

Constitución de 1991, identidades étnicas y política transformativa¹

Delfín Ignacio Grueso
Universidad del Valle (Cali)

Recibido: 14-02-13

Aprobado: 28-02-13

Resumen

Este artículo se pregunta por la capacidad política que pueden tener ciertos grupos que luchan por superar condiciones de subordinación y opresión social, sobre todo cuando ellos optan por una definición esencialista de su identidad. Esto, que se ha hecho relevante para la filosofía política a causa de las actuales luchas multiculturales, se ha vuelto particularmente relevante en Colombia a partir de la Reforma constitucional de 1991, sobre todo en tanto grupos indígenas y comunidades afro-descendientes han privilegiado un entendimiento exclusivamente étnico de su identidad colectiva, a veces con abstracción de aquello que los aproxima a otros sectores oprimidos.

Palabras-clave: justicia social, eficiencia política, esencialismo, dinámicas cruzadas.

Abstract

In this article we inquire on the political capacity of groups who try to overcome situations of subordination and social oppression, especially when they take an essentialist way of defining their identity. The issue has become relevant for political philosophy because of the current multicultural struggles. In Colombia in particular after the new Constitution (1991), the issue became particularly relevant given the way in which indigenous peoples and communities of African descent have chosen an ethnic understanding of their identity; this understanding tends to exclude what they have in common with other oppressed groups.

Key-words: social justice, political efficiency, essentialism, crossed dynamics

¹ Una versión anterior de este artículo, titulada “Identidades étnicas, justicia y política transformativa”, se publicó en el libro *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, Cali, Universidad del Valle, 2009. La editorial mexicana Porrúa realizó en 2010 una segunda edición del libro aunque sin circulación comercial.

Introducción

¿Cómo pueden ciertos sectores sociales articulados en torno a identidades colectivas (de género u orientación sexual, raciales o étnicas, religiosas o culturales) potenciar sus esfuerzos a través de alianzas estratégicas para, conjuntamente, remover prácticas, estereotipos y estructuras (basadas en el machismo, la homofobia, el racismo o el etnocentrismo) que los mantienen en una situación de subordinación? Esta pregunta cobra especial relevancia en Colombia, con posterioridad a la reforma constitucional de 1991 y al posterior fenómeno de una opción etnicizante promovida, como una mejor forma de auto-interpretación y organización para su defensa, entre sectores de la población colombiana diferenciados, principalmente, por su origen ‘racial’ o cultural. Entre esos sectores se incluye, por supuesto, a grupos étnicos que ahora defienden con más ahínco su forma de vida comunal y su patrimonio cultural; pero también a aquéllos que, habiendo sido desdibujados como etnias por una larga historia de deculturación-aculturación, han entrado en un proceso de re-etnización. Y también a la población negra, que antes no se había visto a sí misma como etnia, ni había sido considerada como tal en la representación nacional de los habitantes. La reivindicación de ese carácter va de la mano de un rescate o construcción de “lo afro”. Este cambio de percepción y esa remisión a lo afro va a ser más documentado que los otros en este artículo.

La apelación al *esencialismo* ha sido casi inevitable en este proceso de colectivización de los sectores humanos que ahora se autodefinen como etnias, aunque su necesidad no sea igual en todos los casos, ni obre en ellos con la misma intensidad. Por esencialismo entendemos un recurso que trata de hacer descender la identidad colectiva de una verdad biológica que genera rasgos culturales específicos, o de una matriz histórica que marca la descendencia con una herencia común que debe permanecer inalterada, so pena de que los miembros potenciales del colectivo pierdan justamente su opción de colectivización y, con ello, su propia identidad.

Al mencionar este recurso al esencialismo, sin embargo, no se está afirmando que todo proceso etnicizante tiene que ser esencialista. Tomado el esencialismo como, en general, regresivo por reducir la posibilidad de observar cruzadamente ciertas injusticias estructurales que afectan a varios grupos subordinados, también debemos reconocer que, bajo ciertas circunstancias, especialmente en el momento de despegue de un proceso de colectivización, él cumple un papel positivo en la articulación del colectivo y en la promoción de la militancia, dados los acervos narrativos y simbólicos a los que suele recurrir. Con todo, se hace imperioso evaluar los límites del esencialismo e, incluso, del etnicismo, más allá del momento de despegue de los procesos, cuando se muestre que el accionar de los colectivos requiera de alianzas políticas que presuponen más complejas valoraciones críticas de las condiciones de subordinación social; algo

que emergerá, más temprano que tarde, en el horizonte de lucha de sectores que optaron por una colectivización étnicamente orientada, cuando su subordinación podría estar siendo determinada más por su color de piel, o por su origen de clase, que por su carácter de etnia.

Al dar cuenta de ese proceso de (re)etnización y su recurso al esencialismo, el artículo recurre a investigaciones propias de las ciencias sociales y a posiciones expresadas por dirigentes y sectores militantes. Ellas constituyen la ocasión de una reflexión articulada por la pregunta por las ventajas y desventajas de la autorrepresentación étnica para la remoción eficaz de las condiciones de subordinación que sufren ciertos sectores poblacionales; pregunta que se plantea de dos formas. En primer lugar, con relación a la capacidad del colectivo mismo para formularse una agenda de lucha amplia, ¿qué tanto margen de acción y de maniobrabilidad política, largamente sostenible, va ligado a ese entendimiento? En segundo lugar, con relación a la articulación de sus luchas con las de otros grupos subordinados, ¿qué tanto puede avanzar un colectivo así definido en la construcción de plataformas más amplias para la remoción de estereotipos, prejuicios y actitudes que generan formas de subordinación que afectan a parte de sus miembros –no a todos– tanto como afectan a otros sectores por fuera del colectivo? Con respecto a la necesidad de remoción de esas otras formas de subordinación ¿qué tan a salvo está un colectivo así definido de volverse regresivo?

El artículo comienza (1) caracterizando, a grandes rasgos, el proceso de re-etnización presentado al tenor de la Reforma Constitucional colombiana de 1991, para (2) presentar las que aquí se considerarán como sus limitaciones más visibles en términos de una visión política integral (exclusión, separabilidad e instrumentalización de lo político y, por ende, incompleta politización). Una vez hecho eso, (3) la reflexión procederá a introducir aspectos propios de una ética política centrada en la noción de justicia y la referirá a las identidades colectivas, que deben ser caracterizadas por sus condiciones de origen, su modo de apelación a las narrativas y el nivel de necesidad que tienen, para su colectivización y para el cumplimiento de sus agendas políticas, de los acervos culturales; esto para mostrar la ventaja comparativa de las dinámicas cruzadas.

1. (Re)etnización en Colombia a partir de 1991

La Carta Política de 1991 trajo diferentes tipos de apertura hacia las identidades colectivas. De un lado, las declaraciones constitucionales sobre los derechos fundamentales, sobre la igualdad y el libre desarrollo de la personalidad, que han permitido un más amplio juego a las demandas de equidad por parte de las mujeres, los minusválidos y los homosexuales, entre otros. Efectos concretos de esto han sido la ley que fija en un 30% la presencia de las mujeres en los cargos

públicos y las exigencias legales para garantizar a los minusválidos condiciones de movilidad, acceso al estudio y al trabajo, así como la mayor visibilidad actual de la población LGBT, cuyos derechos han sido expresamente amparados por la Corte y cuyas aspiraciones se traducen ahora en iniciativas legislativas.

De otro lado, al declarar a Colombia como un país multiétnico y pluricultural, se hizo posible modificar sustancialmente las que hasta entonces habían sido las relaciones del Estado con la diversidad que habita el país. Entonces fue posible declarar que “los grupos humanos que por sus características culturales no encuadran dentro del orden económico, político y social establecido para la mayoría, tienen derecho al reconocimiento de sus diferencias con fundamento en los principios de dignidad humana, pluralismo y protección de las minorías”, al expedir un nuevo Código Agrario que da concreción a la idea de que la propiedad colectiva “reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes”². Igualmente se reconoció la vigencia de distintas tradiciones jurídicas indígenas y se trató de establecer una coordinación con la jurisdicción nacional bajo el imperativo de que todos protejan y garanticen la diversidad étnica y cultural³. Algo similar ocurrió con los patrimonios culturales: se aceptaron las lenguas aborígenes como oficiales dentro de sus propios territorios, lo que en principio favorece directamente a 86 grupos étnicos que hablan más de 64 idiomas. Además de eso se garantizó el acceso indígena a los cuerpos legislativos del orden nacional.

El proceso de etnización (en algunos casos de re-etnización), y su recurso al esencialismo, al que se ha hecho referencia, emerge al tenor de estos logros, como una forma de revitalización de las luchas identitarias de carácter étnico-racial, productor a su vez de un cambio en el entendimiento de lo que está en juego en las reivindicaciones, y parece haber sido más fuerte durante la primera década posterior a la promulgación de la nueva Constitución. Sectores cultural o racialmente diferenciados llegan a entender que su mejor modo de articulación para la lucha contra la injusticia es reinterpretarse como etnias, en algunos casos desplazando un entendimiento previo de lo que impedía una justa inserción de los individuos en la sociedad (la discriminación racial, el desprecio cultural, la hegemonía religiosa, etc.). Lo que antes podría entenderse como una injusticia ligada a ciertos estereotipos y prácticas de exclusión y subordinación, que enfrentaba a la sociedad colombiana con ciertos sectores sociales, ahora se entiende como una injusticia ligada a una incorrecta relación (en términos del reconocimiento, protección y preservación), que enfrenta ante todo al Estado con las etnias y culturas minoritarias. El modelo que marcó este cambio en la percepción del problema fue el de las comunidades indígenas más directamente

² Sentencia de la Corte Constitucional C-104/95.

³ Ver Carlos Ariel Ruiz Sánchez, “Multiculturalismo, Etnicidad y Jurisdicción Especial Indígena en Colombia: Reflexiones en torno a Comunidades Indígenas Plurales”, en: *Pensamiento Jurídico, revista de teoría del derecho y análisis jurídico*, No. 12, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2000, p. 109.

implicadas en el proceso constituyente (básicamente las del Cauca); sobre ese modelo tendieron a articularse otras formas de organización, a veces dando origen a una re-etnización de poblaciones indígenas que habían perdido su articulación como etnias y a veces provocando una etnización de grupos poblacionales no indígenas. Sirvan de ejemplo los siguientes casos:

1. La articulación de comunidades recogiendo, alrededor del concepto de etnia, gente otrora dispersa. Ése es el caso de etnias indígenas que habían casi perdido cualquier rasgo identitario y que volvieron por sus raíces históricas logrando un reconocimiento por parte del Estado. Anne Marie Losonczy muestra cómo la Constitución propició la creación de “comunidades de tipo aldeano” donde no las había, como la agrupación de los embera, cuya fuerza de resistencia se basó desde la colonia en la atomización y la movilidad, y como la Organización Embera-Waunana del Chocó, OREWA, organizada por líderes indígenas con muy escaso conocimiento de su propia lengua y cultura pues habían sido educados por misioneros católicos⁴. Resultado de este proceso es que hoy hay más etnias que las que había al momento de la promulgación de la nueva Constitución⁵.

2. La consolidación de la figura del *cabildo*, reconocida inicialmente sólo en las áreas tradicionalmente indígenas y que luego ha inspirado cabildos indígenas urbanos, obligando al Estado a reconocer algunos, como el de Suba, en pleno Bogotá, fundado por personas que, en medio de una lucha comunal contra una inmobiliaria, hallaron un documento de origen colonial que reconocía sus derechos como muiscas. Ahora hay no sólo cabildos urbanos reconocidos (como el de Santander de Quilichao, en el Cauca, y otros), sino también cabildos universitarios.

3. La etnización de comunidades negras, iniciado con la participación de las comunidades del Pacífico, al tenor del artículo transitorio 55 de la Constitución Nacional, y que desemboca en la promulgación de la Ley 70 de 1993; proceso en el cual se fue perfilando un entendimiento de la lucha de una manera claramente etnicista que, imitando el modelo indígena, con sus derechos políticos, económicos, sociales, culturales y territoriales, aspiraba a un similar reconocimiento

⁴ Anne-Marie Losonczy, “Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena”, en: María Victoria Uribe – Eduardo Restrepo (eds.) *Antropología en la Modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura, 1997, p. 267.

⁵ Christian Gros nos narra la ‘resurrección’ de la etnia de los Kanjuamo en el IV Congreso Indígena Nacional celebrado en Natagaima, Tolima, en 1993. Se trata de una etnia de la Sierra Nevada de Santa Marta cercana a los arahuacos, los kogui y los arsario. Ver, Christian Gros, *Políticas de la etnicidad, Identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, pp. 59-65.

para las comunidades afrocolombianas⁶. De hecho, ya en su artículo Primero esta ley se refiere a las comunidades negras como un “grupo étnico”, cuya discriminación se prohíbe, promueve un currículo adaptado a su base cultura y garantiza dos curules en la Cámara de Representantes. Ya el proceso de lucha que desembocó en esta ley, claramente influenciado por los logros indígenas, había comenzado a articular un lenguaje etnicista. Como explican Michael Agier y Pedro Quintín, “el período 1991-1993 estuvo marcado por una movilización importante de los espacios y medios intelectuales y políticos negros y de los espacios académicos (lo que) permitió la formación política de un nuevo movimiento negro (...) que desarrolló un discurso de carácter ‘étnico-cultural’; es decir, de valoración de los particularismos culturales, educativos, laborales, territoriales de las poblaciones negras/ afrocolombianas, perdiendo fuerza de manera explícita la estrategia de la lucha antirracista y de integración igualitaria a la sociedad”⁷. De esta manera, la Ley 70 y sus correlatos institucionales y legales habrían ejercido un poder simbólico a todo lo largo de la década de los 90s. Las comunidades negras se habrían dotado, por vez primera, de argumentos ya legitimados por el Estado, desarrollando “movimientos identitarios jamás vistos hasta entonces, dado que el acceso a los recursos reposará, sobre todo, en la producción de una identidad cultural y sobre una nueva relación entre identidad y territorio”⁸.

4. La emergencia de una comunidad que, por la presión de las actitudes del resto de la población se había invisibilizado al máximo, la gitana, ahora bajo la dirección del *Movimiento del Pueblo Rom*⁹.

Quizás una explicación del éxito del modelo etnicizante es que éste le había garantizado a las etnias indígenas que, descontando a la población

⁶ El asunto no está exento de controversia. Anne Marie Losonczy se refiere a esta conquista diciendo que “algunos grupos de intelectuales negros urbanos han entablado (...) una batalla legal, coronada con éxito, para que las comunidades negras del Litoral Pacífico también sean reconocidas como minoría étnica y puedan defender legalmente derechos territoriales colectivos frente al entorno”, pero añade que muchos grupos urbanos y rurales han reaccionado contra esto, pues “los derechos comunitarios y no familiares sobre la tierra les resulta inconcebibles y limitativos tanto de la transmisión familiar como de la movilidad regional, la cual constituye uno de los pilares de su *ser chocoano*”. Anne-Marie Losonczy, “Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena”. Op. cit., p. 268.

⁷ *Ibid.*

⁸ Michael Agier – Pedro Quintín, “Política, cultura y autorepresentación”, en: Olivier Barbary – Fernando Urrea (eds.) *Gente negra en Colombia*. Medellín, Editorial Lealon, Cidse-Ird-Colciencias, 2003, p. 406.

⁹ A este respecto, ver el interesante artículo “Los gitanos en Colombia. Límites y posibilidades de la invisibilidad como estrategia de resistencia étnica” de Juan Carlos Gamboa y otros, en: Carlos Vladimir Zambrano (ed.) *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

fenotípicamente india viviendo en el seno de la sociedad mestiza, no llegan al 2% de la población colombiana, un control del 25% del territorio nacional (por mucho que esa porción esté más bien en las selvas, en el desierto o en los llanos, más que en las tierras cultivables); algo que no parecen haber logrado las etnias de Perú, Ecuador, Bolivia, Guatemala o México; países en los cuales ellas representan un porcentaje mucho más alto en la población. Pero no hay que olvidar que tal conquista fue lograda, para todas las etnias del país, por parte de aquellas que sí eran populosas en su propio departamento: la guambiana y la nasa (Páez) en el Cauca.

Interesa aquí enfatizar que para la población negra, el sector poblacional privilegiado en este texto, esa lectura étnica de sí misma era más bien extraña antes del momento constitucional (1991); o, para decirlo en palabras de Carlos Efrén Agudelo, antes de la década de los 90s, no se había iniciado la “onda étnica”¹⁰. Y era apenas natural: esta población no tenía una lengua común y distinta a la del resto de la población colombiana (excepto quizás en San Basilio de Palenque), ni estructuras de autoridad autóctona, ni otros rasgos de las etnias indígenas. No obstante eso, sí estaba la experiencia de algo que ya comenzaba a parecerse a los procesos del CRIC en el departamento del Cauca: una lucha centrada en la tierra; especialmente en el caso del ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato), que les había dejado con una percepción de territorialidad como componente básico de su lucha identitaria¹¹. Igualmente referido a la tierra había sido JUCODEAGRO (Juventudes por la Conquista del Agro) que era un movimiento de estudiantes de Guapi, existente desde los años 80s¹² y que en el proceso de la Ley 70 dio origen a JUNPRO (Juventudes Unidas por el Progreso).

El referente a la tierra, sin embargo, no llevaba implícita una identidad étnica y estas organizaciones no parecen haber llegado a tenerla antes de 1991 (excepto, de nuevo, palenques como el de San Basilio). El cambio radical parece haber llegado con el PCN (Proceso de Comunidades Negras), que surgió en la primera mitad de los 90s, en el Pacífico centro y sur (Buenaventura, Guapi y Tumaco), norte del Cauca y la Costa Caribe. Apuntaba a “las organizaciones étnico-territoriales en las zonas a ser tituladas colectivamente de acuerdo con la Ley 70 de 1993”. Su énfasis principal era “la reivindicación de la cultura negra como el elemento central de su identidad y el punto de partida para el ejercicio de sus derechos al territorio, a la autonomía, a la construcción de una visión propia del desarrollo y de la relación con la naturaleza (... La insistencia) en la afirmación de la diferencia y se cuestiona la visión de integración y asimilación a la sociedad

¹⁰ Ver Carlos Efrén Agudelo, “Guapi: sociedad local, influencias globales”, en: Olivier Barbary – Fernando Urrea (eds.) *Gente negra en Colombia*. Op. cit.

¹¹ Según Carlos Efrén Agudelo, “en 1988 conquistan el derecho de intervención en el manejo ambiental de un área de 800.000 hectáreas, bloqueando las pretensiones de compañías madereras de explotar los bosques de las zonas de hábitat permanente de las poblaciones negras del Atrato medio” Carlos Efrén Agudelo, “Guapi: sociedad local, influencias globales”, en: Olivier Barbary – Fernando Urrea (eds.) *Gente negra en Colombia*. Op. cit., p. 308.

¹² *Ibid.*, p. 314.

global planteada por otros sectores del movimiento negro¹³. Al tenor de esa dinámica, en 1993, en Guapí, JUNPRO creó COCOCAUCA (Coordinadora de Comunidades Negras del Cauca).

Esta serie de cambios a nivel de las organizaciones fue acompañada por un cambio de lenguajes y de énfasis en cierta literatura académica y en discursos que obraron como orientadores del quehacer en el campo social. Para que en este último se legitimara el desplazamiento del término ‘negro’ (argumentando para ello la carga semántica que el término arrastra y exigiendo ponerlo fuera de un lenguaje políticamente correcto) en pro del de ‘afro’¹⁴ (pensando que éste describe mejor a la población en cuestión) y se asumiera un entendimiento de la cultura negra colombiana como, de alguna forma, una variación de la cultura africana¹⁵, se precisó rescatar a África como una madre común de todos los negros dispersos por el mundo, invitados ahora a reconocerse mutuamente como *afrodescendientes* y hacerlos sentir herederos orgullosos de un legado que la cultura occidental había degradado y ocultado. Ese rescate a menudo comenzaba destacando el hecho de que la humanidad nació en África, lo mismo que la cultura; en un África pintada con trazos paradisíacos, caracterizada por una sensibilidad y una cosmovisión claramente distintas a aquellas que articulan la razón y la ciencia occidentales: el *muntú*. Aunque los trabajos de Manuel Zapata Olivella, que datan de mucho atrás, así como las exigencias de Nina de Friedmann de reconocer las “deudas históricas”, pueden ser tomados, si se quiere, como pioneros de esta nueva narrativa, ellos pueden parecer tímidos intentos frente a un libro como *Pensamiento Afro: Más allá de Oriente y Occidente*, de William Mina Aragón, que, aunque publicado en 2003, recoge conferencias dictadas por él durante el proceso primero de militancia en pro de la Ley 70 y luego de defensa de la misma. En el entusiasmo despertado por esa conquista, que él destaca como “la tercera vez que se ha legislado para afros en Colombia”¹⁶, Mina proyecta sus sueños de

¹³ Carlos Efrén Agudelo, “Guapí: sociedad local, influencias globales”, en: Olivier Barbary – Fernando Urrea (eds.) *Gente negra en Colombia*. Op. cit., p. 309. Agudelo trae la siguiente afirmación de la bibliotecaria de la Normal de Señoritas de Guapí: “A mucha gente aquí en Guapí nos cogió por sorpresa eso de que llegaran a hablarnos de racismo, de negritudes y de territorio. Por aquí no sentíamos lo del racismo pues las pocas familias blancas siempre han andado con los negros compartiendo sus costumbres y no nos ocurrió organizarnos como negros aparte” (Ibid., pp. 310-311). La Ley 70 pudo parecer, incluso, racista a ciertas personas. Declara Teodoro Vanín, antiguo líder conservador de Guapí: “racista sobre todo en Guapí, que no hay discriminación, y además en la región el problema no es la tierra sino la necesidad de tecnología apropiada para explotarla” (Ibid., pp. 313-314).

¹⁴ Aunque el uso del término ya se había introducido parcialmente en los círculos universitarios un poco antes –siguiendo el ejemplo de los negros norteamericanos que, a su vez, se acogían a la tendencia nacional de identificar los grupos de inmigrantes por su *ancester* nacional– y al tenor de obras de escritores negros como Manuel Zapata Olivella. Otros escritores negros anteriores a este periodo, como Amir Smith Córdoba, por ejemplo, prefirieron siempre el uso de *negritud*. No obstante, siempre es posible ir encontrando, ya en la década de los 80s, términos como *afrogénesis* de Jaime Arocha.

¹⁵ “Los afros, en las profundidades de la selva, reinventaron su cultura africana, adaptándola a las nuevas exigencias y necesidades de un medio inhóspito para ellos”. William Mina, *El pensamiento afro más allá de oriente y occidente*, Cali, Artes Gráficas del Valle, 2003, p. 244.

¹⁶ Ibid., p. 266.

una verdadera reivindicación del legado cultural africano y de la participación del afro en la historia colombiana. Cuenta para ello con los afrocolombianos, que “son cerca del 20% de la población del país, esto es, más de 10 millones de personas”; con los cuales podría alcanzarse, bajo un liderazgo a la altura de las circunstancias, “un gran palenque político o consejo político afro”¹⁷.

No es de extrañar, pues, que a través de un nuevo liderazgo, que se apropió de ellos, este nuevo lenguaje y esta nueva conceptualización hayan impregnado las organizaciones y grupos de presión que vieron la luz durante la primera mitad de la década de los 90s. Y que, con las simplificaciones y cristalizaciones propias del lenguaje militante, se fuera abriendo camino un esencialismo cultural y racial que desembocaría en un autoentendimiento de la población negra como una etnia (algo que, a diferencia del Artículo transitorio 55, que no lo hacía, si fue afirmado en la Ley 70). La consecuencia de todo esto es que, como dicen Agier y Quintín, se terminó asociando lo negro con una verdad biológica y a la ‘identidad racial’ (ciertas apariencias físicas y características fenotípicas) con ciertas competencias ‘africanas’ heredadas¹⁸. Poco importa, hasta cierto punto, si los líderes compartían ese esencialismo o si se trataba de eso que Claudia Mosquera llama una *esencialismo estratégico*, “es decir, de solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de las cuales aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como un bloque”¹⁹.

Importa resaltar, de todas maneras, que el liderazgo negro que había antecedido a esa década no había sentido la necesidad de proceder de esa manera. Los movimientos que habían emergido en los años 70s y 80s habían hablado de ‘negritud’ y de ‘cultura negra’, como algo que se da en Colombia y en América Latina y que no necesariamente remitía a África (o cuya raíz africana no se consideraba tan determinante). Y, aunque se era consciente de la carga racista que suele acompañar el término *negro*, él se empleaba sin mayores problemas. Todavía en 1993, cuando Peter Wade publicaba su *Blackness and Race Mixture*²⁰, se refería a la población en cuestión como ‘negra’ y hablaba de la *negritud* (*blackness*) en el mismo sentido en que hablaban de ella Amir Córdoba y otros líderes de la lucha contra el racismo de las décadas anteriores. A lo largo de los años 80s, el movimiento *Cimarrón*, orientado por Juan de Dios Mosquera –paradigmático en la lucha contra el racismo– abogaba ante todo por una inserción justa del negro en la vida nacional, como lo hacía también el movimiento que en Bogotá lideraba

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ Michael Agier – Pedro Quintín, “Política, cultura y autorepresentación”, en: Olivier Barbary – Fernando Urrea (eds.) *Gente negra en Colombia*. Op. cit., p. 406.

¹⁹ Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negreira Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, en: Claudia Mosquera – Luis Claudio Barcelos (eds.) *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Colección CES, 2007, p. 214. Debo a Gabriela Castellanos el haberme informado que esta categoría usada por Mosquera es de Gayatri Spivak, en su artículo “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”.

²⁰ Peter Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, The John Hopkins University Press, 1993.

Amir Smith Córdoba, articulado en torno al concepto de *negritud*. Los trabajos académicos de Nina de Friedman, de Jaime Atencio e Isabel Castellanos apuntaban, en general, al rescate y valoración de la cultura negra y llamaban la atención sobre la presencia y el aporte del negro a la vida nacional, sobre los problemas de la población negra, etc. Cuando, un poco antes del proceso constitucional de 1991, el filósofo negro Augusto Díaz Saldaña celebraba la emergencia de movimientos negros e indígenas, lo hacía sobre la base de que ellos propiciarían la definición de Colombia como una nación pluri-étnica y pluri-cultural. Pero su entendimiento de esta definición no llevaba necesariamente a la etnización sino a que se respetaran “los derechos sociales, económicos, culturales y políticos de las comunidades negras e indígenas”, en pie de igualdad con el resto de una población que hasta entonces las había discriminado. Consideraba que para esas comunidades las nociones de *negritud* e *indigenismo* ya estaban agotadas. Había que priorizar, en cambio, la condena del racismo, “así como (de) todo acto o manifestación que produzca y difunda prejuicios raciales y afecten las relaciones de la unidad y las relaciones de solidaridad y convivencia humanista y pacífica entre todos los colombianos”²¹. Y todo ello lo veía encarnado en el *Movimiento Cimarrón*; movimiento que, como también lo reconocen Agier y Quintín, había liderado, en las décadas 70s y 80s, la lucha antirracista y de integración igualitaria de los negros en la sociedad colombiana²².

A partir del nuevo lenguaje y su conexión con lo africano se pudieron vislumbrar nuevas reivindicaciones. Por ejemplo, las injusticias que sufre la población negra (denominada ahora afrodescendiente), tanto como la forma de superarlas, involucra aspectos históricos que no necesariamente fueron contemplados por quienes los habían interpretado estrictamente dentro del marco de las estructuras injustas de la sociedad colombiana. Lejos estaban estos de reclamar, como sí lo hacen ahora Claudia Mosquera, Agustín Leo-Montes y otros, las *afroreparaciones*, pues ellas no podían ser fundamentadas sino desde una lectura integral del fenómeno de la esclavitud en relación con el proceso de consolidación del capitalismo mundial; lectura más bien ausente de los discursos de aquel entonces. Muy al contrario, Leo-Montes, a la hora de explicar la subordinación de los negros, que él llama *sujetos afrodiaspóricos*, acude a la “periferización de África en el sistema-mundo colonial-moderno”, con el fin de mostrar que la injusticia que sufren los afrodiaspóricos no puede ser superada sin una reparación histórica por el daño sufrido durante la esclavitud. Las afro-reparaciones, pues, están “sustentadas en una política de memoria de la esclavitud y la relación que dicho pasado tiene con el presente de la desigualdad y con posibles futuros de liberación”; obedecen a “un postulado ético-político fundamental que se refiere a la infinidad de medidas requeridas para buscar modos de corregir los efectos

²¹ Augusto Díaz Saldaña, “Origen de la noción de *negritud*”, en: *Etnia y Sociedad. Documentos de trabajo 9: El negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida*, Cidse, 1992, pp. 9 y 10.

²² Michael Agier – Pedro Quintín, “Política, cultura y autorepresentación”, en: Olivier Barbary – Fernando Urrea (eds.) *Gente negra en Colombia*. Op. cit., p. 399.

negativos del racismo antinegro en la modernidad capitalista”²³. Entendidas las cosas de ese modo, el accionar de los afrodescendientes no puede enmarcarse dentro del modo tradicional de hacer política: requiere de una “política racial afro”²⁴.

Pero ¿cuáles podrían ser los alcances de esa política racial? ¿Hasta dónde podría llegar ella, por sí misma, a remover todas las injusticias que afectan a la población afrodescendiente? Y, en general, ¿hasta dónde llegan las agendas políticas racial o étnicamente orientadas, especialmente cuando en ellas ha emergido de un modo más o menos esencialista de plantearse la identidad colectiva?

2. Ventajas y límites de la política étnica

No se puede negar que la colectivización bajo el sello etnicista les ha permitido, a algunos de los sectores subalternos que han optado por ella, ganar espacios de autoafirmación y proyección que antes no tenían; ganancia que en muchos sentidos va ligada a ciertos rasgos de corte esencialista de las narrativas que legitiman el proceso. No obstante eso, emergen algunas limitaciones para la apertura hacia agendas políticas más amplias y de mayor alcance.

Quizás la primera de esas limitaciones es una reducción conceptual: tender a homologar identidad étnica con *lealtad al origen*, lo que jalona peligrosamente hacia un purismo identitario que, por remontarse históricamente al origen, desprecia justamente lo histórico, el acumulado de las diversas formas en que los grupos humanos y los individuos se han posicionado frente a cada alteridad y a cada juego que inclusión-exclusión que cada presente trajo consigo. Como advierte Claudia Mosquera para el caso de la identidad negra, una interpretación como ésta difícilmente podrá eludir “el riesgo (...) de esencializar la cultura heredada de las naciones de proveniencia de los esclavizados y de olvidar que, como toda identidad étnico-racial, la cultura negra, afrocolombiana o raizal es un campo de violencia simbólica interna, de luchas e interpretaciones que se enfrentan dentro de su aparente homogeneidad”²⁵. Y esas muchas interpretaciones, sin duda, se originan no sólo en la valoración que los afrodescendientes tengan de su linaje africano y de sus ancestros más remotos –y a veces para nada en eso– sino, ante todo, en la valoración que han hecho y siguen haciendo de los desafíos del presente, individual o colectivamente. Y

²³ Agustín Leo-Montes, “Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afroreparaciones en perspectiva histórico-mundial”, en: Claudia Mosquera – Luis Claudio Barcelos (eds.) *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Op. cit., pp. 130-139.

²⁴ *Ibíd.*, p. 136.

²⁵ Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”. Op. cit., p. 217.

esto también aplica para quienes, teniendo ascendencia indígena, han nacido en el seno de la sociedad mestiza y han asimilado sus valores.

Precisamente, de la existencia de esos modos diversos de valoración surge la segunda limitación: elevar la autorepresentación etnicista a criterio decisivo para saber a quiénes se reivindica, reduce mucho la base social de la reivindicación. Es evidente, para el caso indígena, que la reivindicación puramente etnicista deja por fuera a los individuos fenotípicamente *indios* que habitan grandes ciudades y poblados por fuera de los resguardos y que sufren una discriminación, no tanto étnica o cultural sino básicamente racial (esto es, basada en lo fenotípico). Igual puede decirse de individuos negros (mulatos y zambos resultantes de parejas interraciales, negros de ciudad, o viviendo en entornos más homogéneamente mestizos o en ambientes de religión, educación y/o clase social distintos a los que se suponen propios de la población negra) que no caben en la lectura etnicista: hacen parte de la población negra, en sentido extenso y en términos fenotípicos, pero sin mayores coincidencias culturales con las muy específicas comunidades que fueron el referente legislativo de la Ley 70 y que son, en general, el referente de la tendencia etnicista. Ellos, a quienes podemos suponer también víctimas del racismo, lo han sido de distinta manera y con distintos niveles de intensidad y han elaborado, también de forma distinta, su entendimiento de lo que debe hacerse al respecto.

A propósito de esta segunda limitación, Claudia Mosquera nos ayuda a entender por qué una convocatoria como la de William Mina, dirigida a todos los afrodescendientes para construir entre todos *un gran palenque político*, está condenada al fracaso: porque comienza ignorando el hecho de que los propios afrodescendientes valorarán de forma distinta una empresa como ésta, porque ya valoran de forma distinta los presupuestos sobre los que se asienta. Mosquera identifica cinco grupos según la valoración que sus miembros hacen de esos presupuestos: 1) los que prefieren olvidar la esclavitud a fin de no inferiorizarse y comprometer con ello sus aspiraciones de movilidad social; 2) los que están en las dinámicas de *blanqueamiento* y se niegan a hacer del vínculo negro un vínculo constitutivo; 3) los que derivan su auto-reconocimiento de la memoria africana y del oprobio de la esclavitud y reclaman el pago de una *deuda histórica*; 4) los que ven la esclavitud como un tránsito doloroso e injusto impuesto a la ‘raza’ negra, del cual ella triunfó pero que, además, la insertó en una nueva cultura y una nueva lengua que ahora ellos valoran como propias; 5) los que derivan su autoentendimiento no del oprobio de la esclavitud sino de la lucha cimarrona, declarándose descendientes de quienes fueron esclavizados pero no esclavos porque fueron, ante todo, luchadores²⁶.

Mosquera, sin embargo, pese a saber de estas diferencias, adopta una actitud política frente a las mismas no se diferencia gran cosa de la de Mina: en lo que tiene que ver con aquellos que hacen parte del primero, segundo y cuarto

²⁶ *Ibíd.*, pp. 248-249.

grupos, los identifica con palabras que arrastran una fuerte descalificación moral (*negros blanqueados, alienados por la ideología del mestizaje, faltos de reflexión histórica*, etc.), mostrándose incapaz de aceptar los efectos de las dinámicas de autointerpretación en medio del complejo juego social de las identificaciones que, por otra parte, ella misma ya ha reconocido. Repite con ello un gesto muy al uso entre cierta dirigencia pro afro-identificación: se comienza mostrando una incapacidad para entender que las dinámicas de identificación fluyen de una manera más compleja en los individuos que en las comunidades, expuestos como están aquellos, en función de su mayor circulación geográfica y movilidad social, a alteridades de diverso orden; se ignora que, individuos viviendo por fuera de comunidades étnicamente definidas, necesariamente van produciendo diversas síntesis identitarias a lo largo de su vida y en razón de cada alteridad frente a la cual tienen que definirse; y, desesperando de ellos en términos políticos, se termina despachándolos con una andanada moralista por traidores a la causa²⁷. El efecto de todo esto es el derroche de una amplia base social que, sin duda, estaría dispuesta a luchar contra el racismo sin comprometerse con unos modos de vida y una autorepresentación puramente étnica.

Comunidades indígenas y comunidades negras, fuertemente homogenizadas por la auto-representación etnicista, evidencian una tercera limitación: su relativa incapacidad para entender los problemas e injusticias que afectan a otras identidades colectivas, especialmente las de género y orientación sexual. El alto nivel de uniformidad cultural que supone la definición de una identidad étnica, incluye la aceptación uniforme de unos patrones de conducta y criterios claramente establecidos en cuanto a los roles sexuales, usualmente con exclusión total de la homosexualidad, y a las relaciones de género; y todo eso es incluido dentro del paquete de la identidad a ser defendida. De allí se deriva cierta hostilidad, especialmente por parte de los líderes masculinos, a las agendas reivindicativas feminista y del sector LGBT. Este fenómeno ya ha sido ampliamente señalado por varios autores a quienes, de una manera sintética, recoge Claudia Mosquera cuando afirma que “las diferencias culturales retroalimentan las discriminaciones, las exclusiones, las marginaciones y las desigualdades sociales y económicas”; a pesar de lo cual, si se va más allá de las “demandas particularistas y fragmentadas”, se puede ampliar el horizonte de comprensión de los problemas para entender cómo “las diferencias culturales se conectan con situaciones indeseables tales como la pobreza, el sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia”, con lo que de verdad se estaría extendiendo el campo real de la democracia inclusiva²⁸. Es precisamente

²⁷ En tanto cierto liderazgo afrodescendiente parece haber cedido a este talante, al que todavía aboga por la igualdad y la lucha contra la discriminación lo catalogan como agente del proyecto nacionalista de mestizaje que busca ahogar la diversidad étnica y cultural.

²⁸ Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”. Op. cit., pp. 214-215.

en esta incapacidad para ampliar el campo de la lucha por una democracia más inclusiva, en donde está la limitación que se está señalando.

Para matizar un poco lo anterior, se debería reconocer que en aquellas regiones donde los resguardos indígenas y las poblaciones negras comparten vecindad entre ellos o con la población mestiza, se están dando formas menos cerradas de interpretar los problemas comunes. Algunas comunidades indígenas han sido permeadas por el cristianismo protestante²⁹ y, según nos dicen Rappaport y Gow, las dirigidas por gobernadores protestantes y cercanas a la carretera Panamericana se muestran dispuestas a una mayor integración social, política y económica, buscando un mayor acceso a la educación. La dinámica política, por su parte, está abriendo el discurso indígena hacia alianzas estratégicas con sectores de las negritudes y de los gitanos³⁰, y esto complementa la apertura que ya implican las escuelas bilingües³¹, emisoras y canales de televisión comunitarios, cambiando la mirada de las minorías sobre sí mismas, removiendo de paso estructuras de autoridad muy ancladas. En esas comunidades, la “concepción de indianidad no es tradicionalista, sino que busca crear una nueva definición híbrida del indígena”³². Ya en ellas no puede prosperar tan fácilmente ese esencialismo impulsado como un purismo que aspira a protegerlas de toda transacción con la sociedad mestiza. Tan a salvo parecen ir quedando esas comunidades de ese purismo que, como dicen Rappaport y Gow, “hoy en día el lenguaje de la indianidad es el lenguaje de los senadores y diputados indígenas, de dirigentes que aparecen entrevistados en los noticieros nacionales, de los directores de ONGs”³³. Un desfase similar parece estar ocurriendo entre cierto liderazgo afrodescendiente, que habla a nombre de las “verdaderas comunidades afrocolombianas” de una manera que soslaya la complejidad dinámica de la población negra: “estamos delante de sujetos excluidos de una nación agresora y que reivindican autonomía en los territorios colectivos rurales reconocidos como tales por la Ley 70 de 1993; pero el grueso

²⁹ Christian Gros, *Políticas de la etnicidad, Identidad, Estado y modernidad*. Op. cit., pp.126-167.

³⁰ Vale aquí mencionar las aproximaciones entre la Alianza Social Indígena y algunas comunidades de afrodescendientes y la alianza electoral, en 2006, entre Antonio Jacanamijoy Tisoy y Dalila Gómez, del Movimiento del Pueblo Rom, que reúne a la por largo tiempo invisibilizada comunidad gitana colombiana.

³¹ En Tororó y en otros lugares del Cauca, la enseñanza de la lengua Nasa en las escuelas bilingües está atrayendo a niños no solamente indígenas sino mestizos y negros.

³² Rappaport y Gow, estudiando las comunidades Nasa reubicadas luego del terremoto de 1994, encuentran diversos tipos de aspiraciones en ellas. Están dirigidos por gobernadores protestantes y viven cerca de Cali. Al contrario, las comunidades que rescatan la tradición oral, el resurgimiento de los valores comunitarios y la conciencia histórica, han organizado su vida comunal al modo tradicional. Sin embargo, aun en estas comunidades se detectan profundos conflictos dadas las diferencias ideológicas y los alineamientos a movimientos e instituciones. Joanne Rappaport – David Gow, “Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los Nasa”, en: María Victoria Uribe – Eduardo Restrepo (eds.) *Antropología en la Modernidad*. Op. cit., pp. 367-370.

³³ *Ibid.*, p. 371.

de la población vive en las ciudades”³⁴. Tampoco las comunidades negras se sienten igualmente representadas por estos discursos que las han escogido a ellas³⁵.

Pese a esta apertura y mayor fluidez en los procesos sociales, a estas dinámicas y a esta menor rigidez conceptual en la base, lo fundamental para el futuro es la capacidad que el liderazgo de las organizaciones tenga para ampliar las agendas y mantener el dinamismo alcanzado en las últimas décadas. Esto dependerá, muy seguramente, de cómo él pueda interpretar esas dinámicas que se dan en la base, antes de querer someterlas a sus propios esquemas conceptuales, pero también de que sea original revisando y ampliando las metas reivindicativas que hasta ahora han sido fijadas y concebir otras al tenor de una más completa comprensión de la (cambiante) realidad nacional.

Al contrario, en tanto el liderazgo caiga en una creciente atomización, en un discurso incapaz de integrar políticamente demandas de otras agendas, un discurso autorreferido y solamente defensivo, será muy difícil constituir alianzas capaces de imponer una profunda transformación de las estructuras sociales que articulan varias de las injusticias sociales. Se estaría más bien insistiendo en eso que Mosquera llamó “demandas particularistas y fragmentadas”, que no dejan ver la conexión de las propias injusticias con las que se derivan del sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia, todas las cuales tienen que ser removidas para aproximar nuestra sociedad a una democracia más inclusiva y hacer de ésta una sociedad menos injusta.

3. Justicia, identidades colectivas y dinámicas cruzadas

La noción de una sociedad igualmente justa para todas y todos remite al campo de la normatividad política y puede ser definida de tantas formas como paradigmas filosóficos e ideológicos hay. Al margen de eso, sin embargo, es evidente que diferentes sectores sociales y grupos subalternos perciben, cada uno por su lado, formas de injusticia muy concretas, que de una manera especial los

³⁴ Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negreira Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”. Op. cit., p. 221. Sería bueno verificar las estadísticas. Con cerca de 800.000 afrodescendientes, Cali tiene la mayor cantidad de población negra en Colombia y Cartagena, en términos proporcionales, es la primera ciudad negra del país. Si a esto le sumamos los negros viviendo en Bogotá, Medellín y otras capitales, amén de los dispersos por ciudades intermedias, de lejos la población negra urbana es mucho más grande que la que se supone que vive en las comunidades afrodescendientes del Litoral Pacífico, en San Basilio de Palenque y en el Norte del Cauca.

³⁵ “En lo que concierne a los negros, afrocolombianos y raizales existe una fuerte resistencia a hablar de las relaciones de poder existentes en cuanto a la negación de la igualdad de oportunidades para este grupo subalternizado y una gran apertura y mucho apoyo a todo lo que signifique patrimonio inmaterial, representado en actos folclóricos, musicales, gastronómicos y deportivos, sofisma de distracción en el que ha caído una buena parte de los grupos que conforman el Movimiento Social Afrocolombiano”. *Ibid.*, p. 219.

afectan, y que esa percepción puede ser tomada como punto de partida para definir, de una manera siempre provisional, lo que sería la sociedad justa: aquella que le diera solución a todas esas demandas de justicia. Pero la primera conclusión que podríamos sacar de eso (que el ideal de sociedad justa se forma sumando todas las demandas de justicia de los diferentes sectores en lucha), se nos revela precaria a la luz del más mínimo examen: las demandas de unos sectores conspiran, en no pocos casos, contra lo que otros defienden. Sería bueno establecer diferencias entre los sectores o grupos oprimidos.

Habría que comenzar por diferenciar entre una acción política que busque hacer justicia a la causa propia, por ejemplo a una etnia o una 'raza', a una minoría religiosa o a una región, y otra que apunte a la construcción de una sociedad igualmente justa para todas las etnias, 'razas', etc. Análogamente, habría que diferenciar entre una política étnica puramente defensiva, orientada a obtener garantías que defiendan a una etnia del entorno y le garanticen la conservación de su modo de vida, y otra más ofensiva que la inserte equitativamente como co-partícipe de un proyecto de construcción de una sociedad justa. De igual modo, cuando hablamos de la lucha política por una sociedad justa, habría que diferenciar entre la dimensión normativa que preside la lucha, por ejemplo, unos principios morales que orienten la distribución de cargas y beneficios, las reparaciones y compensaciones, por una parte, y la dimensión pragmática de esa lucha, que día a día va evaluando los alcances y retrocesos en términos de eficacia, por la otra.

Esas distinciones deben tenerse claras a la hora de evaluar la capacidad de ciertos discursos identitarios para plantearse metas políticas que sean capaces de transformar, en términos de justicia, las estructuras sociales. Mi intuición de fondo —y es bueno que la deje en claro de una vez— es que algunos colectivos, en virtud de los discursos que los convocan y hasta cierto punto los articulan, enfrentan grandes dificultades para abrirse hacia agendas *políticamente integradoras* y verdaderamente transformadoras; que tienen se les dificulta dar el paso, desde una dimensión opositivo-conflictiva de su lucha política, a otra de carácter consensual-recompositivo. Esto quiere decir, en breve, dejar de luchar solamente contra la forma particular de injusticia que los afecta y ser capaces de concebir una lucha que integre otras luchas o, lo que es lo mismo, ser capaces de integrar sus luchas a las de otros colectivos. Y esto no se logra sin una idea consensuada (de nuevo, provisionalmente) de lo que para todos sería una sociedad justa. Ahora bien, ¿qué tan oneroso es ese paso de una manera particular de concebir la lucha hacia otra más integral? Aquí es donde puede mostrar su utilidad una distinción de los colectivos identitarios a partir de sus condiciones de origen.

La distinción de los colectivos identitarios entre aquellos que se forman a partir de *sectores negativamente diferenciados* y los que se originan a partir de *minorías orgánicas* es útil si es capaz de mostrar que los primeras pueden abrir sus agendas hacia *lo otro* de una manera más política, desestabilizando de alguna forma ese rasgo conservador que tiende al esencialismo y siempre aparece en el horizonte de los enunciados convocantes (los que definen quiénes son los

convocados y en razón de qué) de todos los colectivos identitarios. Las segundas, en cambio, especialmente cuando el proceso que las ha creado es básicamente narrativo y con una clara tendencia esencialista, parecen tener una dificultad mayor a la interrelación, pues sus líderes son especialmente celosos de toda variación discursiva en el modo de plantearse la defensa de la identidad.

Los colectivos identitarios que se forman a partir de *sectores negativamente diferenciados* son aquellos que convocan a las mujeres, los gais, la ‘gente de color’ (distinción racial); los colectivos identitarios que se forman a partir de *minorías orgánicas* son aquellos que convocan a grupos humanos vinculados por su pertenencia a una cultura o etnia, a una iglesia o a un origen nacional común. En tanto estos últimos convocan a sus miembros partir de sus herencias y prácticas comunes y de algún patrimonio común todavía vigente (lengua, religión, vecindad, uso de la tierra), los primeros convocan a sus miembros, que en principio no forman un grupo sino que están dispersos por el campo social, a partir del hecho de que todos ellos o ellas sufren algún tipo de discriminación o subordinación social producida a través de una sectorización por parte de otros porque, a sus ojos, ellos portan unos caracteres que los hacen miembros de una clase particular. Lo que hace que esos caracteres sean elevados a *marcas de diferencia* significativas, es el hecho de que son básicos para un régimen de valoración machista, patriarcal, clasista, racista y/o homofóbico vigente en una sociedad dada y a partir del cual se establecen jerarquías, dominaciones o exclusiones entre los miembros de la misma. En la lucha contra esa sectorización que produce subordinación, se organizan los colectivos identitarios basados en el género, la orientación sexual o la “raza”³⁶.

Las agendas reivindicativas de los colectivos forjados a partir de nuestras dos distintas condiciones de origen enfrentan también distintas dificultades. Usualmente los colectivos gestados a partir de sectores negativamente diferenciados luchan contra la *discriminación*, esto es, contra el hecho de que se les niegue, en razón de su género, ‘raza’ u orientación sexual, una inserción plena e igualitaria en la sociedad. Cuando se lucha contra la discriminación, se está enfrentando un trato desigual sin razones moralmente justificables y, en ese sentido, su lucha se inscribe dentro de lo que podríamos llamar una *política de la igualdad*. Los colectivos gestados a partir de minorías orgánicas se caracterizan más por luchar contra la *asimilación* y más bien enfrentan la igualdad como una forma de homogenización que ignora las diferencias. En general, pues, las minorías buscan su integración en una sociedad que las ignora, su identidad en una cultura que quiere asimilarlas o su autonomía bajo un Estado que las trata

³⁶ He avanzado esta categorización en mi artículo “Deconstrucción y procedimentalismo: Hacia una superación de las injusticias ligadas a las diferencias”, *Praxis Filosófica*, No. 14, Nueva Serie, 2002. La relación de esas categorías con el asunto de la eficacia política ha sido tematizada en el ensayo “Identidades colectivas, eficacia política y justicia transformativa”, *Identidades colectivas y reconocimiento. Razas, etnias, géneros y sexualidades*, Delfín Ignacio Grueso y Gabriela Castellanos, compiladores, Programa Editorial Universidad del Valle, 2010.

de dominar; casi siempre luchan por la supervivencia dentro de unas fronteras político-administrativas. Los sectores negativamente diferenciados, en cambio, clásicamente han orientado sus luchas a remover ciertas barreras que impiden la realización de las personas en igualdad de condiciones. Por ello se puede decir que, muy a menudo, la lucha contra el racismo, el patriarcalismo y la homofobia es una lucha por la igualdad, o por la igualdad en la diferencia o, en términos de Taylor, una lucha por la *igual dignidad*. Esta distinción debe ser tomada, sin caer en la creencia de que ambas formas de lucha son radicalmente dicotómicas: la lucha contra la asimilación no es necesariamente una lucha contra la igualdad.

Independientemente de su origen como sector negativamente diferenciado o como minoría orgánica, me parece que toda colectividad identitaria ya existente sobrevive gracias a nexos substantivados; esto es, ‘cosas’ que existen con relativa independencia de cada juego voluntario y espontáneo de adscripción y de cada conciencia del problema o voluntad de militancia. Se puede suponer que quien habla a nombre de la nación, la religión o la etnia puede referirse a ‘cosas’ como los derechos de ciudadanía y los certificados de nacimiento, los símbolos y los ritos de fe, las prácticas culturales, la tierra, la lengua, la vestimenta, etc. Encontrar elementos similares que concreten la identidad de raza, género u orientación sexual pasa siempre por esfuerzos de selección o invención que tienden a cubrir a todos los potenciales miembros de la colectividad en cuestión. Definir, por ejemplo, qué hace negro a un negro colombiano (incluso si debe llamarse negro o afrocolombiano o afro-descendiente) es una cuestión de decisión entre varias opciones posibles; la decisión, en embargo, terminará por incluir a unos y excluir a otros individuos y otras perspectivas.

El vínculo a partir de la nación, la religión o la etnia se revela más eficiente en tanto se dispone ya de una narrativa y un orden simbólico que antecede a los individuos y del cual ellos, a menudo, derivan su identidad. Eso le aporta – especialmente a las minorías- un conjunto de entendimientos en sentido cognitivo y comunicacional. Por ello esta clase de colectivos son *culturales*, en un sentido en que no lo son los colectivos levantados a partir de sectores negativamente diferenciados. Estos últimos no pueden ser tampoco objeto de legislaciones que los traten como pueblos, regulando por ejemplo las autonomías territoriales o las relaciones intergrupales. Las mujeres, los gais, la ‘gente de color’, cuando se hacen destinatarios de reformas justicieras (por ejemplo a través de leyes de cuotas o nuevos derechos), son afectados primariamente como individuos y sólo derivadamente sobre los colectivos; y los individuos mismos, ya que discrepan en el entendimiento de su problema, seguirán discrepando acerca de la validez de las soluciones. Esto es así porque la defensa de los colectivos identitarios de este tipo, no basados en el territorio, la lengua o la cultura común, son altamente dependientes de lecturas políticas, de suscripción o no a ideales de sociedades por realizar. Esa es su desventaja comparativa en lo que tiene que ver con la eficacia militante y con la cohesión de sus miembros. Su ventaja, en cambio, consiste en que pueden eludir más fácilmente la tentación al esencialismo que jalona los

procesos de defensa de quienes se reúnen alrededor de ‘cosas’ que presentan como la concreción de la identidad.

En otras palabras, las identidades forjadas a partir de sectores negativamente diferenciados son, evidentemente, más capaces de eso que llamaré ‘dinámicas cruzadas’. Cuando se cruza la variable ‘raza’ o clase, por ejemplo, o cualquier otra estrategia de alianza entre identidades marginadas o invisibilizadas, se abre la posibilidad de evitar toda reivindicación conservadora o esencialista de una identidad. Desde una situación como ésta, se está más en disposición de salirse de las reivindicaciones puramente esencialistas de las identidades si se es mujer y negro, u homosexual e indígena, o ateo e indocumentado, o lesbiana y musulmana, que siendo simplemente mujer, indígena, negro, inmigrante, musulmán, etc., en cuyo caso se hará de la identidad accidental una trinchera esencial para la vida. De cara al etnicismo negro, por ejemplo, se estaría más en capacidad de esto siendo cuando se es, para usar un ejemplo de Claudia Mosquera, “un hombre *gay* negro discapacitado y portador del VIH o una mujer lesbiana negra y pobre”³⁷.

En fin, para concluir, las dinámicas cruzadas generan comunidades más porosas y permiten evaluaciones que, sin lastimar demasiado los sentidos de pertenencia, abren mentalmente al entendimiento de otras diferencias, de otras luchas. Permiten que un colectivo identitario de corte étnico, forjado, por ejemplo, a partir de un culto al origen, se identifique más bien por su vivencia en relación con la historia nacional y encuentre así afinidades con otros sectores de esa nación. La diferencia radical, que a veces se defiende como trinchera identitaria, no es a menudo más que el resultado de un largo acomodo a las condiciones de territorialidad y marginación. Ganar en sensibilización hacia lo que sienten, dentro de la etnia o el territorio, las mujeres y los gais, por ejemplo, amplía el espectro de entendimiento de las injusticias. Ejemplarizante puede resultar constatar que esos sectores en lucha no levantan sus reivindicaciones de la defensa de los acervos narrativos y las prácticas sociales, sino más bien de su revisión crítica. Que las injusticias que sufre la población negra, la que puede autodefinirse como etnia tanto como la que está dispersa en los centros urbanos y en el resto del país, y las que sufre la población india, tanto la que pertenece a las comunidades indígenas como la que está dispersa por la sociedad, sea de desprecio cultural o de racismo pleno, siendo específicas en cada caso, aunque todavía similares, no son las únicas injusticias que oprimen a la población colombiana como un todo. Que negros e indios comparten con el resto de la población desplazada muchas injusticias de marginación que emergen del modo como nuestra violencia los haya expulsado de sus tierras.

³⁷ Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”. Op. cit., p. 217.

