y se señale a muchos compañeros de nuestros cabildos, de nuestras autoridades internas, como paramilitares y algunas veces sean asesinados. O sea, estás conmigo o estás contra mí. Aquí no hay derecho a pensar diferente, no hay derecho, o sea es una tendencia a involucrarnos en ese conflicto. De todas maneras allí estamos resistiendo. (Indígena nasa, miembro del Comité Ejecutivo del CRIC, Popayán, departamento del Cauca, abril 12 de 2003).

El movimiento indígena caucano ha puesto en práctica una gran variedad de acciones colectivas pacíficas y repertorios de acción que se oponen a la guerra y sostienen que:

Nosotros no somos actores armados, nosotros somos pueblos indígenas. Estamos diciendo a las Autodefensas Unidas de Colombia, estamos diciendo a la guerrilla de las FARC, que somos pueblos indígenas, que tenemos concepciones diferentes, que respetamos sus diferencias, pero no las compartimos. Por lo tanto, la territorialidad, la jurisdicción especial, la autonomía, la autodeterminación, la ley, tienen que hacerlas respetar los mismos pueblos indígenas, pero también tienen que entender los grupos armados al margen de la ley que los pueblos indígenas somos diferentes a los pensamientos de ellos y en ese sentido y en ese marco nosotros estamos dispuestos a dar el debate, las reflexiones correspondientes (...) (Indígena guambiano, representante por AICO a la Cámara por la Jurisdicción Especial Indígena, Bogotá, junio 12 de 2004).

Los repertorios de acción colectiva contemplan, como se desprende de las entrevistas y los comunicados citados, la realización de grandes asambleas comunitarias, declaraciones públicas de rechazo al conflicto, diálogo directo con los actores armados para comunicarles las decisiones tomadas por la comunidad, creación de la guardia indígena cuyas únicas “armas” son los bastones de mando, báculos que representan la autoridad tradicional, conformación de grupos antisequestro, formulación de manuales de convivencia en que se impide dar información a cualquiera de los actores armados o relacionarse con ellos y masivas manifestaciones en las que los indígenas expresan su rechazo a la conflagración.

De estos repertorios de acción colectiva, uno de los que tiene mayor poder simbólico y que tiene una estrecha relación con el territorio, es la declaración de territorios de paz. Estos son lugares neutrales y espacios sagrados que deben ser excluidos totalmente de la guerra y donde ningún actor armado, guerrillas, paramilitares o Ejército, puede estar (Hernández, 2004).

También, masivas manifestaciones en las que los indígenas expresan su rechazo a la guerra y a la globalización neoliberal han sido muy relevantes por el impacto mediático que producen. La más importante de los últimos años ha sido el “Congreso itinerante indígena por la autonomía y la tolerancia”. En esta marcha, llevada a cabo entre el 17 y el 20 de septiembre de 2004, participaron cerca de 60.000 indígenas. Paeces, coconucos, yanaconas, guambianos, emberas, nayas; indios del Pacífico, del Macizo Central, del Puracé, de los departamentos de Risaralda, Antioquia, y Quindío; indígenas de plano, de río y de montaña, con delegaciones del Ecuador y de Bolivia, con bastones de mando como arma simbólica, y con la guardia indígena, que garantizaba una perfecta organización, “salieron antes que el sol” y desde los resguardos del Cauca se tomaron a Cali, la capital del suroccidente colombiano. Ante una orden de detener a los manifestantes dijeron: “Es más fácil devolver las aguas del Magdalena (el llamado Río de la Patria) que parar la marcha pacífica.”

El “Congreso itinerante indígena” sesionó en cuatro comisiones: los derechos humanos, el Tratado de Libre Comercio, las reformas

constitucionales y los mecanismos de resistencia y autonomía territorial. En cuanto a la primera, dieron un ultimátum de seis meses al Gobierno para que entregara informes de las muertes de dirigentes indígenas en masacres registradas en todo el país. Denunciaron que en el suroccidente habían muerto violentamente 400 nativos y que había 180 desaparecidos. El Congreso termina, entre otras, con la siguiente declaración pública:

**MANDATO FINAL DE LA MARCHA INDÍGENA
EL DESAFÍO QUE NOS CONVOCA**

Con nosotros vienen los recuerdos y las experiencias de una larga historia de lucha y de resistencia. Echamos mano de nuestras identidades y de nuestras culturas para enfrentar las amenazas que ha traído cada época. Este camino no ha sido fácil. Desde la conquista y sin descanso, la arrogancia, el egoísmo, la ignorancia y el irrespeto, disfrazados de distintas maneras, han caído sobre nosotros con engaños y mentiras, con falsas promesas, con el poder de armas cada vez más sofisticadas y mortales (...) Cada vez que llegan a atropellarnos aseguran que es por nuestro bien. En cada época tuvimos que aprender a resistir y hacerlo de una manera diferente de acuerdo con el desafío que enfrentamos (...) Los últimos pasos que nos trajeron a este Congreso Itinerante de los Pueblos, son la etapa más reciente de esa larga historia, pero también establecen el comienzo de un nuevo camino que hemos decidido recorrer. Con las 60.000 personas que marchamos hasta Cali y por otros caminos del país, marcharon nuestros recuerdos, nuestros ancestros, los luchadores que abrieron el camino antes (...) El desafío que impone esta nueva época es grande. Tal vez el mayor que hayamos tenido que enfrentar en nuestra historia. No solamente están en riesgo nuestras culturas, nuestras comunidades, nuestros pueblos y familias. Es peor, la vida misma corre el riesgo de ser destruida por la ceguera de quienes se han equivocado y utilizan el mayor poder de la historia para convertir en mercancía todo lo que existe a través de su Proyecto de Muerte.

Frente al conflicto armado, la violación de derechos humanos y la política de seguridad democrática; diseñar y poner en marcha mecanismos populares para el logro de una salida negociada al conflicto armado; exigir verdad, justicia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado; promover mecanismos populares y autónomos de resistencia civil, paz y seguridad, que incluyan el reconocimiento de la guardia indígena como fuerza popular nacional e internacional de paz; exigir y diseñar mecanismos de resistencia civil con presión, apoyo y veeduría nacional e internacional para lograr la salida de los grupos armados de nuestros territorios y el respeto a la población civil, a nuestra autonomía y a nuestras organizaciones de manera que no se nos siga involucrando en

el conflicto. Por la vida, la justicia, la alegría, la libertad y la autonomía, seguimos caminando.
(Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN-CXAB WALA KIWE).

Dado que la resistencia indígena a la guerra hace parte de un proyecto político y por el alto grado de organicidad que ha adquirido el movimiento indígena, éste se ha convertido en el actor más activo y organizado que se opone a la conflagración en Colombia. Por lo tanto, los indígenas siguen su centenaria lucha por la defensa del territorio, pero frente a nuevos actores y novedosos factores de ocupación.

Si la territorialidad indígena está siendo desafiada por la presencia de los actores armados en los territorios de indios, también los cabildos comienzan a enfrentar uno de los más grandes retos bajo la nación diversa: la presencia del dinero que proviene del presupuesto general de la Nación y que llega a los territorios indígenas bajo la forma de las transferencias públicas. Éstas comienzan a erosionar paulatinamente la legitimidad de las autoridades tradicionales.

3.3 Los Desafíos a la Autoridad Tradicional.

Como se ha mostrado anteriormente, el logro más importante del movimiento indígena colombiano ha sido el reconocimiento por parte del Estado de los territorios y las autoridades tradicionales. Esto se explica no solamente por la acción del movimiento en las escalas local y global, el proceso de recuperación, la reinención e instrumentalización de la identidad étnica, sino que complejos procesos como la tradicional debilidad del Estado colombiano, su crisis institucional, de legitimidad y participación se conjugaron en forma compleja para que el Estado unitario reconociera que la base de la nacionalidad se encuentra en la diversidad cultural.

La nueva Constitución estipula en los artículos 63 y 329 que las tierras de resguardo son de propiedad colectiva no enajenable, imprescriptibles e inembargables y constituyen una de las entidades territoriales en que se divide la Nación al lado del Departamento y el Municipio, como hemos tenido

oportunidad de ver. También vimos que el Artículo 286 determina que: “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”. Y que el 287 dice: “Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley”. En tal virtud tendrán los siguientes derechos: 1) Gobernarse por autoridades propias; 2) Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones y, 3) Participar en las rentas nacionales.

La instancia de gobierno propio son los cabildos, que serían los encargados de administrar los recursos provenientes de las rentas nacionales. Como hemos visto, desde su creación hasta la Constitución de 1991 estas formas de la autoridad tradicional indígena han tenido tres funciones centrales: 1) administrar las tierras del resguardo; 2) adjudicar las parcelas y, 3) resolver, en primera instancia, los conflictos comunitarios. Durante el periodo colonial garantizaban los tributos reales que eran pagados al corregidor o al encomendero. Con las luchas del moderno movimiento indígena, como lo hemos descrito antes, son reinventados como instrumento de lucha en el proceso de recuperación y como depositarios del saber tradicional de los pueblos indígenas. Por ejemplo, en la década de los ochenta los dirigentes del CRIC los definían de la siguiente manera:

Lo cierto es que la inmensa mayoría de la población indígena tiene un alto aprecio por los resguardos, lo mismo que por los cabildos, una cierta forma de gobierno propio. Encargados de administrarlos han sido un marco propio para conservar al menos en parte su propia identidad y, con las debidas modificaciones, son hoy en día herramienta de lucha y de construcción del futuro. (Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, *diez años de lucha, historia y documentos*, 1981:14).

Los cabildos resistieron también todos los embates de la nación mestiza que se proponía desintegrarlos como representantes de las comunidades indígenas. Son, en realidad, los depositarios de la autoridad tradicional, en el sentido weberiano, en los que los miembros de la asociación, o de la comunidad, obedecen sus dictámenes por la fuerza de la costumbre. Esto es reforzado con el hecho de que se han convertido en una forma de defensa de

la tradición representada en el saber de los ancianos. Algo fundamental es que a la fuerza de la costumbre, como base de la autoridad y la dominación tradicional, se suma un componente de legitimidad que está dado por la elección popular de sus miembros. En rigor, desde la legislación republicana reemplazaron el cacicazgo y sus “funcionarios” han sido elegidos por “todo el común” para un periodo de un año. Es decir, cuentan con una doble legitimidad ya que además de ser los representantes de la autoridad tradicional, ésta es avalada por la elección popular en una forma de democracia directa, que es la manera como habitualmente han resuelto sus problemas el pueblo nasa y las comunidades indígenas.

Sin embargo, esta forma de autoridad que ha logrado resistir los embates de la Colonia, la República y el proyecto de nación mestiza, comienza a ser erosionada por la lógica instrumental y la racionalidad moderna que se derivan de las funciones constitucionales que les atribuyen la Carta Magna. En efecto, la Constitución colombiana al reconocer las autoridades tradicionales le asignó a los cabildos múltiples funciones administrativas (ver capítulo V). Éstas los han convertido en los organismos administrativos de los territorios indígenas y en los intermediarios entre estos pueblos y el Estado, puesto que son los responsables del diseño de políticas y planes de desarrollo, promover las inversiones públicas y percibir y distribuir recursos provenientes del presupuesto nacional, entre otros.

El reconocimiento por parte del Estado de la autoridad tradicional ha generado un proceso de modernización entres los pueblos indígenas: la “llegada de la modernidad a los resguardos”. De esta forma, comienza a librarse otra batalla entre las formas modernas de la “sociedad mayor” y las formas tradicionales de estas comunidades.

De acuerdo con el Artículo 286 de la Constitución, ya mencionado, son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. A través de estas formas se estructura el ordenamiento territorial del Estado colombiano. Como éste debe controlar el territorio y promover el bienestar de la población, en cada una de estas entidades se levanta una organización burocrática que al ejercer las funciones de Estado demanda diversos tipos de recursos: organizativos, de conocimiento,

económicos, de poder, entre otros. El Estado se ve, entonces, obligado a garantizar rentas para el funcionamiento de este nuevo orden. En consecuencia, por ley, los territorios indígenas, al ser considerados entidades territoriales, son receptores de una proporción de las rentas que recibe el Estado tal como lo señala el Artículo 287 de la CP, al estipular que las entidades territoriales tienen derecho a participar en las rentas nacionales.

La Constitución, Artículo 356, creó el llamado situado fiscal con base en los ingresos corrientes de la Nación. Éstos fueron definidos como los recursos recaudados por el Gobierno Nacional por concepto de todos los impuestos—ingresos tributarios, tasas, multas y contribuciones—ingresos no tributarios—con excepción de los recursos de capital. Los territorios indígenas, por ley, se hacen receptores de parte de estos recursos económicos. El inciso primero del Artículo 357 establece que: “para los efectos de esta participación, la ley determinará los resguardos indígenas que serán considerados como municipios”. Este artículo fue ampliamente desarrollado en la Ley 60 de 1993, conocida como la Ley de Competencias y Recursos, una de las más importantes que se promulgaron después de la Constitución de 1991. A su vez, la participación de los territorios indígenas en los ingresos corrientes de la Nación fue reglamentada mediante los decretos 1809 de 1993, 2680 de 1993 y 840 de 1995.

La Ley 60, de extraordinaria trascendencia a lo largo de los años noventa, fue derogada por la Ley 715 de 2001 y mediante el Acto Legislativo 01 del mismo año fueron modificados los artículos 356 y 357 de la Constitución y creado el Sistema General de Participaciones de los Departamentos, Distritos y Municipios. En el Artículo 356 se estipula, entonces, que: “para estos efectos [distribución de los recursos del Sistema General de Participaciones], serán beneficiarias las entidades territoriales indígenas, una vez constituidas. Así mismo, la ley establecerá como beneficiarios a los resguardos indígenas, siempre y cuando estos no se hayan constituido en entidades territoriales”.

La Ley 60 de Competencias y Recursos fue expedida en el año 1993 y en su momento fue considerada como una de las leyes más progresistas del país ya que en el marco de la descentralización administrativa creaba nuevos instrumentos a través de los cuales el Estado central entregaba más y nuevos

recursos a los entes territoriales. Uno de los aspectos más problemáticos fue la creación de los instrumentos a través de los cuales los resguardos, que harían las veces de entidades territoriales indígenas, recibirían los recursos provenientes de los ingresos corrientes de la Nación. Esta era la concreción, en el ámbito de la hacienda pública, del paso del Estado unitario a otro que reconocía la diversidad cultural. Por ello, no resultaba fácil para este Estado, con una tradición de más de cien años de centralización y que históricamente había considerado a los indígenas inferiores y menores de edad, como se sostenía en la Ley 89 de 1990, concebirlos ahora como sujetos con autonomía sobre sus territorios y capaces de hacer un uso “racional” de los recursos económicos.

Un primer obstáculo que enfrentó la “autonomía” financiera de los territorios indígenas fue la estructura jurídica de la nación mestiza que reglamenta la recepción, contratación y ejecución de los recursos públicos. ¿Eran los cabildos indígenas entes de uso público y por tanto podían percibir y contratar recursos de origen estatal? En el orden jurídico mestizo, los cabildos no podían recibir estos recursos. Se optó, entonces, por la fórmula de que los departamentos los recibieran y los gobernadores de estos entes territoriales contratarían a nombre de los cabildos. Esto fue regulado en el Artículo 25 de la Ley 60. Ésta, como señalamos, fue derogada por la Ley 715 de 2001 la cual establece en el Artículo 83 que: “(...) Los recursos asignados a los resguardos indígenas, serán administrados por el municipio en el que se encuentre el resguardo indígena. Cuando este quede en jurisdicción de varios municipios, los recursos serán girados a cada uno de los municipios en proporción a la población indígena que comprenda. Sin embargo deberán manejarse en cuentas separadas a las propias de las entidades territoriales y para su ejecución deberá celebrarse un contrato entre la entidad territorial y las autoridades del resguardo, ante del 31 de diciembre de cada año, en el que se determine el uso de los recursos en el año siguiente. Cuando los resguardos se erijan como Entidades Territoriales Indígenas, sus autoridades recibirán y administrarán directamente la transferencia.”

Con esta ley, los ayuntamientos comienzan a administrar los recursos de los resguardos que están bajo su jurisdicción. Por lo tanto, desde el año 1994

los resguardos hacen parte del Sistema General de Participación (SGP) a través de los departamentos y los municipios.

Las tablas 12 y 13 muestran los montos y la evolución de los recursos económicos, como partes del SGP, percibidos por los resguardos en el período 1994-2001. En pesos corrientes pasaron de 12.046 millones en 1994 a 49.710 millones en el 2001, lo que evidencia un incremento creciente a lo largo del periodo. En pesos constantes del año 2001, se pasa de 4.858 millones en 1994 a 49.710 millones en el 2001. De los 27 departamentos que cuentan con población indígena, tres han recibido el mayor monto de recursos bajo el Estado que reconoce de la diferencia cultural. Son ellos Cauca, Guajira y Nariño, con \$12.201.986.150, \$10.257.954.981 y \$5.190.744.992, respectivamente.

El departamento del Cauca, donde el movimiento étnico ha sido más activo, ha recibido más recursos, aunque también concentra la mayor población indígena, como lo hemos visto.

Tabla 12
Participación de los resguardos en el sistema general de participaciones 1994-2001
(Pesos constantes-2001)

DEPTO	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
AMAZONAS	163.796.791	252.637.527	390.737.952	551.150.683	779.473.184	1.062.554.257	1.390.276.210	1.461.927.436
ANTIOQUIA	41.822.746	65.880.943	120.933.258	206.690.145	340.527.270	521.248.161	838.931.002	894.588.202
ARAUCA	13.203.677	20.216.479	38.916.261	54.892.798	75.497.625	100.585.437	183.038.130	194.010.787
BOYACÁ	15.371.157	23.535.019	34.214.809	45.389.149	56.491.867	234.342.467	302.719.866	320.248.575
CALDAS	240.298.646	496.605.768	721.956.914	1.018.347.631	1.415.448.507	1.721.602.060	2.335.898.690	3.381.034.147
CAQUETÁ	26.119.921	39.992.423	64.392.729	105.272.027	153.860.301	245.955.315	323.179.498	349.480.969
CASANARE	46.854.310	70.300.391	105.155.146	148.325.356	204.001.088	251.755.742	368.866.855	384.405.989
CAUCA	1.248.314.514	1.911.314.602	2.964.601.973	4.301.051.990	6.080.493.062	8.312.283.960	11.197.631.812	12.201.986.150
CESAR	158.256.494	242.309.139	355.415.426	501.327.060	698.388.659	904.753.485	1.160.968.816	1.214.605.995
CÓRDOBA	246.391.791	377.254.510	548.446.027	773.603.902	1.099.705.261	1.330.748.228	1.707.402.131	1.772.637.025
CUNDINAMA RCA	20.557.526	31.476.021	45.759.211	64.545.114	88.772.977	107.500.135	137.747.289	149.315.995
CHOCÓ	221.532.574	334.637.564	493.037.747	700.968.913	975.881.466	1.706.975.961	2.323.628.039	2.458.290.531
GUAINIÁ	143.427.217	219.603.815	319.256.107	450.322.790	619.357.146	736.297.495	962.488.202	999.286.330
GUAVIARE	9.576.493	14.662.911	47.580.723	72.565.554	104.818.037	162.166.677	261.515.070	283.400.373
HUILA	1.061.622	1.625.410	20.602.729	33.192.711	45.651.956	55.282.480	70.837.228	73.542.551
LA GUAJIRA	1.149.750.990	2.123.180.382	3.156.204.646	4.451.946.489	6.146.917.607	7.479.250.441	9.758.097.111	10.257.954.981
MAGDALENA	52.339.282	80.137.489	146.877.525	207.176.251	284.942.560	372.980.561	478.440.716	497.719.983
META	47.340.946	64.695.973	98.976.702	148.290.540	203.953.303	368.405.632	530.450.480	558.261.812
NORTE DE SANTANDER	20.126.216	30.815.649	44.799.250	63.191.042	86.910.576	177.312.736	228.532.360	239.859.491
NARIÑO	497.074.265	756.015.957	1.164.558.531	1.681.263.351	2.312.346.471	3.680.454.974	5.190.744.992	5.278.845.824
PUTUMAYO	48.336.194	106.669.464	216.857.789	317.413.142	442.814.221	632.701.814	882.538.932	956.283.939
RISARALDA	53.622.084	82.101.640	175.406.221	247.417.123	340.288.346	419.292.103	582.073.221	605.802.915
SUCRE	0	129.967.441	188.944.479	266.513.383	366.552.492	634.819.918	816.960.458	855.047.543
TOLIMA	15.725.044	24.076.774	47.186.859	91.245.077	303.375.277	536.293.834	881.453.181	1.014.517.948
VALLE DEL CAUCA	28.961.868	49.863.692	75.124.869	122.562.925	168.568.368	245.937.057	372.054.408	405.407.157
VAUPÉS	193.676.483	298.251.285	435.586.435	614.411.224	845.038.056	1.017.054.858	1.303.651.997	1.353.229.088
VICHADA	154.043.153	251.384.454	370.922.952	523.200.963	719.590.859	973.723.343	1.248.211.093	1.299.533.796
TOTAL	4.857.582.003	8.099.212.724	12.392.453.271	17.762.277.332	24.959.666.543	33.992.279.130	45.838.337.790	49.710.225.532

Fuente: Departamento Nacional de Planeación – Dirección de Desarrollo Territorial, 2002.

Tabla 13
Participación de los resguardos indígenas en los ingresos corrientes de la Nación
(período 1994 - 2001)

AÑO	PICN NOMINAL (Millones de pesos)	PICN REAL (Millones de pesos – 2001)	Nº. RESGUARDOS	POBLACIÓN BENEFICIADA	PERCÁPITA NACIONAL (Pesos)
1994	12.046	4.858	364	439.267	27.424
1995	16.899	8.099	364	478.347	35.329
1996	22.125	12.392	412	503.452	43.947
1997	27.142	17.762	442	511.664	53.046
1998	33.116	24.960	470	522.682	63.358
1999	40.924	33.992	509	590.990	69.247
2000	49.836	45.838	569	621.186	80.228
2001	49.710	49.710	597	646.197	76.927

Fuente: Departamento Nacional de Planeación – Dirección de Desarrollo Territorial, 2002.

En el 2001 existían en Colombia, de acuerdo con el DNP, 903.747 indígenas, el 2% de la población nacional. En tres departamentos se concentraba la mayor población, en Cauca 166.883, en Guajira 150.189 y en Nariño 64.694. En términos agregados nacionales, la población “beneficiaria” pasó de 439.267 en 1994 a 646.197 en 2001 y los resguardos que percibieron recursos se incrementaron de 364 a 597 en el mismo periodo.

En términos agregados, bajo el Estado que reconoce la diferencia cultural, los resguardos han recibido en el período 1994-2001 un total de \$342.648.855.240. El flujo de este monto de recursos económicos ha significado una irrupción brusca y repentina de la racionalidad instrumental en una sociedad poco monetarizada. Uno de los impactos más significativos ha sido la erosión de las formas tradicionales de autoridad indígena.

La racionalidad instrumental que trajo consigo la llegada de los recursos a través del SGP obligó a los cabildos a incrementar el número y disminuir la edad de las personas que podían conformarlos. En el pasado solamente podían hacer parte de estas instancias de gobierno propio los mayores de 55 años. En comunidades con esperanzas de vida tan bajas, los cabildos se convertían, en la práctica, en consejos de ancianos. Por ejemplo, en el resguardo de Pitayó, departamento del Cauca, donde habitan 3.000 indígenas, el cabildo estaba integrado en el año 2003 por 90 personas cuando en el pasado lo conformaban 10 o 12. La ejecución de los recursos económicos implicó la construcción de una estructura burocrática similar a la de un ayuntamiento.

(...) Los cabildos cambiaron fundamentalmente. Los cabildos, muchachos, que ustedes conocen ahora no son los mismos de hace 20 ó 30 años. Los cabildos de antes de la Constituyente, de antes de la Reforma Municipal, ¿qué era lo que tenían que hacer?, lo que les decía la Ley 89, es decir, hacer las adjudicaciones de tierra, manejar el control interno de las comunidades, el orden público interno y básicamente lo otro era, arrendar parte del territorio y hacer otras cosas hoy, inútiles realmente. Esto ha variado, ahora el cabildo tiene que ver con una cantidad de cosas que no se imaginaban hace 12 años, con proyectos de desarrollo, con proyectos de educación, salud, de cantidades de cosas que llegaron de súbito en los últimos 10 años después de la reforma constitucional y que transformaron la actividad del cabildo y que han dado muchos tumbos en muchos resguardos(...) (Foro del pueblo nasa sobre el territorio y la recuperación de la historia, resguardo de Pitayó, 3-6 marzo de 2003).

De acuerdo con la Ley Orgánica de Presupuesto, toda ejecución de recursos provenientes del presupuesto nacional tiene que adquirir la forma de un proyecto de inversión. Esta es una figura del proceso de planeamiento de los recursos económicos del Estado que se rige por la lógica racional del costo beneficio y para cuya formulación se requiere del conocimiento, destrezas y habilidades propias de una racionalidad instrumental. Dada la lógica fundamentalmente no monetaria de las economías indígenas, había muy pocas personas en las comunidades que entendieran la racionalidad de la dominación racional burocrática, en el sentido weberiano. Este obstáculo a la ejecución de los recursos fue subsanado a través de un amplio programa por parte del Estado en el cual se entrenaron indígenas en planeación de proyectos y administración financiera en todos los resguardos del país. Por ejemplo, en una evaluación llevada a cabo por el DNP en los años 1996 y 1997 para estimar en qué medida había formulación de proyectos de inversión de acuerdo con las metodologías creadas por este cuerpo técnico de la Presidencia de la República se encontró que el 90,7% de los cabildos habían aplicado tales metodologías.

El cabildo, instancia seguida y defendida por los indígenas durante años de lucha, se estaría transformando de un centro de la autoridad tradicional en un cuerpo burocrático, como resultado de la racionalidad instrumental que impulsa el Estado en su relación con los resguardos a través del presupuesto. Es decir, la formulación, ejecución y evaluación de los proyectos, que operan

con la lógica racional del capitalismo, estarían convirtiendo al cabildo en un cuerpo técnico en el que la dominación tradicional es reemplazada por la dominación burocrática.

(...)La comunidad iba a trabajar en un lote o en las minas que nosotros tenemos de cal, en minga (forma del trabajo comunitario indígena) y con esos pequeños recursos yo tenía que desplazarme para Silvia o para Popayán, hasta allí no más. Y se atendía mucho más a la comunidad dentro del cabildo. Ahora cuando comienzan a llegar los recursos económicos, se compran computadores, hay que pagar secretarías, hay que pagar un tesorero, hay que pagar un revisor fiscal, eso hace de que se forme una burocracia dentro del cabildo y crecen mayores trabajos. El gobernador tiene que desplazarse muchísimo, eso me sucedió ya después del 91, en el 98, cuando ya existen los recursos. Ya el mayor tiempo tenía que ocuparme en la parte de gestiones, ya no solamente era hacia la capital del departamento, sino hacia Bogotá, inclusive, en algunos resguardos como el resguardo de Guambia trabajar hasta Europa, con algunos proyectos de gran envergadura(...) (Dirigente nasa, ex gobernador del resguardo de Pitayó, Pitayó, marzo 18 de 2003).

La figura del gobernador, asociada en la comunidad con la sabiduría y conocimiento de los ancianos, comienza a ser erosionada ante las exigencias de la racionalidad instrumental.

(...)yo pienso que al gobernador se irrespeta, incluso ya se le trata mal al gobernador porque ese respeto se acabó. Lamentablemente, como le digo, la parte económica, eso es como en todas partes, eso genera corrupción, genera malos entendidos, malos manejos. Y, entonces, como la misma gente también tiene deseos de conseguir recursos para su obra, para su vereda, entonces hace que la autoridad como tal del gobernador se pierda y se empieza a generar otros tipos de intereses o se trate al gobernador ya como un personaje que como que no es de aquí, como que no es de la familia. Yo digo que ha sido vulnerado ese principio de autoridad que existía anteriormente. Antes como gobernador, el gobernador era muy respetado, se le daba mucha prioridad. Pero pienso que ahora por esas transferencias se cambió totalmente ese pensamiento hacia el gobernador. Entonces, ya no se mira como un gobernador, sino más bien como un administrador (...) antes al gobernador no se le pedía plata, se le pedía un consejo, ahorita se está pidiendo plata y el dinero es el principal gestor de muchos problemas que aumentaron, porque antes no había ese tipo de situaciones. Esa relación anteriormente era totalmente diferente con la relación que tenemos ahora (...). (Dirigente nasa, ex gobernador del resguardo de Pitayó, Pitayó, 12 de marzo de 2003).

Como forma defensiva, los indígenas comienzan a hablar de la necesidad de tener un cuerpo al lado de los cabildos que se encargue de las funciones administrativas, técnicas y financieras que implica la lógica instrumental del proyecto. Esta es una reacción defensiva de la cultura ante la expansión de la racionalidad burocrática del Estado que ha traído el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural.

(...) hay que separar el cabildo hay que dejarlo sólo como autoridad. Que siga siendo el gobernador, manejando a la gente, trabajando, pero que haya una parte administrativa que sea continua, porque hay que rendir informes a la Contraloría, hay que estar rindiendo informe de toda esta plata, y que el cabildo como era antes se dedique únicamente a la parte social(...) y entonces evitaríamos que el gobernador viaje tanto y que a la final no haga nada, porque termina un año, porque es un año. Cómo será que se había convertido de rentable para los gobernadores que se hacen reelegir y en las diferentes comisiones, aquí usted oyó, que el gobernador ya hace campañas en las veredas para que lo elijan como un alcalde pues, hay que ir a convencer la gente por allá y decirle que en mi proceso en mi gobierno haré esto y lo otro, ya se hace aquí y se hace en cualquier resguardo(...) personalmente considero que anteriormente pues el ir al cabildo tenía otro sentido y a partir de las transferencias entonces ya se cambia el propósito de estar en el cabildo, ya es administrar recursos, administrar plata. Antes era administrar gente nada más sin recursos, porque era fundamental cuidar el territorio, cuidar el territorio tenía que ver con la gente, trabajar con la gente, mucho trabajo comunitario, había forma de negociar. El gobernador de ahora es un alcalde, porque hay que hablar de los proyectos, que hay que hacer esto y todo se volvió plata (...) todo se volvió plata y como en el encuentro se decía, ya uno va a buscar un gobernador y hay que pedirle audiencia o no lo encuentra. Cuando yo era gobernador aquí llegaba la gente a las cuatro de la mañana y aquí me encontraba por que ese era la costumbre (...) yo sé que ahora ni mantiene en la casa el gobernador y no lo encuentran ni en la casa ni en la oficina. Está fuera del resguardo, entonces, se cambió totalmente. Antes el gobernador permanecía más tiempo en el resguardo, atendiendo situaciones muy propias de su resguardo, y pues poco dedicaba el tiempo a salir. Ahora es todo lo contrario, le asigna esas funciones a otras personas del cabildo y él está por fuera porque la figura del gobernador es una figura que es muy importante entre la comunidad. El gobernador es el que se elige precisamente para que arregle los problemas, para que de a conocerse, para que dé luces dentro del proceso (...) (Dirigente nasa, ex gobernador del resguardo de Pitayó, Pitayó, 12 de marzo de 2003).

La presencia de dinero no solamente ha erosionado las formas tradicionales de autoridad, sino que las prácticas corrupción se hacen presentes en las comunidades, aunque al mismo tiempo se genera una reacción de control comunitario frente a este tipo de comportamientos.

(...)yo le menciono un ejemplo, en el resguardo mío, hace dos años, se perdieron alrededor de 43 millones de un proyecto que estaba destinado a la recuperación de unas cuencas hidrográficas, el nacimiento del agua que surte a las comunidades. Esa plata se perdió, no se supo que se hizo esa plata, no aparecieron responsables. Dentro de las comunidades ese es otro problema que está cogiendo fuerza, la corrupción, que se está dando. Esto está tomando tanta fuerza que algunos líderes que sí están pensando en la comunidad ya están tomando cartas en el asunto. Una comunidad que realmente se ve perjudicada por el desvío y la pérdida absoluta de un monto de dinero es una comunidad que comienza a despertar y exigir cuentas claras con cada uno de los proyectos. Nosotros venimos insistiendo en que dentro del cabildo si se nombra un fiscal no es ese fiscal el que va a meterse en estos procesos, sino que es toda la comunidad, la comunidad es el fiscal. El fiscal mayor, en los resguardos es la comunidad, entonces, desde allí nace una responsabilidad enorme, frente a este tipo de cosas que se vienen dando. He venido observando que la comunidad comienza a inquietarse, frente a este tipo de cosas que están ocurriendo. Creo que la mayoría va a llegar a la conclusión con esta cuestión de dinero que es más el daño que le ha hecho a la comunidad desde nuestros usos y costumbres. Es obvio que realmente la plata como tal es una necesidad y sabemos que realmente vemos hoy una infraestructura a nivel escolar bien fortalecida porque gracias a esa plata de pronto se ha mejorado las escuelitas pero detrás de eso hay un daño enorme a la identidad misma de la comunidad y ésa es la cuestión. (Dirigente nasa, gobernador del primer cabildo indígena universitario de Colombia, Cali, 12 de junio de 2003).

Por lo tanto, bajo la nación diversa, con todas las conquistas que ha significado para los pueblos indígenas, éstos enfrentan nuevos desafíos, o los mismos pero bajo nuevas circunstancias históricas, que están comprometiendo dos de los logros de su lucha centenaria: la autonomía territorial y el ejercicio de la autoridad tradicional. El primero, por los nuevos factores de ocupación, los diferentes actores armados; el segundo, por la irrupción brusca de una “modernidad” que puede resultar desintegradora de muchas de las prácticas culturales indígenas. Sin embargo, a través de la resistencia no armada a la guerra y mediante nuevas formas organizativas de

las formas de autoridad, los indígenas continúan su lucha interminable por seguir defendiendo su cultura.

4. LOS DESARROLLOS POSCONSTITUCIONALES QUE INVOLUCRAN LOS DERECHOS DE LAS COMUNIDADES NEGRAS

4.1 La Comisión Especial de Comunidades Negras (CECN).

Una vez aprobado el AT55, cuando estaba a punto de clausurarse la ANC, el movimiento social de negritudes, que se ha convertido en actor político en la coyuntura que se crea con la convocatoria y funcionamiento de este órgano, se propone como una de sus metas centrales la reglamentación de este Artículo. Como tuvimos oportunidad de ver en el capítulo IV, para responder a este reto, se lleva a cabo en el mes de julio de 1992, en la ciudad de Tumaco, Costa Pacífica colombiana, la Primera Asamblea Nacional de Comunidades Negras. Allí la agenda que se acuerda es doble: de un lado, participar en la alta y decisiva instancia gubernamental que el Gobierno debería convocar; de otro, protagonizar la fuerte movilización en el seno de las comunidades ribereñas de la Costa Pacífica para reglamentar el AT55, proceso que vimos en detalle en el capítulo IV. A continuación nos centraremos en el papel jugado por la Comisión Especial.

En efecto, de acuerdo con la Constitución, el AT55 debía ser reglamentado mediante una Comisión Especial designada por el Presidente de la República. Como vimos, este artículo fue definido de la siguiente manera: “Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que le reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley”. Más adelante agrega “En la Comisión Especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas” (...) “

Parágrafo 2. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiera expedido la ley a la que él se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley”.

Que una Comisión Especial reglamente el AT55 para que sean reconocidos los territorios de las comunidades negras, evidencia la asimetría constitucional en el reconocimiento de los derechos de negros e indios. Esto es en parte expresión del diferencial de poder que indígenas y negros desplegaron en la ANC y también, que los segundos, a diferencia de los primeros, nunca habían sido considerados como un grupo étnico. En efecto, mientras que el Artículo 286 de la CP permite que los resguardos tengan autonomía territorial y el Artículo 287 otorga la autonomía política de los cabildos, el reconocimiento territorial de los negros queda en manos de la CECN.

Ahora, el parágrafo 2 del AT55 se convierte en una amenaza para las negritudes colombianas. Lo que menos deseaban era que la ley que reglamentaría el AT55 fuera una norma expedida por el Gobierno. Sin embargo, el tiempo pasaba y el presidente, por diversas circunstancias, no integraba la Comisión. Ante esta situación, el movimiento de comunidades negras tuvo nuevamente que acudir a la movilización y a los telegramas para exigir la conformación de la Comisión Especial, repertorios de acción que habían resultado eficaces durante el funcionamiento de la ANC. Con un año de atraso, el Gobierno expide el Decreto 1332 del 11 de agosto de 1992 mediante el cual crea la CECN. De acuerdo con el Artículo segundo de este decreto, las funciones de la Comisión serían:

- Darse su propio reglamento, el cual será aprobado por mayoría;
- Cumplir las funciones previstas en el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política;
- Identificar y proponer mecanismo para la protección de la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras;

- Proponer a las autoridades competentes programas de fomento del desarrollo económico y social de las comunidades negras (Decreto 1332)¹¹.

Como lo dice en su testimonio una de las dirigentes del PCN, la Comisión operó dividida en varias subcomisiones:

Yo estuve en la primera Comisión Especial y ahí entonces se empieza a desmenuzar, bueno aquí tenemos el AT55 ¿Cómo empezamos aplicarlo, a desmenuzarlo? Entonces empezamos a hacer comisiones al interior de esa Comisión Especial donde estábamos nosotros, estaban las entidades del Gobierno para la reglamentación. Entonces, nos dividimos por temáticas, lo de identidad cultural, lo de territorialidad, lo de recursos naturales. Básicamente esas, porque participación política como tal no había, eran esos 3 fundamentales ejes. Entonces, cada comisión debía presentarle a esa Comisión Especial una propuesta de cómo hacer la reglamentación y eso se bajaba a las comisiones consultivas donde también estábamos nosotros y estaban las entidades del Gobierno. Pero eso se hacía no de la nada, había un comité operativo que iba a la zona y empezamos como a delimitar con la gente, de dónde a dónde. Hubo varias teorías, unas teorías tenían que ver más con las dinámicas productivas propiamente, otras como con los lazos de familia, consanguinidad y eso para definir los territorios. Y la que más fuerza causó y la que finalmente se asumió fue en las cuencas, la de los ríos. O sea, pa que partir ese terreno, entonces empezaron en los ríos principales y a partir de ese río era como titular todo el río y todo eso era nuestro. Esa fue como la lógica, porque era ¿Cómo dividimos el territorio finalmente? Entonces se definió así. (Mujer dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 10 de 2004).

A pesar de la asimetría constitucional en el reconocimiento de derechos étnicos de negros e indios, es la primera vez en la historia de Colombia que las negritudes hacen parte de una alta instancia gubernamental para tomar decisiones sobre el futuro de la titulación de territorios colectivos. El tema que tiene entre manos la Comisión es de la mayor importancia para los

¹¹ La Comisión Especial de Comunidades Negras se integra de la siguiente manera:

- El Ministerio de Gobierno o su delegado; quien la presidirá;
- El Gerente General del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, INCORA o su delegado;
- El Director del Departamento Nacional de Planeación, DNP o su representante;
- El Director del Instituto Nacional de los Recursos Naturales, INDERENA o su representante;
- El Director del Instituto Geográfico Agustín Codazzi o su delegado;
- El Director del Instituto de Investigaciones Culturales y Antropológicas, ICAN o su delegado;
- Los señores Gustavo de Roux, Jaime Arocha, Otilia Dueñas, Edgar Ulises Torres Murillo, Omar Torres Angulo, Jesús Rosero Ruano, Piedad Córdoba de Castro, Guillermo Panchano, Silvio Garcés y Luis Jaime Perea Ramos
- Tres (3) representantes por cada una de las Comisiones Consultivas que el Decreto 1332 identifica.

intereses de las negritudes ya que tiene que ver con el principal logro obtenido en la ANC. El funcionamiento de esta comisión es uno de los primeros pasos que da una institucionalidad que tiene que aceptar que la Constitución Política reconoció el carácter pluriétnico y multicultural de la Nación. Sin embargo, más de siglo y medio de existencia de unas instituciones centralizadas, que se construyeron con la invisibilidad de la diferencia implícita en el imaginario de la nación mestiza, y no acostumbradas a la participación de las comunidades en las instancias del Estado para tomar decisiones de política, se convierte en un obstáculo inicial en la Comisión Especial.

El mandato constitucional expresado en el AT55 es claro: la ley que reconocería los derechos a la propiedad colectiva del territorio debía estar precedida de un estudio de la Comisión Especial y en ella se garantizaría la participación de las comunidades negras. No obstante, lo que se presenta en principio en esta instancia es la resistencia institucional, resultado de la negativa histórica a reconocer y conceder derechos a los negros. La resistencia institucional adquiere varias formas. En primer lugar, la participación de funcionarios que no tienen capacidad de decisión ya que son enviados para reemplazar a los gerentes o directores de las instituciones que tienen asiento en la Comisión. En segundo lugar, la colocación de obstáculos de diverso orden a la titulación colectiva, uno de los principales, como tendremos oportunidad de ver, el referente a los parques naturales, las áreas protegidas, las áreas de manglares, y playas, entre otras, que desde un principio se planteó que no podían ser tituladas colectivamente. En tercer lugar, la carencia de recursos para el funcionamiento de la Comisión. De otro lado, los representantes de las múltiples organizaciones de las negritudes participan inicialmente en esta instancia no como sujetos que deben formular un proyecto de ley, sino como contestatarios de las propuestas gubernamentales. Durante buena parte de su funcionamiento, es un espacio en el que los comisionados presentan un alegato permanente en contra de la discriminación racial y se apoyan todo el tiempo en la nueva Constitución, que es citada en casi todas las intervenciones, para reclamar el derecho de los negros a ser tratados como grupo étnico.

Después de múltiples forcejeos entre los representantes de las comunidades negras y los delegados del Gobierno, se llega al acuerdo de que la Comisión Especial centre sus actividades en los siguientes puntos que deberían dar origen al proyecto de ley que reglamentaría el AT55:

- Qué se entiende por comunidad negra.
- Qué se entiende por propiedad colectiva.
- Concepto de prácticas tradicionales de producción.
- Concepto de tierras baldías.
- Concepto de zonas rurales.
- Concepto de cuenca del Pacífico.
- Concepto de zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico.
- Términos en los cuales la propiedad colectiva sería inalienable
- Mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades a que se refiere el Artículo 55 Transitorio.
- Normas para el fomento de su desarrollo económico y social.
- Aplicación de la ley a otras zonas que presenten condiciones similares.
- Protección de los recursos naturales.
- Relación de este Proyecto con otros que estén cursando en el Congreso. (CECN, acta del 24 de marzo de 1993, Ministerio de Gobierno, Bogotá, pp. 8.).

Como se puede apreciar, la agenda de trabajo se concentra en el desarrollo de los conceptos centrales que habían sido enunciados por el AT55, por lo que es estratégico definir qué se entiende por comunidad negra ya que ella sería la beneficiaria de la titulación de los territorios colectivos. Esto, además, permitiría progresar en la visibilidad de la gente negra, lo que se había logrado con la participación en la ANC. Por supuesto, el AT55 había introducido ya los conceptos de comunidades negras de la Costa Pacífica colombiana y prácticas tradicionales de producción, que se asociaban con la gente negra como grupo étnico. No obstante, era necesario afianzar en esta instancia, decisiva para los intereses del movimiento de negritudes, la visibilidad de los negros a través de la institucionalización y legitimación de un concepto como el de comunidad negra.

En consecuencia, surge el interrogante: ¿es la comunidad negra un grupo étnico? El discurso antropológico sobre la identidad negra se torna aquí crucial porque es el que legitima ante el Estado la existencia o no de los negros como grupo étnico. Irrumpe, entonces, en la Comisión, la división que de tiempo atrás existía en el seno de la antropología colombiana en torno al

estudio de los negros. En efecto, hasta la década de los noventa, para un sector mayoritario de esta ciencia social en Colombia estudiar negros no era antropológico porque éstos no constituían un grupo étnico. Sin embargo, otros antropólogos, precisamente representados en la Comisión Especial por Jaime Arocha y Miriam Jimeno, asumen la posición contraria: las comunidades negras constituyen un grupo étnico y la antropología debe tomar su cultura como objeto de estudio.

¿Dónde radica, entonces, la base de su identidad? Tanto para los representantes de las negritudes como para los antropólogos el soporte de la identidad negra, con especial énfasis en la Costa Pacífica, se encuentra en las prácticas tradicionales de producción. Éstas harían de la gente negra del Pacífico un grupo humano con características diferentes del resto de colombianos. Los representantes de las comunidades negras, apoyándose en el discurso antropológico, sostienen que esas prácticas tradicionales tendrían su origen en África, con lo que destacan las raíces africanas de la cultura de los afrocolombianos, tal como tuvimos oportunidad de ver en el capítulo IV.

Como ha sido tradicional en la discusión sobre la identidad étnica y la Nación, en la Comisión Especial se introduce el debate sobre la lengua. Las comunidades negras, en general, no poseen una lengua que las diferencie del resto de colombianos. Su idioma es el castellano, como el de la inmensa mayoría de la gente colombiana. Los argumentos históricos sobre la esclavitud y la trata no se hacen esperar. Para los representantes de las negritudes, los negros que fueron traídos en calidad de esclavos desde el siglo XVI a lo que es hoy Colombia traían sus lenguas originales. Sin embargo, con notables excepciones, como el caso de San Basilio de Palenque, en la Costa Caribe, perdieron sus lenguas iniciales debido al desarraigo cultural que implicó la esclavitud. Sin embargo, de manera similar a lo que acontece con muchos grupos indígenas, que también perdieron la lengua por el proceso de aculturación a que fueron sometidos, la identificación como grupo étnico de las comunidades negras no descansa en que hablen una lengua diferente al del resto de colombianos, sino en el desarrollo de prácticas tradicionales de producción y en el ejercicio de la territorialidad que tendrían, supuestamente, orígenes africanos. Harían también parte de esta identidad negra un sistema

de memoria histórica oral y la forma de la familia extensa que tendrían, también, sus orígenes en el sistema tribal de las poblaciones negras africanas. La medicina tradicional practicada por la gente negra del Pacífico sería también otro rasgo que los identificaría como grupo étnico. Por lo tanto, el concepto de comunidad negra, como grupo étnico, es también una construcción de los antropólogos. Es el saber antropológico el que desde la Comisión Especial legitima ante el Estado la existencia de esta identidad étnica.

Una vez legitimado el concepto de comunidad negra en la Comisión Especial, los comisionados esgrimen la Constitución como el principal instrumento para defender sus derechos y para reglamentar el AT55. Así, la Carta sería un todo armónico, razón por la cual, la interpretación del Transitorio 55 debería hacerse en relación con los artículos constitucionales que lo sustentan y con la Ley 21 de 1991, que recoge los acuerdos internacionales fundamentales sobre los derechos étnicos.

Siendo así las cosas, el AT55 se relaciona con el Artículo 2º de la CP que se refiere a la participación en las decisiones políticas, económicas, social y culturales de la Nación; con el 7º, que consagra el carácter multiétnico y pluricultural de la Nación; con el 9º que se refiere al multilingüismo; con el 10º, que señala como un principio los derechos consignados en los tratados internacionales; con el 13º, que consagra el derecho a la igualdad y a la protección para los grupos discriminados y marginados; con el 40º, que consagra la participación política de los ciudadanos; con el 58º, que alude al derecho a la propiedad privada como función social; con el 63º, que señala que las tierras comunales de los grupos étnicos (los resguardos, los bosques, etc) son inalienables, imprescriptibles e inembargables; con el 64º, que se refiere a que el Estado debe promover el acceso progresivo de la propiedad de la tierra (individual o colectivamente) y a los demás servicios públicos, en aras de mejorar la calidad de vida, la cual está definida en términos culturales; con el 67º, que precisa que la educación busca el acceso a los bienes y los valores de la cultura, el cual se relaciona con 7º; de manera especial con el 68º, que señala que los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una educación que respete y desarrolle su identidad cultural; con el 70º, que plantea que es deber

del Estado promover el acceso de todos y fomentar la cultura de los colombianos en igualdad de condiciones de creación de la identidad cultural; con 72º, que se refiere al patrimonio cultural de la Nación; con el 79º que alude al derecho a un ambiente sano.

El AT55 también se relacionaría estrechamente con los siguientes artículos de la Constitución Política: con el 176º, que abre la posibilidad de una Circunscripción Especial para minorías políticas y grupos étnicos en el exterior; con el 246º, que señala que las autoridades de los pueblos indígenas podrán desarrollar funciones jurisdiccionales desde su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y costumbres; con el 286º, que consagra que los territorios indígenas son entidades territoriales de la Nación; con el 288º, que se refiere a la definición del territorio; con el en 363º, que hace referencia a que la Ley puede limitar los alcances de la libertad económica cuando así lo exija el interés social ambiental y el patrimonio cultural de la Nación; con los Artículos 340º y 347º, que se refieren a que la participación ciudadana y tienen que ver con la diversidad, como en principio constitucional; con el 360º, que habla de que la Ley determinará las normas para la explotación de los recursos naturales no renovables y los derechos de las entidades territoriales. (Acta de la CECN, marzo 26 de 1993: 2-4, Bogotá).

Así, el comisionado especial por el departamento del Chocó, Rudecindo Castro, en la reunión de la Comisión Especial del día 26 de marzo de 1993, resume el sentir y las esperanzas que la gente negra tiene sobre la reglamentación del AT55 en los siguientes términos:

Estas son algunas de las opciones a garantizar conjuntamente dentro del marco de la nueva Constitución de 1991, que reconoce los derechos colectivos del territorio, el desarrollo de acuerdo a sus prácticas culturales (AT55 y Decreto 1332 de 1992), pues esta ley debe tener para los afrocolombianos mayores expectativas y trascendencia que la ley del 21 de mayo de 1851 (Abolición de la esclavitud), en donde fuimos tratados como mercancía, sin que se nos reconociera nuestros derechos políticos, económicos ni sociales.

Hoy debemos entender el AT55 como un espacio legal que permita reforzar el proceso organizativo del pueblo negro de Colombia y consolidar su identidad étnica. El AT55 no es sólo un instrumento para buscar el reconocimiento de la propiedad territorial, es también la herramienta legal para

el establecimiento de las bases para planes de desarrollo y de etnodesarrollo alternativos.

Una adecuada legislación con base en el AT55, permitiría el uso y manejo racional, en beneficio comunitario, de una de las reservas naturales más grandes del mundo. Del mismo modo, garantizaría la soberanía nacional en este espacio para beneficio de toda Colombia y en particular de los pueblos negros e indígenas.

Por otra parte, posibilitaría a las comunidades negras el ejercicio de su autonomía económica, política, social, étnica y cultural. Así se daría un paso más hacia la formación del Estado-nación y se contribuiría a la paz que todos buscamos y que tanto necesitamos en este convulsionado país. De no ser así, sería la sexta traición del Estado colombiano al pueblo negro de Colombia y se conformarían las bases de una guerra étnica de incalculables consecuencias para el próximo siglo. (Rudecindo Castro, Comisionado Especial por el Departamento del Chocó, CECN, acta del 26 de marzo de 1993:9-10, Bogotá).

Por la relación con los anteriores artículos constitucionales y por el mismo contenido del AT55, los representantes de las negritudes en la Comisión Especial defienden que el marco de aplicación de la futura ley no puede circunscribirse solamente a la Costa Pacífica, como se desprende de la propuesta gubernamental que presenta el Viceministro de Gobierno, Jorge García González (Anexo del acta de la CECN del 24 de marzo de 1993, Bogotá). Buscan que sean reconocidos los territorios en los que tradicionalmente se había asentado la gente negra de Colombia, es decir, la Costa Pacífica, áreas de la Costa Atlántica, como San Basilio de Palenque, norte del Cauca, entre otras. De esta forma los representantes del PCN en la Comisión Especial proponían que la Ley dijera que se reconocía a las comunidades negras que *ocupan* y que *han ocupado* tradicionalmente territorios ancestrales. Sin embargo, en el marco de las transacciones políticas para que sea aprobada la Ley en el Congreso estas demandas prácticamente quedan circunscritas a la región de la Costa Pacífica.

De esta forma la Ley en su objeto dice: "La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes." (Ley 70, Capítulo I, *Diario Oficial*, año CXXIX, nº 41013, 31 de

agosto, 1993.). De esta manera, de una definición en principio nacional, la ley termina con una inclinación regional. En rigor, aunque el espíritu de esta ley privilegia las comunidades negras del Pacífico colombiano, deja abierta la posibilidad de que a otras comunidades negras de Colombia, como las del bajo Cauca, las de las zonas mineras de Antioquia o las del Cauca, les sean también tituladas territorios colectivos.

La titulación colectiva si bien recoge la forma como tradicionalmente la gente negra del Pacífico había construido el territorio, también es una decisión estratégica de defensa territorial. Tanto para las comunidades como para la dirigencia del PCN, la titulación individual ponía en peligro la continuidad de la identidad y del territorio ya que fácilmente, a través de la compra, el territorio podía pasar a manos de sectores privados interesados en la explotación de los ricos recursos del Pacífico. La experiencia más cercana es lo que había sucedido en el norte del Cauca, donde el campesinado negro había perdido sus tierras ante el avance de la empresa agraria capitalista. También estaba la figura de la concesión por estar, que había sido empleada muchas veces con los campesinos. Sin embargo, esta figura no implicaba el derecho a la tierra.

Un aspecto que resulta crucial aquí es que al referirse a tierras colectivas debe entenderse territorio. El territorio, a diferencia de la tierra, abarcaría un amplio espacio en el cual las comunidades negras adelantan sus prácticas tradicionales de producción que se materializan en el uso y aprovechamiento de los recursos naturales. Dado que el territorio sería uno de los soportes fundamentales en los que descansa la identidad cultural de estas comunidades, es a través de su titulación que se estaría poniendo en práctica el Artículo 7º de la Constitución que dice: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.”

4.2 Los Obstáculos Institucionales a la Titulación Colectiva en la Comisión Especial.

Como hemos argumentado en más de una ocasión, la titulación colectiva de territorios para la gente negra en Colombia es una demanda que levanta el

movimiento de negritudes en la ANC y que se materializa en el AT55. La fuerza de este movimiento social étnico radica en que, además de politizar exitosamente la diferencia, tal demanda recoge las prácticas espaciales y la territorialidad que durante siglos construyeron los negros de las tierras bajas del Pacífico colombiano, dando origen a nuevos espacios de representación que se oponen al uso del espacio que con consecuencias indeseadas, como los desarrollos geográficos desiguales (Harvey, 2003), venía haciendo el capital en esta región de Colombia. Hemos dicho también, que la legislación del Estado-nación mestizo declaró al Pacífico colombiano como tierras baldías, concepto que supone que son territorios deshabitados; un resultado más de la invisibilidad a que ese Estado sometió al negro.

La legislación ambiental, de acuerdo con la Ley 2^a de 1959, establece las “zonas de reserva forestal” como lugares en los que la explotación del bosque es prohibida. Precisamente, la mayor parte del Pacífico es declarada zona reservada. En el marco de la modernización de la legislación ambiental, se crea también la figura del parque natural que es definida como: “Área autorregulada ecológicamente que reserva, alinda y declara el INDERENA [Instituto de Recursos Naturales], por poseer valores naturales representativos de la fauna, de la flora y de las bellezas escénicas naturales de una región, a fin de conservarlos a perpetuidad, sometiéndolos a régimen especial de manejo para que al usarlos el público para esparcimiento, no sufran alteraciones de significación” (Acuerdo, n^o 42 del 20 de octubre de 1971, citado en Rivas, 2004: 331). Pero mientras la figura de la zona de reserva es más flexible por cuanto se permite la titulación a los colonos y las indeseables concesiones al capital para la explotación de los recursos naturales, el parque natural es una zona especial en la que no se permite ningún hábitat.

Esta legislación que, como anota la antropóloga Nina de Friedemann (1992), en lo pertinente a la Costa Pacífica tuvo como premisa fundamental la invisibilidad legal de la gente negra y la consideración de que este espacio estaba prácticamente deshabitado, se convierte en uno de los primeros obstáculos para la titulación colectiva tanto en la CECN como en el proceso de titulación. Siendo así las cosas, el Estado plantea que los títulos de

propiedad que se otorguen no pueden incluir los cuerpos de agua existentes en la región (ríos, lagunas, esteros, humedales, entre otros), ni otros recursos naturales renovables como los recursos genéticos, los cuales continuarían siendo de la Nación y en consecuencia sujetos a la legislación vigente en cuanto a su uso, administración, manejo y control se refiere (CECN, acta del 2 de abril de 1993: 12-13, Bogotá).

Por otra parte, si se tiene en cuenta que el Artículo 63 de la Constitución declara que: "Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables", el Estado exige que los territorios colectivos no pueden quedar comprendidos en las áreas que integran el Sistema de Parques Nacionales (CECN, acta del 2 de abril de 1993: 13, Bogotá). Este sistema había sido definido de la siguiente manera: "Conjunto de reservaciones que el INDERENA alinda y declara en diferentes categorías para la defensa, investigación y conservación de la fauna, de las bellezas escénicas y de otros valores naturales que le corresponden administrar y manejar al país" (Acuerdo n° 42 del 20 de octubre de 1971, citado en Rivas, 2004:331).

Además, dado que la Costa Pacífica constituye una de las zonas del mundo con mayor diversidad y riqueza biológica, el Estado plantea que al darse la titulación colectiva, las comunidades negras deberán conservar y mantener la vegetación protectora de nacimientos y cuerpos de agua, así como de los ecosistemas especialmente protegidos, como es el caso de los manglares u otros que se declaren por la autoridad competente, y proteger y conservar las especies de fauna y flora silvestre amenazadas o en peligro de extinción. De esta manera, las comunidades negras quedan convertidas, en la práctica, en guardianes de la naturaleza, lo que quedará consignado en la Ley 70.

Por su parte, los representantes de las comunidades negras apelan al discurso de que los negros han sido los tradicionales pobladores de la Costa Pacífica desde mucho antes de la conformación del Estado nación y que la legislación ambiental que constriñe sus demandas fue formulada a lo largo del siglo XX, desconociendo ese poblamiento tradicional.

En el Pacífico hay varios parques naturales, está el parque Sanquianga, está el parque los Farallones de Cali, está el Nutria, está el Gorgona, hay una cantidad de parques, que fueron, que son parques recientes, del 60 para acá. Y que fueron definidas zonas de parque estando la comunidad negra ahí, dentro de esas zonas de parque. Hay un conflicto allí de territorio, porque eso abarca un área significativa de los territorios ancestrales, nosotros seguimos hablando de los territorios ancestrales, que han sido reconocidos colectivamente. (Dirigente del PCN, miembro del Palenque el Congal, Buenaventura, abril 6 de 2004).

Siendo así las cosas, demandan que el Sistema de Parques Nacionales y las demás reservas de recursos naturales sean compatibles con el reconocimiento de la propiedad colectiva de territorios negros, pues el Pacífico en buena parte es clasificado como parque nacional. Además, los negros habrían demostrado que con sus prácticas tradicionales de producción se habrían convertido en los principales defensores y protectores de la naturaleza.

Con estas difíciles controversias de por medio, los primeros borradores sobre lo que sería la Ley 70 son elaborados a partir de una amplia consulta con las comunidades negras de la cuenca del Pacífico, una verdadera construcción de propuesta social, como dijimos en el capítulo IV; tal vez la única ley que en Colombia se ha hecho de manera colectiva. Finalmente, a pesar de las contradicciones que existían entre los mismos comisionados, se elabora un proyecto de ley compuesto por cerca de cien artículos. El proyecto que finalmente es aprobado en el Congreso de la República, y que da origen a la Ley 70, contiene un articulado menor. El proyecto es presentado por la senadora liberal Piedad Córdoba, quien muchas veces se ha abrogado la paternidad de esta ley. Sin embargo, las negritudes la reivindican como un patrimonio propio y un legado de la movilización social que desplegaron entre los años 1991 y 1993.

Ahora, el análisis de la Ley 70 evidencia que para que fuera aprobada en el Congreso fue necesario negociar y hacer concesiones a sectores políticos tradicionales que estaban dispuestos a dar un voto favorable. Las concesiones se expresan en los artículos 63 y 65 que obligan al Gobierno de turno a destinar recursos para la conclusión de carreteras y de “acuapistas”, proyectos de impacto ambiental a los cuales, precisamente, se oponía el PCN.

El presidente de la República firma la ley el 27 de agosto de 1993, en la ciudad de Quibdó, departamento del Chocó.

5. LA “REVOLUCION” EN LA TERRITORIALIDAD NEGRA DEL PACÍFICO COLOMBIANO: UNA EXCEPCIÓN EN LA HISTORIA DEL NEGRO EN COLOMBIA.

La titulación de territorios colectivos de comunidades negras constituye una excepción en la historia del negro en Colombia. La titulación colectiva como proceso social es, además, el triunfo del sentido del lugar, de la territorialidad tradicional y de la lógica del río. Para el PCN es una meta estratégica que se basa en dos premisas. En primer lugar, que el reconocimiento constitucional de la titulación colectiva constituye la mayor conquista de los negros en Colombia después de la ley de la abolición de la esclavitud del año 1851, logro que debe ser materializado mediante la *aplicación* de la Ley 70, es decir, la titulación efectiva de los territorios. En segundo lugar, que cualquiera de los candidatos de los partidos tradicionales que ganara las elecciones de 1994, Ernesto Samper o Andrés Pastrana, al considerar que estos partidos habían perdido con la Constitución, no estaría interesado ni en la reglamentación ni en la aplicación de la Ley 70. Por lo tanto, la única forma de enfrentar tal escenario sería mediante una fuerte organización y movilización tanto de las comunidades como del movimiento social. De esta manera, por decisión estratégica, la representación política e institucional de los negros, consignada en la Ley 70, es dejada a otras vertientes del movimiento de negritudes colombiano. De hecho, después de que no fue elegido el representante por la CNCN a la ANC, el PCN no volvió a tomar parte en ninguna elección, como sí lo han hecho otras vertientes del movimiento de negritudes.

La titulación colectiva de las tierras de comunidades negras constituye el proceso más amplio de movilización social organizada de la gente negra colombiana desde la creación de la República de Colombia. Durante una década, desde que fue promulgada la Ley 70, el 27 de agosto de 1993, hasta el año 2003, esta extensa e intensa movilización social cambió radicalmente la fisonomía de la propiedad sobre el territorio en las tierras bajas del Pacífico

colombiano, introduciendo, al igual que en los territorios de resguardos de los pueblos indígenas, una auténtica “revolución” en la territorialidad.

Para que el Estado otorgara la propiedad colectiva, las comunidades negras debían conformar los consejos comunitarios, formas de administración interna de los territorios. La Ley 70 determinó que las funciones de estos consejos serían las siguientes: delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas; velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y conservación de los recursos naturales; escoger al representante legal de la respectiva comunidad en cuanto persona jurídica, y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de conciliación (Ley 70, capítulo III, Artículo 5, *Diario Oficial*, año CXXIX, n° 41013, 31 de agosto de 1993). Para lograr la titulación, la Ley 70 estipula que cada comunidad debía presentar una solicitud al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria que debía contener información del siguiente tipo:

- Una descripción física del territorio que se pretende titular.
- Antecedentes etnohistóricos.
- Descripción demográfica del territorio.
- Prácticas tradicionales de producción.

Esto indujo, de manera indirecta, como veremos a continuación, un proceso de reconocimiento y reinención del territorio que resultó crucial tanto para el proceso de titulación colectiva como para el fortalecimiento del discurso étnico territorial del movimiento social.

5.1 El Triunfo de la Lógica del Río.

El proceso de titulación de territorios colectivos negros descansa en las bases organizativas de las comunidades y en el movimiento social de negritudes. Las organizaciones que se habían fortalecido en la lucha por la defensa del territorio y que se habían movilizad para que se aprobara la Ley 70 toman parte activa en este proceso. En consecuencia, la titulación es liderada por las organizaciones étnico territoriales tales como la Asociación Campesina

Integral del Atrato (ACIA), la Asociación Campesina del San Juan (ACADESAN), la Asociación Campesina del Alto Baudó (ACABA), la Organización de Barrios Populares de Chocó (OBAPO); organizaciones del Pacífico sur como el Comité de Defensa del río Cajambre (CODINCA), la Asociación Popular de Negros Unidos del Río Yurumanguí (APONURY); Organizaciones del norte del departamento del Cauca, como Sinecio Mina, e incluso organizaciones de la Costa Caribe, entre otras muchas más. Todo este proceso se despliega con gran intensidad entre los años 1994 y 1997 y continúa en la actualidad.

De manera similar a la movilización que protagoniza el Proceso de Comunidades Negras para reglamentar el AT55, los activistas de este movimiento despliegan una amplia actividad en los ríos de la Costa Pacífica para materializar la titulación colectiva, se convierten en los dinamizadores y líderes de este proceso social. En torno de la movilización de la gente negra para la titulación, el PCN se fortalece y se consolida en forma definitiva como actor político, logra una fuerte articulación con las bases sociales rurales del Pacífico sur colombiano, ámbito fundamental de influencia de este movimiento étnico, sus dirigentes urbanos aprenden de la realidad rural y tienen que reconsiderar, muchas veces, sus interpretaciones e involucrar el punto de vista de las comunidades (Barbary y Hoffmann, 2004). En este sentido, el proceso de titulación colectiva a la vez que constituye el logro fundamental del PCN, es el motor a través del cual éste movimiento se cimienta y fortalece su discurso étnico territorial.

La titulación colectiva tiene, entre otros, dos referentes centrales. El primero, está relacionado con las prácticas espaciales que la comunidad negra ha desarrollado durante siglos en la región del Pacífico colombiano, como hemos señalado en varias oportunidades. El segundo, con una estrategia de defensa del territorio ante la amenaza del capital privado y la llegada de los macroproyectos a la región pacífica, como hemos comentado también. El de las prácticas espaciales tiene que ver con que, en efecto, la gente negra del Pacífico había hecho un manejo colectivo del bosque. El territorio había sido dividido en dos espacios: a) el bosque, cuya explotación era de carácter colectivo, explotación regida por finas normas de uso que

permitían que todos los miembros de la comunidad pudieran beneficiarse de él; b) la chagra o lote, espacio de usufructo individual cuyos límites privados eran respetados por la comunidad y sobre el cual se habían establecido reglas consuetudinarias de la herencia que reglamentaban el usufructo, generación tras generación, como tuvimos oportunidad de ver en el capítulo IV y como lo describen, perfectamente, en sus relatos dos mujeres de las comunidades negras, nacidas en los ríos del Pacífico:

Referente al corte de madera, todos tenemos derecho a aprovecharlo. Tenemos una relación de que decimos, por ejemplo, el que llegó y la miró primero, pues es de él. Bueno, usted la puede cortar primero pero si en determinado momento o tiempo no la utilizó, otro también puede acceder a ella sin ningún problema. Y respetamos también porque hay unos espacios de uso: lo que es el rastrojo, la pampa y la montaña. Entonces, si yo tengo, yo cultivo en el rastrojo, entonces tengo como prelación sobre la falda y la montaña porque pues, la parte de afuera y también la parte de adentro, tengo prelación por estar cultivando allí. Pero si yo no la puedo explotar otro me dice: "si usted no puede cortar esa madera deme permiso que yo la corto", yo le puedo dar algo, y así sucesivamente. Sobre la pesca pues es algo abierto. El que quiere pues no tiene ningún problema. También ha visto en la parte lo que es la madera, por ejemplo, si determinada familia siempre ha trabajado como en una quebrada, pues también se le respeta que ha estado allí siempre. Si se va a trabajar allí se le dice "pa" poder acceder también a lo que hay allí. Pero sabiendo que a todos nos pertenece eso. (Representante legal del Consejo Comunitario del río Yurumanguí, río Yurumanguí, julio 10 de 2004).

(...)una familia, un abuelo, un mayor, le distribuye a los hijos y él le distribuye a los hijos, y mientras él esté vivo él puede mantener distribuciones con criterios distintos y "pa" distintas cosas. Entonces, es una concepción de propiedad móvil, eso es una concepción de propiedad desde el uso, que es muy distinto. Y eso lo discutíamos desde un principio porque no se posee la tierra, se posee el uso sobre la tierra, se posee el derecho al uso. Y el derecho al uso se mantiene y se distribuye y se otorga por unos patrones culturales, y un padre cuando esta vivo él quita y pone, depende de lo que sus hijos tengan o necesiten, con otros criterios. Pero vos no sos dueño de un título". (Mujer dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

Uno de los puntos más cruciales sobre el que tienen que decidir las organizaciones y el movimiento social de negritudes, si no el que más, es la *unidad espacial* que será objeto de la titulación colectiva. Un problema en

esencia político que involucra la relación de la gente negra con el territorio. Ni el AT55, ni la Ley 70, ni el Decreto 1745 de 1995 que reglamenta el proceso de titulación, dicen, *exactamente*, que es lo que se debe titular en forma colectiva.

El AT55 estipula que se debe formular una ley que “les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley” (CP). El Artículo 4 de la Ley 70 dice que: “El Estado adjudicará a las comunidades negras de que trata esta ley la propiedad colectiva sobre las áreas que, de conformidad con las definiciones contenidas en el artículo segundo, comprenden las tierras baldías de las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico y aquellas ubicadas en las áreas de que trata el inciso segundo del artículo 1º de la presente ley que vienen ocupando de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción.” (Ley 70, *Diario Oficial*, año CXXIX, nº 41013, 31 de agosto de 1993). Por su parte el Decreto 1745 dice que: “de conformidad con la Ley 70 de 1993 y en cumplimiento de la función social y ecológica de la propiedad, se reconoce a las comunidades negras el derecho a la propiedad colectiva de las tierras baldías que han venido ocupando en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, y en otras zonas del país, de acuerdo con lo establecido en el inciso segundo del Artículo Primero de esa ley”.

De la anterior normatividad queda claro que se deben titular en forma colectiva las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Costa Pacífica. Pero, entonces, ¿qué titular específicamente? Esto genera una amplia discusión a lo largo y ancho del Pacífico colombiano. Se pueden identificar cuatro propuestas que entran en contradicción, pero finalmente se impone lo que hemos dado en llamar “la lógica del río”, para emplear una expresión de uso común entre los líderes del PCN, o el “sentido del lugar acuático”, para utilizar una categoría que con base en Agnew (1987) emplea Oslender (1999, 2002, 2004a).

En primer lugar, un sector del PCN propone que todo el Pacífico colombiano, incluidas, por supuesto, las zonas rurales ribereñas, quede cobijado bajo un solo título colectivo. Sin embargo, esta propuesta es rápidamente desechada porque es un desafío monumental a la territorialidad plana del Estado-nación, una propuesta sin viabilidad política. En segundo lugar, las fuertes organizaciones campesinas negras del departamento del Chocó sostienen que se debe titular en forma colectiva el bosque, porque éste ha constituido tradicionalmente el espacio colectivo. En tercer lugar, las organizaciones étnicas del Pacífico sur, núcleos organizativos del PCN, son partidarias de titular en forma colectiva la cuenca porque es el territorio de vida de las comunidades, “el espacio para ser”. Una cuarta opción, que aparece más adelante, es la titulación por veredas. Sin embargo, la vereda es una forma de organización territorial del campesinado andino que tiene su origen en la descomposición de la gran hacienda. Por lo tanto, es una forma territorial extraña a la tradición y las prácticas espaciales de la gente negra del Pacífico¹².

Al final, en el proceso de titulación de territorios colectivos se impone la lógica del río, es decir, la titulación por cuencas hidrográficas. De manera similar a lo que acontece con la participación de la gente negra en la reglamentación del AT55, en el proceso de titulación se repiten los “encuentros de ríos”, es decir, la reunión de la gente negra a partir de la identificación territorial con una cuenca particular, con un río del cual siente que hace parte y que le pertenece en virtud de un poblamiento ancestral. En estos encuentros prevalece la lógica del río. Ésta se impone porque que la cuenca es la escala en que la gente se moviliza, es la unidad básica para la titulación porque, como dicen, en los ríos del Pacífico colombiano, los niños antes de caminar aprenden a manejar el canaleta. Se propone, entonces, un título que abarque toda la cuenca: parte alta, media y baja, es decir, zona de colinas, de firmes y manglares. Y que el Consejo Comunitario también sea un Consejo por cuenca. Esto evidencia, por lo tanto, la manera como el

¹² Para un análisis del origen de la vereda como organización territorial del campesinado andino ver Fals (1979).

movimiento social logra exitosamente politizar el sentido del lugar y construir o recrear otros espacios de representación.

Entonces, nuestra lucha es por mantener nuestro territorio y mantenernos aquí adentro. Ahí aparece lo de titulación ¿Por qué colectiva? Porque la gente empieza a contar que hacía antes y que hace ahora. Siempre nuestros ejercicios han sido comparativos, ¿Qué se hacía antes? ¿Qué hacían nuestros padres, nuestros abuelos? y ¿Qué hacemos ahora? Entonces, aparecían las organizaciones tradicionales, sociales, productivas, de la minga, el cambio de manos, todas esas cosas. ¿Cómo se trabajaba antes?, ¿A dónde se iba a trabajar? Entonces, se hacía todo ese recorrido de ir y venir por un lado y por otro, de mostrar a la mujer como el punto que asienta a la familia, el hombre que está recorriéndose el Pacífico por un lado y por otro, generando muchas familias. Esos elementos empiezan a mostrar que el uso del territorio no es individual, la gente [en el río] dice fácilmente ¿De quién es esa finca?, No es mía, es de la familia tal. En cambio, uno aquí pregunta [en la ciudad] ¿De quién es esta casa? Es mía. Si uno le pregunta al papá de quién es la casa, él me dice que es de mi familia, si le pregunta la mamá es mía, y si le dice al hijo es mía. Todos dicen mía, pero nadie dice de nosotros y finalmente la propiedad tiene que estar en alguien porque así se define acá. Entonces, el uso del territorio es colectivo en lo familiar y en lo comunitario y da un elemento a definir porque hay que hacer un reconocimiento del territorio de manera colectiva. Entonces, decimos cuando entra la persona a explotar el bosque ¿A quién está perjudicando? A todos, porque no hay un pedazo del bosque de nadie. Lo que se hace cuando yo entro al bosque pa definir que algo es mío, es que yo marque el árbol, todo árbol marcado tiene dueño, por lo tanto yo no lo puedo sacar si estamos en el nivel de honestidad. Entonces, si se viene a la mina y nos meten la retro y se daña el río ¿A quién perjudica? A todos. Entonces empezar a leer la amenaza como una amenaza que afecta a la colectividad, y poder entender que el uso del territorio también se hace de manera colectiva, fue lo que fue permitiendo entender que el reconocimiento que había que hacer era del que el territorio era un derecho ancestral de carácter colectivo, y no individual. Que no nos servía que a la gente le titularan su finca y la casa, porque finalmente la finca y la casa estaban en función de lo cotidiano y lo habitacional, pero la gente vivía del conjunto de la cuenca. Esos son los elementos que nos definen que lo que hay que reivindicar es un derecho ancestral sobre unos territorios que tienen usos colectivos y están amenazados también en la colectividad, por lo tanto es el reconocimiento del gran territorio, y de entro de él lo protegemos todos. (Mujer dirigente del PCN, miembro del el Palenque el Congal, Buenaventura, julio 9 de 2004).

El triunfo de la titulación por cuencas no hace más que confirmar que el río conforma el “espacio acuático” por excelencia en el que se especializan las

relaciones sociales de la gente negra en el Pacífico colombiano y es la unidad territorial con la cual ellas han desarrollado un profundo sentido del lugar, es decir, un fuerte sentimiento de identificación con el río. Éste, con el bosque, además de proveer los recursos para la reproducción material, es la tierra de los ancestros y una fuente de alegrías y tristezas a tal punto que el río es uno de los nodos articuladores de la identidad del negro. Ningún negro de las áreas rurales del Pacífico colombiano puede pensarse sin referencia al río donde nació, creció y del cual posiblemente migró: se es nayero, micayseño, cajambreño o yurumanguireño, para decir que se es del río Naya, del Micay, del Cajambre o del Yurumanguí, respectivamente, tal como hemos visto.

Ahora, ancestralmente, la gente negra del Pacífico había operado con fronteras imaginarias que delimitaban las tierras de uso colectivo de las de apropiación privada y las de la gente negra de las pertenecientes a los resguardos indígenas. Para saber hasta dónde llega el título colectivo de la cuenca, la titulación impone pasar de las fronteras imaginarias a las fronteras reales (Oslender, 2002). La titulación implica también repensar el territorio, conocerlo, recorrerlo palmo a palmo, resignificar la naturaleza, construir mapas, establecer fronteras reales, censar a los propietarios, hurgar en la memoria colectiva sobre la forma como históricamente se construyó el territorio, recordar las fundaciones y las genealogías, poner en práctica las normas consuetudinarias de resolución de los conflictos en relación con la explotación de la tierra (Hoffmann, 2000), analizar las prácticas espaciales y las representaciones del espacio que las comunidades negras han construido en este territorio. En síntesis: reconstruir la historia del territorio y de la identidad, y la relación entre ambos.

Al hacer el reconocimiento del territorio y al levantar los censos de pobladores resulta que en cada cuenca domina un tronco familiar. Esto hace evidente lo que Robert West (1957) y Nina de Friedemann (1993) habían postulado décadas antes: que durante la esclavitud, las cuadrillas de minas introducidas en los ríos del Pacífico en busca de oro, que podían tener hasta 100 esclavos¹³, dieron origen a troncos familiares¹⁴. Esto explica el hecho de

¹³ Jaramillo Uribe (1963: 18) sostiene que en el año 1759 estas cuadrillas llegaron a tener hasta 500 esclavos.

que regularmente en un río predomine un tronco familiar cuya red de parentesco se extiende a lo largo de la cuenca. De esta manera, los Mosqueras son del Chocó, los Riascos del Micay y así sucesivamente.

La gente negra del Pacífico se representa el río como una unidad. Esta representación se basa en el hecho sociológico y geográfico de que la cuenca es la espacialización de las relaciones sociales y en el sentido del lugar que han construido con ésta. Ahora, en rigor, las comunidades negras no usan en forma colectiva solamente el bosque, el río, es decir, la corriente fluvial, también es utilizado en forma colectiva, lo mismo acontece con el manglar y el sistema de lugares (Barbary y Hoffmann, 2004). Las prácticas tradicionales de producción, que se espacializan a lo largo del río, tienen un carácter polivalente y son fuertemente dependientes de los ritmos bióticos y del ciclo de mareas. Así, en la parte alta de los ríos se lleva a cabo la minería, en la parte media la agricultura y en la parte baja la extracción de la madera, la recolección de conchas y la pesca. Por estas razones, la gente negra se representa el río como una unidad que no puede ser dividida, que no puede ser desestructurada ni desvertebrada en titulaciones fragmentarias.

El territorio "pa" la gente, si yo lo tengo que resumir en una frase, la frase que se ubica después ya en el 93 en los principios del PCN: "El territorio es el espacio para ser". Esa era la definición de la gente, es el espacio donde somos comunidad. Entonces, por eso ellos decían que la unidad del territorio es el río, la cuenca. Porque no puede haber territorio abajo del río y territorio arriba, que eso era un solo territorio, porque el espacio de donde eran era ese, es decir, todo lo que los proveía era dado por el río, entonces, ese era el territorio. Lo demás era la finca, lo que tenía cada individuo o la familia, eso era la finca, pero el territorio era lo grande(...)pero, entonces, muchos de esos conceptos, el único concepto, no me atrevo a decir el único, pero el concepto claro de los que hay ahora que no han sufrido transformación técnica o política, es el tema de territorio, la gente siempre habló de territorio. Pero el territorio como el espacio para ser, el espacio donde estaba la vida, lo decía así textualmente. Entonces, el territorio implicaba que hubiese alimentación, el espacio que aseguraba la alimentación, que asegurara la

¹⁴ "Los troncos corresponden en la literatura antropológica a los ramajes. Son grupos cognáticos de parientes consanguíneos que remontan su linaje tanto por la vía materna como por la paterna, hasta un antepasado, hombre o mujer fundador de la descendencia. Quien pertenece a un tronco tiene derechos de trabajo y herencia sobre las tierras mineras y chagras de cultivos reclamadas por el fundador como propiedad de su descendencia. Cada tronco ha contado con su propio y delimitado territorio y tiene su parentela definida por derechos activos y latentes, maternos y paternos de derecho y herencia." (Nina de Friedemann, 1993:2).

vida cultural, que asegurara la permanencia de la familia, el territorio significaba que ellos pudieran encontrar, desarrollar su medicina tradicional, por ejemplo ahí están los elementos que nos curan de las enfermedades. Se planteaba claramente, entonces iban diciendo cuando hablaban de que era lo que contenía el territorio, entonces uno puede leer digamos que están planteando que, el planteamiento es bueno, si el territorio es todo el espacio donde conseguimos las yerbas y las matas para curarnos de todas las enfermedades, el territorio es todo el espacio que donde conseguimos la comida, el territorio son todos los espacios donde están los muertos: el territorio es el río. (Dirigente del PCN, miembro del Palenque de Nariño, Tumaco, julio 5 de 2004).

El proceso de titulación colectiva enfrenta dos obstáculos fenomenales. En primer lugar, la oposición del capital con fuertes intereses económicos en la zona: las camaroneras, las pesqueras, las madereras y las compañías explotadoras del oro. En segundo lugar, la reglamentación estatal previa a la ANC que, como anotamos antes, había delimitado en la Costa Pacífica áreas protegidas y zonas de parques naturales. Siguiendo esta normatividad, el Decreto 1745 de 1995 determina que las siguientes áreas no son susceptibles de titulación colectiva para las comunidades negras.

1. Los bienes de uso público.
2. Las áreas urbanas de los municipios.
3. Las tierras de resguardos indígenas.
4. El subsuelo.
5. Los predios de propiedad privada.
6. Las áreas reservadas para la seguridad y la defensa nacional.
7. Las áreas del sistema de parques nacionales.
8. Los baldíos que hubieren sido destinados por entidades públicas para adelantar planes viales y otros de igual significación para el desarrollo económico y social del país y de la región.
9. Los baldíos que constituyen reserva territorial del Estado.
10. Los baldíos donde estén establecidas comunidades indígenas o que constituyan su habitar.
11. Las reservas indígenas y los territorios tradicionales utilizados por los pueblos indígenas nómadas o seminómadas o agricultores itinerantes

para la caza, recolección u horticultura que se hallaren ubicados en zona de reserva forestal a la fecha de la vigencia de la ley 160 de 1994.

Ahora, cuando se levanta la cartografía de los lugares se evidencia que franjas de las cuencas se encuentran en las áreas que han sido delimitadas como parques naturales y zonas de reserva. Pero, por un lado, la gente negra desconocía que parte del territorio habitado ancestralmente había sido declarado parque natural o zona de reserva; por otro, el Estado no sabía que esos territorios estaban habitados. Dado que la gente negra se representa el río como una unidad, “como el espacio para ser”, era inconcebible fracturarlo y mucho menos abandonar parte del territorio que ancestralmente, muchos antes de la legislación republicana que lo declara baldío, parque natural y zona de reserva, ha ocupado. El siguiente relato evidencia las razones por las cuales la cuenca se impuso como la unidad territorial para la titulación colectiva y por qué en el imaginario de la gente negra es imposible fracturarla, es decir, el porqué debe prevalecer la lógica del río:

(...) la gente tiene identidad de río, usted habla con alguien del Mayorquín, te dice: “yo soy del río Mayorquín”. El río Mayorquín tiene 7 veredas, tiene un bosque, tiene una extensión de más o menos 20.000 hectáreas. Usted habla con alguien del Yurumanguí, le dice “yo soy del río Yurumanguí”. El Yurumanguí tiene 13 veredas, es un río extenso de casi 60.000 hectáreas. Entonces, a pesar de que la gente es más dueña de su casa, de su finca, pero siempre ha estado en el subconsciente la idea de que yo estoy en un río, en una cuenca. Y a eso se le llamó titulación colectiva. En el Raposo entra al principio del 90, si mal no recuerdo la fecha, una intervención de un señor “Mister Kent”, una persona que mete treinta y tantas retroexcavadoras a la cabecera del río a sacar oro, y esa acción lo que hace es ensuciar todo el río. Entonces, desde la vereda San Francisco hasta Cocolito, que era la última vereda de abajo en ese tiempo, la gente no pudo usar el río porque estaba sucio por todos los sedimentos que genera esa actividad. Eso da un sentimiento también de cuenca, es decir, es que lo que hacen los de arriba me afecta a mí también acá, entonces hay un uso colectivo, es que el río lo usamos todos juntos. Además de eso cuando había las crecientes, que se subían a las fincas, el aceite y todo lo que generaba esa actividad, afectaba a las fincas de todos también. Entonces, digamos, todos esos elementos hacen que se genere como una conciencia de identidad como cuenca, y entonces cuando empieza a verse ese planteamiento que lo de la titulación para nosotros, es por cuenca, es que hay que titular toda la cuenca. Porque, yo recuerdo que los

compañeros en ese tiempo teníamos una metodología como el esqueleto de un pescado, entonces, la cola era como la bocana y la cabeza era como la cabecera y las espinas eran como las quebradas y todos los espacios que están dentro del río. Entonces, se hacía un ejercicio allí donde se entendía y se miraba el río, la cuenca era el espacio para la gente y no había porque fragmentarlo. Además de eso, hay una lógica que todavía persiste, es de la zona alta, media y baja. Cuando usted habla con alguien del río le dice "no, yo soy de la parte baja", que comprende estas veredas y tiene estas características geográficas y no sé que más. (Dirigente del PCN, miembro del Palenque el Congal, Buenaventura, abril 6 de 2004).

Frente a la propuesta del Estado, que no comprende el sentido del lugar acuático que es el resultado de la estrecha interacción entre la gente negra y su territorio, se esgrime la lógica del río. La mayor confrontación se da con la zona de manglares. Sobre éstos, al ser ecosistemas tropicales profundamente frágiles, compuestos de manglares, natales y una infinidad de especies marinas, se niega particularmente la titulación colectiva. Sin embargo, para la gente negra esta propuesta se opone a la lógica del río, lo fractura, porque el río es una unidad:

La gente decía bueno: ¿Y por qué eso así? El río es un cuerpo, nos están quitando casi la cabeza y los pies, entonces, nos han dejado sólo el tronco. Pues la gente decía pero ¿Qué?, ¿Cómo? ¡Si es todo el río!. Esa es la Ley, pero a la gente no le cabe todavía en la cabeza eso. El poblamiento del Yurumanguí es desde arriba hacia abajo, y la gente dice: ¿Pero cómo es que la parte alta? Que no, que la declararon parque y que no, que no la tenemos. ¡Huy!, el pueblo de Juntas quedó en partes, donde dan los límites quedó en partes. Y que pues uno dice bueno y eso está ya, es una reserva natural ¿Por qué? si la gente ya venía a ahí, parque lo declaran en el 63, pero la gente hace tiempo vivía allí. Entonces, cómo no van a tener ni siquiera conocimiento que hay unas poblaciones para declarar eso parque y uno ni siquiera se estaba dando cuenta. (Representante legal del Consejo Comunitario del río Yurumanguí, PCN, río Yurumanguí, julio 10 de 2004).

Entonces, el Estado propone dar en concesión el manglar a las comunidades negras para que éstas lo administren durante diez años. Al finalizar este lapso de tiempo, se evaluaría el desempeño de las comunidades en la conservación del ecosistema y de ello dependerá la renovación de la concesión. De esta manera, se pone en práctica la fórmula que la ACIA había desarrollado de tiempo atrás en el departamento del Chocó, llevar a cabo un

manejo colectivo de una parte del territorio pero sin título de propiedad. Sin embargo, las comunidades negras siguen en la lucha, apelando al concepto de ocupación ancestral, para que en el título colectivo de la cuenca se incluyan las áreas de reserva, que ellas habrían protegido y mantenido gracias a unas prácticas tradicionales de producción sustentables y respetuosas del equilibrio ambiental.

5.2 Un Ejemplo de Convivencia Interétnica.

Como hemos visto, la titulación de tierras de comunidades negras implica delimitar fronteras internas, es decir, establecer los límites de los territorios colectivos. Esta es una exigencia que hace el Estado a través del organismo encargado de la reforma agraria, INCORA. Ahora, las tierras bajas del Pacífico colombiano han sido habitadas durante siglos por negros e indígenas. Aunque estos grupos étnicos han estado compartiendo el mismo territorio durante tanto tiempo, las relaciones entre ellos antes que conflictivas han sido pacíficas, y muchas veces de cooperación. La no presencia de conflictos territoriales graves se explica en parte porque en el imaginario de indios y de negros había fronteras que delimitaban el territorio que han sido respetadas sagradamente para garantizar la convivencia pacífica. Esto ha garantizado la paz entre negros e indios, en un país asolado por una guerra interminable.

La titulación de tierras colectivas de las comunidades negras implica pasar de las “fronteras imaginarias” a las “fronteras reales”. En este proceso se presentan casos en los que las comunidades negras solicitan títulos colectivos sobre territorios ubicados en zonas de resguardos. Por estas razones, existía el temor de que se generase un conflicto interétnico de resultados impredecibles en un país ya de por sí fracturado y atormentado por violencias de todo tipo.

Sin embargo, de manera sorprendente, a pesar de que han sido tituladas cerca de cinco millones de hectáreas esto no ha implicado conflictos territoriales graves entre negros e indígenas, por el contrario, se han fortalecido sus alianzas estratégicas. A esto ha contribuido, sin duda, las

demandas que antes de la ANC hicieron por la titulación de un inmenso territorio negro-indio en el departamento del Chocó. Los conflictos por la titulación han sido menores y se han localizado en los ríos Calima, Dagua, Naya, Saija, Mira y Baudó, este último en el departamento del Chocó. La fórmula para solucionar los conflictos ha sido el diálogo entre los “mayores”. De esta manera, negros e indios han dado una lección de cómo resolver los conflictos por una vía negociada y pacífica en uno de los países más conflictivos del planeta. Dos activistas del PCN, relatan la fórmula a través de la cual han sido resueltos los conflictos entre indígenas y negros en el proceso de titulación tanto de resguardos indígenas como de tierras de comunidades negras.

Yo creo que en realidad fueron mucho menos los conflictos de lo que en algún momento llegamos a creer que iban a ser. Yo me acuerdo pues que estaba todo el miedo. A ver, en lo que es centro y sur del Pacífico yo recuerdo uno, dos, tres casos. En el Dagua, en el río Naya y en el río Saija. Y creo que de esos tres casos los dos más conflictivos fueron los de Naya y el de Dagua, fueron esos. En el Naya la cosa era por delimitación territorial, bueno hasta dónde llegaba cada uno de los grupos y eso en esencia se resolvió fue sentándose a conversar. No faltaban los “madreros” y las malas caras y etc., pero finalmente se resolvió. Igual aquí han vivido juntos toda la “berraca” vida. Entonces, a conversar todo el mundo hasta que se defina claramente por acuerdo hasta dónde es que llega cada quien. En el Dagua sucedió una cosa, una comunidad indígena llegó, se asentó y luego reclamó un resguardo. Entonces, ahí había realmente dos problemas. Uno que había una superposición de límites. Y lo otro que era lo que realmente generaba el problema, era acceso a maderas. Si bien es cierto que lo del Dagua se presenta como un problema de límites y superposición de áreas territoriales, finalmente lo que era, era eso, un problema de acceso a recursos. E igual se resolvió conversando, incluso, no hubo que acudir a otras instancias por fuera, INCORA o ese tipo de cosas para llegar a resolver la solución de la gente. Fueron procesos un poco lentos, al ritmo de ellos. Tanto los negros como los indígenas, con algunas devueltas, pero se resolvieron conversando. En el Chocó fue un poco más a un nivel ya mucho más elevado, que surgieron desde las organizaciones étnico territoriales tanto indígenas como negras. Un proceso más de negociación que la OREWA y ACIA aunque en el caso por ejemplo de ACADESAN, en el caso del San Juan, ya existían muchos acuerdos previos entre indígenas y negros sobre áreas territoriales, entonces, las cosas no fueron muy complicadas, se resolvieron sabiamente: conversando. (Activista del PCN, Cali, abril 15 de 2004).

Sólo con el resguardo indígena del río Rosario, el conflicto fue sobre todo de límites, es decir, a ellos les habían reconocido, les habían titulado colectivamente, les habían titulado su resguardo, y como en ese momento no existía ley [Ley 70], habían ocupado dentro de ese título algunos territorios afro. Y se resolvió por la vía del diálogo y porque generalmente en el límite entre los resguardos y los territorios de comunidades negras, la familia se mezcla. Por ejemplo, en el caso del alto Mira, se resolvió con una reunión interétnica y un pacto de convivencia y de respeto interétnico, porque o él, o el esposo, o la esposa, uno era negro otro indígena y que finalmente eran los que tenían la posesión en esos territorios que habían sido ahí traslapados. Entonces, se resolvió por esa vía. Es decir, no hubo conflicto realmente. No hubo conflicto, se resolvió con la vía de pactos de convivencia. De hecho, sí hubo una influencia externa de tratar de motivar conflictos, pero fuimos muy hábiles, es decir, nos reunimos nosotros y decidimos nosotros y creo que fue un punto acertado cuando planteamos que bueno, la gente que vive aquí qué piensa. Entonces, usted encontraba que el esposo era afro, la señora era indígena y entonces ellos ocupaban esta parte y eran los que habían vivido toda la vida y era su finca. Encontraba que las familias estaban mezcladas, y cuando no estaban mezcladas tenían muy buena relación. Entonces, se respetó esa relación, se respetó esa convivencia y se hizo el pacto de no luchar por límites. No hubo conflicto, enfrentamientos no. (Activista del PCN, miembro del Palenque de Nariño, Tumaco, julio 5 de 2004).

5.3 La Titulación de los Territorios Colectivos de Comunidades Negras del Pacífico Colombiano.

Como anotamos antes, la legislación ambiental desarrollada bajo el modelo de nación mestiza declara buena parte del Pacífico colombiano como tierras baldías, zona de Parques Nacionales Naturales y áreas de reserva. Una de las premisas sobre la que descansa esta legislación es la consideración de que el Pacífico es una región deshabitada, una más de las expresiones de la “invisibilidad” a que había sido sometida la gente negra por parte del proyecto de construcción nacional. Antes de ser promulgada la Ley 70, al amparo de esta legislación, se crean ocho parques naturales: Isla Gorgona y Munchique, en el departamento del Cauca; Sanquianga, en Nariño; Farallones de Cali, en el Valle del Cauca; Ensenada de Utría, en el Chocó; los Katíos, en el Chocó y Antioquia; Tatamá, en los departamentos de Chocó, Risaralda y Valle del Cauca y las Orquídeas, en Antioquia. Estos parques

naturales cubrían un área de 580.550 hectáreas. Igualmente, se constituyen 11 reservas naturales especiales con fines diversos que incluían desde la seguridad y la defensa nacional hasta la investigación científica con una extensión de 346.200 hectáreas (INCORA, 2001: 12).

A pesar de la vigencia de la Ley 2ª de 1959, se promulga la Ley 135 de 1961 (Ley de Reforma Agraria) la cual estimula la colonización de campesinos nativos y migrantes en casi la totalidad de las tierras del Urabá Chocoano, la zona costera del Chocó, al igual que amplias zonas cercanas a Buenaventura, en el Valle del Cauca, Guapi en el Cauca y Tumaco en el departamento de Nariño. Entre 1961 y 1991, este último, año de convocatoria de la ANC, el INCORA, sustrayendo tierras a las zonas de reserva, entrega bajo la figura de la concesión y los títulos individuales un área de 1.426.844 hectáreas, es decir, alrededor del 18% de la superficie total de la cuenca del Pacífico (INCORA, 2001: 12)¹⁵.

Ahora, como resultado, en parte, del ascenso del movimiento indígena, que adelanta su lucha centenaria por la constitución de los resguardos, el INCORA avanza en la cuenca del Pacífico en la legalización de 137 resguardos indígenas, con un área de 1.681.963 hectáreas, tramita 44 solicitudes por 324.288 hectáreas para un total de 181 resguardos y estudia la ampliación para un área de 500.000 hectáreas. En consecuencia, están involucradas en este proceso de titulación de territorios indígenas un total de 2.5606.251 hectáreas (INCORA, 2001: 12).

¹⁵ Como se sabe, la Concesión es un mecanismo a través del cual el Estado cede a particulares una extensión determinada de bosque natural para que explote la madera existente, en contraprestación se exige el pago de un canon y la obligación de efectuar el corte de tal manera que se asegure la reproducción forestal. Durante la década de los ochenta, Colmenares (1983: 241) identifica que los siguientes agentes privados tenían concesiones del Estado para explotar los recursos naturales en la Costa Pacífica colombiana:

- Triplex Pizano, 139.290 hectáreas.
- Compañía maderera del Atrato, 52.000 hectáreas.
- Compañía maderera de Urabá, Madurabá, 48.100 hectáreas.
- Productora de Papel, Propal, 48.000 hectáreas.
- Láminas del Caribe, Madeflex, 47.239 hectáreas.
- Cartón Colombia, 40.000 hectáreas.
- Industrias del Mangle (curtiembres), 30.000 hectáreas.
- Chapas de Nariño (Triplex cóndor) 26.554 hectáreas.
- Tomy Beck (exportador), 20.595 hectáreas.
- Compañía colombiana de maderas compensadas (Triplex Codemaco), 13.800 hectáreas.
- Diego Calle Restrepo, 11.050 hectáreas.
- Masson Duplessis exportaciones, 8.342 hectáreas.
- Indumaco, 2.180 hectáreas.

Por lo tanto, tal como se muestra en la tabla 14, antes de la promulgación de la Constitución de 1991 y de la Ley 70 de 1973, es palpable un pronunciado proceso de definición territorial a favor de propietarios privados, fundamentalmente madereras, actores institucionales y comunitarios en la cuenca del Pacífico. Este proceso tiene como uno de sus fundamentos el desconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades negras. Como lo vimos a lo largo del capítulo III de esta tesis doctoral, en contra de este proceso se erige el movimiento de comunidades negras que politiza el sentido del lugar.

El proceso de titulación de territorios colectivos, visto en los acápites anteriores, la movilización más grande de la gente negra que se ha producido en Colombia desde la creación de la República, reversa de forma espectacular

Tabla 14
Distribución del territorio en el Pacífico colombiano antes de la promulgación de la Ley 70

Territorio del Pacífico	Superficie en Hectáreas
Áreas de resguardos indígenas constituidos y en trámite.	2.506.251
Áreas de parques nacionales naturales.	580.550
Áreas de reservas especiales (Defensa Nacional y Universidades).	346.200.
Áreas de perímetros urbanos.	140.205
Áreas de sustracción de la reserva forestal y propiedad privada.	1.426.844
Áreas no tituladas.	4.999.950
Área total cuenca de Pacífico.	10.000.000

Fuente: INCORA (2001:12).

la anterior tendencia. Así, en el año 1996, gracias a la fuerte movilización de los afrocolombianos que exigen la aplicación de la Ley 70, el Estado, a través del INCORA, adquiere el compromiso de titular 5.600.000 hectáreas como tierras colectivas de comunidades negras.

El Consejo Mayor Comunitario de la ACIA, que comprende la cuenca media del río Atrato y sus afluentes, que incluye los municipios de Quibdó, Atrato, Bojayá y medio Atrato, en el departamento del Chocó y Murindó, Vijía del Fuerte y Urrao, en el departamento de Antioquia, recibe el 29 de

diciembre de 1997, mediante resolución n° 045566 del INCORA, un título colectivo global correspondiente a 695.000 hectáreas. En este territorio se habían constituido 120 consejos comunitarios locales que representan aproximadamente 45.000 afrocolombianos. La ACIA declara que el título colectivo, que corresponde al área de tierras colectivas de comunidades negras más grande titulada en el Pacífico colombiano, no es un simple título de propiedad, sino que ello significa:

“-El reconocimiento integral al territorio que hacemos las comunidades negras.

-El reconocimiento a la ocupación ancestral de estos territorios.

-El reconocimiento de las costumbres y tradiciones que han enriquecido la cultura de las comunidades y han aportado al desarrollo del país.

-El reconocimiento de la propiedad que tenemos sobre los territorios, la biodiversidad, los recursos naturales y los recursos genéticos.

-El reconocimiento de nuestro Conocimiento tradicional que es el legado de nuestros mayores.

-El fundamento para el desarrollo que necesitamos las comunidades negras de acuerdo con nuestra cultura.

-La base para tener un plan de etnodesarrollo para la región del Medio Atrato”. (Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA, *Revista Semilla*, n° 19).

Posteriormente, El INCORA, mediante Resolución n° 04916 del 29 de diciembre de 1998, otorga el título de propiedad sobre aproximadamente 63.340 hectáreas en gran parte del río Cajambre, en el Pacífico sur. El presidente del Consejo Comunitario de este río analiza en los siguientes términos la titulación:

Finalmente el INCORA, mediante Resolución n° 04916 del 29 de diciembre de 1998, nos otorgó la propiedad sobre aproximadamente 63.340 hectáreas de gran parte de nuestro territorio, excluyendo las áreas cubiertas por manglares y todos los terrenos sobre la cota 200, la cual, según el gobierno, hacía parte de la reserva o área protegida del “Parque Farallones de Cali”. Esto causó gran desmotivación, ya que el manglar es un ecosistema muy valioso para nosotros y toda la vida lo hemos utilizado y vivido de él. Esta resolución no fue aceptada por nosotros y ante ello, acudimos a una interpelación ayudados por otros Consejos

Comunitarios que igualmente estaban descontentos con la decisión estatal. Gracias a la presión que ejercieron los distintos procesos de comunidades negras del país, la propiedad sobre los manglares se concretó, mas no se avanzó nada en la discusión con el Ministerio del Medio Ambiente en aspectos como el de los Parques Nacionales en territorios étnicos, y por ello, hoy más de la mitad de nuestro territorio está declarado como parque nacional. La propiedad sobre las casi 12.000 hectáreas que poseemos fue ratificada por la resolución N°. 03305 un año atrás; en total el Consejo Comunitario posee algo más de 75.000 hectáreas en la actualidad. De todas formas, somos conscientes de que debemos seguir dialogando con la Unidad de Parques Nacionales para poder solucionar esta situación o al menos para que nuestros conceptos y expectativas sean tenidos en cuenta, así sea en un futuro, "pero que nos tengan en cuenta". (Organización para la defensa del río Cajambre, ODINCA, S/f).

En el año 2000, el INCORA Adjudica 945.922,4 hectáreas, mediante 30 títulos colectivos, que benefician a 37.870 miembros de las comunidades negras (INCORA, 2000: anexo n°1.).

El 18 de mayo de 2001, en los municipios de Riosucio, Tumaco y Buenaventura se otorgan 31 títulos de propiedad, correspondientes a 1.500.000 hectáreas, que benefician a 48.000 afrocolombianos (Red de Solidaridad Social, 2001a).

En el periodo 1996-2001 el INCORA otorga 80 títulos colectivos sobre un área de 3.728.000 hectáreas en las que se encuentran asentadas a 36.359 familias pertenecientes a las comunidades negras. En el transcurso del 2002 se encontraban 20 títulos en trámites correspondientes 303.354 hectáreas más para 6.813 familias (DNP, 2002a: 3).

Para el 2003, diez años después de promulgada la Ley 70, el INCORA había expedido 113 títulos colectivos que suman en total 4.336.751 hectáreas en las cuales se asientan 256.848 personas de las comunidades negras. Para esa fecha, el PCN exige que se titulen 1.300.000 hectáreas más para cumplir la meta de 5.600.000 hectáreas con la cual se había comprometido el Estado en el año 1996.

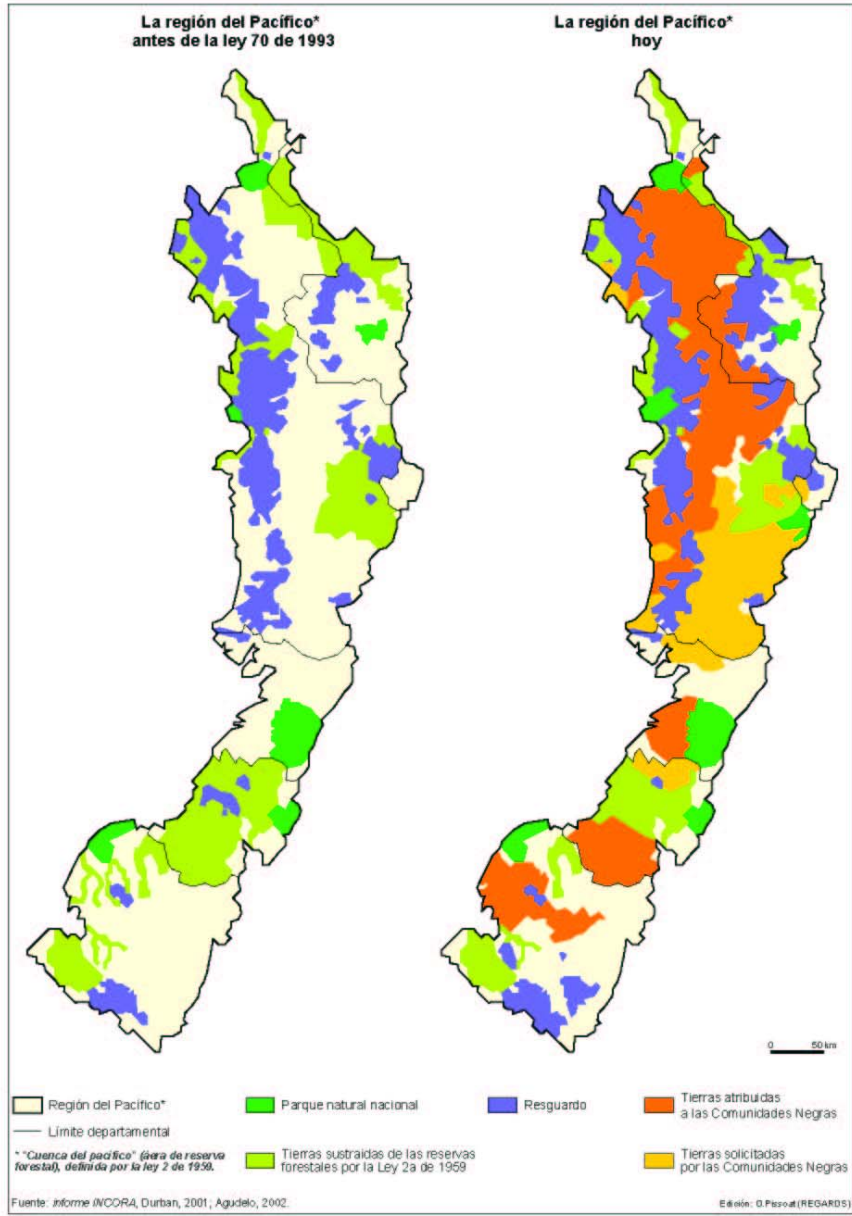
En el 2004, el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, INCODER, que reemplaza al INCORA, adjudica cinco títulos colectivos a comunidades negras asentadas en los departamentos de Cauca y Nariño que corresponden a 105.309 hectáreas, que benefician a 5.325 familias. Para el año 2004 la

titulación total de territorios colectivos había alcanzado la suma de 4.717.271 hectáreas (INCODER, 2004: 48-49) y se adelantaba el proceso para la titulación de 500.000 hectáreas más. Adicionalmente, el Estado se había comprometido a estudiar la compatibilidad de la titulación colectiva con el área de Parques Nacionales Naturales y las zonas de reservas. En este marco, en el año 2004 se proponía titular 210.000 hectáreas protegidas a través del Sistema Nacional de Parques Naturales (DNP, 2004).

Es decir, cerca de una década después de promulgada la Ley de Negritudes, aproximadamente el 50% del territorio del Pacífico colombiano ha sido titulado como tierras colectivas de comunidades negras. Este es un logro sin precedentes en América Latina y en el país en el reconocimiento de los derechos territoriales del grupo negro. Lo anterior evidencia que la instrumentalización de la diferencia ha logrado en Colombia una alta rentabilidad social y política bajo un modelo de nación que hoy se declara multiétnica y pluricultural.

En el mapa n° 6 se puede apreciar gráficamente la radical transformación que había sufrido hasta el año 2001 la propiedad territorial en el Pacífico colombiano con la titulación de las tierras colectivas de comunidades negras. También se observa en este mapa las tierras que estas comunidades seguían solicitando que fueran tituladas, algunas de las cuales ya lo han sido. Sin embargo, esta especie de “revolución” que se ha producido en estos territorios, la mayor conquista que han obtenido los negros en Colombia después de la abolición de la esclavitud, comienza a ser desafiada, de manera similar a lo que acontece con los territorios indígenas, por una guerra que ha extendido sus tentáculos en una región otrora considerada un oasis de paz. Un agudo proceso de des-territorialización se está generando en los territorios de negros lo que ha abierto una perspectiva sombría para las comunidades y el movimiento social de negritudes.

Mapa 6: Los Cambios en la distribución de la tierra en la Región del Pacífico con la Ley 70



6. LA DES-TERRITORIALIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES NEGRAS: LA GUERRA EN EL PACÍFICO.

6.1 La Expansión de la Guerra a la Costa Pacífica Colombiana: Una Estrategia de Control Territorial.

A comienzos de la década de los noventa, una de las antropólogas más destacadas del estudio de los negros en Colombia describía de la siguiente forma el ambiente de paz y convivencia que se vivía en la Costa Pacífica colombiana:

En Colombia son cada vez más los antagonistas que, sin mediación alguna, silencian al adversario o al contradictor aterrorizándolo o matándolo. Con la propagación de esta conducta, la gente va ampliando los umbrales que le permiten aceptar que dentro de la cotidianidad figure la eliminación del otro, como medio de resolver disputas. De ahí que hoy por hoy se sienta como si la vida civil de la nación tuviera contados sus días. O como si fuera inverosímil hallar puntos cardinales cuyo pobladores persisten en buscarle soluciones arbitradas a sus conflictos.

Entre tales regiones figuran porciones amplias de los valles del Atrato, San Juan y Baudó, entre otros sectores del Litoral Pacífico. Allí los campesinos negros y los indígenas chocoes llevan por lo menos ciento cincuenta años compartiendo parte de ese territorio, gracias a que se valen de mecanismos dialogales para resolver sus desacuerdos territoriales, económicos y sociales. Tal será la ausencia de fórmulas basadas en el uso de la fuerza, que el gobierno departamental retiró a la policía de los distintos corregimientos del Baudó. Allá tampoco hay ejército, ni paramilitares, ni guerrilleros y en el archivo judicial del Pie de Pató, la cabecera municipal, casi no se registran homicidios interétnicos.

Entonces, el corredor selvático del occidente colombiano se presenta como un laboratorio de paz donde la ciencia social quizás pueda llegar a dar cuenta de los orígenes, desarrollo y consolidación de interacciones dialogantes, como el compadrazgo, el intercambio de labores agrícolas, sistemas de diagnóstico y tratamiento de la enfermedad y el comercio (Friedemann y Arocha: 1993:161).

En efecto, históricamente, el Pacífico había pertenecido a los “márgenes lejanos” de las principales olas de colonización y de control guerrillero. Incluso, la Guerra de los Mil Días, conflicto fratricida de finales del siglo XIX y comienzos del XX que como comentamos en el capítulo III produjo cerca

de 100.000 muertes (Villegas y Yunis, 1979: 125), fue extraña al Pacífico. Tampoco esta región fue escenario de la especie de guerra civil de mediados del siglo XX, conocida como La Violencia, que cobró cerca de 180.000 vidas que, como lo mostraron Fals, Guzmán y Umaña (1962), no afectó a todo el territorio nacional. Durante este episodio, mas bien, fue zona de refugio de muchos de los que huían de la conflagración. Podemos decir, que hasta la década de los noventa, cuando se despliega el amplio proceso de titulación de territorios colectivos negros, la región había sido también un “Litoral recóndito” para la guerra. En efecto, antes de esa década, mientras el conflicto armado colombiano conocía la espiral de violencia que vimos en el capítulo anterior, las diferentes investigaciones de lo que en Colombia se conoce como “la geografía de la violencia” describían el Pacífico como un oasis de paz. Por el contrario, hoy la región ha sido integrada plenamente al país nacional, pero a través de su peor faceta: la guerra, que ha llegado con su cortejo de horror, dolor, muerte, desplazamiento y des-territorialización. Como lo analiza uno de los miembros del Palenque El Congal, de una situación en que la guerra se vivía como algo lejano, a través de los medios de comunicación, hoy se ha enquistado en el Pacífico con la presencia de actores armados que mediante el uso ilegítimo de la fuerza operan como un suprapoder que dicta órdenes de lo que deben hacer y no hacer las comunidades.

El tema de la guerra para nosotros siempre fue un asunto de los medios de comunicación, nosotros supimos que la guerra existía en Colombia a través de los medios de comunicación. Para nosotros la guerra no había existido nunca, porque nunca vimos en nuestro territorio grupos armados. Los que viven de pronto en las playas y el mar por de pronto han visto al Ejército y a su marina. Pero la gente que ha vivido en el río adentro, no ha tenido nada que ver con eso. Entonces, digamos, que ahí hay como un primer impacto que hoy hay unas personas que no son de aquí, que no son familiares nuestros, porque pueden haber llegado como parientes, que yo no los reconozco como personas y más, andan armados, inclusive colocando ordenes. Porque todos sabemos que los grupos armados cuando hacen presencia colocan ordenes, dan orientaciones de cómo se debe comportar la gente. Eso es un impacto muy fuerte para una comunidad acostumbrada a resolver sus problemas internamente, a resolverlos entre vecinos con diferentes métodos, algunos equivocados, pero internos. Hoy se encuentra con que un actor que se plantea por encima de

ellos, eso es lo otro, se plantea por encima, que tienen autoridad, una autoridad que yo no le he dado pero que la tiene y me demuestra que la tiene, porque cuando hay contradicciones actúa, digamos que eso es un primer impacto complicadísimo para la vida de las comunidades nuestras, complicado, muy grave, grave. (Miembro del palenque el Congal, PCN, Buenaventura, abril 6 de 2004).

Veamos como ha sido este proceso, que se puede explicar por la combinación de al menos tres variables: 1) la estrategia de los actores armados; 2) la permeabilidad de la región y, 3) los recursos estratégicos del otrora “Litoral Recóndito”.

El conflicto armado colombiano ha sido periférico, aunque en años recientes las guerrillas, en especial las FARC, han intentado llegar a los principales centros urbanos. En las zonas selváticas y de colonización, por la precaria presencia del Estado, se presentan las mejores condiciones para que surjan ejércitos no estatales¹⁶. Por esta razón, la guerra en Colombia se ha ensañado principalmente sobre las poblaciones campesinas de las regiones marginales. Sin embargo, la expansión territorial del conflicto ha ido copando cada vez más zonas marginales acercándose peligrosamente al “centro”.

Una guerrilla que ha sido históricamente marginal y ante la imposibilidad de la toma del poder ha jugado fundamentalmente a la creación de un ejército antes que a la conformación de un partido político. Esa dificultad para acceder al poder por la vía armada, la ha llevado a privilegiar como estrategia la instauración de otro Estado a través del “Estado embrionario” que debe garantizar, ante todo, el control del territorio y el ejercicio de poderes de *facto* sobre la población de las regiones en las que opera (PNUD, 2003: 49). Dada la debilidad congénita del Estado colombiano en el ejercicio de la fuerza, la guerrilla ha ido copando cada vez más regiones de la periferia, como es hoy el caso del Pacífico colombiano. Y detrás de la guerrilla llegan los paramilitares creando muerte, terror y desplazamiento.

¹⁶ En Colombia ha habido un gran debate en torno a la hipótesis de la debilidad del Estado como una de las variables estructurales que explicarían el origen, duración y extensión del conflicto armado. Sin embargo, la presencia del Estado es relativa porque incluso en las regiones más apartadas siempre hay presencia de maestros y de policías y se llevan a cabo obras públicas. Más bien, la debilidad del Estado hace referencia a que el orden jurídico es difuso. Por un lado, no son claros los derechos y deberes que se derivan de los tratos y contratos entre los individuos; por otro, el Estado no garantiza el derecho imparcial y efectivo de tales contratos y tratos.

La expansión territorial de las FARC, desde sus inicios, en la década de los sesenta y setenta, se dirigió hacia el Oriente del país y a lo largo del río Magdalena, el llamado río de la Patria¹⁷. La lógica aquí implícita es la de hacerse fuerte en las zonas de colonización en las que la débil presencia del Estado les permitía conformar con mayor facilidad grupos armados. La estrategia militar de este actor armado, derivada de su concepción de cómo tomar el poder por la vía armada (cercar las ciudades desde el campo), privilegia el control y la consolidación de territorios. Pero éstos deben cumplir ciertas características: poca presencia estatal, atributos geográficos que permitan desarrollar la guerra de guerrillas, facilidades de acceso a recursos económicos para financiar la guerra, población en condiciones de marginalidad que pueda ser reclutada bien por la fuerza, por el pago de un salario o por convicción ideológica. Como se puede observar, para la década de los noventa del siglo pasado, todas estas características eran cumplidas por la Costa Pacífica colombiana.

En efecto, el Pacífico, por sus características geográficas, es decir, su extensa e impenetrable selva, los miles de canales que comunican con el mar, su aislamiento geográfico y sus dificultades de comunicación, es un espacio geográfico propicio para las acciones tipo guerrilla y donde se dificultan los operativos terrestres y aéreos de las Fuerzas Militares. Pero en la zona, además, se encuentra un gran “ejército de reserva”, jóvenes negros que al encontrarse en las peores condiciones de pobreza, encuentran en los actores armados una fuente de trabajo con lo que se convierten en mercenarios de la guerra. Con un ingreso per cápita anual que no sobrepasa los 700 dólares, enrolarse en la guerrilla o con los paramilitares les garantiza una entrada que sobrepasa con creces esa cifra. Por ejemplo, en el año 2004, los paramilitares ofrecían 400 dólares mensuales a los que ingresaran en sus filas.

Ahora, como resultado de las fumigaciones contra los cultivos de coca que el Estado colombiano ha emprendido en la selva amazónica, el cultivo de la hoja se ha ido desplazado en forma paulatina hacia el Pacífico, aprovechando

¹⁷Para un detallado análisis de la expansión geográfica de la guerrilla colombiana véase: *El conflicto, callejón con salida. Informe de desarrollo humano 2003*, Bogotá, PNUD, Capítulo 2 Expansión: La guerra en las regiones y González *et al.*, (2003).

también su aislamiento geográfico y la salida al mar. De esta manera, la expansión militar de las FARC hacia esta región está estrechamente relacionada con la decisión estratégica de asegurar el corredor que va del Amazonas al Pacífico, que es precisamente una ruta crítica del narcotráfico, como comentamos antes. Por lo tanto, con su expansión territorial la guerrilla busca controlar zonas que le garanticen ventajas estratégicas en la confrontación y recursos de las diferentes bonanzas, como el caso de la coca. Esta expansión territorial de la guerrilla hacia el Pacífico ha ido acompañada también del incremento del terror.

El fortalecimiento militar y económico de la guerrilla viene acompañado del surgimiento y expansión del paramilitarismo. Las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) nacen como respuesta a la expansión de la guerrilla y al ser uno de sus objetivos fundamentales la “recuperación de los territorios controlados por las fuerzas insurgentes” se desata una guerra por el control territorial, tal como vimos antes. De una presencia inicial en la década de los ochenta en Córdoba, en Urabá y el Magdalena Medio, en el 2003 los paramilitares habían creado 22 grupos que hacían presencia en 28 departamentos y les disputan el territorio a sangre y fuego a las guerrillas.

Como detrás de la guerrilla llegan los paramilitares, el Pacífico rápidamente se ha convertido en una región que es objeto de una encarnizada lucha entre estos actores armados por ser un corredor geográfico que permite el acceso a los recursos económicos provenientes de la droga, que facilita control del tráfico de armas además de ser zona de refugio. Con la expansión de los cultivos de coca y la lucha por los recursos que se derivan de la comercialización de la droga, lo que comenzó en Colombia como una lucha por la tierra terminó convertida en una lucha por la coca.

Las FARC buscaron abrirse paso hacia el océano Pacífico aprovechando la colonización campesina del norte del río Naya, en los límites entre los departamentos del Cauca y el Valle del Cauca. Hoy tienen influencia en casi toda la zona. Así, desde Bahía Cupica, en límites con Panamá, hasta el río Mira, en la frontera con Ecuador hay presencia de ocho frentes y compañías

de las FARC¹⁸. En el norte del Pacífico, departamento del Chocó, opera el Frente 57 de las FARC. Al centro, en el departamento del Valle, con el puerto de Buenaventura como epicentro, hace presencia la columna móvil Arturo Ruiz y los frentes Manuel Cepeda Vargas y el 30 frente. En el Sur, en municipios como Timbiquí y Guapi, opera el 60 Frente. Más hacia el Sur, en el departamento de Nariño, en los municipios de El Charco, Iscuandé y la Tola, el Frente 29 ejerce su control.

El ELN es la otra guerrilla que también ha extendido su influencia a la Costa Pacífica. Hace presencia en el departamento del Chocó, en el alto Atrato y alto San Juan, con el Frente Hernán Jaramillo. En esta misma zona fundó otro frente con el calificativo de Benkos Biohó, nombre de uno de los líderes cimarrones más conocido de la resistencia negra contra la esclavitud. También, al parecer bajo la influencia del ELN, comienza a operar en la Ensenada de Utría, el grupo que se autodenomina Resistencia Cimarrón.

Ahora, como lo muestra el informe de desarrollo humano del PNUD del año 2003 en su cartografía sobre la expansión del paramilitarismo (PNUD, 2003: 63, mapa 2.9, presencia paramilitar 2002), también hasta el año 1990 no había presencia de los paramilitares en el Pacífico. Como hemos dicho, llegan a la zona detrás de la guerrilla y buscando ejercer control de rutas tanto para el transporte de la droga como para la comercialización de armas. Por el carácter reactivo de los paramilitares, su estrategia es la de limpiar los territorios de la presencia de la guerrilla y expandir su control territorial. Esto implica el ejercicio del terror y las masacres indiscriminadas sobre los que se sospecha son auxiliares de la guerrilla.

En la actualidad, en el norte del Chocó, opera el Bloque Élmér Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia. En la zona centro y sur del Chocó, en límites con el departamento del Valle, los Frentes Calima y Pacífico han ido ganando control territorial. Este último frente paramilitar y el Farallones tienen presencia en la zona Pacífica que políticamente pertenece al departamento del Valle. En la frontera con Ecuador, opera el bloque

¹⁸ La estructura militar de la FARC está compuesta de 62 frentes distribuidos en siete bloques, así: Oriental, Sur, Magdalena Medio, Nor-occidental, Central, Norte y Occidental.

paramilitar Libertadores del Sur. La presencia y expansión territorial del paramilitarismo ha ido acompañada con la extensión de los cultivos de palma africana y fuertes intereses económicos están detrás del vaciamiento de los territorios de comunidades negras. Así, la Diócesis de Quibdó, capital del Chocó, denunció abiertamente que: “En el Chocó hay una disputa territorial entre grupos insurgentes y grandes capitales legales e ilegales. Unos y otros quieren obligar a la población a tomar partido en la confrontación armada, niegan la vida de quienes les contradicen, y destruyen la cultura y la convivencia tradicional de las comunidades. Es una disputa por negocios como un posible puerto de aguas profundas en el Golfo de Tribugá y cultivos ilícitos, o por corredores geoestratégicos para megaproyectos transnacionales y el comercio clandestino de narcóticos y de armas” (Osorio, 2003: 129). Oslender (2004b) ha llamado a este fenómeno las nuevas guerras económicas.

6.2 Territorios de Muerte y Des-territorialización en el Pacífico Colombiano.

Se puede afirmar, que en la actualidad, el Pacífico es el epicentro de la expansión del conflicto armado colombiano. Este hecho lo ha convertido en un territorio de muerte ya que en medio de la guerra los actores armados instrumentalizan el terror y la muerte, que adquieren la forma de la masacre, para vaciar los territorios¹⁹. La masacre tiene por objetivo afectar las redes de

¹⁹ Con base en un análisis del caso colombiano y apoyándose en Veronique Nahoum-Grappe, etnóloga francesa que estudió en detalle las recientes masacres cometidas por los serbios en la antigua Yugoslavia, Blair define la masacre “como el teatro de la crueldad en el que el enemigo debe no solamente morir, sino que debe hacerlo con suplicio”. La describe de la siguiente manera: “Dentro de la dinámica de la masacre y para que las pasiones puedan desplegarse libremente, hay necesidad de lugares cerrados, a veces geográficamente y si no es así, los victimarios se encargan de tender el cerco. Una vez circunscrito el *teatro* de la violencia, las víctimas son sometidas a todas las vejaciones. Un segundo elemento que aparece como central en el desarrollo de la masacre: el tiempo. Aquella tiene necesidad de éste para explorar todos los rincones y escondrijos. La masacre—otra vez diferente del combate o la persecución—no tiene futuro inmediato, sino únicamente la duración del presente. Sería más fácil matar rápidamente a la víctima y abandonarse a la ebriedad de la destrucción. Sin embargo, no sucede así, pues, como la tortura, *la masacre quiere frenar el tiempo, prolongar la agonía, diversificar la violencia*. Una muerte rápida pondría fin a la masacre, de ahí la necesidad de inventar siempre nuevas atrocidades: violaciones, robos, suplicios. Con éstos, *el tiempo de la masacre se prolonga; es el exceso regocijándose*. Después del ataque por sorpresa, sus autores no tienen prisa; conscientes de su superioridad, hacen pausas, interrumpen la acción, reposan entre una y otra muerte; a veces, mientras la ejecutan, sus autores comen o beben. Todos los medios para prolongar la efusión de sangre son permitidos. Hay deleite en la angustia de la víctima. A la variedad de los ritmos y los lugares, se suma la diversidad de los actos de violencia. Todo está permitido. En este contexto se explican los excesos: mutilar los cuerpos, vaciar completamente el cargador

apoyo del enemigo, acabar con los informantes, atemorizar a los familiares de los combatientes y amedrentar a la población para controlarla bajo un clima de terror²⁰. El vaciamiento de los territorios colectivos negros es una estrategia de los paramilitares que ha sido concomitante con el proceso de titulación. En efecto, en el bajo Atrato, en el año 1997, inmediatamente el INCORA entrega el primer título de tierras colectivas de comunidades negras, la población es desplazada por las AUC. Posteriormente, durante los días 17, 18 y 31 de diciembre de 1997, 200 miembros de las Autodefensas asesinan a 14 campesinos en las poblaciones aledañas a los ríos Jiguamiandó y Arrastradero (Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Observatorio, 2003: 54-55). Igualmente, el 23 de mayo de 2001 las comunidades del río Baudó reciben el título de propiedad y el 4 de junio son desplazadas por los paramilitares.

A finales de 2001 se anuncian las primeras masacres en el río Naya. En noviembre de ese año, los paramilitares informan que el fin de sus acciones es “tener control de la zona y limpiarla de colaboradores de la guerrilla”. El PCN y la Asociación de Afrocolombianos Desplazados, (AFRODES), a través de diversos medios de comunicación y mediante Internet denuncian la inminencia de la masacre por parte de los paramilitares en el río Naya. El PCN hace circular en la red la siguiente denuncia:

Urgente, Urgente, Urgente. Comenzó incursión paramilitar en el Pacífico. Las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) llevan más de un mes anunciando una masacre navideña a lo largo de los ríos Naya, Cajambre y Raposo, del Pacífico colombiano. Hemos sido informados que hoy, el 21 de diciembre de 2001, que hay presencia de 150 paramilitares en el corregimiento de Puerto Merizalde, Río Naya. Este hecho empeora la situación de las comunidades de los ríos

aunque se sepa que la víctima ya está muerta (...) el asesino trabaja a « mano » y de cerca. Él quiere ver el cuerpo que sangra y los ojos llenos de miedo. La masacre es una orgía sangrante”. (Blair, 2004: 62-63).

²⁰ Blair define el *terror* como el grado máximo del miedo. “Primero aparece la atmósfera difusa del *temor*, frente a una amenaza intangible; después está el *pánico* agudo en el lugar donde la violencia afecta directamente; está luego el *horror*, cuando las personas, sorprendidas por la violencia, quedan estupefactas en el momento en que ésta irrumpe. A diferencia del *pánico*, el *horror* bloquea el instinto de fuga. Después está el *pavor*, que se toma su tiempo y va minando los nervios lentamente. El *pavor* se acerca a los hombres con pasos sigilosos, cuando el tipo de violencia está más allá del límite de lo concebible, cuando los cuerpos de los muertos han sido mutilados y han quedado irreconocibles. Y, finalmente, está el *terror*, ese grado máximo del miedo, cuando lo desconocido irrumpe de forma repentina. El *terror* se diferencia de todos los otros efectos de violencia, en primer lugar por su manera bien calculada de provocar miedo. El *terror* deja a los hombres sin habla, les hace gritar o retornar a los gemidos de la criatura.” (Blair, 2004: 64). Para un análisis del uso del terror en el conflicto colombiano ver Pécaut (1999, 2002b).

Naya, Yurumanguí y Cajambre amenazadas por una incursión paramilitar. Llamen a los funcionarios de gobierno, embajadas, organizaciones de DDHH, a quien se les ocurra para frenar la barbarie que se viene. (www.ainfos.ca).

Las denuncias de las comunidades negras de poco sirvieron. Entre el 10 y el 13 de abril de 2002, en una orgía de sangre y muerte, el Bloque Farallones de las AUC masacra a 45 personas en el Alto y Bajo Naya. La mayoría de las víctimas son degolladas con machetes y motosierras, más de 3.000 personas son desplazadas. (Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Observatorio, 2003: 54-55). Casi dos años antes, el 11 de mayo de 2000, 80 miembros de la Autodefensas pertenecientes al Bloque Pacífico habían asesinado a 13 campesinos y habían desaparecido a ocho más en el río Dagua, zona rural de Buenaventura, (Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Observatorio, 2003: 58).

A pocos días de la masacre del río Naya y a pesar de nuevas denuncias de las comunidades y de las organizaciones defensoras de los derechos humanos, a finales de abril de 2002, los paramilitares incursionan en un pueblo de pescadores llamado El Firme, en la desembocadura del río Yurumanguí, y asesinan y descuartizan con hacha a siete personas acusadas de ser colaboradoras de la guerrilla, cerca de mil personas son desplazadas. Un sobreviviente de la masacre describe lo que sucedió en los siguientes términos:

En la masacre ocurrida el 29 de abril, en el Firme, sobre el río Yurumanguí llegaron doce hombres armados a la una de la mañana, convocaron a la comunidad a una reunión con ellos, la gente salió de las casas a atender la reunión e inmediatamente le presionaron para que se tire en el piso. Algunos intentaron escapar, y entonces asesinaron a dos, y a los que estaban en el suelo los descuartizaron con hacha. Y esto lo hicieron a vista de todo el mundo, para eso convocaron a la reunión, para que todo el mundo viera como se descuartizaba a la gente, y de esa manera poder implantar el terror. Imagínese una barbarie como esa, al día siguiente la gente salió en estampida y se produjo el éxodo. A otras personas las cortaron con motosierra y las descuartizaron. Desde el año pasado han venido ocurriendo masacres y la gente ha alertado al gobierno pero no se hace nada, los paramilitares se dan el lujo de anunciar su masacre, con hojas volantes o escritos en las paredes: iremos a tal parte, vamos a masacrar en tales y tales veredas; y lo que prometen lo cumplen, sin que el ejército haga nada para evitarlo, el ejército se dedica a recoger

víctimas, nosotros pensamos que esa ayuda no la necesitamos, necesitamos evitar las masacres. (Juan de Dios García, testimonio de un sobreviviente, <http://www.sudnordnews.org/negras.html>).

Pero dejemos que la representante legal del Consejo Comunitario del río Yurumanguí y promotora de salud nos describa con sus palabras lo que fue la primera masacre en los territorios de comunidades negras del Pacífico sur.

Dejaron letreros ahí que eran paramilitares, que ellos los mataron. Para mí fue un trabajo durísimo, durísimo, sabe. La gente se desplazó porque esa masacre fue en la segunda vereda del río Yurumanguí, entrando del mar, en una vereda que llaman El Firme, hacia el manglar. La gente subió, toda la gente desplazada subió hasta san Antonio, que era el caserío más grande. Me tocó prácticamente coordinar todo esto de la asistencia de la gente, armamos una comisión y ya buscamos las casas vacías para hospedar la gente, bueno primero era todo el proceso de entierro de los cadáveres, eso fue horrible. Yo había tocado heridos y muertos porque yo soy promotora de salud y aquí a uno le toca servir de médico, pero mire, cinco muchachos jóvenes, tirados dentro en una lancha, desmembrados y llenos de arena, eso fue horrible, eso fue un trauma horrible. Yo estuve ocho días sin comer y sin dormir (...) es que mire ante una arremetida de esas que le digan a la gente váyase que los van a matar de pronto la gente no se va, pero que la gente sepa que mataron siete personas, ¡no!, la gente sale corriendo. La gente entra en pánico y un pánico tenaz y eso hubo unas veredas que se desplazaron como una vereda llamada Veneral que se desplazó y lo mismo la gente de El Firme. El temor hace que se vayan, que salgan corriendo (...) yo creo digamos que el mensaje que ellos dejaron era más como para hacerse sentir que estaban, porque decía: "aquí estamos y no nos vamos, somos tales". Entonces, si era como para hacerse sentir por que en realidad en esa zona la guerrilla ni hacía asentamientos ahí, porque ya era parte de mar donde podía entrar el Ejército a cualquier hora. Nosotros pensamos que era más por hacerse sentir que estaban porque eso lo decían en los mensajes, que porque fueran colaboradores. Como si en caso de que la guerrilla estuviera o pasara, la gente sintiera temor y nos les diera ni un vaso con agua. Entonces, es como para imponerse ellos a la gente, que están allí. En este momento la vereda está sola, está sola, completamente sola, está hasta cayéndose, todo se acabó. (Representante legal del Consejo Comunitario del río Yurumanguí, PCN, río Yurumanguí, julio 8 de 2004).

Las masacres se repiten y la gente negra queda en medio del fuego cruzado. Por ejemplo, en la lucha por el control territorial del Urabá chocoano y del bajo y medio Atrato, las FARC pierden el control de Vigía del Fuerte y Bellavista. Tratando de recuperar el dominio sobre esta zona, el 1º

de mayo de 2002 inician una ofensiva militar que se extiende durante varios días. En Bellavista, la población civil se refugia en la Iglesia tratando de protegerse de los enfrentamientos. Los paramilitares se confunden con la población y entran en la Iglesia. El 2 de mayo, las FARC lanzan un cilindro de gas sobre la Iglesia donde se refugiaban cerca de 300 personas: el resultado, 119 muertos y 98 heridos²¹. Este es uno de los crímenes más graves cometidos durante toda la historia del conflicto armado colombiano.

Otro de los efectos desastrosos de la guerra que los diferentes actores armados libran por el control territorial del Pacífico es el desplazamiento forzado de la gente negra. Las cifras sobre desplazamiento tienen una variación significativa de acuerdo con la institución que recoge la información y con el concepto que se utilice de desplazado. Así, de acuerdo con la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, CODHES, entidad privada que lleva registros sobre el desplazamiento, en Colombia habrían sido desplazadas 3.333.041 personas entre 1985 y el 2004 (el desastre humanitario más grande del planeta). No obstante, mientras que el Sistema Único de Registro (SUR) del programa oficial Red de Solidaridad Social (RSS) estima que la población que huyó de sus territorios entre el 2000 y 2002, años de los picos más altos de desplazamiento, fue de 964.90 personas; CODHES contabiliza en el mismo periodo 1.071.853 desplazados. Durante los años 2003 y 2004, aunque sigue siendo alto el desplazamiento, se habría presentado una disminución. Así para CODHES en el 2003 habrían sido desplazadas 207.607 personas y en el 2004 287.581.

La RSS informa que de los 1.100 municipios que tiene Colombia, 480 fueron afectados por el desplazamiento en el año 2000, 819 en el 2001 y en el primer semestre de 2002 el número ascendió a 887 (PNUD, 2003: 123). En los años 2003 y 2004 el número de municipios afectados al parecer descendió. Así, de acuerdo con la base de datos sobre desplazamiento de CODHES, 663 municipios habrían sido afectados en el primero de esos años y 785 en el segundo. Por lo tanto, el desplazamiento afecta a casi todo el país

²¹ Los cilindros de gas son bombonas cargadas de explosivos que las FARC fabrica y han comenzado a usar como un arma mortífera en los enfrentamientos contra el Ejército y en la toma de pueblos.

y los desplazados constituyen el grupo más numeroso de las víctimas del conflicto.

Según CODHES, entre el 2000 y el 2002, años de mayor desplazamiento, huían de la guerra 1.071.853 personas. Durante ese periodo, la RSS estima que el 18,16% era de afrocolombianos que provenían de los departamentos de Chocó, Sucre, Bolívar, Valle del Cauca, Antioquia y Risaralda (RSS, 2001b: 15-16.). Sin embargo, otra fuente, El Sistema de Información sobre Desplazados por la Violencia (RUT), de la Conferencia Episcopal de Colombia, calcula que en el periodo 2000-2001 el 43% de los desplazados pertenecía a este grupo étnico. Pese a las dificultades en la cuantificación y a las diferencias en las cifras, estos datos evidencian el drama del desplazamiento que está sufriendo la población afrocolombiana y en especial la gente negra del Pacífico colombiano. Esta región ha padecido varios de los desplazamientos forzados de mayores proporciones del país como los de Bajo y Medio Atrato, Buenaventura y río Baudó.

En el año 2002 fueron declaradas en crítica situación humanitaria las siguientes zonas de poblamiento afrocolombiano: Urabá Antioqueño y Chocoano, Carmen del Darién y Riosucio en el Chocó, Vigía del Fuerte, Murindó, Turbo, Apartadó, Carepa, Chigorodó, Mutatá, Dabeiba y Uramita en Antioquia (DNP, 2002b: 3).

Como se aprecia en la tabla 15, entre los años 1999 y 2004 en la práctica todo el territorio de la Costa Pacífica había sido afectado por el desplazamiento²². De un total de 46 municipios, 41 han tenido población desplazada, solamente Certeguí, Litoral del San Juan, Río Iró, Sipí y Unión

²² Elaboramos la tabla a partir de la base de datos que CODHES ha construido sobre el desplazamiento en Colombia. Es necesario anotar que pese a los grandes esfuerzos de esta institución por tener información lo más precisa posible sobre el número de desplazados por el conflicto armado, para el caso de la Costa Pacífica los datos son aproximados. Así, la información que capta CODHES corresponde al número de personas que llegan a la cabecera de cada uno de los municipios. Cuando hay masacres, enfrentamientos entre los actores armados, amenazas y exigencias de abandonar los territorios, la población huye en un primer momento a la cabecera municipal. Sin embargo, no todos se comportan de la misma manera. Algunos tratan de ir más lejos para sentirse más seguros, se desplazan, entonces, a las grandes ciudades como Bogotá, Cali y Medellín. En esta decisión es muy importante contar con redes de apoyo de familiares o de amigos que residen en estas ciudades, que están fuera de la región Pacífica. También para la elaboración de la tabla incluimos a todos los municipios del departamento del Chocó como pertenecientes a la región Pacífica por lo que en ellos aproximadamente el 97% de la población es afrocolombiana. A pesar del subregistro, lo que evidencia la información es que el conflicto que se ha tomado a la Costa Pacífica ha tenido un impacto de considerables proporciones en la gente negra y en sus territorios.

Tabla 15
Población desplazada en el Pacífico colombiano 1999-2004

MPIO/DEPTOS	AÑO						TOTAL
	1999	2000	2001	2002	2003	2004	
DEPTO DEL CHOCÓ							
Acandí	460	0	350	0	0	5	815
Alto Baudó	0	0	0	0	91	140	231
Atrato	210	0	20	8	0	0	238
Bagadó	78	0	25	0	0	31	134
Bahía Solano	4.500	560	135	25	0	0	5.220
Bajo Baudó	0	0	0	0	0	13	13
Belén de Bajirá	0	0	0	0	0	38	38
Bojayá	154	41	0	0	399	245	839
San Pablo	162	0	0	0	0	0	162
Carmen del Darién	0	0	0	360	0	17	377
Certeguí	0	0	0	0	0	0	0
Condoto	0	0	30	404	401	458	1.293
El Carmen	730	70	293	88	5	513	1.699
Istmina	0	600	266	45	0	1.040	1.951
Jurado	207	60	0	0	0	0	267
Litoral del San Juan	0	0	0	0	0	0	0
Lloró	0	0	34	981	829	1	1.845
Medio Atrato	0	0	0	0	0	432	432
Medio Baudó	0	0	0	0	0	0	0
Medio San Juan	0	0	0	0	0	520	520
Nóvita	0	0	25	0	0	0	25
Nuquí	0	227	48	20	0	0	295
Quibdó	2.490	7.054	5.390	12.201	2.419	1.494	31.048
Río Iró	0	0	0	0	0	0	0
Río Quito	0	0	0	418	0	0	418
Riosucio	480	92	435	382	548	28	1.965
San José del Palmar	0	0	0	64	30	226	320
Sipí	0	0	0	0	0	0	0
Tadó	96	47	30	90	450	70	783
Unguía	312	72	255	0	0	19	658
Unión Panamericana	0	0	0	0	0	0	0
SUBTOTAL CHOCÓ	9.879	8.823	7.336	15.086	5.172	5.290	51.586
DEPTO DEL VALLE							
Buenaventura	1.829	8.606	4.023	818	5.863	4.632	25.771
DEPTO DEL CAUCA							
Guapi	0	0	12	1.440	41	85	1.578
López de Micay	0	0	561	0	726	21	1.308
Timbiquí	0	0	70	152	0	0	222
SUBTOTAL CAUCA	0	0	643	1.592	767	106	3.108
DEPTO DE NARIÑO							
Barbacoas	185	0	150	326	788	719	2.168
El Charco	67	0	0	0	0	855	922
Franciso Pizarro	0	0		0	0	93	93
Maguí	0	0	0	0	467	50	517
Mosquera	0	0	28	139	90	0	257
Olaya Herrera	50	0	0	0	16	8	74
Ricaurte	85	170	182	716	125	163	1.441
Roberto Payán	0	0	0	0	0	21	21
Santa Bárbara	0	0	4.250	0	0	40	4.290
Timbiquí	0	0	70	152	0	0	222
Tumaco	405	1.658	1.032	1.144	1.318	1.645	7.202
SUBTOTAL NARIÑO	792	1.828	5.712	2.477	2.804	3.594	17.207
TOTAL	12.500	19.257	17.714	19.973	14.606	13.622	97.672

Fuente:Procesamiento propio a partir de la base de datos de CODHES.

Panamericana, todos pertenecientes al departamento del Chocó, no habrían tenido desplazados. Durante el periodo, 97.672 personas, el 10% de la población del Pacífico colombiano, habrían sido afectadas por el desplazamiento. Lo anterior evidencia la magnitud del impacto que está teniendo la guerra en esta región de Colombia y que en la práctica todos los territorios de comunidades negras han sido afectados.

Los municipios más afectados, a los que ha llegado el mayor número de desplazados, son los principales centros poblados de la región: Quibdó, Buenaventura y Tumaco que habrían recibido 31.046, 27.771 y 17.207 desplazados, respectivamente. Entre los años 2000 y 2002 Buenaventura recibe 13.447 personas que huyen de la guerra. De acuerdo con la base de datos del Instituto de Estudios Ambientales (IDEAM) y de la RSS, durante esos años, Buenaventura era el municipio más expulsor de desplazados del país, después de Carmen de Bolívar (Urrea, 2003: 9). Durante el periodo analizado, 1999-2004, esta ciudad habría recibido la increíble suma de 27.771 personas desplazadas (tabla 15).

Lo anterior es resultado de la encarnizada lucha que, desde comienzos de 2000, libran la guerrilla y los paramilitares por el control de Buenaventura, “La capital regional del Pacífico”, lo que está asociado con el negocio de las drogas. En efecto, esta ciudad, uno de los municipios de mayor extensión territorial de Colombia, por sus características geoestratégicas, caudalosos ríos, amplia bahía y principal puerto sobre el Pacífico, se ha convertido en uno de los principales puntos de salida de la droga, que es transportada camuflada en embarcaciones por sus 20 solitarios esteros que permiten evadir los controles policiales.

Las principales ciudades, externas al Pacífico, que reciben la población que huye de los territorios de comunidades negras son Cali y Bogotá. Así, todos los registros fragmentarios que se poseen sobre el desplazamiento forzado hacia la ciudad de Cali, el epicentro del sur occidente colombiano, muestran que en el periodo 1995-2003 la población negra ha venido teniendo cada vez más importancia en el conjunto de los migrantes que debido a la guerra han llegado a la ciudad de Cali, con una concentración particular de la Costa Pacífica, pero sobre todo desde 1999 (Urrea, 2003: 9).

Todos los actores armados involucrados en la guerra en el Pacífico, guerrillas, paramilitares y Ejército, son responsables del desplazamiento de la gente negra. Así, CODHES y AFRODES mostraron, en un estudio realizado entre diciembre de 1999 y febrero de 2000 en localidades de Bogotá, en lo relativo a los responsables del desplazamiento, que el 55,26% había sido desplazado por los paramilitares, el 19,3% por la insurgencia, el 14,0% por desconocidos, el 3,51% por las Fuerzas Militares y el 9,0% por otros (Rosero, 2001: 1). El desplazamiento de la gente negra ha sido calificado por los dirigentes del PCN como “la mayor agresión que sufren los afrodescendientes en los últimos 150 años” (Rosero, 2001: 1).

Por lo tanto, la información sobre desplazamiento y muerte evidencia que todos los territorios de comunidades negras ya titulados o en proceso de titulación están siendo vaciados de sus pobladores. Esto constituye una estrategia de los actores armados, paramilitares y guerrillas, que mediante la instrumentalización del terror controlan estos lugares, convertidos hoy en territorios de muerte y en los que se impide mediante el uso ilegítimo de la fuerza el ejercicio de la territorialidad de las comunidades negras.

El éxito de esos territorios colectivos depende de vivir la territorialidad, de administrar ese territorio, de controlarlo, llamémoslo de gozárselo, de vivirlo, de desarrollarlo, el éxito depende de ese tipo de cosas, pero con los niveles de la guerra que se están dando hoy no se está ejerciendo, la gente hoy no está ejerciendo la autoridad sobre el territorio, no está ejerciendo la gobernabilidad sobre el territorio, porque estos, los actores armados, obstaculizan el desarrollo de la aplicabilidad, del ejercicio, del goce, del disfrute de la territorialidad. A la gente hoy le toca convivir con la zozobra en el espacio territorial, inclusive arriesgando la vida, como ya mucha gente ha muerto, porque le ha tocado sentarse con uno o con otro actor para que le permitan ejercer un poco, digamos, vivir un poco dentro de sus espacios territoriales. (...) son un obstáculo [los actores armados] para que la gente viva de verdad en el territorio. La zozobra, que la gente viva hoy en el territorio es terrible. Porque es que no es solo cuando hablamos de los actores armados, no son solos los paramilitares y la guerrilla, sino también las fuerzas del Estado. La presión que ejercen cuando llegan a los espacios de territorios violando las mujeres, robándole a la gente sus pertenencias, es algo que no se habla en el país porque no se puede hablar, sabemos lo que significa hablar de los militares en el país. Pero la zozobra en que viven las comunidades es terrible, yo he estado en estos días en

Raposo y la gente nos contaba "es que cuando se oye una lancha de alto cilindrage todos nos tiramos al monte porque creemos que es la armada". La gente tiene pavor hoy. Entonces hoy no se está ejerciendo la territorialidad. (Dirigente del PCN, miembro del Palenque el Congal, Buenaventura, abril 6 de 2004).

La des-territorialización que están sufriendo las comunidades negras del Pacífico colombiano hace parte también de una especie de contra reforma agraria que se ha producido en Colombia en los últimos diez años en la que paramilitares y narcotraficantes se han apoderado de cerca de 4,4 millones de hectáreas. En el año 1997, el INCORA informaba que un puñado de delincuentes tendrían en 403 municipios, el 48% de las mejores tierras del país. Se estaría configurando, entonces, en Colombia, uno de los procesos de captura ilegal de riqueza más colosales del último siglo.

Todo lo anterior es resultado de un conflicto que ante la importancia mediática que ha adquirido la guerra de Irak, se ha convertido, como lo calificó el Informe de Amnistía Internacional del año 2003 (Oslender, 2004b: 61), en una guerra olvidada.

6.3 La Estrategia de Resistencia Territorial de las Comunidades Negras ante la Guerra.

6.3.1 Los territorios de paz y alegría.

Ante la des-territorialización, terror y muerte que está produciendo la guerra en el Pacífico colombiano, las comunidades negras y el movimiento social han desarrollado varias estrategias y repertorios de acción que buscan defender la vida y el territorio. Estas estrategias se basan en el conocimiento centenario que la gente negra tiene de sus ríos, en las formas de organización social y comunitaria y en el rechazo al conflicto por parte de comunidades pacíficas que históricamente han estado en la frontera tanto del Estado-nación como del conflicto interno que durante más de cincuenta años ha padecido Colombia.

En efecto, luego de que se produce la masacre de El Firme, en el río Yurumanguí, y a pesar del desplazamiento, las comunidades negras de

diferentes ríos, con el apoyo del PCN y la presencia de delegados internacionales de ONG defensoras de los derechos humanos, hacen una declaración de no a la guerra y exigen a los actores armados abandonar los territorios y que no los conviertan en el escenario del conflicto: “(...) Nosotros hemos sido claros y somos claros en señalar que no aceptamos que nos representen actores armados, es decir, no reconocemos la autoridad en nuestro territorio de los actores armados. Y esto es difícil porque ellos tienen armas, ellos no te están preguntando, ellos o haces lo que dicen o te matan porque ellos hablan con las armas, con las balas.” (Miembro del Consejo Comunitario del río Mayorquín, río Mayorquín, julio 3 de 2004.)²³. Las comunidades negras han seguido pronunciándose en contra de la guerra y siguen exigiendo el respeto de los territorios y de los consejos comunitarios.

En esta asamblea el río es declarado “territorio de paz y alegría”. Esta estrategia consiste en que las comunidades definen que sus territorios son de paz y que, por lo tanto, deben ser excluidos de la guerra y que no debe haber presencia en ellos de los actores armados, ni siquiera del Ejército nacional. Se acepta solamente que estén instituciones internacionales defensoras de los derechos humanos.

Los territorios de paz y alegría son, por lo tanto, espacios de resistencia de las comunidades negras para oponerse a la des-territorialización que la guerra está produciendo en el Pacífico colombiano. El ejemplo se ha ido multiplicando, aunque débilmente. Así, las comunidades de la cuenca del Bajo Atrato, desplazadas de sus territorios, se asentaron en Pavarandó, municipio de Mutatá, Antioquia, y se declararon como “Comunidades de Paz de San Francisco de Asís”. Esta estrategia cuenta con el apoyo de la Iglesia y de ONG de carácter nacional e internacional que exigen que la población civil sea excluida del conflicto.

Sin embargo, como toda estrategia que las comunidades intentan llevar a cabo en un territorio dominado por la guerra, la propuesta de la construcción

²³ A pesar de la historia de paz de las comunidades del Pacífico, ante la agresión de los actores armados y frente a un Estado que no está en capacidad de garantizar la vida de la población, miembros de las comunidades negras proponen armarse para llevar a cabo una autodefensa comunitaria de los territorios negros. Un fenómeno similar a lo que originó el Movimiento Armado Quintín Lame. No obstante, esta propuesta, resultado de la desesperación, fue rechazada por las comunidades porque ella implicaba participar, como un actor armado más, en el conflicto.

de los territorios de paz y alegría ha enfrentado serios obstáculos. El primero de ellos es la negociación que las comunidades deben llevar a cabo con los actores armados. Como se encuentran en medio de la guerra, si alguien establece diálogo con uno de los bandos en conflicto es calificado como colaborador por el otro bando. Así, por ejemplo, en el departamento del Chocó entre 1996 y 2002, 116 integrantes de las comunidades de paz han sido asesinados y 19 desaparecidos (PNUD, 2003: 130).

En las estrategias de resistencia contra los actores armados comunidades como las del Consejo Comunitario del Río Baudó han redactado “reglamentos de convivencia”. Estos reglamentos se pintan en las casas de donde han sido desplazados y estipulan reglas como no dar información a los actores armados, no relacionarse con ellos. Incluso, se prohíbe a las mujeres establecer relaciones con guerrilleros o paramilitares (Oslender, 2004b:71).

6.3. 2 Desplazamiento colectivo, no individual.

Como hemos mostrado, la gente negra del Pacífico colombiano, como los indígenas, está siendo desplazada de sus territorios como resultado de la lucha entre guerrillas y paramilitares por el control territorial. Resultado de esta experiencia traumática, la gente ha comprendido que si huye individualmente se hace más vulnerable. El abandono individual de los territorios origina un “desplazamiento por goteo” en el que las personas son absorbidas anónimamente en la gran ciudad en la que terminan engrosando los cinturones de miseria y se invisibilizan entre los nuevos pobladores urbanos. Cuando son recibidas en hogares, regularmente pobres, al incrementarse la relación de dependencia terminan profundizando las condiciones de pobreza de esos hogares.

En efecto, como lo muestra Fernando Urrea (2003), la gente negra desplazada por la guerra en el Pacífico que llega a la ciudad de Cali, el centro urbano más importante del Occidente colombiano, se ubica en el Distrito de Agua Blanca. Este es el sector de la ciudad que concentra los niveles más altos de pobreza. Con los nuevos migrantes por violencia los niveles de

hacinamiento residencial y la presión sobre la oferta de servicios básicos se incrementan.

Dado que con el desplazamiento individual la gente se hace más vulnerable, las comunidades negras han decidido como estrategia de que en caso de ser desplazadas deben realizar una evacuación colectiva del territorio. El desplazamiento en grupo genera un hecho social que obliga a las entidades oficiales a prestar atención inmediata y le permite a las comunidades negociar en mejores condiciones con el Estado. Y, sobre todo, el desplazamiento colectivo abre la esperanza del retorno también colectivo:

Preparar a la gente, que la gente no salga del río. En la peor situación, que la gente se desplace internamente. En caso de que la gente vea que las condiciones no están bien en el río para estar, desplazarnos masivamente, un desplazamiento organizado colectivo. La gente hoy está preparada que si nosotros decimos no resistimos más, entonces, vámonos, pero vámonos todos. Las personas que salen solas les va mal, les va muy mal. Entonces, en caso de que nos vamos a desplazar, ¡muchachos! vamos a desplazarnos pero todos. Todo la gente hoy está preparada, hasta se le ha dicho a la gente que mantengan debajo de su almohada su cédula, su registro civil, su carné de salud y sus cositas, en caso de que les toque desplazarse, pues saben que por lo menos la identificación la tienen. (Miembro del Consejo Comunitario del río Yurumanguí, río Yurumanguí, julio 8 de 2004).

Toda la gente de ese costado ahí arriba de Buenos Aires y Suárez, creo que 23 veredas fueron obligadas por los paramilitares a desplazarse. La gente lo que hizo fue una evacuación del territorio. Lo organizaron de tal manera que tú sabías que tales grupos de familias se desplazan en cabeza de tales líderes, evacuado el territorio. Entonces, salen a Santander y tal, pues como salen en grupos muy grandes, entonces la atención del Estado se ve obligada a llegar inmediatamente. Distinto si la gente sale individualmente, gota a gota, se la lleva el "putas". (Dirigente del PCN, miembro de la Dirección Nacional, Cali, junio 20 de 2004).

6.3.3 "Cimarronismo moderno."

Las comunidades negras han desarrollado también una estrategia de resistencia frente a la guerra que busca defender la vida, pero sin abandonar el territorio.

Entonces, en muchos casos, muchos líderes han muerto porque estos tipos son irracionales en su lógica, porque ellos tienen claro que es lo que pasa, simplemente por atemorizar, por imponer su fuerza, matan a la gente, matan a un líder, a una señora, a una persona, hacen una matanza. Por imponer el carácter de su fuerza, sin pensar en la gente. Entonces, lo que hemos intentado en primera estrategia es que la gente de ninguna forma se vincule, o cuando tenga relaciones, tenga las mínimas posibles. Segundo, asumimos el proceso de resistencia en el territorio. La mayor parte de la gente que pueda que se quede, hay que asumir la resistencia, hay que aguantar en el río, hay que mantener la presencia en el territorio, cuéstenos en muchos casos (...)nos toca ver a esta gente, convivir en muchos casos con esta gente. Pero toca aguantar, toca mantenerse. [Dirigente del PCN, Palenque el Congal, Buenaventura, abril 7 de 2004].

A esta estrategia de defensa de la vida y del territorio sin que éste sea abandonado, le hemos dado el nombre de “cimarronismo moderno”, porque parte de lo que hacían los cimarrones durante la esclavitud, pero se aplica a las condiciones de un conflicto que comporta algunos de los rasgos que caracterizarían las guerras contemporáneas.

El cimarronismo moderno surge del impacto que las masacres y el desplazamiento ha producido en la gente negra que se ha visto obligada a salir de los territorios. Esto ha generado la conciencia de que abandonar los territorios es hacerse más vulnerable porque implica la pérdida de derechos económicos, sociales y culturales y profundización de la pobreza ya que en los centros urbanos el desplazado regularmente es acogido por un hogar pobre que al incrementar la relación de dependencia incrementa la pobreza, como lo vimos antes.

De manera similar a los cimarrones, que se escondían en la selva, en sitios desconocidos para los amos, donde fundaban la sociedad de hombres libres, las comunidades negras, para proteger sus vidas sin abandonar el territorio, se internan en lugares inaccesibles, solamente conocidos por ellas. Se refugian en los afluentes, en los caños y en las quebradas donde permanecen por semanas y cuando la situación deja de ser crítica regresan a los lugares en que habitan regularmente. Las comunidades llaman a estos sitios encaletados, “donde no nos encuentra nadie”. Por lo tanto, en lugar de ir al poblado, la estrategia para enfrentar el desplazamiento consiste en ir “monte adentro”, donde tienen mayores posibilidades de mantener la cohesión

grupales. De esta manera, en un nuevo contexto, para salvaguardar la vida y el territorio, se repiten las técnicas guerreras de los cimarrones.

La aplicación de estas estrategias de resistencia va acompañada con tácticas de seguridad alimentaria que garantizan la permanencia en el territorio. De esta manera, muchas comunidades han optado no sólo por sembrar sus chagras para alimentarse, sino que organizan brigadas para ir monte adentro, en los encaletados, y “sembrar comida” en varios lugares. Esto ha implicado recuperar semillas tradicionales, rescatar antiguos cultivos y buscar nuevas fuentes de proteínas. El caso paradigmático es el de las comunidades negras del río Yurumanguí que después de 30 años, ante el cerco alimentario a que han estado sometidas por la guerra, han vuelto a sembrar arroz usando las semillas tradicionales.

Esa estrategia ha sido como ancestral, porque la gente para sus actividades se iba a las quebradas donde se hacen las actividades extractivas bien sea agrícolas o corte de madera. Allí hace sus pequeñas casitas para no estar entrando o saliendo. Entonces, uno cuenta con esas casitas o ranchitos allá. Entonces planteamos que en caso de que se ponga más duro esto, lo mejor es irse para allá a resguardarse, mientras pasa la cosa (...) uno lo que más teme es el enfrentamiento del Ejército y la guerrilla. La otra vez, el año pasado, bombardearon. Entonces, por allá uno se pierde. Solamente que grupo armado también es el Ejército que ya ha estado en la parte media. ¡Imagínese!, uno pensaba que no más era en la bocana pero ya ha estado en la parte media del río, entonces, uno ve que cada vez ellos van subiendo. Bueno, el día que se encuentren ahí está el problema. Entonces, sí, uno dice que lo mejor es irse por las quebradas, que casi no se ven y son más cerradas. Uno puede resguardarse allá y como uno allá también tiene comida, son partes donde se cultiva, solo se necesita la sal, y el petróleo para alumbrarse. Y eso se ha planteado, pues como le digo, eso se ha venido haciendo antes, pues no tiene ningún inconveniente de hacerlo ahora. (Representante legal del Consejo Comunitario del río Yurumanguí, río Yurumanguí, julio 10 de 2004).

Las anteriores estrategias de resistencia de las comunidades negras contra la guerra: territorios de paz y alegría, reglamentos de convivencia, desplazamiento colectivo con retorno colectivo, “cimarronismo moderno”, entre otras, son políticas localizadas que tienen éxitos relativos porque es el enfrentamiento de comunidades civiles desarmadas en contra de poderes armados muy poderosos y con un Estado débil que no puede garantizar la

vida de los ciudadanos. Por esta razón, las comunidades negras, sus organizaciones y el PCN comienzan a globalizar la resistencia. Así, usan permanente Internet para denunciar los crímenes, atropellos y masacres de los actores armados, comienzan a tener presencia en organismos internacionales y en foros mundiales donde denuncian la guerra, solicitan el apoyo de la comunidad internacional, de las organizaciones internacionales defensoras de los derechos humanos y de la Iglesia para que tengan presencia en los territorios de paz y alegría.

Recientemente, en la estrategia de internacionalización de la resistencia contra la guerra, AFRODES abrió una oficina con un representante en Washington que funciona como centro de información para los senadores norteamericanos y la población norteamericana en general (Oslender, 2004b:72).

Hoy, las comunidades negras y el movimiento social de negritudes son conscientes de que la única manera de defender los territorios, cuya titulación colectiva les ha costado “sangre, sudor y lágrimas”, es mediante la resistencia glocalizada contra la guerra.

CONCLUSIONES

I

En esta investigación hemos visto que en el largo proceso de existencia del sistema-mundo moderno/colonial, que surge en el siglo XVI con la expansión europea y el “descubrimiento” de América, las identidades de indios y negros fueron construidas como inferiores. Primero, mediante el imaginario cristianizador y, luego, a partir del siglo XVIII, durante el XIX y parte del XX, con el imaginario civilizador. Los “salvajes” en el espacio fueron convertidos en los “primitivos” en el tiempo.

Con el surgimiento y expansión del sistema-mundo moderno/colonial la población y los lugares son clasificados. Surgen, así, las identidades de la colonialidad: indígenas, negros, mestizos, blancos y la clasificación blanco/superior europeo y no blanco/inferior no europeo. El rasgo diferenciador por excelencia es el color de la piel. Posteriormente, se usarán la forma de la nariz, el tamaño del cráneo y el color del cabello. La racionalidad, inteligencia, superioridad, creatividad y belleza son atribuidas a la “raza” blanca en oposición a la irracionalidad, estupidez, inferioridad, no creatividad y fealdad de las “razas” de color, en especial la negra.

Este imaginario que también clasifica los lugares, por ejemplo, América es un continente inferior, se convierte en una fuerza legitimadora de la extracción del excedente de las “razas” de color. Es también el “cemento” de la sociedad que permite que en el Nuevo Reino de Granada, la actual Colombia, se naturalicen las identidades de indios y negros como seres inferiores. Así, durante el periodo colonial, en esa porción del Imperio se origina una especie de sociedad de castas, aunque sin sanción religiosa, en la que negros e indios están en lo más bajo de la escala social.

II

En esta sociedad, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, surge en el seno de los criollos, es decir, los nacidos en suelo americano descendientes de españoles, una “comunidad imaginada” de nacionales que se apoya en la teoría de la soberanía nacional y en los principios que iluminan las

revoluciones americana y francesa para inspirar el proceso de desmembramiento del Imperio colonial español. Pero lo significativo para esta investigación es que tal “comunidad imaginada” se circunscribe a la elite culta y educada que habla castellano. Es decir, no se construye en el seno de la masa iletrada y miserable integrada en buena parte por indios y negros que seguían arrastrando el lastre de ser considerados seres inferiores. Para el momento, el capitalismo impreso, una de las condiciones fundamentales para la construcción de dicha comunidad, es un embrión en las tierras del entonces Nuevo Reino de Granada.

Los indígenas sentían como extraño y ajeno a sus intereses el discurso de la independencia del lejano Madrid. Por su parte, los negros, mayoritariamente en condición de esclavos, toman parte en los bandos que se enfrentan en la guerra independentista bajo la consideración estratégica del logro de la libertad.

III

El régimen que las elites criollas comienzan a construir después de la Independencia puede ser descrito como de inclusión abstracta y exclusión concreta. Es decir, a pesar de que el movimiento independentista buscó legitimidad en las ideas ilustradas de igualdad y libertad, los negros siguieron siendo esclavos hasta después de la segunda mitad del siglo XIX. Es decir, los ideales de libertad convivieron con la esclavitud durante varias décadas de la naciente República. Por su parte, los indios tienen que enfrentar los embates de los constructores de la “nueva sociedad” que imbuidos del imaginario civilizador consideran que los resguardos, que habían producido el milagro de la sobrevivencia del indígena, debían desaparecer para abrir paso a la propiedad privada, única vía para que los “primitivos pobladores” transitaran por la senda de la civilización.

A pesar de que el indígena libra una lucha, a veces abierta, a veces velada, por la defensa de los resguardos, parte de éstos desaparecen durante la primera mitad del siglo XIX. Mientras muchos indios deambulan por las grandes haciendas en busca de trabajo, otros, arrinconados en los resguardos

que han sobrevivido a los ataques individualistas de la República, comprenden que a la disolución de estas tierras comunales le seguirá irremediablemente la desintegración de sus identidades y culturas. Con esta convicción, se enfrentan al nuevo proyecto de las elites políticas civilizadoras: la construcción de la nación mestiza.

IV

En efecto, desde la segunda mitad del siglo XIX y durante buena parte del XX, las elites políticas colombianas, de manera similar a otros grupos dominantes en América Latina, buscan conscientemente construir una nación homogénea cultural y étnicamente. Esto, que hemos llamado el proyecto de nación mestiza, no es más que la expresión en el plano nacional del imaginario civilizador occidental que las capas dominantes asumen con profunda convicción: la única forma de ser civilizados, a la manera de los europeos, es mediante la construcción de la Nación. Pero ésta enfrenta el fenomenal obstáculo de la barbarie: la existencia de indios y negros.

Por lo tanto, el proyecto de nación mestiza se adelanta en contra de las identidades de los indios y los negros consideradas atrasadas, primitivas, por fuera de los tiempos modernos y un mal “material” para la construcción de la Nación. A estas identidades se les negó la “coetaneidad”.

Por el bien de la Nación, negros e indios debían difuminarse totalmente. Esto adquiere la forma de una estrategia que niega la diversidad e impone la homogeneidad de “raza”, cultura, religión e idioma. Y el medio para lograrlo es el cruce sucesivo con el europeo blanco y superior. De esta forma, se garantizaba que las taras de la herencia primitiva desaparecerían. Así, representantes conspicuos de las elites culturales y políticas colombianas de la segunda mitad del siglo XIX imaginan un futuro anglosajón en el que la diversidad de “razas” desaparecería ya que la blanca, más inteligente y capaz, absorbería a la india y a la negra.

Sorprendentemente, como en una formación en la que se superponen diferentes estratos, este imaginario y sus prácticas sobreviven en Colombia hasta bien entrado el siglo XX. Contra la Nación que encarna este imaginario

y sus prácticas se levanta un moderno movimiento de indios y negros que politiza la diferencia para demandar un nuevo modelo de nación que reconozca que su fundamento y riqueza más valiosa se encuentra en la diversidad de culturas y etnias.

V

El moderno movimiento de indios en Colombia es uno de los pioneros del ascenso de las nuevas etnicidades en América Latina. Surge a comienzos de los años setenta en las tierras de los Andes como una reacción defensiva frente a los efectos desintegradores en la sociedad y en la economía indígenas que produce la expansión de un capitalismo agrario y voraz. La lucha transita de la defensa de la tierra a la reivindicación del territorio hasta constituir un movimiento social que se opone a los fundamentos sobre los cuales se había erigido el proyecto de nación mestiza. Este cambio, si se quiere, de la economía a la política, implica una acción social que se desplaza de la clase a la cultura. Se presenta, entonces, una instrumentalización de la diferencia que es posible gracias a la refabricación de la identidad étnica.

El moderno movimiento indígena colombiano ha mostrado la gran capacidad “performativa” de la reinención étnica. En un tiempo relativamente corto ha obtenido unos de los mayores logros territoriales, políticos y culturales de los pueblos indígenas en América Latina. Este éxito ha sido posible gracias también a una geopolítica de alianzas internacionales exitosa en la que ONG globales han jugado como actores con gran poder político que han permitido que los indios lleguen a los espacios en los que se define la geopolítica mundial.

VI

Por otra parte, diferentes núcleos de gente negra, con un nivel de organicidad menor al de los indígenas, construyen una “proto” identidad étnica negra. La Costa Pacífica colombiana es el centro en el que desde esta “proto” identidad origina el movimiento de comunidades negras de Colombia. Esta región, una

de las más biodiversas del planeta, fue una especie de “colonia interna” de la cual, desde la Colonia, se habían extraído recursos naturales en sucesivos ciclos de auge y crisis: oro, plata, tagua, madera. Primero en calidad de esclavos o cimarrones y luego como libertos, los negros crearon una sociedad comarcal en los márgenes del naciente Estado colombiano y a espaldas de los centros del poder político. En un ambiente de selva pluvial tropical, surcado por caudalosos ríos, despliegan interacciones cotidianas que originan una profunda identificación emocional con las cuencas hidrográficas, es decir, construyen un “sentido del lugar acuático.”

La politización del sentido del lugar, la refabricación de la identidad étnica y la construcción de “nuevos espacios de representación” son tres de los pilares sobre los que se erige el moderno movimiento negro en Colombia. Éste surge como una respuesta de las negritudes que defienden los territorios ancestrales puestos en peligro por un capitalismo global que busca incesantemente nuevos espacios de explotación y expropiación. La lucha por el territorio que se sustenta en “nuevos espacios de representación” permite a las comunidades negras cuestionar también la segregación e “invisibilidad” de que habían sido objeto por el proyecto de nación mestiza. Un escenario decisivo en el que se libra esta lucha es la ANC. En efecto, la estructura de oportunidades políticas favorables que se crea en esta coyuntura es determinante para que surja un actor social que por primera vez en Colombia usa la etnicidad negra en la lucha política.

VII

Negros e indígenas aprovechan estratégicamente la estructura de oportunidades políticas que se crea con la ANC y por primera vez en la historia de la República toman parte en un órgano de este tipo en el que participan como actores que inciden en el diseño del nuevo estatuto de la Nación. En la ANC despliegan alianzas estratégicas con actores que habían sido excluidos del juego político democrático, como las guerrillas recién desmovilizadas. La estrategia de alianzas que ponen en práctica en el interior

de la Asamblea es combinada con la acción y la movilización social que se desarrolla en el exterior de este cuerpo político.

Con la nueva Carta que promulga la ANC se transforma, al menos en el orden legal, el estatuto de la Nación. Por lo tanto, el proyecto de nación mestiza se quiebra en Colombia con esta Constitución que reconoce que el fundamento de la nacionalidad se encuentra en la diversidad étnica y cultural. De esta manera, indios y negros logran derechos territoriales, políticos y culturales.

VIII

Pero el tránsito de la nación mestiza a la nación plural solamente es inteligible a la luz de la súper crisis que genera una violencia que alcanza niveles de paroxismo y que pone en cuestión la continuidad de Colombia como Estado y como sociedad. Otros aspectos fundamentales que permiten comprender tal transformación son la congénita debilidad del Estado colombiano y una opinión pública global cada vez más favorable a las demandas de las minorías étnicas.

En efecto, un aspecto que juega en forma decisiva a favor de las demandas de indígenas y negros en Colombia es la debilidad histórica del Estado colombiano. La debilidad del Estado en una estructura de oportunidades políticas favorable puede resultar ventajosa cuando se trata de reclamar derechos políticos y culturales. Por el contrario, es perjudicial cuando es el Estado el que debe proteger y hacer cumplir esos derechos.

En el período que antecede a la ANC la legitimidad del Estado colombiano es cuestionada nacional e internacionalmente. Una proporción importante del territorio nacional está bajo el control de grupos guerrilleros que ejercen funciones de Estado: controlan el territorio, monopolizan el ejercicio de la violencia, aplican su “ley” y cobran impuestos. Los carteles de la droga aprovechan la escasa presencia estatal en zonas pobres e incomunicadas de la selva Amazónica y de los Andes para promocionar los

cultivos ilícitos lo que genera la destrucción del medio ambiente y diversas formas de violencia.

En el plano internacional, diferentes organizaciones cuestionan la incapacidad del Estado colombiano para impedir la violación de los derechos humanos por parte de las guerrillas y los paramilitares y su impotencia para detener la destrucción, por los cultivos de coca y amapola, de la selva Amazónica, el bosque pluvial tropical de la Costa Pacífica y los ecosistemas frágiles de los Andes.

Un Estado débil y cuestionado nacional e internacionalmente encontró en la emergencia de las nuevas etnicidades y en su reconocimiento como sujetos válidos una forma de buscar legitimidad. El Estado colombiano buscó enfrentar su tradicional debilidad y escasa presencia en el territorio mediante una política de “gobierno delegado” al permitir que actores étnicos, fuertemente organizados y con una profunda identificación con el territorio, ejerzan Gobierno constitucionalmente. Los resguardos, que hacen las veces de Entidades Territoriales Indígenas, son administrados por los cabildos que reciben recursos del presupuesto general de la Nación y adelantan inversiones estatales en estos territorios. De esta manera, se han conformado nuevas unidades político administrativas que le permiten al Estado controlar también el territorio y buscar una nueva legitimidad. Por lo tanto, un Estado débil, incapaz de ejercer sus funciones y enfrentado a actores étnicos fuertemente organizados y legitimados, encuentra en el “gobierno delegado” una forma de desactivar los conflictos y ejercer soberanía sobre estos territorios.

El reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas, caracterizadas ahora como grupos humanos “guardianes” de la naturaleza, que desarrollan “prácticas tradicionales” protectoras del medio ambiente, se constituye para el Estado en una fórmula política rentable para ganar legitimidad en un campo internacional que, con un fuerte discurso medioambiental y una opinión pública favorable a las demandas de las minorías étnicas, le es cada vez más desfavorable. Esto se percibe cuando a los consejos comunitarios para las tierras de comunidades negras se les asigna la responsabilidad de conservar los recursos naturales de la Costa Pacífica y a muchos resguardos

se les exige funcionar como grandes parques naturales donde se deben propiciar el etnodesarrollo y convertirse en reservas de biodiversidad.

Pero el Estado pudo jugar a una política de “gobierno delegado” porque los actores étnicos finalmente convencieron a las elites políticas de que no representaban un desafío a la integridad de la Nación. Aspecto sobre el que estas elites son muy sensibles desde el doloroso desmembramiento de Panamá y los conflictos territoriales con Venezuela y Nicaragua que reclaman soberanía sobre el Golfo de Maracaibo y las Islas de San Andrés y Providencia, respectivamente. En efecto, los indígenas en Colombia, a diferencia de México, Bolivia y Ecuador, entre otros, representan tan sólo el 2% de la población por lo que el Estado pudo percibir que las demandas étnicas no constituían un peligro para el grupo dominante blanco, lo que sí sucede con las exigencias de los zapatistas en México, las reivindicaciones del movimiento indígena en Bolivia y las reclamaciones de la CONAI en el Ecuador.

De otro lado, los movimientos étnicos de indios y negros en Colombia nunca se han definido como separatistas. Por ejemplo, Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry, que representaron a los indígenas en la ANC, insistieron en todas sus intervenciones en que sus demandas territoriales en ningún momento pretendían desvertebrar la unidad de la Nación, que a la vez que eran indígenas con lenguas y costumbres propias también eran auténticos colombianos. Todo esto contribuyó para que las elites políticas no percibieran en el reconocimiento de los derechos territoriales colectivos un peligro para la integridad nacional. De lo contrario, el Estado, seguramente, hubiese jugado con otra política.

No obstante, los actores étnicos han construido narrativas sobre sus logros que no comparten esta interpretación del papel jugado por el Estado. Ellos lo ven como un enemigo que los ha desconocido históricamente y que les ha negado sus derechos. Éstos han sido logrados, piensan, gracias a una intensa lucha, no concluida todavía, en la que han “caído” muchos de sus líderes y que les ha costado “sangre, sudor y lágrimas”. No obstante, de acuerdo con la perspectiva analítica de esta investigación, se postula que los logros de las nuevas etnicidades en Colombia sólo se comprenden por la

combinación compleja de variables políticas y sociales de orden nacional e internacional que crean un escenario favorable a la reinvención de la identidad étnica y a la reclamación de los derechos de las minorías.

IX

Pero, lo que se ha presentado en Colombia a partir de la Constitución de 1991 no es el simple reconocimiento de un hecho sociológico evidente: que la sociedad colombiana es heterogénea y que tiene grupos diferenciados culturalmente que afirman su identidad étnica como colectividades minoritarias que en un largo proceso histórico han construido una profunda identificación emocional con territorios ancestrales. Más que eso, lo que ha sucedido en este país es una verdadera ruptura ideológica con la visión de la Nación y de la sociedad que desde la segunda mitad del siglo XIX habían impuesto unas elites políticas imbuidas del imaginario civilizador europeo.

El reconocimiento de Colombia como un Estado-nación pluriétnico y multicultural es la aceptación de que han existido grupos sociales que históricamente han sido marginados y desconocidos mediante la violencia y la expropiación. Si la Nación es el querer vivir juntos sobre la base del olvido de la violencia, presente en toda construcción nacional, el reconocimiento de las minorías étnicas es un paso muy importante para transitar por el sendero de la construcción de una sociedad en la que se pueda vivir y donde los que históricamente han sido excluidos tengan un lugar decente. Por lo tanto, Colombia está ante una nueva situación en la que los negros y los indios, a los que el imaginario civilizador de la nación mestiza les había trazado el camino de la extinción, hoy son considerados como elementos constitutivos de la sociedad y partícipes, por derecho, de la construcción de un nuevo proyecto de nación.

El conjunto de derechos que reconoce la Constitución en lo referente a la etnoeducación, la participación de negros e indígenas en los organismos nacionales, regionales y locales del Estado, el reconocimiento de las formas tradicionales de autoridad, de justicia y de medicina indígenas y sobre todo,

la consagración como entes territoriales autónomos de los resguardos y la titulación de los territorios de comunidades negras han significado una genuina ruptura con el modelo de nación mestiza.

En efecto, en la última década como resultado del reconocimiento constitucional se ha presentado una ampliación y reconocimiento de los resguardos. En estos momentos, cerca de una cuarta parte del territorio nacional se encuentra bajo la forma de propiedad colectiva indígena, gobernada y administrada por las autoridades tradicionales indias cuyos poderes políticos y administrativos son reconocidos legalmente. Los cabildos, que han extendido su número, reciben, administran y ejecutan recursos provenientes del presupuesto nacional bajo la figura de transferencias a las entidades territoriales. En medio de tensiones y dificultades con el sistema de justicia nacional, la ley consuetudinaria indígena comienza a ser aplicada en los territorios de indios de acuerdo con el Artículo 246 de la Constitución. Con el apoyo de fundaciones internacionales y ONG la formación de maestros bilingües y la etnoeducación se han extendido en los territorios indígenas.

Por su parte, en la Costa Pacífica, como desarrollo de la Ley de negritudes, han sido tituladas como tierras colectivas de comunidades negras cerca de cinco millones de hectáreas. Estos territorios son administrados por consejos comunitarios que son elegidos democráticamente por la comunidad. Por lo tanto, se ha presentado una especie de “revolución” territorial lo que ha implicado la quiebra de la territorialidad plana del Estado.

X

Dado que las anteriores conquistas han sido el resultado en parte de luchas que han esgrimido la etnicidad en la confrontación política, es necesario formular el siguiente interrogante: ¿estos movimientos que usan la etnicidad, que construyen otra historia, que miran hacia el pasado y defienden la tradición y la costumbre no son movimientos reaccionarios, no serían un fundamentalismo étnico de nuevo tipo, la forma que adquiere un novísimo racismo?

Es posible que en el seno de estos movimientos haya posiciones ideológicas que acuden al pasado y a la tradición para sostener formas de dominación que tienden a desaparecer. No obstante, y esto es lo significativo, la mayor parte de los movimientos étnicos en Colombia no se inscribe en tal perspectiva. La identidad étnica construida por los indígenas y negros no es una etnicidad de *ghetto*, es una etnicidad moderna que se articula a un formidable movimiento de integración a la sociedad nacional. Negros e indios reclaman el cambio y la modernización, pero defienden la diferencia. Se oponen a una modernidad y modernización excluyentes y desarticuladoras, como las que propugnó el proyecto de nación mestiza y su imaginario civilizador, y defienden nuevas formas de integración a la sociedad. No pretenden desarticular la unidad nacional, lo que constituiría una fuente más de desestabilización y fractura en un país martirizado por la guerra. Por el contrario, anhelan la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural en el marco de las fronteras nacionales.

Lo decisivo de la reinención étnica en Colombia, donde se ha construido un orden social injusto, es que ha sido un medio poderoso y eficaz para que indios y negros luchan contra la desigualdad y la exclusión. En el campo simbólico les ha permitido oponerse a los rezagos del imaginario civilizador que consideraba al indio como un salvaje, un primitivo que balbuceaba el castellano, y que no diferenciaba el bien del mal, y a los negros como seres brutos e indolentes que estaban solamente interesados en ejercitar su sexualidad desenfrenada.

XI

Los movimientos de indios y de negritudes en Colombia han obtenido el mayor logro en lo pertinente a los territorios y al reconocimiento de las formas propias de gobierno que ninguna de las nuevas etnicidades ha logrado en América Latina. Sin embargo, esta conquista, la más significativa para los negros después de la abolición de la esclavitud y para los indígenas la más importante de toda la historia republicana, comienza a ser puesta en cuestión

por la guerra interminable que padece Colombia. Esta guerra, que comporta rasgos de las antiguas y modernas guerras, ha llegado a los territorios de comunidades negras y a los resguardos de indios con su cortejo de muerte, terror y desplazamiento y ha abierto un panorama sombrío para los movimientos sociales étnicos.

Todo esto es la expresión de una sociedad que transpira contrastes por todos sus poros: país de leyes, pero permanentes prácticas de corrupción que se remontan al periodo colonial; la “democracia” más antigua de América Latina, pero procesos permanentes de violencia; país de Sudamérica, pero sin historia de populismos ni caudillismos; existencia de partidos políticos desde el siglo XIX, pero exclusión de la oposición; la guerrilla marxista más antigua del mundo, pero procesos de entrega de armas de guerrillas que se declaran antimarxistas y bolivarianas; una de las legislaciones ambientales más avanzadas del planeta, pero destrucción acelerada del medio ambiente; nación pluriétnica y multicultural, pero elite política profundamente conservadora; débil identidad nacional, pero identificación fanática con la selección de fútbol; principal productor de cocaína del mundo y país no consumidor; 28% del país bajo territorios autónomos y la unidad nacional no se fractura; mayor reconocimiento de los territorios ancestrales de indígenas y negros en América Latina, pero el obstáculo más fenomenal para ejercer la territorialidad.

XII

La guerra se ha convertido en el obstáculo más fenomenal que enfrentan negros e indígenas para ejercer la territorialidad en sus territorios ancestrales. Esta guerra, término que se usa recientemente para nombrar el conflicto colombiano, posee características tanto de las llamadas “viejas” como nuevas “guerras”. Es un fenómeno complejo que posee estratos de las confrontaciones que se dieron bajo el manto de la “guerra fría”, pero también de las que se están dando bajo el capitalismo global después de la caída del Muro de Berlín.

En esta “guerra olvidada”, al igual que las que libraban los Estados modernos para el establecimiento de fronteras donde ejercer soberanía, ejércitos privados de guerrillas y paramilitares han privilegiado el control territorial. La guerrilla, en especial las FARC, ante la imposibilidad de conformar un partido político, bien porque su estrategia ha privilegiado lo militar frente a lo político o porque una de las reglas de oro del juego político democrático, la existencia de la oposición, fue impedida hasta hace poco mediante el uso de la violencia, ha jugado a la creación de un ejército. Pero como este ejército no ha podido derrotar militarmente al Estado, ha optado por la estrategia de crear un “embrión” de Estado por lo que el control sobre el territorio y la gente se vuelve crucial.

Por su parte, los paramilitares, que surgen como una expresión de grandes ganaderos y narcotraficantes para detener el avance de la guerrilla, se proponen limpiar de guerrilleros y simpatizantes los territorios dominados por las fuerzas insurgentes. De esta forma, se configura una guerra a muerte entre guerrillas y paramilitares por el control territorial.

A lo anterior se suma el hecho de que guerrillas y paramilitares se financian de recursos provenientes del tráfico de las drogas, un impacto de la globalización en la guerra colombiana. Así, el control del territorio es también una lucha por dominar las rutas del narcotráfico y los lugares donde se cultiva la coca, materia prima para la producción de la cocaína. Esto ha producido que los objetivos políticos del conflicto se desvanezcan cada vez más y que el famoso principio clausewitziano de que la “guerra no es más que la continuación de la política por otros medios” se esté convirtiendo en la “continuación de la economía por otros medios”. Es decir, que detrás de la guerra colombiana hay grandes intereses económicos. Algo similar a lo que ocurre en la guerra de Irak.

Como si fuera una de las “nuevas guerras”, en el conflicto colombiano ha desaparecido hace rato la distinción entre combatientes y civiles y entre militares y líderes políticos. Así, los dirigentes políticos son declarados objetivo militar y el ataque a la población civil se convierte en una forma de afectar el bando enemigo. Para atacar a la población, los actores armados hacen un uso instrumental del terror, que adquiere la forma de las masacres

indiscriminadas. De esta manera, los principales afectados de esta guerra no son los militares, sino la población civil que es asesinada y desplazada.

Las FARC con su estrategia militar (cercar las ciudades desde el campo) ha privilegiado el control sobre territorios con ciertas características: regiones aisladas geográficamente y de escasa presencia del Estado, lo que facilita la guerra de guerrillas y dificulta las operaciones del Ejército; que faciliten la obtención de rentas mediante la explotación de algún recurso estratégico con el objetivo de financiar la guerra; que tengan población empobrecida que pueda ser reclutada por la fuerza, mediante el pago de salarios o por convicción ideológica.

Todas las anteriores características son compartidas por los territorios de comunidades negras y por los resguardos de indios. Así, por decisión estratégica, la guerrilla se desplaza a la Costa Pacífica y busca acentuar su control en los territorios de resguardos donde de tiempo atrás tienen presencia. Pero como detrás de la guerrilla llegan los paramilitares esta zona, otrora región de paz, se convierte en el epicentro de la guerra.

Así, la guerra colombiana, con su carga de muerte, terror y desplazamiento, se está desarrollando en toda su intensidad en los territorios de indios y de comunidades negras. Como ha desaparecido la distinción entre civiles y combatientes, los principales afectados son, en este caso, los negros y los indígenas que son asesinados y desplazados. En consecuencia, la guerra se ha convertido en el principal obstáculo que aquéllos enfrentan en los territorios étnicos recientemente delimitados.

XIII

Indígenas y negros están siendo asesinados y desplazados de sus territorios por todos los actores de la guerra: guerrillas, paramilitares y Ejército. Los territorios de comunidades negras están siendo vaciados de sus gentes, lo que constituye una estrategia de los actores armados. Frente a esto, las organizaciones de indios y de negritudes han iniciado una resistencia pacífica, no sin desechar los cantos de sirena que los invitaban a armarse y a participar en la guerra como un actor armado más. Esta resistencia pacífica

pone en juego diferentes repertorios acción como la declaración de territorios de paz y alegría, el “cimarronismo moderno”, reglamentos de convivencia, desplazamiento colectivo y grandes movilizaciones de denuncia. Como es un conflicto también influenciada por las tendencias de la globalización capitalista, los actores étnicos están desarrollando una estrategia de resistencia glocalizada.

Dado el nivel de organicidad que tiene el movimiento indígena colombiano y que su resistencia frente al conflicto hace parte de su proyecto político, los indios se han convertido en el principal actor social que se enfrenta a la guerra. De esta manera, continúan una lucha ya centenaria por la defensa del territorio, de sus formas propias de gobierno y de su cultura frente a los nuevos factores de ocupación.

XIV

Finalmente concluimos, que indígenas y negros, los subordinados de siempre, mediante la reinención y uso instrumental de la etnicidad han transformado identidades negativas en identidades positivas para desafiar el imaginario de nación mestiza que les había trazado el camino de la extinción como grupos y culturas diferentes al resto de la sociedad colombiana. El uso que han hecho de la diferencia en la lucha política ha sido decisivo para el reconocimiento de la nación diversa, de esta manera han contribuido sustancialmente para hacer de Colombia una sociedad más justa.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel (1992): "Ethnopolitique : racisme, status et mouvement noir à Bahía", *Cahiers d'Etudes africaines*, II-1, pp. 53-81.
- AGNEW, John (1987): *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*, Boston, Allen & Unwin.
- AGUDELO, Carlos (2002): *Poblaciones negras y política en el Pacífico colombiano: paradojas de una inclusión ambigua*, París, Universidad de París III, Nueva Sorbona, Instituto de Altos Estudios de América Latina, Tesis Doctoral.
- ALAMAN, Lucas (1883): *Historia de Mexico*, tomo I, México, Imprenta de Victoriano de Agueros y Comp., Editores.
- ALCANTARA, Manuel (1999): *Sistemas políticos de América Latina. Volumen I: América del Sur*, Madrid, Tecnos.
- AMERICAS WATCH (1989): *Informe sobre derechos humanos en Colombia*, Bogotá.
- AMIN, Samir (1999): *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- ANAYA, James (2004): *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford, Oxford University Press.
- ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ANDRADE, Gonzalo (1993): "Pacífico biodiverso", *Ecológica: política, medio ambiente, cultura*, 4 (15-16), pp. 4-9.
- ARANGO, Raúl, SÁNCHEZ, Enrique (2002): *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del siglo XXI. Población, cultura, territorios y bases para el desarrollo regional*, Bogotá, Departamento Nacional de Planeación.
- ARAOS, Santiago (1995): *Historia del frente nacional y otros ensayos*, Bogotá, Presencia.
- ARBOLEDA, Rafael (1952): "Nuevas investigaciones afrocolombianas", *Revista Javeriana*, Tomo XXXVII, nº 183, Bogotá, Universidad Javeriana.
- ARENDT, Hannah (1999): *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- ARMSTRONG, John (1982): *Nations before nationalism*, Londres, Chape Hill.

- AROCHA, Jaime (1992): “Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991”, *América Negra*, n° 3, pp. 39-54.
- ARRIGHI, Giovanni (1999): *El largo siglo XX*, Madrid, Akal-Cuestiones de Antagonismo.
- ASHER, Kiran (1998): *Constructing Afro-Colombian Ethnicity and Territory in the Pacific Low Lands*, A Dissertation Presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Florida.
- ASOCIACIÓN CAMPESINA INTEGRAL DEL ATRATO, ACIA (s/f): *Revista semilla n° 19*.
- ASOCIACIÓN NACIONAL CIMARRÓN: (1992): “Una experiencia viva y sólida en el Alto Baudó-Chocó, Colombia”, *América Negra*, n° 3, pp. 229.
- ASSIES, Willem (2000): “Indigenous peoples and reform of the state in Latin America”, in W. Assies, G. Van der Harr y A. Hoekema (eds.): *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Ámsterdam, Thela, pp. 3-21.
- AUTORIDADES INDÍGENAS DE COLOMBIA, AICO (2003a): *Cuadernos de discusión política n° 2. Breve recuento histórico de AICO. Posición frente a la guerra. Laboratorios de paz en territorios indígenas*, Popayán.
- AUTORIDADES INDÍGENAS DE COLOMBIA, AICO (2003b): *Elementos de evaluación de lo que ha sido y es el Movimiento de autoridades Indígenas de Colombia (AICO)*, Popayán, Mimeo.
- AVIRAMA, Jesús, MARQUEZ, Rayda (1995):” The Indigenous Movements in Colombia”, Donna Van Cott (ed.): *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martín’ Pres, pp. 83-105.
- AYALA, César (1996): *Resistencia, y oposición al establecimiento del Frente Nacional: los orígenes de la Alianza Nacional Popular (ANAPO), Colombia 1953-1964*, Bogotá, COLCIENCIAS.
- BALLÉN, Rafael (1991): *Constituyente y Constitución del 91*, Medellín, Editora Jurídica de Colombia.
- BARBARY, Olivier y URREA, Fernando (editores) (2004): *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Cali, CIDSE-UNIVALLE, IRD-COLCIENCIAS.
- BARBARY, Olivier, HOFFMANN, Odile (2004): “La Costa Pacífica y Cali, sistema de lugares, F. Urrea y O. Barbary (eds.): *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Cali, CIDSE-UNIVALLE-IRD-COLCIENCIAS, pp. 113-150

- BARBERO, Jesús (1987): *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, México, Gili.
- BARCO, Virgilio (1990): “Palabras del señor presidente de la República, Virgilio Barco, ante representantes del movimiento estudiantil unido a favor de la Asamblea Constitucional, el 25 de mayo de 1990”, C. Franco y A. Valderrama (Coord.): *Una constituyente para la Colombia del futuro*, Bogotá, Universidad de los Andes, Fundación Friedrich Eberth de Colombia, pp. 171-172.
- BARONA, Guido (1992): “Ausencia y presencia del negro en la historia colombiana”, en D. Obregón y L. Córdoba (comps.): *Etnia y sociedad*, documento de trabajo n° 9, CIDSE, Universidad del Valle, pp.23-85.
- BARRERA, Augusto (2001): *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Quito, Abya Yala.
- BARKER, Chris (2001): *Cultural Studies: Theory and Practice*, London, Sage.
- BARTH, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BAUMAN, Zygmunt (1996): “From Pilgrim to Tourist—or a Short History of Identity”, in S. Hall and P. Gay (eds): *Cultural Identity*, London, SAGE, pp. 18-36.
- BECK, Ulric (1999): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- BEJARANO, Jesús (1995): *Una agenda para la paz: aproximación desde la teoría de la resolución de conflictos*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- BEHAR, Olga (1985): *Las guerras de la paz*, Bogotá, Editorial Planeta.
- BELL, Daniel (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1999): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERGHE, Pierre (1978): “Race and Ethnicity: a Sociobiological Perspective”, in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, n° 4, pp. 401-411.
- BERGLUND, Staffan (1982): *Resisting Poverty. Perspective on Participation and Social Development. The Case of Cric and the Eastern Rural Region of Cauca in Colombia*, Department of Sociology, University of Umea, Umea, Sweden.

- BERRY, Albert, HELLMAN, Ronald and SOLAUN Mauricio (eds.) (1980): *Politics of Compromise: Coalition Government in Colombia*, New Brunswick, Transaction Books.
- BHABHA, Homi (1990): *Nation and Narration*, London-New York, Routledge.
- BHABHA, Homi (1994): *The Location of Culture*, London, Routledge.
- BLAIR, Elsa (2004): “Barbarie y crueldad o la profundización del dolor a través del cuerpo: códigos de un nuevo lenguaje de la violencia en Colombia, L. C. Castillo (Editor): *Colombia a comienzos del nuevo milenio: octavo coloquio nacional de sociología*, Cali, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Departamento de Ciencias Sociales, pp. 49-83.
- BIRRY, Francisco (1991): “Los derechos de los grupos étnicos”, *Gaceta Constitucional* n° 67, pp. 14-21, Bogotá, República de Colombia.
- BIRRY, Francisco (1992): “El ordenamiento territorial indígena. Algunos elementos conceptuales”, en *Comisión de Ordenamiento Territorial*, Bogotá, Boletín n° 7, pp.5-14.
- BLACK, Chad (1999): *The Making of an Indigenous Movement: Culture, Ethnicity, and Post-Marxist Praxis in Ecuador*, Research Paper Series n° 32, Department of History, University of New Mexico.
- BOLÍVAR, Simón (1961): *Decretos del Libertador*, tomo I: 1813-1825, Caracas, publicaciones de la Sociedad Bolivariana de Venezuela, Imprenta Nacional.
- BOLÍVAR, Simón (1972): *Escritos del Libertador*, tomo VIII: 19 mayo-19 diciembre 1815, Caracas, publicaciones de la Sociedad Bolivariana de Venezuela, Imprenta Nacional.
- BOLÍVAR, Simón (1982): *Escritos del Libertador*, tomo XV, Caracas, publicaciones Sociedad Bolivariana de Venezuela, Talleres Italgráficas.
- BOTERO, Fernando (1990): “La operatividad de la Asamblea Nacional Constituyente”, C. Franco y A. Valderrama (Coord.): *Una constituyente para la Colombia del futuro*, Bogotá, Universidad de los Andes, Fundación Friedrich Eberth de Colombia, pp. 33-74.
- BONFIL, Guillermo (1994): *México profundo: una civilización negada*, México, D.F., Grijalbo.
- BONILLA, Víctor Daniel (1969): *Siervos de Dios y amos de indios*, Bogotá, edición del autor.
- BONILLA, Víctor Daniel (1982): *Historia política de los paeces*, Santafe de Bogotá, edición mimeografiada.

- BONILLA, Víctor Daniel (1995): "Itinerario de una militancia paralela: la lucha por los derechos indígenas y la lucha por la democratización en Colombia", A. Barrabas, Miguel Bartolomé y Salomon Nahmad (eds.): *Articulación de la Diversidad. Tercera Reunión de Barbados*, Cayambe, Ecuador, edición Abya-Yala, pp. 323-345.
- BUELVAS, Jorge Luis (1995): *Alcances del cambio constitucional de 1991*, Bogotá, Jeal.
- BUENAHORA, Jaime (1992): *El proceso constituyente*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- BUENFIL, Rosa (1996): *Revolución Mexicana, mística y educación*, México, D.F., Torres asociados.
- BUSHNELL, David (1954): *The Santander Regimen in Grain Colombia*, Delaware, University of Delaware Press.
- BRADING, David (1983): *Classical Republicanism and Creole Patriotism: Simon Bolivar (1783-1830) and the Spanish American Revolution*, Cambridge, Centre of Latin American Studies University of Cambridge, University Printing Services.
- BRADING, David (1991): *The First America: the Spanish monarchy, Creole patriots and Liberal state, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAUDEL, Fernand (1984): *Civilización material, economía y capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BOURDIEU, Pierre (2000): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- CABILDO DE GUAMBÍA, (1980): *Manifiesto Guambiano, Ibe Namuiguen y Ñimmereay Guchá*, parcialidad de Guambía, Cauca.
- CABILDO DE GUAMBÍA, (1985): "Nuestras ideas y los problemas de hoy", Guambía, Gobernadores Indígenas en Marcha, n° 7.
- CAIRO, Heriberto (2000a): "The Comunidad Iberoamericana de Naciones as a Representation of Space and Representational Space", prepared for presentation at the XVIIIth World Congress of the International Political Science Association, Quebec, Canada.
- CAIRO, Heriberto (2000b): "Los procesos de construcción de la identidad y la globalización: historia, cultura y territorio", en F. Harto de Vera (comp.): *América Latina: desarrollo, democracia y globalización*, Madrid, Trama, pp.197-214.

- CAIRO, Heriberto (2001): "Territorialidad y fronteras del Estado-nación: las condiciones de la política en un mundo fragmentado", *Política y Sociedad*, n° 36, pp.29-38.
- CAIRO, Heriberto, y CASTILLO, Luis (2004): "Reinvención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador", *Sociedad y economía*, n° 3, pp. 55-76.
- CAMPOS, Sandra Cristina (1990): "Estudiantes y Constituyente: sin modelo para armar", *Revista Foro*, n° 13, pp. 57-61.
- CARRIZOSA, Alfredo (1992): *Historia crítica del Frente Nacional*, Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia.
- CASTILLO, Gonzalo (1973): "Presentación", Lame Quintín: *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*, Bogotá, Comité de Defensa del Indio, pp. 5-6.
- CASTRILLÓN, Diego (1973): *El indio Quintín Lame*, Bogotá, Tercer Mundo, Colección Tribuna Libre.
- CASEY, Edward (1993): *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-world*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- CASEY, Edward (1996): "How to get from space to place in a fairly short stretch of time", in W. Schwartz (ed.): *Senses of Place*, Washington, University of Washington Press, pp. 13-51.
- CASTELLS, Manuel (1998): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 2: *El poder de la identidad*, Madrid.
- CASTELLS, Manuel (2000): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 1: *La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial.
- CASTELLS, Manuel (2001): "Tecnología de la información y capitalismo global", en A. Giddens y W. Hutton (eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, pp. 81-111.
- CASTRO, Jaime (1982): *Constitución política de Colombia*, Bogotá, Oveja Negra.
- CEPEDA, Fernando y GAVIRIA, César (1990): "Memorando sobre constitucionalidad de los procedimientos especiales de Reforma Constitucional, dirigido al Señor Presidente de la República, Virgilio Barco, por el Ministro de Gobierno, César Gaviria Trujillo y el Ministro de Comunicaciones, Fernando Cepeda Ulloa, enero 2 de 1988", C. Franco y A. Valderrama (Coord.): *Una constituyente para la Colombia del futuro*,

- Bogotá, Universidad de los Andes, Fundación Friedrich Eberth de Colombia, pp. 107- 118.
- CEPEDA, José Manuel (1993): *La Constituyente por dentro: mitos y realidades*, Bogotá, Imprenta Nacional.
- CEPEDA, José Manuel (1994): *La Constituyente que no fue y el significado de los silencios constitucionales*, Bogotá, Uniandes-El Áncora.
- CHAMBERS, Lain y CURTI, Lidia (1997): *The Post-Colonial Question*, London-New York, Routledge.
- CHARRIA, Alfonso (1988): *Plebiscitos, referéndum o dictadura*, Bogotá, Impresores Iberoamericano.
- CHERNICK Marc, (1989). "Negotiated settlement to armed conflict: lessons from The Colombian peaces process", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, V. 30, No 4.
- CHICANGANA, Ari (2003): *Montoneras, deserciones e insubordinaciones. Yanaconas y paeces en la guerra de los Mil Días*, Cali, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades.
- CLAUSEWITZ, Carl (1832) (2005): *De la guerra*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- CLAVERO, Bartolomé (1994): *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Madrid, Siglo XXI.
- CLAVIJERO, Francisco Javier [1826](1985): *Historia antigua de México*, Puebla, Universidad Veracruzana, Premia.
- COLMENARES, Germán (1979a): *Historia económica y social, Tomo II: Popayán una sociedad esclavista, 1680-1800*, Bogotá, La Carreta.
- COLMENARES, Germán (1979b): *La economía y la sociedad coloniales, 1550-1800, Manual de historia de Colombia, Tomo I*, Bogotá, Procultura, pp. 225-300.
- COLMENARES, Julio (1983): *Los verdaderos dueños del país*, Bogotá, Fondo Editorial Suramericana.
- COLMENARES, Germán (1997a): *Historia económica y social de Colombia, vol. I, 1537-1719*, Bogotá, Tercer Mundo.
- COLÓN, Cristóbal [1892](1967): *Los cuatro viajes de Cristóbal Colón para descubrir el Nuevo Mundo según los manuscritos de Fr. Bartolomé de las Casas*, Madrid, Imprenta de Fortanet.

- COLÓN, Cristóbal (1986): *Los cuatro viajes: testamento*, Madrid, Alianza.
- COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA (1987): *Colombia: Violencia y democracia*, Informe presentado al Ministerio de Gobierno, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- COMISIÓN DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL (COT) (1992a): *Boletín de la Comisión de Ordenamiento Territorial*, n° 3, Bogotá, Presidencia de la República de Colombia.
- COMISIÓN DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL (COT) (1992b): *Boletín de la Comisión de Ordenamiento Territorial*, n° 7, Bogotá, Presidencia de la República de Colombia.
- COMISIÓN DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL (COT) (1992c): *Recomendación R-01*. La Comisión de Ordenamiento Territorial, Bogotá.
- COMITÉ EJECUTIVO DEL CRIC, (1981a): “Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (ed.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 229-241.
- COMITÉ EJECUTIVO DEL CRIC, (1981b): “Documento de los indígenas del Cauca al Primer Foro Nacional por los Derechos Humanos”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (ed.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 207-211.
- COMITÉ EJECUTIVO DEL CRIC, (1981c): “Posición del CRIC frente al III Congreso Campesino”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (ed.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 149-154.
- COMITÉ EJECUTIVO DEL CRIC, (1981d): “Posición del CRIC frente al movimiento indígena y al Comité Ejecutivo de la ANUC”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (ed.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 155-163.
- COMITÉ EJECUTIVO DEL CRIC, (1981e): “Posición de los indígenas en el movimiento campesino. Ponencia presentada por la Secretaría Indígena de ANUC y por el Consejo Regional Indígena del Cauca al III Congreso Nacional Campesino”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (ed.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 165-170.
- COMITÉ EJECUTIVO DEL CRIC, (1981f): “Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC-Proyecto de Plataforma Política”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (ed.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 65-82.

- COMITÉ EJECUTIVO DEL CRIC, (1981g): “Como nació el CRIC”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (ed.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 9-23.
- CONNOR, Walker (1998): *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (CRIC) (1981): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA, (CRIC) (1990): *Historia del CRIC. Unidad, Tierra y Cultura*, Popayán, Programa de Capacitación.
- CORTÉS, Hernán (1999): “Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense”, en J. Camacho y E. Restrepo (eds.): *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 131-142.
- COTT, Van Donna (1995): “Indigenous peoples and democracy: issues for policymakers”, in D. L. Cott (ed.): *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martín 'Pres, pp. 1-25.
- COTT, Van Donna (2000): *The Friendly Liquidation of the Past*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- COUGHLAN, Reed y ELLER, David (1993): “The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments”, in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, n° 2, pp. 183-201.
- Departamento Nacional de Estadística (DANE) (1998): *Grupos étnicos en Colombia en el censo de 1993*, Dirección de Censos y Demografía, Bogotá.
- Departamento Nacional de Estadística (DANE) (2000): *Los grupos étnicos en los censos: el caso colombiano*, Dirección de Censos y Demografía, Bogotá.
- DEAS, Malcom, GAITÁN, Fernando (1995): *Dos ensayos especulativos sobre la violencia en Colombia*, Bogotá, FONADE, DNP, Tercer Mundo.
- DE LA CALLE, Humberto (2004): *Contra todas las apuestas. Historia íntima de la Constituyente de 1991*, Bogotá, Planeta.
- DE LAS CASAS, Bartolomé [1541](1994): *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, Barcelona, Planeta.
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (DNP)–PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD) (1992): *Aspectos sociales y situaciones territoriales que deben tenerse en cuenta para el ordenamiento territorial indígena*, Bogotá.

- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (DNP) (2002a): *Documento CONPES 3169: Política para la población afrocolombiana*, Presidencia de la República de Colombia, Bogotá.
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (DNP) (2002b): *Documento CONPES 3182: Programa para la reconstrucción y desarrollo sostenible del Urabá antioqueño y chocoano y bajo y medio Atrato*, Presidencia de la República de Colombia, Bogotá.
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (DNP) (2004): *Documento CONPES 310: Política de acción afirmativa para la población negra afrocolombiana*, Bogotá.
- DUGAS, John (Compilador) (1993): *La Constitución de 1991: ¿un pacto político viable?*, Bogotá, Departamento de Ciencia Política-Universidad de los Andes.
- DURÁN, Mauricio (1992): *De la Uribe a Tlaxcala. Proceso de paz*, Bogotá, CINEP.
- DURKHEIM, Emilio (1986): "A debate on Nationalism and Patriotism", in A. Giddens (ed.): *Durkheim on Politics and the State*, Stanford, Stanford University Press.
- EARLE, David (1985): "Producción agropecuaria y organización del trabajo en el Cauca central, 1925-1950", ponencia en el 45º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá.
- ERIKSEN, Thomas (1999): "Ethnicity, race and nation", in Montserrat Guibernau and John Rex (eds.): *Ethnicity: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, Polity Press, pp. 33-42.
- ERIKSON, Eric (1963): *Childhood and Society*, Stanford, Penguin Books.
- ESCALANTE, Aquiles (1954): "Notas sobre Palenque de San Basilio", *Divulgaciones etnológicas*, IV, Barranquilla, Universidad del Atlántico.
- ESCOBAR, Arturo (1997): Cultural politics and biological diversity: State, capital, and social movements in the Pacific coast of Colombia, in L. Lowe y D. Lloyd (eds.): *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham, Duke University Press, pp. 201-226.
- ESCOBAR, Arturo, ÁLVAREZ, Sonia and DAGNINO, Evelina (1998): "Introduction: the cultural and the political in Latin American social movements, A. Escobar, S. Álvarez, E. Dagnino (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin America Social Movements*, Oxford, Westview Press, pp. 1-29.

- ESCOBAR, Arturo (2001): "Culture sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization", *Political Geography*, vol. 20, n.º 2, pp. 139-174.
- ESCOBAR, Arturo y PEDROSA, Álvaro (eds.) (1996): *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimiento sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, CEREC.
- ELSTER, Jon (1989): *Ulises y las Sirenas: Estudios sobre Racionalidad e Irracionalidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FAJARDO, Sánchez, GAMBOA, Carlos y VILLANUEVA, Orlando (1999): *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama*, Bogotá, Nossa y Jara Editores.
- FALS, Orlando, GUZMÁN, Germán y UMAÑA, Eduardo (1962): *La violencia en Colombia*, Tomo I, Monografías Sociológicas, Bogotá, Universidad Nacional.
- FALS, Orlando (1975): *Historia de la cuestión agraria en Colombia*, Bogotá, publicaciones la Rosca.
- FALS, Orlando (1979): *Campesino de los Andes: un estudio sociológico de Saucio*, Bogotá, Punta de Lanza.
- FALS, Orlando (1988): *La insurgencia de las provincias: hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*, Bogotá, Siglo XXI, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales-Universidad Nacional de Colombia.
- FALS, Orlando (1993): "Constituyente de 1991. También defendimos a los afrocolombianos", *América Negra*, n.º 6, pp. 221-225.
- FALS, Orlando (1995): "La accidentada marcha hacia la democracia participativa en Colombia", P. Casanova y M. Roitman (coord.): *La democracia en América Latina: <<Actualidad y Perspectivas>>*, Madrid, Editorial Complutense.
- FERNANDES, Florestan (1969): *The Negro in Brazilian Society*, New York and London, Columbia University Press [Traducción de Jacqueline D. Skiles, A. Brunel y Arthur Rothwell].
- FERNÁNDEZ, Miguel (2000): *El movimiento social de los indígenas del Cauca*, Popayán, Fundación para la Comunicación Popular, FUNCOP.
- FERRO, Guillermo y URBIE, Graciela (2002): *El orden de la guerra; Las FARC-EP: entre la organización y la política*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano.

- FINDJI, María y ROJAS, José (1985): *Territorio, economía y sociedad paez*, Medellín, Litoimpresos.
- FINDJI, María Teresa (1992): "From resistance to social movement: the Indigenous Authorities Movement in Colombia", S. Alvarez and A. Escobar (eds.): *The Making of Social Movements in Latin America*, Oxford, Westview Press, pp. 112-133.
- FRANCO, Cristina y VALDERRAMA, Andrés (Coordinadores) (1990): *Una constituyente para la Colombia del futuro*, Bogotá, Universidad de los Andes, Fundación Friedrich Ebert de Colombia.
- FREYLE, Juan [1859](1997): *El carnero*, Santa Fe de Bogotá, Biblioteca Colombiana.
- FREUD, Sigmund (1973a): *Psicología de las masas y análisis del yo*, obras completas, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (1973b): *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- FRIEDE, Juan (1944): *El indio en la lucha por la tierra: historia de los resguardos del Macizo Central Colombiano*, Bogotá, Ediciones Colombia.
- FRIEDE, Juan (1987): "Prologo", ONIC (editor): *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*, Bogotá, ONIC.
- FRIEDEMANN, Nina (1984): "Estudio de negros en la antropología colombiana", Jaime Arocha y Nina de Friedemann, (eds.): *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp. 507-572.
- FRIEDEMANN, Nina (1992): "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", *América Negra*, n° 3, pp. 25-35.
- FRIEDEMANN, Nina (1993): *La saga del negro*, Biblioteca Virtual del Banco de la República de Colombia.
- FRIEDEMANN, Nina y AROCHA, Jaime (1993) "Marco de referencia histórico cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia", *América Negra*, n° 5, 155-172.
- FREYRE, Gilberto (1943): *Casa-grande y senzala: formación de la familia brasileña bajo el régimen de economía patriarcal*, Buenos Aires, Emece.
- FRIEDMAN, Jonathan (1994): *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage.
- FRIEDMAN, Jonathan (1997): "Simplifying complexity", in K. F. Olwing y K. Hastrup (eds.): *Siting Culture*, London, Routledge, pp. 268-291.

- GARCÍA, Juan de Dios (s/f): *Testimonio de un sobreviviente*, <http://www.sudnordnews.org/negras.html>).
- GARCÍA, Mauricio (1992): De la Uribe a Traxcala. Proceso de paz, Bogotá, CINEP.
- GAVIRIA TRUJILLO, César (1990a): “Carta de respuesta del Presidente Gaviria a Carlos Lemos Simonds”, *El Tiempo*, 6 de diciembre de 1990.
- GAVIRIA TRUJILLO, César (1990b): “Discurso a los colombianos en la víspera de la Asamblea Nacional Constituyente”, *El Tiempo*, 9 de diciembre de 1990.
- GAVIRIA TRUJILLO, César (1990c): “Decreto nº 1926 de agosto 24 de 1990 por el cual se dictan medidas tendientes al restablecimiento del orden público”, C. Franco y A. Valderrama (Coord.): *Una constituyente para la Colombia del futuro*, Bogotá, Universidad de los Andes, Fundación Friedrich Eberth de Colombia, pp. 256-286.
- GAVIRIA TRUJILLO, César (2004): “Prólogo”, *Contra todas las apuestas. Historia íntima de la Constituyente de 1991*, Bogotá, Planeta, pp.11-.63.
- GEERTZ, Clifford (1963): *Old societies and new States*, London, Chape Hill.
- GEERTZ, Clifford (1996) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, Ernest (1993): *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, Ernest (1997): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, Anthony (1984): *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*, Cambridge, England Polity Press.
- GIDDENS, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, Anthony (1994): *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, Anthony (1995): *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- GIDDENS, Anthony (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.
- GIDDENS, Anthony, (2002): “La reconstrucción de la sociedad en un mundo en proceso de cambio”, en *Teorías para una nueva sociedad*, Madrid, Litofinter, pp. 69-92.

- GIDDENS, Anthony y HUTTON, Will (2001): “Conversaciones entre Anthony Giddens y Will Hutton”, en A. Giddens y W. Hutton (eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, pp. 13-80.
- GIRALDO TORRES, Ignacio (1975): *La cuestión indígena en Colombia*, Bogotá, Publicaciones de la Rosca.
- GOFFMAN, Erving (1980): *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GÓMEZ, Laureano (1930): *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*, Bogotá, Minerva.
- GONZÁLEZ, Fernán *et al.*, (2003): *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado nación*, Bogotá, CINEP.
- GROS, Christian (1990a): *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*, Bogotá, CEREC.
- GROS, Christian (1990b): “Una organización indígena en la lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca”, Christian G.: *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*, Bogotá, CEREC, pp. 174-200.
- GROS, Christian (1991): *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*, Bogotá, CEREC.
- GROS, Christian (1997): “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”, en M. Uribe y E. Restrepo (eds.): *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp.15-59.
- GROS, Christian (1999): “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad”, en *Análisis Político*, n° 36, pp. 3-20.
- GROSSBERG, Lawrence (1996): “Identity and cultural studies: is that all there is?”, in S. Hall and P. Dugay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, London, SAGE, pp. 87-107.
- GRUESO, Libia, ROSERO, Carlos and ESCOBAR, Arturo (1998): “The process of black community organizing in the southern Pacific coast region of Colombia”, S. Alvarez, S. Dagnino and A. Escobar (eds): *Culture of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, Oxford, Westview Press, pp. 196-219.
- GUÉHENNO, J.M. (1995): *The End of the Nation-State*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- GUERRA, Francois Xavier (1994): “Identidades et independencia: la excepción americana”, F-X Guerra y M. Quijada (Coords.): *Imaginar la nación*, AHILA-Lit Verlag, Munster, pp. 93-134.
- GUIBERNAU, Montserrat (1999): “The growing importance of the concept of ethnicity” in Montserrat Guibernau y John Rex (eds.): *The Ethnicity, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, Polity Press, pp. 1-12.
- QUIJADA, Mónica (1994): “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo”, F.-X Guerra y M. Quijada (Coords.): *Imaginar la nación*, AHILA-Lit Verlag, Munster.
- QUIJANO, Aníbal (1991): *Colonialidad y modernidad/racionalidad, Perú indígena*, vol. 13, n° 29, pp.11-29.
- QUIJANO, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of world-systems research*, vol. I, 2, Summer/Fall, pp. 342-386.
- GUILHODES, Pierre (1974): *Las luchas agrarias en Colombia*, Medellín, la Carreta.
- GUZMÁN, Álvaro (2004): “Seguridad, autoritarismo y modernización”, L. C. Castillo (Editor): *Colombia a comienzos del nuevo milenio: octavo coloquio nacional de sociología*, Cali, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Departamento de Ciencias Sociales, pp. 247-270.
- HABERMAS, Jürgen (1974): “On social Identity”, in *Telos* n° 19, pp. 91-103.
- HABERMAS, Jürgen (1981): “New Social Movements”, in *Telos* n° 49, pp. 33-37.
- HALL, Stuart (1990): “Cultural identity and diaspora”, in J. Rutherford (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, pp. 222-237.
- HALL, Stuart (1991a): “The local and the global: Globalization and ethnicity”, in A. D. King (ed.): *Culture, Globalization and the World-System*, London, Macmillan, pp. 19-39.
- HALL, Stuart (1991b): “Old and new identities, Old and new Ethnicities”, in A. D. King(ed.): *Culture, Globalization and the World-System, Binghamton* (N.Y), Art and Art History, pp. 40-68.
- HALL, Stuart (1992a): “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, in L. Grossberg, C. Nelson y P. Trichler (eds.): *Cultural Studies*, New York-London, Routledge, pp. 277-294.

- HALL, Stuart (1992b): "The question of cultural identity", in S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds.): *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, pp. 273-325.
- HALL, Stuart (1996a): "Who needs identity", in S. Hall and P. Gay (eds.): *Questions of cultural Identity*, London, SAGE, pp. 1-17.
- HALL, Stuart (1996b): "New ethnicity", in D. Morley y K. Sing. Chen (eds.): *Stuart Hal. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London-New York, Routledge.
- HANK, Johnston and LARAÑA, Enrique (1994): *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Philadelphia, Temple University Press.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2002): *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- HARTLYN, Jonathan (1988): *The Politics of Coalition Rule in Colombia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARTLYN Jonathan, (1989). "Colombia: The politics of violence and accommodation", L. Diamond, J. Linz and M. Lipset (edit.): *Democracy in developing countries: Latin America*, London, Adamantine Press.
- HARTO, Fernando (2004): *Investigación para la paz y la resolución de conflictos*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- HARVEY, David (1998): *La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HARVEY, David (2003): *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal-Cuestiones de Antagonismo.
- HEDETOFT, Ulf (1998): *Political Symbols, Symbolic Politics: European Identities in transformation*, Aldershot, Ashgate Publishing.
- HEGEL, Federico (1970): *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus.
- HELD, David (1995): *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press.
- HELD, David, MCGREW Anthony, GOLDBLATT David and PERRATON Jonathan (1999): *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press.
- HELG, Aline (1995): *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hil, University of North Carolina Press.

- HERNÁNDEZ, Jorge (2004): “Repertorios, marcos y entramados de resistencia civil en Colombia: los premios nacionales de paz, 1999-2002”, L. C. Castillo (Editor): *Colombia a comienzos del nuevo milenio: octavo coloquio nacional de sociología*, Cali, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle, pp. 209-229.
- HIRST, Paul y THOMPSON, Grahame (1999): *Globalization in Question*, Cambridge, Polity Press.
- HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric (1974): “La anatomía de la violencia en Colombia”, *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel.
- HOBSBAWM, Eric (1979): *Las revoluciones burguesas*, Barcelona, Guadarrama, vol. 1.
- HOBSBAWM, Eric (2000a): “Identidad”, en H. Silvera (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta, pp.47-62.
- HOBSBAWM, Eric (2000b): *Política para una izquierda racional*, Barcelona, Crítica.
- HOBSBAWM, Eric (2000c): *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica.
- HOBSBAWM, Eric (2001): *Bandidos*, Barcelona, Crítica.
- HOFFMANN, Odile (1997): “Desencuentros en la costa: la construcción de espacios y sociedades en el litoral Pacífico colombiano”, en Documentos de trabajo n° 33, CIDSE, Universidad del Valle, Cali.
- HOFFMANN, Odile (1998): “Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México”, en *Análisis Político*, n° 34, pp.2-24, IEPRI, Bogotá, pp.3-24.
- HOFFMANN, Odile (1999a): “Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico”, en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.): *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp.75-93.
- HOFFMANN, Odile (1999b): “La titulación de territorios colectivos de las comunidades negras en Colombia, entre innovaciones y contradicciones”, en W. Assies, G. Van der Haar y A. Hoekema (eds.): *El reto de la diversidad*, México, Colección Ensayos del Colegio de Michocán, pp.223-243.

- HOFFMANN, Odile (2000): "Titling collective lands of the black communities in Colombia, between innovation and tradition", in W. Assies, G. Van der Harr y A. Hoekema (eds.): *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Ámsterdam, Thela, pp. 123-135.
- HOFFMANN, Odile (2002): "Collective Memory and Ethnic Identities in the Colombian Pacific", Institut de Recherche pour le Développement, Paris, France.
- HOFFMANN, Odile, PISSOAT, Olivier (1999): *Aproximación a la diferenciación espacial en el Pacífico, un ensayo metodológico* Cali, Universidad del Valle-Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Documento de Trabajo n° 42.
- HOOKS, Bell (1992): "Representing Whiteness", in L. Grossberg and C. Nelson P. Trichler (eds.): *Cultural Studies*, New York-London, Routledge, pp. 338-346.
- HUGH, Thomas (1998): *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona, Planeta.
- HUMAN RIGHTS WATCH, (1996): *Américas: las redes de asesinos de Colombia: militares, paramilitares*, Estados Unidos, Nueva York.
- HUMBOLDT, Alexander (1966): *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, S.A.. (Primera edición en español en 1822 en París).
- HUNTINGTON, Samuel (1991): *The Third Wave. Democratisation in the Late Twentieth Century*, Oklahoma, Norman Press.
- HUTTON, Will, GIDDENS, Anthony (2001): "Conversaciones entre Anthony Giddens y Will Hutton", en A. Giddens y W. Hutton (eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, pp. 13-80.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE DESARROLLO RURAL, (INCODER) (2004): *Informe de gestión 2004*, Bogotá, Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA (INCORA) (1990): *Reforma social agraria. Ley 135 de 1961*, Bogotá, Ministerio de Agricultura.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA (INCORA) (2000): *Programa Nacional de Atención a Comunidades Negras. Títulos adjudicados a las Comunidades Negras, anexo n° 1*, Bogotá.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA (INCORA) (2001): "La experiencia colombiana en titulación colectiva de tierras de comunidades negras", Informe sobre titulación colectiva a comunidades

negras, presentado por el gerente general de INCORA (Jorge Enrique Cardozo) para la conferencia contra el racismo y la xenofobia en Durban, Suráfrica.

IRVING, Leonard (1983): *Los libros del conquistador*, La Habana, Casa de América.

JACKSON, Peter, PENROSE Jean (1993): "Introduction: placing, race and nation" in P. Jackson and J. Penrose (eds.): *Constructions of Race, Place and Nation*, London, University College London Press, pp. 1-23.

JAMESON, Fredric (1984): "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", en *New Left Review*, nº 146, pp. 53-92.

JAMESON, Fredric (1991): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.

JARAMILLO, Eduardo (2000): *Los intelectuales colombianos y el Estado nacional: Dos finales de Siglo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, mimeo.

JARAMILLO, Jaime (1963): "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", en *Anuario colombiano de la historia social y de la cultura*, Bogotá, pp.3-62.

JARAMILLO, Jaime (1969): *Ensayos de historia social colombiana*, Bogotá.

JARAMILLO, Jaime (1982): *El pensamiento político colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis.

JARAMILLO, Jaime (1986): "Los estudios afrocolombianos y afroamericanos. Balance y perspectiva, en C. Alexander (ed.): *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

JARAMILLO, Jaime (1989a): *Ensayos sobre historia social colombiana: la sociedad neogranadina*, tomo I, Bogotá, Tercer Mundo.

JARAMILLO, Jaime (1989b): *Ensayos sobre la historia social colombiana, temas americanos y otros ensayos*, tomo II, Bogotá, Tercer Mundo.

JENKINS, Richard (1996): *Social Identity*, London-New York, Routledge.

JEREZ, Ariel (1994): *Las transiciones, una década después. El estudio de la democracia latinoamericana en los años 80*, Madrid, Departamento de Ciencia Política y de la Administración III, Universidad Complutense de Madrid.

- JIMENO, Miriam (1992): “Los negros en la Constituyente y la Constitución de 1991”, *América Negra*, nº 3, pp.213-228.
- KALDOR, Mary (2001): *Las nuevas guerras. La violencia organizada en la era global*, Barcelona, Tusquets.
- KEITH, Michael y STEVE, Pile (1993): “The politics of place”, in M. Keith y S. Pile (eds.): *Place and the Politics of Identity*, London, Routledge, pp. 1-21.
- KELLNER, Douglas (1996): “Popular culture and the construction of post-modern identities”, in S. Lash y J. Friedman (eds.): *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, pp. 141-177.
- KLANDERMANS, Bert (1992): “The making of social protest and the organizing place”, in A. Morris and C. Mueller (eds.): *The Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, Yale University Press.
- KNIGHT, David (1994): “People Together, yet apart: Rethinking Territory, Sovereignty, and Identities”, in G. J. Demko y W. B. Wood (eds.): *Recording the World: Geopolitical Perspectives on the 21st Century*, Boulder, Westview Press, pp. 71-86.
- KÖNIG, Hans Joachin (1994): *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República.
- KYMLICKA, Will (1994): *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford university press. [Trad. al castellano: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996].
- LACAN, Jacques (1983): *El seminario de Jacques Lacan*, Libro 1, Barcelona, Paidós.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE Chantal (1987a): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- LACLAU, Ernesto (1987b): “Post-marxism without Apologies”, in *New Left Review*, nº 166, pp. 79-107.
- LACLAU, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York, Verso.
- LACLAU, Ernesto (1994a): “Introduction”, in E. Laclau (ed.): *The Making of Political Identities*, London, Verso, pp. 1-8.
- LACLAU, Ernesto y ZAC, Lilian (1994b): “Minding the Gap: The Subject of Politic”, in E. Laclau (ed.): *The Making of Political Identities*, London, Verso pp. 11-37.

- LACLAU, Ernesto (2000): "Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics", in J. Butler, E. Laclau and S. Zizek (eds.): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London and New York, Verso.
- LADRÓN DE GUEVARA, Andrés (2002): *Democracia pactada. El frente nacional y el proceso constituyente de 1991*, Bogotá, Alfaomega-Universidad de los Andes-IFEA.
- LAME, Quintín (1971): *En defensa de mi raza*, Bogotá, Comité de Defensa del Indio.
- LAME, Quintín (1973): *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*, Bogotá, Comité de Defensa del Indio.
- LARAÑA, Enrique (1999): *La Construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza.
- LASALLE, Ferdinand (1976): *¿Qué es una Constitución?*, Barcelona, Ariel.
- LAURENT, Virginie (2001): *Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia*, Convocatoria Becas Nacionales, Ministerio de Cultura de Colombia, Bogotá.
- LECHNER, Norbert (1996): "Las transformaciones de la política", *Revista Mexicana de Sociología* n°1, pp. 3-16.
- LEFEBVRE, Henry (1974): *La production de l'espace*, París, Éditions Anthopos.
- LEY 70, *Diario Oficial*, año CXXIX, n° 41013, 31 de agosto, 1993.
- LIGA INTERNACIONAL POR LOS DERECHOS HUMANOS Y LA LIBERACIÓN DE LOS PUEBLOS, (1990): *El camino de la niebla. De masacres en Colombia y su impunidad*, Volumen III, Bogotá
- LINZ Juan, STEPAN, Alfred (1996): *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- LITTLE, Paul (2001): *Amazonia. Territorial Struggles on Perennial Frontiers*, The John Hopkins University Press.
- LÓPEZ, Fabio (1991): *El Ejército Popular de Liberación: Del XI Congreso del PCC (M-L) a la dejación de armas y el reencuentro con la sociedad en 1991*, Bogotá, CINEP.

- LOSONCZY, Anne Marie (1997): *Les saints et la forêt, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombia)*, Paris, L' Harmattan.
- LYNCH, John (1973): *The Spanish American Revolutions 1808-1826*, London, Printed by Willmer Brothers Limited.
- MCFARLANE, Anthony (1993): *Colombia Before Independence. Economy, Society and Politics under Bourbon Rule*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MACHADO, Absalón (1991): *Apertura económica y economía campesina*, Bogotá, Siglo Veintiuno.
- MANCUR, Olson (1965): *The logic of collective action*, Cambridge-Mass, Harvard University Press.
- MANIFIESTO GUAMBIANO, (1980): Cabildo de las Parcialidades de Guambía, departamento del Cauca.
- MANSUR, Gerhard (1969): *Simón Bolívar*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- MARIÁTEGUI, José (1979): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Arte.
- MÁRQUEZ, Gabriel (1999): *Noticia de un secuestro*, Barcelona, Nueva Narrativa.
- MARTÍN, Jesús (1987): *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*, México, Gili.
- MARSTON, S. (2000): "The social construction of scale, *Progress in Human Geography*, 24 (2), pp. 219-242.
- MARX, Carlos (1968): *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas.
- MARX, Carlos (1974): *El capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Carlos, ENGELS, Federico (1976): *El manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso.
- MARX, Carlos (1980): *El dieciocho brumario*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras.
- MASSEY, Doreen (1993): "Politics and Space/Time", in M. Keith y S. Pile (eds.): *Place and the Politics of Identity*, London, Routledge, pp. 141-161.

- MASSEY, Doreen (1994): *Space, Place and Gender*, Cambridge, Polity Press.
- McCARTHY, John (1990): "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*
- MCDOWELL, Linda (2000): *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Impresora Anzos.
- MCFARLANE, Anthony (1993): *Colombia Before Independence. Economy, Society and Politics under Bourbon Rule*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCKAY, James (1982): "An exploratory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 5, n° 4, pp. 395- 420.
- MCROBBIE, Angela (1992): "Post-Marxism and Cultural Studies", in L. Grossberg, C. Nelson and P. Trichler (eds.): *Cultural Studies*, New York-London, Routledge, pp.719-730.
- MELO, Orlando (1989): "Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad", *Memorias del Simposio Identidad étnica, Identidad Regional, Identidad Nacional*, Bogotá, COLCIENCIAS, pp. 27-28.
- MELUCCI, Alberto (1985) "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", en *Social Research* n° 52, vol. 4, pp. 789-816.
- MELUCCI, Alberto (1989): *Nomads of the Present*, London, Hutchinson Radius.
- MELUCCI, Alberto (1994): "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales", en *Zona abierta* n° 69, pp. 153-180.
- MELUCCI, Alberto (1996). *Challenging Codes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MEMORIAS III CONGRESO INDÍGENA DE COLOMBIA (1990): Mimeo.
- MESA LÓPEZ, Luis (1934): *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Bogotá, Imprenta Departamental.
- MESA LÓPEZ, Luis (1970): *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*, Medellín, Bedout.
- MIGNOLO, Walter (2003): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal-Cuestiones de Antagonismo.

- MILLER, B (2000): *Geography and social movements: comparing antinuclear activism in Boston area*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MINA, Mateo (1975): *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*, Bogotá, Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
- MINTZ, Sidney and PRICE, Richard (1976): *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issue.
- MIRANDA, Francisco (1982): *América espera*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho.
- MOLLIEN, Gaspard (1824): *Travels in the Republic of Colombia, in the Years 1822-1823*, London, Printed for C. Knight,
- MORALES, Trino (1981): “El movimiento indígena en Colombia. Ponencia para el Simposio de Barbados II”, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (comp.): *Diez años de lucha. Historia y documentos. Unidad, tierra y cultura*, Bogotá, CINEP, pp. 135-154).
- MORELOS, José María [1813](1977): *Textos por la independencia*, México, D.F., Ediciones del Centro de Documentación Política, Talleres Gráficos de la Nación.
- MORLINO, Leonardo (1986): “Consolidación democrática. Definición, modelos, hipótesis”, *Revista española de investigaciones sociológicas*, n° 35, pp. 76-61.
- MUELAS, Lorenzo (1992): “Contribución indígena a la elaboración de una política de reordenamiento territorial”, en *Comisión de Ordenamiento Territorial*, Bogotá, Boletín n° 7, pp.15-27.
- MÚNERA, Alfonso (1998): *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe Colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República-El Áncora.
- MURPHY, Alexander (1999): “Rethinking the concept of european identity”, in G. Herb and H. Kaplan (eds.): *Nested Identities*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, pp. 53-73.
- NAGEL, Joane (1993): “Constructing ethnicity: creating and recreating the ethnic identity and culture”, in N. Yetman (ed.): *Majority and Minority: The Dynamic of Race and Ethnicity in American Life*, Boston, Universidad of Kansas, pp. 53-80.
- NARIÑO, Antonio [1797](1982a): “Ensayo sobre el nuevo plan de administración en el Nuevo Reino de Granada”, en Gabriel Fonnegra (recop.): *Antonio Nariño: escritos políticos*, Bogotá, El Áncora, pp.13-37.

- NORTON, Anne (1988): *Reflections on Political Identity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- NÚÑEZ, Jorge (1992): “Orígenes del pensamiento nacional en América Latina”, en N. Sánchez (ed.): *Estado y conciencia nacional*, Quito, Editora Nacional, pp. 27-51.
- ORGANIZACIÓN PARA LA DEFENSA DEL RÍO CAJAMBRE, ODINCA, (S/F): “El proceso de titulación colectiva de las tierras de comunidades negras”, *Revista grupo Semilla*, n° 19.
- O' DONNELL, Guillermo, SCHMITTER, Philippe y WHITEHEAD, Laurence, (eds) (1989): *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Buenos Aires, Paidós, (Cuatro volúmenes).
- O' DONNELL, Guillermo (1972): *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidós.
- O' DONNELL, Guillermo (1982): 1966-1973 el Estado burocrático autoritario: triunfos, derrotas y crisis, Buenos Aires, Belgrano.
- O' DONNELL, Guillermo (1992): “Democracia delegativa”, *Cuadernos del CLAEH*, n° 17.
- OHMAE, Kenichi (1997): *El fin del Estado-nación*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
- OQUIS, Paul (1978): *Violencia, conflicto y política en Colombia*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular.
- OSBORNE, Peter y LYNNE, Segal (1999): “Interview with Stuart Hall: Culture and Power”, in R. Torres, F. Miron and J. Inda (eds.): *Race, Identity and Citizenship*, Massachusetts, Blackwell, pp.389-412.
- OSLENDER, Ulrich (1999): “Espacio e identidad en el Pacífico colombiano”, en J. Camacho y E. Restrepo (eds.): *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 25-48.
- OSLENDER, Ulrich (2002): *The Logic Of The River: A Spatial Approach To Ethnic Territorial Mobilization In The Colombian Pacific Region*, Department of Geography, University of Glasgow, Glasgow, Scotland.
- OSLENDER, Ulrich (2004a): “Fleshing out the geographies of social movements: Colombia’ Pacific coast black communities and the <<aquatic space>>”, Department of Geography, University of Glasgow, Glasgow, article in press for *Political Geography*.

- OSLENDER, Ulrich (2004b) "Construyendo contrapoderes a las nuevas guerras geo-económicas: Caminos hacia una globalización de la resistencia", *Revista de Humanidades Tabula Rasa*, n° 2, pp. 59-78.
- OSPINA, Luis (1955): *Industria y protección en Colombia 1810-1930*, Bogotá, Editorial Santafé de Bogotá.
- OSORIO, Luis Carlos (2003): "Conflicto en el Chocó. Talanquera nada pacífica", *Colombia: un callejón con salida. Informe de Desarrollo Humano 2003*, Bogotá, PNUD-Naciones Unidas, pp. 129-130.
- PALACIOS, Marco y SAFFORD, Frank (2002): *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*, Bogotá, Norma.
- PARAMIO, Ludolfo (1990): *Problemas de la consolidación democrática en América Latina en la década de los 90*, Madrid, Instituto de Estudios Sociales Avanzados, CSIC, Documento de trabajo 92-03.
- PEÑARANA, Ricardo (1993): "Los orígenes del movimiento armado Quintín Lame", A. Guerrero (comp.): *Cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia*, Bucaramanga.
- PEÑARANDA, Ricardo, (1999): "De rebeldes a ciudadanos: el caso del movimiento armado Quintín Lame", Ricardo P. (comp.): *De las armas a la política*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, IEPRI, pp. 75-131.
- PÉCAUT Daniel, (1987a): "Crise, guerre et paix en Colombie", in: *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 84, 2^{ème} trimestre 1987, pp. 3-28.
- PÉCAUT Daniel, (1987b): "Colombie: au-delà du point de non-retour?", in: *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 86, 4^{ème} trimestre 1987, pp. 3-22.
- PÉCAUT, Daniel (1987c): *Orden y violencia: Colombia 1930-1954, vol. I y II*, Bogotá, Siglo XXI-CEREC.
- PÉCAUT, Daniel (1994): "¿Es posible aún una interpretación global de los fenómenos recientes de Violencia en Colombia?", *Boletín Socioeconómico* n° 27, CIDSE, Universidad del Valle, pp. 1-15.
- PÉCAUT, Daniel (1999). "Las configuraciones del espacio, del tiempo y de la subjetividad en un contexto de terror: el ejemplo colombiano", *Colombia: democracia y paz*, Medellín, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, pp. 221-256.
- PÉCAUT, Daniel (2002a): *Guerra contra la sociedad*, Bogotá, Espasa.
- PÉCAUT, Daniel (2002b): "De la violencia banalizada al terror", (Tercera Parte) de *Guerra contra la sociedad*, Bogotá, Espasa.

- PECAÚT, Daniel (2003a): *Violencia y política en Colombia. Elementos de reflexión*, Medellín, Universidad del Valle y Hombre Nuevo Editores.
- PECAÚT, Daniel (2003b): *Midiendo fuerzas*, Bogotá, Planeta.
- PÉCAUT, Daniel (2004): “Conflictos armados, guerras civiles y política. Relación entre el conflicto colombiano y otras guerras internas contemporáneas”, L. C. Castillo (Editor): *Colombia a comienzos del nuevo milenio: octavo coloquio nacional de sociología*, Cali, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Departamento de Ciencias Sociales, pp. 23-48.
- PIERSON, Donal (1942): *Negros in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*, Chicago, Chicago University Press.
- PIGAFETTA, Antonio [1525] (1999): *El primer viaje alrededor del mundo. Relato de la expedición de Magallanes*, Barcelona, Biblioteca Grandes Viajeros.
- PINILLOS Nieves, (2000): “Introducción al pensamiento político iberoamericano”, en F. Harto de Vera (comp.): *América Latina: desarrollo, democracia y globalización*, Madrid, Trama, pp. 55-66.
- PINZÓN, Patricia (1991): “Las elecciones de 1992”, R. Sánchez (comp.): *Los nuevos retos electorales. Colombia 1990. Antesala del Cambio*, Bogotá, CEREC.
- PIÑERES, Eduardo (1924): *Documentos para la historia del departamento de Bolívar*, Cartagena, Imprenta Departamental.
- PIZARRO, Eduardo, (1991): *Las FARC. De la autodefensa a la combinación de todas las formas de lucha*, Bogotá, Tercer Mundo.
- PIZARRO, Eduardo, (1994): *El movimiento insurgente en Colombia, raíces y perspectivas*, University of California, San Diego, Centre for Iberian and Latin American Studies.
- PIZARRO, Eduardo, (2004): *Una democracia asediada. Balance y perspectiva del conflicto armado colombiano*, Bogotá, Banco de la República, El Áncora.
- PIZZORNO, Alessandro (1994): “Identidad e interés”, en *Zona Abierta*, n° 69, pp.135-152.
- POLO, Marco [1559] (1986): *Libro de Marco Polo*, ejemplar anotado por Cristóbal Colón, Madrid, Compañía Editorial [Traducción de Gil Juan].
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA, (1991): *Constitución política de Colombia-1991*, Bogotá, Impreandes. (Esta Constitución es fiel copia de la publicada en la Gaceta Constitucional n° 127, la cual incorpora las certificaciones del Secretario General de la Asamblea, según la

compilación hecha como trabajo final por la Relatoría de la Asamblea Nacional Constituyente.

PRESTON P. (1997): *Political/Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era*, London, Sage .

PRICE, Thomas. (1954): “Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas”, *Revista colombiana de antropología*, vol. 2, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, PNUD (2003): *El conflicto: callejón con salida. Informe Nacional de Desarrollo Humano-Colombia 2003*, Bogotá.

PROGRAMA PRESIDENCIAL DE DERECHOS HUMANOS Y DIH, OBSERVATORIO (2003): *Colombia, conflicto armado, regiones, derechos humanos y DIH*, Bogotá, Presidencia de la República de Colombia.

PROYECTO BIOPACÍFICO (1998): *Informe final general*, Bogotá, Ministerio del Medio Ambiente.

RADCLIFFE, Sarah y WESTWOOD, Sallie (1996): *Remaking the Nation, Place, Identity and Politics in Latin America*, London, Routledge.

RADCLIFFE, Sara, (2001a): “Development, the state, and transnational political connections: state and subject formations in Latin America”, in *Global Networks*, n° 1, pp. 19-36.

RADCLIFFE, Sara (2001b) “Indigenous movement representations in transnational circuits: tales of social capital and poverty”, American Association Geographers, Annual Conference, New York.

RALEIGH, Walter [1596](1986): *El descubrimiento del Grande, Rico y maravilloso imperio de Guayana*, Caracas,

RANGEL Alfredo (1998): *Colombia: guerra en el fin de siglo*, Bogotá, Tercer Mundo.

RAPPAPORT, Joanne (2000): *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*, Popayán, Universidad del Cauca.

RED DE SOLIDARIDAD SOCIAL, PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA (2001a): Archivo de comunicados.

RED DE SOLIDARIDAD SOCIAL, PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA (2001b): *Atención a la población desplazada por la violencia, informe de gestión, enero 2000-junio de 2001*, Bogotá.

- REGISTRADURÍA DEL ESTADO CIVIL (1990): *Estadísticas electorales 1990*, Bogotá.
- RENAN, Ernest (1987): *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza.
- RESTREPO, Olga (1984): “La Comisión Corográfica y las ciencias sociales”, en J. Arocha y N. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social: la antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, pp. 150-162.
- RESTREPO, Eduardo (1996): *Renacientes del guandal, “grupos negros” de los Ríos Satinga y Sanquianga*, Proyecto Biopacífico, Ministerio del Medio Ambiente, PNUD, GEF.
- RESTREPO, Eduardo (1997): “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia”, en M. Uribe y E. Restrepo (eds.): *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp.279-319.
- RESTREPO, Eduardo (1999): “Territorios e identidades híbridas”, en J. Camacho y E. Restrepo (eds.): *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp.221-244.
- RESTREPO, Eduardo (2002): “políticas de la alteridad: etnización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano”, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- RESTREPO, Manuel José (1858a): *Historia de la Revolución de la República de Colombia en la América Meridional*, tomo I, Santafé de Bogotá, Imprenta de José Jacquin. [Primera edición en 1827. Librería Americana, París].
- RESTREPO, Manuel José (1858b): *Historia de la Revolución de la República de Colombia en la América Meridional*, tomo III, Santafé de Bogotá, Imprenta de José Jacquin. [Primera edición en 1827. Librería Americana, París].
- REYES, Alejandro (1997): “Paramilitares en Colombia: contexto, aliados y consecuencias”. Papers on Violence and Democracy in Colombia and Peru, Centre for Latin American and Caribbean Studies, Columbia University.
- RIVAS, Nelly (1998): *Territorialidad y derechos de propiedad en el río Mexicano*, tesis de pregrado en sociología, Cali, Universidad del Valle.
- RIVAS, Nelly (2004): “Ambientalismo y surgimiento de nuevos actores étnicos en el Pacífico sur”, F. Urrea y O. Barbary (eds.): *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Cali, CIDSE-UNIVALLE-IRD-COLCIENCIAS, pp.327-358.

- ROBERTSON, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture* London, Sage.
- ROJAS, Cristina (2002): *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth-Century Colombia*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ROJAS, José (1983): *Sociedad y economía en el Valle del Cauca: empresarios y tecnología en la formación del sector azucarero en Colombia 1860-1980*, Bogotá, Universidad del Valle-Biblioteca del Banco Popular.
- ROJAS, José (2000): “Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia”, *Análisis político*, n° 41, pp.69-83.
- ROMERO, Diego (1993): *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano: siglos XVI al XVIII*, Cali, Universidad del Valle.
- ROMERO, Germán (1997): “Selección de escritos sobre Juan Rodríguez Freyle y su libro *El Carnero*”, en Juan Rodríguez Freyle: *El Carnero*, Santa Fe de Bogotá, Biblioteca Colombiana, pp. LXXXIII-LXXXIX.
- ROMERO, Mauricio (2002): *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*, Bogotá, Planeta-IEPRI.
- ROSE, Gillian (1995): “Place and Identity: a Sense of Place”, in D. Massey y P. Jess (eds.): *A Place in the World?*, Oxford, Oxford University Press, pp. 87-118.
- ROSENBLAT, Ángel (1969): *La primera visión de América y otros estudios*, Caracas, Imprenta del Ministerio de Educación de la República de Venezuela.
- ROSERO, Carlos (2001): “Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia”, ponencia presentada al Simposio Internacional Pasado, Presente y Futuro de los Afrodescendientes, Cartagena de Indias.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1991): *Del contrato social*, Madrid, Alianza.
- SÁCHICA, Luis Carlos, Jaime PERDOMO (1991): *La Constituyente de 1991*, Bogotá, Cámara de Comercio.
- SACK, Robert (1980): *Conceptions of Space in Social Thought: a Geographic Perspective*, London, Macmillan Press.
- SACK, Robert (1986): *Human Territoriality: Its theory and history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAID, Edward (2002): *Orientalismo*, Madrid, Debate.

- SALVERSTON, Melina (1995): "The Politics of Culture: Indigenous Peoples and State in Ecuador", in L. V. Cott (ed.): *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martín' Pres, pp. 131-152.
- SAMPER, José María [1861] (1984): *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*, Bogotá, Hego Impresores.
- SANDERS, James (2002): *Belonging to the great Granada Family: Partisan Struggle and the Construction of Indigenous Identity and Politics in Soutwestern Colombia-1849-1890*, Brooklyn College.
- SANTAMARÍA, Ricardo y SILVA Gabriel (1984): *Proceso político en Colombia: del Frente Nacional a la Apertura Democrática*, Bogotá, CEREC.
- SAUSSURE, Ferdinand (1987): *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza.
- SARMIENTO, Domingo [1845] (2003): *Facundo. Civilización y barbarie*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- SCOTT, George (1990): "A resynthesis of the primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity; towards an explanatory model", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, n° 2, pp. 148-171.
- SEPÚLVEDA, Juan Gines (1979): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SEVILLA, Elías (1976): "Lame y el Cauca Indígena, N.S. Friedemann (comp.): *Tierra, Tradición y Poder en Colombia*, Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, pp. 85-105.
- SHARE, Donald (1987): "Transition to democracy and transitions through transaction", *Comparatives Political Studies*, vol. 19, n° 4, pp. 525-548.
- SHILS, Edward (1957): "Primordial, personal, sacred and civil ties", *British Journal of sociology*, vol. 8, n° 2, pp. 130-145.
- SILVA, Renán (1988): *Prensa y Revolución a finales del siglo XVIII*, Bogotá, Banco de la República.
- SILVESTRE, Francisco [1789] (1950): *Descripción del Reino de Santa Fé de Bogotá*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.
- SMELSER, Neil (1962): *Theory of Collective Behaviour*, London, Routledge.
- SMITH, Anthony (1981): "State and Homelands: the Social and Geopolitical Implications of National Territorial", *Journal of International Studies*, vol. 10, n° 3, pp. 187-202.
- SMITH, Anthony (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford , Blacwell.

- SMITH, Anthony (1995): *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity Press.
- SMITH, Anthony (1997): *La identidad nacional*, Madrid, Trama.
- SMITH, Anthony (2000): *Nacionalismo y modernidad*, Madrid, Trama.
- SOFONÍAS, Yacup [1934] (1976): *Litoral recóndito*, Buenaventura, Asociación para la Defensa de los Recursos Naturales y el Patrimonio Sociocultural del Pacífico.
- SOLOMOS, John y BACK, Les (1999): "Marxism, Racism, and Ethnicity", in R.Torres, F. Miron and J. Inda (eds.): *Race, Identity and Citizenship*, Massachusetts, Blackwell, pp. 65-78.
- SPIVAK, Gayatri (1996): *The Spivak Reader*, London, Routledge.
- SPIVAK, Gayatri (1998): "Can the subaltern speak?", in N. Cary and L. Grossberg (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1992): "Challenging the Nation-State in Latin America", *Journal of International Affairs*, 34 (2), pp. 25-39.
- SWYNGEDOUW, Eric (1997): "Neither global nor local: 'glocalization' and the politics of scale", in Kevin Cox (ed.): *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of Local*, London, Guilford Press, pp. 137-166.
- TARROW, Sydney (1991): *Struggle, Politics and Reform: Collective Action, and Cycles of Protest*, New York, Cornell University Press.
- TARROW, Sydney (1997): *El poder en movimiento*, Madrid, Alianza.
- TAYLOR, Charles (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TONNIES, Ferdinand (1967): *Comunidad y Sociedad*, Barcelona, Morata.
- TORRES, Camilo [1810] (s/f): "Memorial de Agravios", en Torres Camilo, Bolívar Simón, Zea Francisco, Selección Samper Ortega de literatura colombiana n° 72, Bogotá, Editorial Minerva, pp. 137-186.
- TILLEY, Virginia (1997): "Untangling language about ethnicity", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, n° 3, pp. 497-522.
- TILLY, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*, New York, Random House.

- TODOROV, Tzvetan (1987): *La conquista de América. La cuestión del otro*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- TORSTEN, Malmberg (1980): *Human Territoriality. Survey of Behavioural Territories in Man with Preliminary Analysis on Discussion of Meaning*, Great Britain, Mouton Publishers.
- TOURAINÉ, Alain (1981): *The Voice and the Eye: Un Analysis of Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TOURAINÉ, Alain, (1987): *El regreso del actor*, Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- TOURAINÉ, Alain (1989): *América Latina: política y sociedad*, Madrid, Espasa-Calpe.
- TOURAINÉ, Alain (1994): *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Temas de hoy.
- TOURAINÉ, Alain (1997): *¿Podremos vivir juntos?. Iguales y diferentes. La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- URREA, Fernando, ARBOLEDA, Santiago y ARIAS, Javier (2000): *Construcción de redes familiares entre migrantes de la Costa Pacífica y sus descendientes en Cali*, Cali, CIDSE-Universidad del Valle, Documento de Trabajo n° 48.
- URREA, Fernando (2003): “Patrones de segregación urbana de la población afrocolombiana y migrantes recientes a causa del conflicto armado en Cali”, ponencia presentada en el simposio “Guerra en el Pacífico, Bogotá, Universidad Nacional.
- VALENCIA, Alberto (1998): *Violencia en Colombia años ochenta y reforma constitucional*, Cali, Universidad del Valle.
- VALENCIA, Alberto (2004): “ <<El hombre nace bueno...>> relato de un actor de violencia”, L. C. Castillo (Editor): *Colombia a comienzos del nuevo milenio: octavo coloquio nacional de sociología*, Cali, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle, pp.111-139.
- VAN CREVELD, Martin (1991): *The Transformation of War*, London, Free Press.
- VARESE, Stefano (1996): “The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America”, in *Latin American Perspectives*, vol. 23, n° 1. pp. 58-71.

- VARGAS, Diego (1992): *La Constituyente de 1991 y el ideario liberal*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- VARGAS, Pedro Fermín [1788] (1986): *Pensamientos políticos*, Bogotá, nueva biblioteca colombiana de cultura.
- VASCONCELOS, José [1925] (1999): *La raza cósmica*, México, D.F., Planeta Mexicana.
- VALLES, Miguel (2003): *Técnicas cualitativas de investigación social*, Madrid, Editorial Síntesis.
- VAYDA, Andrew (1994): "Actions, Variations, and Change: The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology", in R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill, pp. 320-329.
- VESPUCCIO, Américo [1503](1985): *El nuevo mundo*, Madrid, Akal, [Traducción de Ana María R. de Aznar].
- VILLA, Hernando (1993): *Cartas de Batalla*, Bogotá, Universidad Nacional.
- VILLEGAS, Jorge y YUNIS José (1979): *La guerra de los mil días*, Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- VISCARDO, Juan Pablo [1801](1995): "Carta a los españoles americanos", Ejemplar del Archivo General de Indias de Sevilla, traducido por Francisco Miranda, en Miguel Batllori: *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Madrid, Mapfre, pp.325-365.
- WADE, Peter (1992): "El movimiento negro en Colombia", *América Negra*, n° 5, pp. 173-191, Bogotá, Universidad Javeriana.
- WADE, Peter (1993a): *Blackness and race mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, London-Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- WADE, Peter (1993b): "Lista de organizaciones comunitarias de gente negra en Colombia: marzo 1993", *América Negra*, n° 5, pp. 193-203.
- WADE, Peter (1994): "Negros, indígenas e identidad nacional en Colombia", en F-X Guerra y M. Quijada (Coords.): *Imaginar la nación*, AHILA-Lit Verlag, Munster, pp. 257-288.
- WADE, Peter (1996). "Identidad y etnicidad", en *¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, CEREC, pp. 283-298.
- WADE, Peter (1997a): *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Pluto Press.

- WADE, Peter (1997b): British Research on Identity, A talk prepared for 'Les Journées de Décembre' (December 18-19-1997, Paris) as part of the Programme ORSTOM 'Enjeux et stratégies identitaires', Department of Social Anthropology University of Manchester, Manchester.
- WADE, Peter (2000): *Music, Race and Nation. Musica Tropical in Colombia*, Chicago-London, University of Chicago Press
- WADE, Peter (2001): "Racial identity and nationalism: a theoretical view form Latin America", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, n° 5, pp. 845-865.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979): *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1984): *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XX.
- WEBER, Max, (1983): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEIGERT, Andrew et al., (1986): *Society and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WEST, Robert (1952): *Colonial Placer Mining in Colombia*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- WEST, Robert (1957): *The Pacific Low Lands of Colombia*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- WETTSEIN Germán, (1995): "Los impunes, una minoría peligrosa", *Nueva Sociedad*, n° 111, Caracas.
- WHITTEN, Norman (1986): *Black Frontiersmen: Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*, Prospect Heights III, Waveland Press.
- WHITTEN, Norman (1992): *La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, Quito, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- WICKER, Rudolf (1997): "Introduction: Theorizing Ethnicity and Nationalism", in R. Wicker (ed.): *Rethinking Nationalism & Ethnicity*, Oxford-New York, Oxford International Publishers, pp. 163-173.
- WILLIAMS, Jorge (1989): *What is Identity*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN Ludwin, (1988): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

- ZALAMEA, Alberto (1991): *Diario de un Constituyente*, Bogotá, Temis.
- ZARETSKY, Eli (1994): "Identity theory, identity politics: psychoanalysis, Marxism, post-structuralism" in C. Calhoun (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*, Cambridge-Massachusetts, Blacwell, pp. 198-215.
- ZERMEÑO, Sergio, (1996): *La sociedad derrotada: el desorden mexicano del fin del siglo*, México, Siglo Veintiuno.

PERIÓDICOS

- El Espectador*, 5 marzo de 1990
El Espectador, 9 de marzo de 1990
El Espectador, 12 de marzo de 1990
El Espectador, 29 de julio de 1990.
El Espectador, 25 de noviembre de 1990
El Espectador, 7 de diciembre de 1990
El Espectador, 10 de diciembre de 1990
El Espectador, 11 de diciembre de 1990
El Espectador, 14 de diciembre de 1990
El Espectador, 16 de diciembre de 1990
El Espectador, 17 de diciembre de 1990
Testimonio, diciembre 16 de 1990
- El Tiempo*, 22 de febrero de 1990
El Tiempo, 9 de marzo de 1990
El Tiempo, 30 de julio de 1990
El Tiempo, 22 de octubre de 1990
El Tiempo, 8 de noviembre de 1990
El Tiempo, 11 de noviembre de 1990
El Tiempo, 23 de noviembre de 1990
El Tiempo, 25 de noviembre de 1990
El Tiempo, 29 de noviembre de 1990
El Tiempo, 30 de noviembre de 1990
El Tiempo, 6 de diciembre de 1990
El Tiempo, 8 de diciembre de 1990
El Tiempo, 9 de diciembre de 1990
El Tiempo, 10 de diciembre de 1990
El Tiempo, 11 de diciembre de 1990
El Tiempo, 12 de diciembre de 1990
El Tiempo, 13 de diciembre de 1990
El Tiempo, 17 de febrero de 1991
El Tiempo, 14 de abril de 2003
- Unidad Indígena*, nº 99, mayo de 1991

REVISTAS

Revista semana, 15 de mayo de 1990
Revista semana, 30 de octubre de 1990
Revista semana, edición 879.
Boletines de la Registraduría Nacional.

GACETAS CONSTITUCIONALES

Nº 18
Nº 19
Nº 24
Nº 27
Nº 40
Nº 67
Nº 99
Nº 100
Nº 110
Nº 127

ACTAS

COMISIÓN ESPECIAL DE COMUNIDADES NEGRAS

Acta del 24 de marzo de 1993, Bogotá, Ministerio de Gobierno.
Acta del 26 de marzo de 1993, Bogotá, Ministerio de Gobierno.
Acta del 2 de abril de 1993, Bogotá, Ministerio de Gobierno.

ANEXOS

ANEXO A

TESIS DOCTORAL EL ESTADO-NACIÓN PLURIÉTNICO Y MULTICULTURAL COLOMBIANO: LA LUCHA POR EL TERRITORIO EN LA REIMAGINACIÓN DE LA NACIÓN Y LA REINVENCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA DE NEGROS E INDÍGENAS

GUIÓN DE ENTREVISTA INDÍGENAS

PRIMERA PARTE: CARACTERÍSTICAS GENERALES E IDENTIDAD TERRITORIAL

I. CARACTERÍSTICAS GENERALES Y BREVE HISTORIA DE VIDA.

1. Nombre del entrevistado.
2. Lugar de nacimiento.
3. Filiación política.
4. Edad.
5. Sexo.
6. Escolaridad.
7. Miembro o no del Cabildo.
8. Ha sido o no ha sido Gobernador del Cabildo.
9. Es o no es miembro activo del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca).
10. Habla o no habla lengua.
11. Grupo étnico (nasa, guambiano, yanacona, ingano, kanzá).
12. Participó o no en el proceso de recuperación de territorios indígenas durante las décadas de 1970 y 1980.
13. Recorrido o no. (Hace referencia al tiempo que ha estado por fuera del territorio étnico y a los sitios visitados o donde ha vivido).
14. Eventos en la vida que más recuerda.

II. TERRITORIO E IDENTIDAD TERRITORIAL.

1. Auto percepción de lo que es el territorio.
2. Auto percepción de lo que es la tierra.
3. Auto percepción de lo que es el resguardo.
4. Identificación con el territorio.
5. El mito de las luchas por el territorio en la historia oral.
6. La figura de los héroes (Juan Tama, Quintín Lame) y su relación con el territorio.
7. El proceso de recuperación de los territorios durante la década de los setenta del siglo pasado.
8. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la estrategia de recuperación de territorios. Nacimiento del CRIC, primera plataforma de lucha, identidad de clases e identidad étnica, las diferentes

tendencias ideológicas en el seno del CRIC y sus concepciones de las identidades de clase y étnica.

III. IDENTIDAD NACIONAL Y NACIÓN INDÍGENA: REINVENCIÓN.

1. Reinvencción de la identidad étnica.
2. Tensión entre la identidad étnica y la identidad nacional (Qué prima: la identificación como indígena o la identificación como colombiano).
3. Sentimientos de nación en los grupos indígenas.
4. Reconocimiento del escudo nacional.
5. Reconocimiento de la bandera nacional.
6. Reconocimiento del himno nacional.
7. Reconocimiento de las fronteras nacionales.

SEGUNDA PARTE ESTADO PLURIÉTNICO Y MULTICULTURAL

I. ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.

1. Origen de la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991.
2. Participación indígena en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991.
3. Percepción indígena sobre la Constitución surgida de la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991.

II. ENTIDADES TERRITORIALES INDÍGENAS (ETIS).

1. Autonomía territorial indígena.
2. Propuestas de Conformación de Entidades Territoriales Indígenas.
3. Características de la Entidad Territorial Indígena.
4. Manejo administrativo de la Entidad Territorial Indígena.
5. Población no indígena en la Entidad Territorial Indígena.

III. LOS CABILDOS INDÍGENAS.

1. Los cabildos indígenas antes de la Constitución de 1991.
2. Los cabildos después de la Constitución de 1991.
3. El sistema de transferencias y su impacto sobre los cabildos y la autoridad tradicional.

IV. PLURALISMO LEGAL.

1. Reconocimiento constitucional del pluralismo legal bajo el Estado pluriétnico y multicultural colombiano.
2. Justicia indígena.
3. Relación entre la justicia indígena y el sistema jurídico de la “sociedad mayor” en el Estado pluriétnico y multicultural colombiano.

4. Situación actual (avances, problemas) del sistema judicial consuetudinario bajo el Estado pluriétnico y multicultural colombiano.

V. ETNOEDUCACION Y LENGUA.

1. Concepción indígena sobre la etnoeducación a partir de la Constitución de 1991.
2. Proyectos etnoeducativos.
3. Papel jugado por la lengua en la identidad étnica.
4. Oficialidad de la lengua en los territorios indígenas y proyectos de recuperación lingüística.

VI. ACTORES ARMADOS Y TERRITORIO.

1. Presencia de actores armados (guerrillas y paramilitares) en los territorios indígenas.
2. Control territorial de los actores armados y autoridad tradicional.
3. Crímenes contra indios en los territorios indígenas como resultado de la guerra.
4. Desplazamiento indígena.
5. Estrategias de resistencia indígena en contra de la guerra.

GUIÓN DE ENTREVISTA AFROCOLOMBIANOS

PRIMERA PARTE: CARACTERÍSTICAS GENERALES E IDENTIDAD TERRITORIAL

I. CARACTERÍSTICAS GENERALES Y BREVE HISTORIA DE VIDA.

1. Nombre del entrevistado.
2. Lugar de nacimiento.
3. Filiación política.
4. Edad.
5. Sexo.
6. Escolaridad.
7. Trayectoria política.
8. Miembro o no del Consejo Comunitario de Comunidades Negras.
9. Ha sido o no ha sido presidente del Consejo Comunitario.
10. Es o no es miembro activo del Proceso de Comunidades Negras.
11. Participó o no en el proceso de titulación de territorios colectivos de comunidades negras durante la década de los noventa.
12. Eventos en la vida que más recuerda.

II. TERRITORIO E IDENTIDAD TERRITORIAL.

1. Auto percepción de lo que es el territorio.
2. Auto percepción de lo que es la tierra.
3. Autor percepción de lo que son los territorios de comunidades negras.
4. Identificación con el río.
5. Las luchas por el territorio en la historia oral.
6. La figura de los cimarrones y el palenque.
7. El Proceso de Comunidades Negras y su lucha por los territorios negros en la Costa Pacífica colombiana. Plataforma de lucha, diferentes tendencias ideológicas en el seno del PCN y sus concepciones de la identidad étnica negra.

III. IDENTIDAD NACIONAL Y REINVENCIÓN ÉTNICA.

1. Reinvencción de la identidad étnica negra.
2. Tensión entre la identidad étnica y la identidad nacional (Qué prima: la identificación como negro o la identificación como colombiano).
3. Sentimientos de nación entre las Comunidades Negras.
4. Reconocimiento del escudo nacional.
5. Reconocimiento de la bandera nacional.
6. Reconocimiento del himno nacional.
7. Reconocimiento de las fronteras nacionales.

SEGUNDA PARTE

ESTADO PLURIÉTNICO Y MULTICULTURAL.

I. ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE.

1. Origen de la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991.
2. Participación negra en la ANC.
3. Alianzas políticas en la ANC.
4. Percepción del PCN sobre la Constitución surgida de la ANC.

II. TERRITORIOS DE COMUNIDADES NEGRAS.

1. Ley 70.
2. Proceso de reglamentación de la Ley 70.
3. Consultiva de alto nivel.
4. Proceso de titulación de territorios colectivos de comunidades negras.
5. Posible conflicto con los indígenas por la titulación de territorios.
6. Características de los territorios de comunidades negras.
7. Manejo administrativo de los territorios de comunidades negras.

III. CONSEJOS COMUNITARIOS DE COMUNIDADES NEGRAS.

1. Integración de los consejos comunitarios de comunidades negras.
2. Operación de los consejos comunitarios de comunidades negras.
3. Desafíos actuales de los consejos comunitarios.

IV. ETNOEDUCACIÓN.

1. Concepción del PCN sobre la etnoeducación a partir de la Constitución de 1991.
2. Proyectos etnoeducativos.
3. Cátedra afrocolombiana.

V. ACTORES ARMADOS Y TERRITORIO.

1. Presencia de actores armados (guerrillas y paramilitares) en los territorios de comunidades negras.
2. Control territorial de los actores armados.
3. Crímenes y masacres contra las comunidades negras como resultado de la guerra en la Costa Pacífica colombiana.
4. Desplazamiento de las Comunidades Negras.
5. Estrategias de resistencia de las comunidades negras contra la guerra.

ANEXO B

Población y Asentamientos en el Siglo XVIII en la Nueva Granada

Región	Población	% Total
<i>1. Región Caribe</i>		
Cartagena	118.382	14.93
Santa Martha	39.940	5.04
Riohacha	3.950	0.50
Regional Total	162.272	20.47
<i>2. Cordillera Oriental</i>		
Santafé de Bogotá	88.348	11.15
Tunja	236.429	29.81
Girón	6.993	0.88
Pamplona	27.325	3.45
Regional Total	359.095	45.29
<i>3. Valle Alto del Magdalena</i>		
Mariquita	47.168	5.95
Guaduas	8.799	1.11
Neiva	26.456	3.34
Regional Total	82.423	10.4
<i>4. Cordillera Central</i>		
Antioquia	46.366	5.85
<i>5. Valle del Río Cauca</i>		
Popayán	64.460	8.13
<i>6. Tierras Altas del Sur Occidente</i>		
Pasto y los Pastos	26.773	3.38
<i>7. Tierras bajas del Pacífico</i>		
Raposo	3.197	0.40
Iscuandé	2.751	0.35
Tumaco	3.139	0.40
Barbacoas	6.618	0.83
Chocó	14.662	1.85
Regional Total	30.367	3.83
<i>8. Planicies Orientales de los Llanos</i>		
	20.912	2.64
TOTAL	792.668	100%

Fuente: Con base en McFarlane Anthony (1993).

ANEXO C
MANIFIESTO GUAMBIANO
IBE NAMUIGUEN Y ÑIMMEREAY HUCHÁ

1. Nosotros los guambianos
siempre hemos existido en estas tierras de América.
Y por eso tenemos derechos.
Nuestros derechos son nacidos de aquí mismo,
de la tierra y de la comunidad,
desde antes que descubriera Cristóbal Colón;
desde la época de los caciques
y gobiernos nombrados por las comunidades.
Porque antes de llegar Cristóbal Colón,
la gente existía en esta América;
porque los anteriores trabajaron,
entonces existía derecho y esto ya era un país.

2. Los invasores entraron
a quitarnos nuestros derechos;
los gobiernos crearon leyes
sólo para dominarnos,
para que no pensemos en movernos
ni para allá ni para acá.
Pero entre nosotros siempre hubo luchadores
que reclamaron y defendieron nuestros derechos
y nosotros seguiremos defendiendo.

3. Por eso ahora que hemos abierto los ojos,
estamos en este pensamiento de lucha,
proclamar nuestro derecho a toda nuestra gente,
a toda América y al mundo entero.
Para que sepa,
para que se respete,
para que nos apoyen a defenderlo los amigos
y compañeros.

4. Las leyes de los Libertadores
son para nosotros un menor derecho,
no igualan jamás al de los indígenas
que tenemos desde antes, nuestro Derecho Mayor.
Este derecho nuestro que han desconocido, primero,
Para poder humillarnos y explotarnos.
Y ahora también para acabarnos como guambianos.
porque no quieren más indígenas en Colombia.

5. Los invasores de ayer y de hoy,
todos nos dicen que tenemos que dejar de ser indios
para entrar en la civilización, para poder progresar.
 6. Pero no nos dicen nunca
cómo era nuestra tierra cuando era libre,
cómo era nuestra vida trabajando para nosotros mismos,
con Tierra Común y gobierno propio.
No nos dicen que teníamos todo completo:
Territorio, creencia, gobierno, justicia, producción,
todo nuestro.
No cuentan que nuestros antepasados
tenían amigos y comercios
hasta el Reino de los Chibchas.
Tampoco cuentan que tuvieron que acabar con
nuestra organización propia
para apoderarse de nuestra tierra
y entrar a robar nuestro trabajo,
dejándonos apenas para quitar la hambruna, nada más.
 7. Y jamás enseñan a los hijos que fue robando
nuestra tierra y nuestro trabajo,
como nos condenaron a quedar estancados,
Sin poder ampliarnos, sin poder crecer nosotros,
para poder crecer ellos.
Para ellos poder vivir y nosotros acabarnos.
 8. Por eso ahora que hemos abierto los ojos,
estamos también en este pensamiento de lucha,
no ser esclavos, pensar con nuestra propia cabeza,
defender para nuestros hijos
el derecho de ser guambianos.
- ***
9. Porque al robar la tierra y el trabajo,
también nos dividieron y separaron:
unos quedamos como miserables comuneros
de nuestro antiguo resguardo
devorados por los terratenientes;
otros quedamos como terrazqueros
esclavizados al querer del patrón;
y lo que han tenido que irse lejos de la comunidad,
como peones arrumados en los establos de las haciendas
u obligados a comprar tierra
como si no tuviéramos derechos.
Casi todos trabajando separados
y explotados por usureros y créditos.

10. A ese robo, a esa explotación y división de nuestra gente ayuda el gobierno que nos trata como si no fuéramos de aquí, como a menores de edad o como subversivos cada vez que reclamamos nuestro derecho en comunidad. También ayudaron las religiones y las políticas confundiéndonos y separándonos con doctrinas engañosas. También ayudaron los técnicos con sus consejos que sólo buscaban hacernos olvidar nuestro derecho a la tierra. Y ahora los médicos que esterilizan a nuestras mujeres.
11. Todos estos ayudaron a esa explotación y división metiéndonos una educación que enseña a olvidar y a despreciar todo lo nuestro, para que nos humilláramos y así poder acabarnos como pueblos indígenas, que los guambianos no existamos nunca más.
12. Así día tras día fueron creciendo los problemas individuales y nos íbamos olvidando de lo nuestro, confiando más en las leyes y costumbres de los blancos que nada han podido resolvernos después de tantos siglos que nos tienen dominados.
13. Por eso, ahora que hemos abierto los ojos, estamos en este pensamiento de lucha: los guambianos tenemos derecho a existir como comunidad, hoy como ayer, como siempre. Por eso estamos denunciando y reclamando nuestro derecho para echar para adelante.

14. Mayelé, mayelé, mayelé i
El mundo fue creado para todos
pero a nosotros nos quitan de la tierra.

Por eso nos hemos puesto a recordar
y a pensar que en todo tiempo, desde siempre
los indígenas hemos vivido
en estas tierras y mucho más.
Los guambianos ocupábamos desde Piendamó
hasta cerca de Popayán.

Y así los demás compañeros,
no sólo en el Cauca sino en toda Colombia,
en toda América.

Esta es la verdad, la más grande verdad,
porque ninguno en el mundo en el mundo puede negar
que este continente fue ocupado, habitado, trabajado,
antes que nadie por nuestros antepasados,
luego por nuestros padres
y hoy por nosotros mismos.
De ahí, de esta verdad mayor,
nace nuestro Derecho Mayor.
Por eso, ahora que hemos abierto los ojos,
estamos en este pensamiento de lucha:
que todo trozo de tierra americana
donde vivamos y trabajemos los nativos indígenas
nos pertenecen: porque es nuestro territorio,
porque es nuestra patria.

15. Esto es nuestro Derecho Mayor
por encima de todos nuestros enemigos,
por encima de sus escrituras,
por encima de sus leyes,
por encima de sus armas,
por encima de su poder.
Por Derecho Mayor:
por derecho de ser primeros,
por derecho de ser auténticos americanos.
En esta gran verdad nace todito nuestro derecho,
todita nuestra fuerza.
Por eso debemos recordarla,
Transmitirla y defenderla.
16. Contra nosotros ya usaron por siglos
toda la fuerza, todo el engaño
que podían inventar.
Pero a pesar de todo, nosotros existimos
y no han podido terminar
con el derecho a nuestra tierra.
Por eso seguimos viviendo,
ocupando y trabajando lo que queda,
Impulsando el deber de recuperar nuestra Tierra Común.
Porque esta tierra madre
nos sigue perteneciendo antes que a nadie.
Por derecho antiguo: porque aquí nacieron,
vivieron y murieron nuestros antepasados y abuelos.
Y también por derecho nuevo:
Porque nosotros vivimos en ella,
trabajamos en ella
y más que nadie luchamos por ella,
para defenderla de nuestros enemigos comunes,
los explotadores.

17. Recuperar nuestra tierra.
Pero tierra común con cabildo indígena.
Porque tenemos derecho
a organizar en forma distinta,
a dirigirnos nosotros mismos,
a tener el mando sobre nuestra tierra.
Porque el Cabildo es la máxima autoridad,
estamos organizando por medio del Cabildo
con nuestra propia idea.
Luchamos por fortalecer el Cabildo
para que responda a la comunidad,
rescatándolo de las garras de los politiqueros
y de otros enemigos.
Bajo la autoridad del Cabildo
buscamos unir la comunidad entera,
para revivirla, fortalecerla
y así hacer que la respeten.
18. Recuperar nuestra tierra con cabildo indígena
que administre la justicia,
solucionando así mismo los errores y delitos.
19. Recuperar nuestra tierra con cabildo indígena
Para que una con otros cabildos indígenas,
de autoridad a autoridad,
sin que nadie nos venga a mandar,
fortaleciendo nuestros derechos
y apoyando las luchas de las comunidades.
20. Recuperar nuestra tierra con cabildo indígena
pero fortaleciendo el trabajo común.
Para que no puedan volvérsela a quitar.
Para que no puedan volvernos a dividir.
Para que no puedan seguir robándonos
el producto de nuestro trabajo.
Para poder así seguir creciendo,
mejorando nuestra vida.
21. Recuperar la tierra
pero no para hacer parcelitas
que no alcanzan para nada.
Sino desarrollar la agricultura
Bajo la autoridad del cabildo,
sin olvidar que antes éramos en cualquier oficio
y podemos volver a serlo.
22. Recuperar la tierra
Para recuperarlo todo:
autoridad, justicia, trabajo.

Por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza,
hablando en nuestro propio idioma,
estudiando nuestra historia, analizando
y transmitiendo nuestras propias experiencias
así como la de otros pueblos.
Así podremos echar para adelante
nuestras tradiciones, conocimientos y costumbres;
esas costumbres que forman nuestra vida de guambianos de hoy.

Sólo así podremos todas las comunidades indígenas
reconstruir nuestro propio destino.

CABILDO DE LA PARCIALIDAD DE GUAMBÍA

CAUCA

Junio de 1980