

Publicaciones recientes

Álvaro Camacho Guizado (Editor)

NARCOTRÁFICO:
*Europa, Estados Unidos,
América Latina.*
Bogotá: Universidad de los Andes.

Santiago Mora

AMAZONÍA.
*Pasado y presente de un territorio
remoto. El ámbito, la historia y la
cultura vista por antropólogos y
arqueólogos.*
Bogotá: Fondo de Promoción de la
Cultura del Banco Popular,
Universidad de los Andes.

Margarita Serje

EL REVÉS DE LA NACIÓN.
*Territorios salvajes, fronteras y
tierras de nadie.*
Bogotá: Universidad de los Andes.

Libro ganador del Premio Anual
de la Fundación Alejandro
Ángel Escobar (2006).

Hugo Fazio Vengoa

RUSIA EN EL LARGO SIGLO XX.
*Entre la modernización y la
globalización.*
Bogotá: Universidad de los Andes.

Este libro recoge los resultados de una investigación colectiva titulada “Identidades culturales y tipos de Estado: exploración de la multiculturalidad en tres grupos poblacionales”. El interés en realizar una investigación sobre las transformaciones de las identidades y de las relaciones con el Estado en tres grupos regionales distintos (Quindío, Chocó y Meta) nació con el ánimo de complementar y contrastar, desde la investigación de casos específicos, algunos hábitos de pensamiento que tendían y aún hoy tienden a enfrentar cultura y política, identidades y Estado.



Identidades culturales y formación del Estado en Colombia

Íngrid Johanna Bolívar R.

Identidades culturales y formación del Estado en Colombia

Colonización, naturaleza y cultura

Íngrid Johanna Bolívar R.
Editora

Autores

Julio Arias Vanegas
Íngrid Johanna Bolívar R.
Daniel Ruiz Serna
María de la Luz Vásquez

IDENTIDADES CULTURALES Y
FORMACIÓN DEL ESTADO
EN COLOMBIA:
COLONIZACIÓN, NATURALEZA Y CULTURA

Íngrid Johanna Bolívar R.
Editora

Julio Arias Vanegas
Íngrid Johanna Bolívar R.
Daniel Ruiz Serna
María de la Luz Vásquez
Autores

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES-CESO
DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA

Identidades culturales y formación del estado en Colombia : colonización, naturaleza y cultura / Ingrid Johanna Bolívar R., editora ; autores, Julio Arias Vanegas ... [et al.]. — Bogotá : Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencia Política, CESO, Ediciones Uniandes, 2006.

282 p. ; 17 x 24 cm.

Otros autores: Ingrid Johanna Bolívar R., Daniel Ruiz Serna, María de la Luz Vásquez.
ISBN 978-958-695-256-9

1 . Política y cultura – Colombia 2. Identidad cultural - Colombia 3. Estado – Colombia I. Bolívar Ramírez, Ingrid Johanna, ed. II. Arias Vanegas, Julio Andrés III. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Ciencia Política IV. Universidad de los Andes (Colombia). CESO V. Tít.

CDD 306.2

SBUA

Primera edición: octubre de 2006

© Ingrid Johanna Bolívar R., Julio Arias Vanegas, Daniel Ruiz Serna, María de la Luz Vásquez.
© Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencia Política, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales - CESO
Carrera. 1ª No. 18ª- 10 Ed. Franco P. 5
Teléfono: 3 394949 – 3 394999. Ext: 3330 – Directo: 3324519
Bogotá D.C., Colombia
<http://faciso.uniandes.edu.co/ceso/>
ceso@uniandes.edu.co

Ediciones Uniandes
Carrera 1ª. No 19-27. Edificio AU 6
Bogotá D.C., Colombia
Teléfono: 3 394949- 3 394999. Ext: 2133. Fájx: Ext. 2158
<http://ediciones.uniandes.edu.co>
infeduni@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-695-256-9

Diseño carátula: Magda E. Salazar
magda.esperanzas@gmail.com

Corrección de Estilo: Guillermo Díez

Diseño, diagramación e impresión:
Corcas Editores Ltda.
Calle 20 No. 3-19 Este
Bogotá D.C., Colombia
PBX. 3419588
<http://www.corcaseditores.com>
info@corcaseditores.com

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	IX
CAPÍTULO I	
IDENTIDADES Y ESTADO: LA DEFINICIÓN DEL SUJETO POLÍTICO	1
<i>Ingrid Johanna Bolívar</i>	
Presentación	3
La invención de la cultura: una apuesta política	4
Identidades: ¿tomar precauciones?	12
Explicación o descripción	12
Identidad e interdependencias sociales	15
Identidades y tipos de pregunta	22
¿Primarias y secundarias?	26
Las transformaciones de la identidad y el multiculturalismo	31
El redescubrimiento del Estado	37
Bibliografía	45
CAPÍTULO II	
EL CULTIVO DE LA IDENTIDAD NATURAL. PAISAJE, CULTURA Y TURISMO EN MONTENEGRO, QUINDÍO	51
<i>Julio Arias Vanegas e Ingrid J. Bolívar</i>	
Presentación	53
Cultivar la identidad natural	54
En la aguerrida colonización	59
Guacas, orfebres y tiestos	71
Reinvención de una cultura: entre la caída del café y el terremoto	83
En el sendero del café: arquitectura paisajística y tradiciones campesinas	95

Consideraciones finales	106
Agradecimientos	109
Bibliografía	109
Listado de entrevistas	113
CAPÍTULO III	
DE REPÚBLICAS INDEPENDIENTES A ZONA DE	
DESPEJE. IDENTIDADES Y ESTADO EN LOS MÁRGENES	119
<i>María de la Luz Vásquez</i>	
Presentación	121
Acerca de Vistahermosa	124
De “Repúblicas independientes” a zona de despeje	127
La antigüedad como base de la integración: primeras oleadas de colonización	130
Colonización y violencia en los cincuenta: un breve recuento histórico	134
Apropiación económica y el mapa de la Nación	136
Entre ríos, sabana, selva y llano	136
Colonización en la Reserva	138
La economía política: el auge de la coca	141
Articulación política y presencia del Estado	145
Poder local y constitución de redes políticas	148
La construcción regional	151
En “El Cagúan”	151
El despeje por dentro	154
Fronteras: de la anárquica calma al caos institucionalizado	154
Flujos: intercambios y referentes de ciudad	155
El Estado local	157
Los frentes de las Farc	167
Políticas estatales y demandas comunitarias: entre lo rural y lo urbano	170
Las políticas de la representación	172
La identidad y la marginalidad: ¿esencia o estrategia de representación?	172
La marginalidad representada: referentes “establecidos”	179
El coquero y el “raspachín”: metáforas de lo ilegal	179
“El guerrillero”: el terror del estigma	183
“Nosotros no somos de aquí”: el referente de la itinerancia establecida	186
En la búsqueda de la identidad: estrategias de “desmarginalización”	190
El fundador: reconfiguración del estigma	190

De colonos a ecologistas	192
El “laboratorio de paz”	194
Reflexiones finales	196
Bibliografía	199
Listado de entrevistas	203

CAPÍTULO IV

NUEVAS FORMAS DE SER NEGRO. CONSIDERACIONES SOBRE LAS IDENTIDADES

ENTRE LA GENTE CHILAPA Y NEGRA DEL BAJO ATRATO CHOCOANO	209
---	-----

Daniel Ruiz Serna

Introducción	211
La región y el contexto de investigación	216
Los llaman chilapos, se nombran mestizos	218
La Ley 70: una celebración que renueva las reivindicaciones sociales	223
Un elemento esencial en la reivindicación de la identidad negra: las prácticas tradicionales de producción	226
Las nuevas luchas por el territorio	229
Ser negro es una cualidad que debe ser ejercida	237
El juego de las identidades	240
Bibliografía	242
Listado de entrevistas	244

CAPÍTULO V

LAS IDENTIDADES ESCENIFICADAS: DISCURSOS Y REFERENTES PARA EL

AUTORRECONOCIMIENTO	249
---------------------------	-----

Íngrid Johanna Bolívar

Identidades y colonización: una apuesta moral	254
Las “pruebas” o indicios de identidad	255
La morada material de las identidades: economía y representaciones de los pobladores	257
Discursos globales: reconfiguraciones locales de las identidades y saberes expertos	258
Identidades en el mapa político administrativo: Estado e historia de la violencia política	261
Consideraciones finales	264
Bibliografía	266

PRESENTACIÓN

Este libro recoge los resultados de una investigación colectiva titulada “Identidades culturales y tipos de Estado: exploración de la multiculturalidad en tres grupos poblacionales”. El estudio, dirigido por Ingrid Bolívar, fue realizado entre 2001 y 2002, en el Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Ceso, de la Universidad de los Andes, y contó con la cofinanciación de Colciencias. Adicionalmente, el texto publica un informe de investigación producido en el Centro de Investigación y Educación Popular, Cinep, donde fueron discutidos los informes de avance y planeadas algunas de las salidas de campo, dada la vinculación de la directora del proyecto con esa organización.

El interés en realizar una investigación sobre las transformaciones de las identidades y de las relaciones con el Estado en tres grupos regionales distintos nació con el ánimo de complementar y contrastar, desde la investigación de casos específicos, algunos hábitos de pensamiento que tendían y aún hoy tienden a enfrentar cultura y política, identidades y Estado. Precisamente, con la consagración de Colombia como un país pluriétnico y multicultural mediante el Artículo 7 de la Constitución salió a flote una serie de debates sobre la “incapacidad histórica” del Estado colombiano para aceptar la diferencia cultural, o sobre los “riesgos políticos” implícitos en el reconocimiento de derechos colectivos o de identidades culturales. En tales condiciones, y luego de constatar que los procesos de producción de nuevas formas de vinculación política no llamaban la atención de los politólogos, pero sí de antropólogos que habían tendido a concentrarse en el estudio de grupos indígenas y de afrocolombianos, nos propusimos comprender qué pasaba con las transforma-

ciones de la identidad entre otros grupos sociales no claramente diferenciados por lo “étnico” o por reivindicaciones asociadas con ello¹.

En ese punto, la investigación propuesta retomaba algunos planteamientos de Christian Gros, para quien la etnicidad (y, más ampliamente, la diversidad cultural) está sirviendo “como medio eficaz de lucha contra la anomia, la exclusión y la violencia que golpea a los individuos y a los grupos en sus espacios culturales de referencia...” (Gros, 1997: 51). Nos parecía interesante complementar la atención que los investigadores habían prestado a los grupos étnicos que usualmente se consideran “exponentes” de la diferencia y la identidad con el análisis de lo que estaba pasando en este nuevo contexto político con las identidades de otros grupos regionales.

En la medida en que queríamos comprender el papel del Estado en la transformación de identidades, buscamos también que la investigación incluyera un marcado contraste regional. En este sentido, seleccionamos, por un lado, una zona de lo que comúnmente se identifica como “alta presencia estatal”, y por el otro, una zona de “escasa presencia del Estado”. Suponíamos que las formas de constituirse como un *nosotros* en cada zona serían diferentes, de acuerdo con el tipo de presencia del Estado, y en tal sentido, los discursos y prácticas identitarias serían también distintos. Además, recogíamos la insistencia de distintos investigadores en el papel transformador de las narrativas jurídicas y en el hecho de que ellas pueden presionar una exploración y un reordenamiento de los límites de la sociedad, un ejercicio de reformulación de sus divisiones y un nuevo terreno para la constitución de sujetos². En esa perspectiva, interpretábamos un conjunto de trabajos que insistían en los procesos de reetnización de distintos grupos poblacionales y en las oportunidades políticas abiertas por la Constitución (Escobar y Pedrosa, 1996: 160). La investigación partía además del interés en mostrar que las distinciones entre lo político y lo cultural no están inscritas en la naturaleza de las cosas sino que forman parte de la manera en que se organiza y se reproduce la vida social en la modernidad. Ese interés se tradujo en la aceptación de un cuestionamiento particular: ¿por qué se desea o se necesita un pasado, una identidad? ¿Desde cuándo se necesita, qué se gana y qué se pierde con esa “identidad”? (Wallerstein, 1988: 122).

-
- 1 En el momento de formulación del proyecto, y como muestra precisamente de nuestra “comprensión” del problema, tendíamos a diluir lo étnico en una consideración racial o en una preocupación por las minorías dentro de la Nación, o por lo menos contrarias o excluidas de la supuesta cultura occidental. Sólo recientemente, y de la mano de los trabajos de Peter Wade, hemos podido comprender cómo esas dos categorías se entrelazan en la historia colombiana y en el desarrollo de las ciencias sociales en el país (2000a; 2000b).
 - 2 Para que quede más claro en qué sentido la reetnización ciudadana puede ser leída como proceso político, cabe recordar las palabras de Lechner (1986: 15): “La política es la lucha que busca ordenar los límites que estructuran la vida social, es el proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones se constituyen como sujetos”.

El libro está dividido en cinco capítulos que, aun cuando relacionados entre sí, conservan cierta autonomía. El primer capítulo plantea la perspectiva general que animó la investigación. En ese texto se identifican y reseñan distintas problemáticas que definen una entrada específica al asunto de las relaciones entre cultura y política. El capítulo no hace un estado del arte sobre esas cuestiones pero sí detecta y discute algunos de los hábitos de pensamiento más extendidos sobre estos temas. A partir de la reseña del trabajo de distintos historiadores, el capítulo insiste en que la diferenciación entre cultura y política o entre identidades y Estado oculta que la dominación política funciona precisamente “naturalizando” —a través de la “diferencia cultural”— identidades o formas de ser que han sido labradas en la interacción jerarquizada. Identidad cultural es, por tanto, la forma en que algunas “disposiciones adquiridas” y naturalizadas son presentadas por los actores sociales como los rasgos o las virtudes esenciales que los diferencian y los convierten en un nosotros perfectamente diferenciable de un ellos. De ahí que el capítulo subraye que “los contenidos” de la identidad son objetos de disputa política, pues facilitan la categorización y jerarquización social. Además, el capítulo incluye una discusión sistemática sobre las contraposiciones usuales en la ciencia política y la sociología predominantes entre identidades primarias y secundarias, tradicionales y modernas.

El segundo capítulo, dedicado al proceso de transformación de identidades en Montenegro (Quindío), y por esa vía, en el Eje Cafetero, muestra cómo las crisis del café y el terremoto pusieron a la orden del día la pregunta por la identidad regional. A partir de una etnografía, de la revisión de políticas públicas, de la realización de algunas entrevistas y de la consulta de la historiografía sobre la colonización paisa, el estudio muestra la confluencia de distintos recursos sociopolíticos en el reforzamiento de una identidad regional. El texto muestra el impacto de distintos discursos globales —ecoturismo, biodiversidad— en la definición del orden social local y en la emergencia de nuevos actores sociales que se convierten en agentes de la identidad. Además, el estudio subraya el uso que distintos actores locales hacen de la historia de la colonización (y del pasado indígena) en la región y la forma específica que asume el Estado entre ellos.

El capítulo tres está dedicado a las vicisitudes de la constitución de una identidad regional en el municipio de Vistahermosa (Meta), y desde ahí, a problemas que son más o menos comunes a los distintos municipios de la antigua zona de distensión³. El capítulo hace énfasis en un contexto específico de producción de las identidades en el que el Estado apenas empieza a asumir su función de regulación

3 Como se recordará, en el marco de las negociaciones de paz entre el presidente Pastrana y la guerrilla de las Farc (1998-2002) se creó la “zona de distensión” o zona de despeje, que implicaba la desmilitarización de cinco municipios.

y en la que las condiciones de la zona, los procesos históricos y el tipo de Estado y sociedad local que se conforman dan pie a un tipo de representación marginal dentro del esquema de la Nación. A partir del análisis de discursos históricos, públicos globales y locales, se evidencia cómo la marginalidad es el lugar desde donde se produce la interacción y cohesión de los habitantes de la región como grupo y lo que les permite negociar y hacer reclamos al Estado. Aquí se pone en cuestión la carga positiva de la categoría de identidad, puesto que no está ligada a cuestiones como un pasado común o unas tradiciones culturales compartidas. Sin embargo, se constata que la pregunta por la identidad se hace presente con fuerza y que, en medio de la “necesidad” de tener una, los pobladores locales buscan desmarginalizar la identidad que se les ha impuesto, a través de discursos como la conservación del medio ambiente y la paz, en contextos y coyunturas especiales tales como la constitución de la zona de negociaciones entre las Farc y el gobierno nacional en 1999.

El capítulo cuatro analiza el proceso de redefinición de identidades entre algunos pobladores “chilapos” del Bajo Atrato, y en un contexto marcado por dos procesos clave: la extensión del conflicto armado y el desplazamiento forzado, de un lado, y de otro, la titulación colectiva de baldíos gracias a la implementación de la Ley 70. Esta ley se ha convertido en un marco importante para la configuración y representación de una identidad negra desde la cual poder interpelar al Estado, en las difíciles circunstancias que atraviesan los pobladores de la región. El capítulo hace énfasis en que, en este contexto, las poblaciones consideradas no negras o chilapas están también inmersas en un proceso de reinención cultural, atravesado por categorías raciales y concepciones sobre la etnicidad y lo cultural, y bajo la tensión permanente entre el reconocimiento étnico y los derechos políticos y territoriales.

El quinto y último capítulo propone un conjunto de discusiones a partir de los resultados de los estudios regionales y la discusión teórica inicial. Más que conclusiones o consideraciones finales, este texto presenta una serie de problemas que constituyen una agenda de investigación pendiente en los temas de identidades, formación del Estado y política y cultura. Temas que implican una intensa discusión de los supuestos de las categorías con que hacemos ciencia social y un fuerte trabajo en la transformación de disposiciones intelectuales que hemos labrado en nuestras aulas: la tendencia a juzgar nuestra experiencia desde las categorías fabricadas por la sociología europea, sin reconocer el carácter colonial de la modernidad y del tipo de conocimiento que denominamos ciencias sociales.

El desarrollo de esta investigación no hubiera sido posible sin la financiación de Colciencias y sin la ayuda de Álvaro Camacho, Francisco Zarur y Heidy Casas en el Cesó de la Universidad de Los Andes. La discusión de los materiales, la puesta

a prueba de algunos instrumentos y el contexto institucional para algunas salidas de campo fueron parte del apoyo que nos dio el Centro de Investigación y Educación Popular, Cinep. Allí leyeron los manuscritos y nos acompañaron de distintas formas durante el proceso de investigación Fernán González, Teófilo Vásquez, Marta Cecilia García, Raquel Victorino y Franz Hensel. María Emma Wills, como directora del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes, cofinanció la publicación. Sin embargo, nuestro mayor agradecimiento es con los habitantes y autoridades locales de los municipios de Montenegro, Vistahermosa y Curvaradó, por habernos permitido entrar y realizar el trabajo allí.

BIBLIOGRAFÍA

- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (1996), “Entrevista a Harold Moreno”, en *Pacífico. ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales*, Bogotá, Ecofondo y Cerec.
- Gros, Christian (1997), “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”, en *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican.
- Lechner, Norbert (1986), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Madrid, Siglo XXI, CIS.
- Wade, Peter (2000), *Raza y etnicidad en Latioamérica*, Quito, Ediciones Abya-Yala [1997].
- (2002), *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*, Bogotá, Vicepresidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación. Programa, Plan Caribe.
- Wallerstein, Emmanuel (1988), *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.

CAPÍTULO I

IDENTIDADES Y ESTADO:

LA DEFINICIÓN DEL SUJETO POLÍTICO

*Íngrid Johanna Bolívar**

* Politóloga, historiadora y Magíster en Antropología, Universidad de los Andes. Profesora asistente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes e integrante del grupo de investigación sobre Violencia Política y formación del Estado del Cinep. Agradezco al equipo de investigación, a los estudiantes de la Especialización de Estudios Culturales en la Universidad Javeriana y los estudiantes de mi curso de “Teoría Democrática Contemporánea”, en 2002, con quienes descubrí la inmoralidad del “sólo tú”. También agradezco a Eduardo Restrepo por los comentarios sobre versiones anteriores de este texto. Finalmente, doy gracias a Isaac Beltrán, con quien he comprendido la voracidad de las identidades.

PRESENTACIÓN

El objetivo de este capítulo es presentar las principales discusiones conceptuales que se tejieron a lo largo de la investigación y que la dotaron de una perspectiva determinada sobre la forma en que el Estado y la política participan en la producción de identidades culturales en el contexto colombiano. El texto está dividido en tres grandes y desiguales secciones. La primera sitúa la pregunta por las identidades y el Estado en un mapa más amplio de las relaciones entre cultura y política. La segunda explora algunos de los problemas metodológicos y conceptuales implícitos en la investigación sobre las identidades. La tercera parte reseña algunos debates sobre el estudio del Estado como una forma de organización del poder en las sociedades modernas.

Este capítulo no es un estado del arte sobre los temas de cultura e identidad que han sido trabajados sistemáticamente por la antropología. El texto selecciona y expone interesadamente los planteamientos de algunos autores “clásicos” que nos permiten problematizar la tendencia de las corrientes principales de la filosofía política, la ciencia política y la sociología a considerar que la identidad política por excelencia es la identidad del ciudadano y que otros tipos de identidad no corresponden al “mundo político”. Esa discusión, que puede parecer extraña a historiadores y antropólogos, tiene gran fuerza política y académica dentro de los otros campos disciplinares citados, y especialmente en la ciencia política, donde con frecuencia se asume que identidades étnicas, raciales o incluso regionales son rezagos de sociedades tradicionales o incluso premodernas. De ahí que el énfasis del capítulo esté puesto en problematizar tales hábitos de pensamiento establecidos en algunas

disciplinas, en mostrar las cambiantes y ambiguas relaciones entre cultura y política y en caracterizar la configuración de identidades como un arma de lucha política.

LA INVENCION DE LA CULTURA: UNA APUESTA POLÍTICA

La pregunta por la forma en que el Estado interviene en la configuración de identidades se inscribe dentro de un problema más amplio: la interacción entre cultura y política. En contra del “hábito mental” que predomina en amplios círculos sociales e intelectuales, y que tiende a oponer la cultura como universo de lo significativo y la política como el mundo del cálculo y lo instrumental, aquí se insiste en que la cultura es producida políticamente y en que la política, en tanto “lucha sobre la formación misma de los sujetos” (Lechner, 1986: 27), es ante todo un proceso de construcción de significados, esto es, un proceso cultural. Incluso, se afirma que la diferencia o la diversidad no son condiciones primigenias o anteriores a la interacción social, sino precisamente uno de sus resultados (Wade, 2002: 9; Lechner, 1986). Recientemente, las relaciones entre cultura y política han llamado la atención de los investigadores.

Así, por ejemplo, Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino han subrayado la necesidad de estudiar la cultura política en tanto “construcción social peculiar de aquello que cuenta como ‘político’ en toda sociedad” (2001: 26). En su trabajo sobre *Política cultural y cultura política*, los autores citados promueven una reflexión sobre la forma en que los movimientos sociales latinoamericanos están participando de la redefinición de la política y están haciendo cuestionamientos culturales a las ideas tradicionales de ciudadanía, democracia y participación, entre otras cuestiones. Además, estos autores han insistido en que las prácticas de los movimientos sociales nos obligan a reconsiderar la tendencia del análisis político a operar con visiones estáticas y estadocéntricas de la política (2001: 34 y ss). Con estos planteamientos, Escobar, Álvarez y Dagnino han puesto sobre el tapete la cuestión de las relaciones entre cultura y política. Ahora bien, en la medida en que su atención se concentra en la forma como los movimientos sociales redefinen el campo político, ellos no investigan la manera en que ciertas relaciones políticas son naturalizadas a través de su conversión en rasgos culturales. Puesto de otra manera, los investigadores en temas de cultura política y política cultural están interesados en comprender cómo la acción de los movimientos sociales contribuye a la transformación de la cultura política dominante. Esta investigación se orienta en una dirección distinta. Retoma también el vínculo entre cultura y política, pero para mostrar que la dominación política tiende a operar y a vivirse como diferencia cultural en aquellos contextos que precisamente han sido “sacados” del mundo

político ciudadano. Una famosa frase del investigador Stuart Hall establece que “la raza es la forma en que se ‘vive’ la clase” (citado en Wade, 2000: 32). Aquí nos interesa mostrar que la organización política estatal denomina y produce como “culturas” a los grupos que permanentemente expone a sus ejercicios de dominación. Allí donde las condiciones de interdependencia social no han permitido la extensión de la ciudadanía o donde las prácticas de dominación política estatal se montan sobre viejas formas de control y regulación preestatal, se habla de “rasgos culturales” que enfrentan o resisten a la acción política (Corrigan y Sayer, 1985).

De ahí que se haya optado por situar las relaciones entre cultura y política en un mapa más amplio que habla de las condiciones históricas y políticas que hicieron posible la diferenciación de ciertos comportamientos y su clasificación como fenómenos “culturales”. Interesa mostrar que entre cultura y política no existe la relación de exterioridad que en ocasiones se suele suponer, y que, en ese mismo sentido, los vínculos entre identidades y Estado no se agotan en las dinámicas de promoción o reconocimiento. Es más, la reseña de distintos trabajos de historiadores y sociólogos nos permitirá mostrar que la construcción de identidades y la formación del Estado son dos procesos profundamente ligados e inseparables de la construcción del orden político.

De hecho, el trabajo sobre sociedades pasadas permite ver hasta qué punto la diferenciación entre algo que sería político y algo que sería cultural es el resultado de una experiencia histórica determinada. En otras palabras, la posibilidad de distinguir entre fenómenos políticos y fenómenos culturales está inscrita y determinada históricamente por el desarrollo de los procesos de entrelazamiento de las distintas sociedades. Se corre un importante riesgo de anacronismo cuando las diferenciaciones actuales entre lo cultural y lo político se remiten a sociedades anteriores o cuando tales distinciones son reificadas y desprovistas de su carácter histórico y de disputa política, en el análisis de fenómenos actuales. De ahí que sea necesario insistir en que la invención o la clasificación de un comportamiento como algo “cultural” es la expresión y el resultado de una intensa lucha política. Invención, por cuanto aquello que emerge como cultural no se desprende de la “naturaleza” de las cosas, aun cuando tampoco se desprende libremente de la voluntad de los actores. Se trata de subrayar el carácter contingente, pero no por ello menos genuino o menos enmarcado en las relaciones de interdependencia de los grupos, de aquellos tipos de relación que se taxonomizan como culturales. En efecto, y en contra de lo que se suele suponer, “la cultura”, más que la expresión directa y sin mediaciones de la “idiosincrasia” o la “forma de ser” de un grupo determinado, es una forma de taxonomizar y ordenar las relaciones entre los grupos sociales dentro de un orden político definido. No se trata de una taxonomía formalmente “vacía” e inocente. Es un ejercicio de diferenciación y organización jerárquica que presenta como descripciones de algo ya existente, lo que, de hecho, son valoraciones o proyectos de un orden social que está siendo

disputado precisamente mediante esa clasificación. De hecho, al clasificar un comportamiento como “cultural”, se le asigna un terreno que parecería no “político”, que parecería centrado en los propios “rasgos” del grupo, y que, sin embargo, oculta cómo ese comportamiento ha sido producido y es ahora clasificado por un grupo particular de personajes llamados a hacerlo (Bauman, 1997)¹.

Emerge en este punto un problema de gran importancia: ¿es posible usar el término cultura en sociedades que no utilizan “conscientemente” la diferenciación que ella supone? ¿Qué pasa entonces con clasificaciones como “economía”, “sociedad”, “política”, entre otras? Varios autores han llamado la atención sobre los problemas que las ciencias sociales heredan cuando utilizan algunos conceptos de los que desconocen sus más profundos supuestos y aspiraciones. Thompson ha denunciado sistemáticamente la forma en que las ciencias sociales utilizan conceptos propios de una perspectiva de la “modernización”, como si fueran descripciones de lo que pasa, y no valoraciones de las relaciones. Sin embargo, él mismo ha dicho que no se puede llevar hasta el final este ejercicio (1995: 26; 1989). Aun cuando no podemos resolver el problema epistemológico que está aquí insinuado, y aunque volveremos a él más adelante cuando estemos trabajando sobre identidades, necesitamos subrayar que la preocupación por la cultura es inseparable de una serie de saberes que postulan la existencia del “Hombre” y de un tipo de poder que se concentra en el Estado (Bauman, 1997; Castro, 1999: 86 y ss). De hecho, Zygmunt Bauman ha reconstruido con gran detenimiento las relaciones entre la idea de que el orden social es construido y no dado, la disposición racionalista sobre el mundo que reconocemos como “acción política” y las prácticas sociopolíticas que dan forma a la clasificación de un fenómeno como “cultural”. El autor se refiere a este proceso en términos de la transformación de “guardabosques en jardineros” y subraya, lo que ya decíamos atrás, que los primeros, los guardabosques, no tenían cómo percibir su “cultura” como eso, como “cultura” o un tipo de orden producido por los seres humanos y distinto del orden “natural”. La experiencia de la cultura es, por tanto, muy reciente (Bauman, 1997: 79 y ss).

Para Bauman y para otros autores, es el reordenamiento de los grupos sociales en el marco de la formación de los Estados lo que produce un tipo específico de formas de vinculación “culturales” y lo que hace explícita la referencia política a la cultura. Ahora bien, todo esto bajo una perspectiva histórica que ve la formación del Estado nacional no como un proceso meramente funcional, sino como una re-

¹ En esta dirección pueden leerse las distintas iniciativas estatales por identificar los “dialectos”, convertirlos en “riqueza cultural” y diferenciarlos de las “lenguas nacionales”, así como los diversos estudios sobre folclore. Véanse Anderson (1993), Corrigan y Sayer (1985) y Thompson (1995).

volución de las formas de articulación social y como un proyecto ideológico que se encarna en rutinas y prácticas específicas (Corrigan y Sayer, 1985; Bauman, 1997; Rosanvallon, 1990; Bloch, 1988).

En su estudio sobre *El proceso de la civilización*, Norbert Elias analiza la “sociogénesis” del concepto cultura. El autor establece que, a diferencia del concepto de civilización, el de cultura tiene desde sus orígenes un importante nexo con un pueblo, el alemán, que, “en comparación con los otros pueblos occidentales alcanzó tardíamente una unidad y consolidación políticas y en cuyas fronteras desde hace siglos, y hasta ahora mismo, ha habido comarcas que se han estado separando o amenazando con separarse” (Elias, 1990: 59). Desde sus orígenes, el concepto de cultura ha estado vinculado a los esfuerzos por poner de manifiesto las diferencias y peculiaridades de los grupos². Según el mismo autor, en la pregunta por la cultura se refleja “la conciencia de sí misma que tiene una nación que ha de preguntarse siempre ‘¿en qué consiste en realidad nuestra peculiaridad?’” (Elias, 1990: 60). De aquí provienen algunas de las dificultades que se presentan en el esclarecimiento de la relación entre cultura e identidad, pues esta última suele resaltar también la particularidad. Es muy importante tener presente el contexto específico en el que se consolida la referencia a la cultura, por cuanto evidencia una relación particular con el mundo de la política y porque delimita un campo para la invocación de identidades. En efecto, Elias se pregunta por las transformaciones de las interdependencias sociales que van a exigirles a algunos grupos elaborar detalladamente eso que los hace particulares. Por esta vía, y como un problema cuya simplicidad a veces se pasa por alto, se tiene que la invocación de la cultura y la necesidad de elaborar la particularidad, o mejor, las particularidades del grupo social no son “una proyección natural” sino una actividad exigida, inducida en condiciones determinadas. Habría que preguntarse: ¿cuándo, por qué y cuáles grupos humanos son inducidos o “seducidos” por la invocación de la cultura, por las demandas de identidad? Habría que investigar quiénes dentro de esos grupos responden a tal seducción, cómo operan frente a ella, cuáles son los distintos tipos de particularidad que elaboran y despliegan en los diversos contextos, por qué son éstos y no otros y cómo se relacionan las diferentes particularidades entre sí³.

2 Algo similar sucede con las categorías de raza, linaje e incluso clase social. Habría que investigar cuándo se apela a cuál categoría, qué tipo de diferenciación se pone en juego en qué condiciones históricas específicas, cuándo se trató de igualar etnia y raza con cultura, entre otros problemas. Véase Wade (2000).

3 “... tanto desde la perspectiva del individuo como de las colectividades, las identidades son múltiples en un sentido doble. De un lado, hay diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre los cuales se destacan el género, la generación, la localidad, la clase, la nación, lo racial, lo étnico. Y lo cultural. Del otro, las identidades se activan dependiendo de la escala en las que se despliegan. Esto es, una identidad local adquiere relevancia con respecto a otra, pero ambas pueden subsumirse en una identidad regional con respecto a otra” (Restrepo, 2005).

Otros planteamientos que resultan de utilidad para situar históricamente las relaciones entre política y cultura tienen que ver con el trabajo de Peter Burke en *La cultura popular en la Europa moderna*. En su trabajo, Burke encuentra que el “descubrimiento de la cultura popular se asoció íntimamente al surgimiento del nacionalismo” y al hecho de que en varios países había sectores sociales interesados en expresar de alguna forma su oposición al creciente papel de Francia, y en términos más amplios, a la Ilustración. Desde su perspectiva, el descubrimiento de la cultura popular era una reacción “contra la Ilustración tal como la definía Voltaire; contra su elitismo, su rechazo de la tradición y su insistencia en el predominio de la razón” (Burke, 1991: 46 y ss). El mismo autor subraya que el interés en conocer la cultura popular tuvo lugar, de manera privilegiada, en los países de la periferia cultural del continente europeo (Burke, 1991: 49). Aunque no se trabaja en detalle la diferencia entre la alusión general a la cultura y a la cultura popular, interesa señalar que en ambos casos hay un esfuerzo por hacer visible una diferencia, y por qué no, una desigualdad entre grupos sociales determinados. La fluidez en el uso de uno u otro término caracteriza la vida social de los siglos XVII y XVIII. Sólo hasta el siglo XIX, la referencia a la cultura se ata al desarrollo de las artes y de las maneras ilustradas. En los siglos anteriores, el término cultura goza de gran ambigüedad y suele comprenderse sólo en la contraposición con lo Ilustrado y racional. De esta manera, invocar la cultura era consagrar una forma de ser “no universal”, no ilustrada, ni racional. En este punto, sorprenden ciertas coincidencias. De hecho, algunos de los que hoy reclaman “el reconocimiento de su identidad” siguen aludiendo a “su” cultura como aquello que sería opuesto al predominio de la razón y del pensamiento científico.

En su trabajo titulado *Costumbres en común*, el también historiador británico Edward Thompson encuentra que la invocación de la “cultura” puede sugerir una visión demasiado consensual de esta cultura como “sistema de significados, actitudes y valores compartidos y las formas simbólicas (representaciones, artefactos) en los cuales cobran cuerpo”. Desde la perspectiva de este importante autor, la cultura también “es un fondo de recursos diversos, en la cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli; es una palestra de elementos conflictivos que requiere un poco de presión —como el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase— para cobrar forma de sistema. Y, a decir verdad, el mismo término cultura, con su agradable invocación de consenso, puede servir para distraer la atención de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y las oposiciones dentro del conjunto” (Thompson, 1995: 19).

La fuerza de la contraposición entre “la Ilustración” y “la cultura” penetró también en la producción de categorías con las que se hace ciencia social. La Ilustración se presenta a sí misma como el advenimiento de un mundo nuevo en el

que la razón, la ciudadanía y el progreso tendrían su imperio. Por el contrario, la cultura y, más puntualmente, la cultura popular terminaron siendo el terreno de lo antiguo y lo distante. Mientras la Ilustración era el espacio para los letrados y la “alta cultura”, la cultura popular era el terreno de un pueblo percibido como “natural, sencillo, iletrado, instintivo, irracional, anclado en la tradición y en la propia tierra y carente de cualquier sentido de individualidad” (Burke, 1991: 43).

En esas condiciones, se empezó a aceptar que el vínculo político por excelencia era el de la ciudadanía y que las otras formas de agregación social eran el resultado de la pervivencia de lo tradicional o de lo incivilizado. En ese marco monta la sociología decimonónica su famosa contraposición entre identidades primarias e identidades secundarias, entre identidades tradicionales e identidades modernas. En esa misma clave se montan contrastes entre modernidad y tradición, o entre modernos y civilizados *versus* grupos en los que predominan las vinculaciones étnicas. En el universo del debate político predominante, tanto la tradición como la etnicidad o las vinculaciones raciales mostraban hasta qué punto no había y no podía haber en estas sociedades “modernidad política”. Aunque en ocasiones el operador del contraste tiende a ser la etnicidad y no la referencia a la cultura, en el análisis de problemas políticos centrales de la sociedad colombiana, como el clientelismo, la pervivencia del bipartidismo y/o de las identidades regionales, los análisis políticos suelen hablar de “razones culturales” y tienden a agrupar en ellas cuestiones étnicas, procesos de poblamiento, historia de presencia de la Iglesia, entre otros temas.

En una discusión parcial con ese planteamiento de los sociólogos clásicos, historiadores como Thompson y Burke recuerdan el carácter construido y “secundario” de toda forma de identidad social. Incluso muestran que la elaboración explícita de algo que luego se va a denominar “identidad tradicional” sólo se afianza cuando comunidades determinadas enfrentan el proceso de “modernización”. Estos investigadores insisten en que tanto “la identidad étnica” como “la pertenencia religiosa” son formas de responder a la pregunta, típicamente moderna, por los tipos y las formas de identificación que predominan en una época. En ese sentido, la pertenencia étnica y la lealtad religiosa no son pertenencias “más naturales”, “más auténticas”, “más tradicionales” o “menos construidas” que la ciudadanía y las llamadas “identidades secundarias” (Burke, 1997; Thompson, 1995). Ambos autores recuerdan que los tipos de relación que hoy aparecen como expresión de una identidad tradicional, de una costumbre o de una práctica “antiquísima” y poco sujeta a las transformaciones del tiempo, se consolidaron como tales a mediados del siglo XVIII, con la aparición del folclore, con el creciente distanciamiento de las culturas patricia y plebeya y con las luchas políticas en torno a la “modernización” (Burke, 1991; Thompson, 1995). Y es que fueron los procesos de consolidación de los Estados nacionales y la expansión del industrialismo los que pusieron a la orden

del día la discusión sobre las especificidades y características de cada cultura; la idea de que hay algo “tradicional” y “primario” que enfrenta la expansión del dominio político nacional (Bauman, 1997; Ortiz, 1999: 41).

En efecto, la referencia a la nación como concepto y como proceso sociológico encarna una de las principales conexiones entre política y cultura. Y es esta misma referencia la que tiende a atar la alusión a la cultura popular con culturas locales opuestas o subordinadas a la nacional (Burke, 1991; Bauman, 1997). La preocupación por la “cultura” no antecede estos procesos históricos, más bien los caracteriza. En efecto, la aparición del folclore y de los estudios al respecto es una de las consecuencias del creciente distanciamiento entre las culturas patricia y plebeya en los diferentes países de Europa. Al respecto, recuerda Thompson que, ante las importantes transformaciones de la vida social a finales del siglo XVII y XVIII, “observadores sensibles (e insensibles) de las capas altas de la sociedad mandaron grupos de exploración con el encargo de inspeccionar la ‘pequeña tradición’ de los plebeyos y tomar nota de sus extrañas prácticas y rituales. Ya en el momento de nacer el estudio del folclore se consideraba que estos usos eran ‘antigüedades’ o reliquias...” (Thompson, 1995: 13). Más aún, el mismo autor señala que ya “desde su mismo origen, el folclore llevó consigo esta sensación de distanciamiento condescendiente, de subordinación y de las costumbres como reliquias” (Thompson, 1995: 14). Desde la perspectiva de este documento, habría que preguntarse cuánto de este “distanciamiento condescendiente” no sobrevive o se actualiza en la actual celebración multiculturalista y en el “reconocimiento” de las múltiples identidades.

En este punto queda claro cómo el trabajo del historiador permite discutir las categorías con las que operan la sociología y la ciencia política, y hasta qué punto ambas tienden a desconocer su afinidad histórica con la construcción del Estado y la expansión del capitalismo. Y es que lo que la filosofía política liberal y la sociología decimonónica denominan, en “cómoda mirada retrospectiva”, identidades primarias y tradicionales desconoce los trabajos de historiadores y antropólogos en torno al carácter construido y moldeable de tales formas de vinculación. El debate en torno al carácter tradicional o moderno de las identidades suele acaparar la discusión sobre la política y la cultura. La política “verdadera” sería el advenimiento de la ciudadanía sobre el mundo oscuro de las identidades tradicionales. Como si tales identidades tradicionales no fueran construidas y peleadas. Como si tal construcción de identidades no fuera de entrada un proceso político. Como si, contrario a lo que muestra Edward Palmer Thompson, la sociología siguiera pensando en la costumbre y en la tradición como un punto de partida, como un dato establecido, y no como un campo de contienda.

Todo esto aun contra las propias formas de sentir de los diversos grupos sociales, para los que es posible que la ciudadanía represente un compromiso alejado de

sus intereses vitales, mientras que la vinculación a un grupo étnico puede aparecer como la realidad inmediata y más significativa. Peter Wade se ha ocupado de comentar críticamente este problema y de recordar que la construcción de lecturas “esencialistas” de las identidades por parte de los diversos grupos sociales tiene que comprenderse en el marco de su propia lucha política. Y que, en ese mismo sentido, los esfuerzos por complementar o contradecir tales lecturas también tienen su propia apuesta y sus efectos políticos (2000: 140).

Hasta aquí se ha trabajado desde una perspectiva que sitúa la pregunta por la cultura en el marco de las transformaciones políticas que usualmente se caracterizan o se reconocen como propias del advenimiento de la modernidad política. Hemos hecho una lectura eurocentrada del problema e incluso hemos sido guiados por la voz de “ilustres varones europeos muertos”. El estado actual del conocimiento propio al respecto no me permite contar —aún— esa misma historia desde el desarrollo de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, es claro que el carácter colonial de la modernidad imprime a las contraposiciones entre ilustración y cultura, o entre modernidad y tradición, ciudadano y grupo étnico, un carácter particular. Aníbal Quijano, en sus distintos trabajos, ha mostrado los resultados de la “etnificación” de la fuerza de trabajo, la racialización de la ciudadanía y la imposibilidad “material” de construir un mercado y una economía salarial que faciliten la ciudadanización de los sujetos políticos. El mismo autor ha insistido en que, en América Latina, los derechos y las relaciones políticas están organizados a través de criterios étnicos o raciales que recogen una determinada organización espacial del poder y que insisten en presentar como anomalía social la experiencia de la colonialidad del poder y del saber. En efecto, este autor ha subrayado que tanto los políticos como gran parte de los científicos sociales del continente tienden a convertir en patología la experiencia de diversos grupos latinoamericanos, al leerla y juzgarla desde unos conceptos que desconocen el carácter colonial de la modernidad y de la forma de conocimiento que denominamos ciencias sociales (Quijano, 2000; 1997). Aún hoy es frecuente que profesores y estudiantes de ciencias sociales se lamenten por igual de que la modernidad “no ha llegado” a nuestros países, de que “nuestras tradiciones nos impiden ser modernos”, o de que nos hacen falta “reformas reales” para “alcanzar” la ciudadanía. Estos hábitos de pensamiento están muy vigentes aún en el mundo académico y pesan sobre el tipo de producción académica que se puede armar⁴.

4 Mi propio desconocimiento sobre la forma en que estos procesos de naturalización de las separaciones entre cultura y política se han vivido en Colombia o en América Latina es un indicio revelador de una vieja disposición: conocer bien cómo pasó en Europa y desde ahí juzgar lo que no se vive aquí o lo que siempre nos llegó tarde. Véase también Quijano (1997). Los hábitos de pensamiento que reseñó los he encontrado sistemáticamente en diversos espacios docentes en la Universidad de los Andes.

IDENTIDADES: ¿TOMAR PRECAUCIONES?

En el apartado anterior se insistía en que la emergencia de lo “cultural” está profundamente ligada al tipo de reorganización de la vida social característico de la formación de los Estados nacionales. En esta sección interesa reseñar algunos de los problemas analíticos planteados por el estudio de las identidades. Problemas que se extienden desde el estatuto “epistemológico” de la pregunta por las identidades hasta los cambios en aquello que supuestamente las constituye, pasando por la discusión sobre las transformaciones sociales que sostienen, suscitan y modifican la pregunta por la identidad.

Explicación o descripción

Una de las principales dificultades planteadas por el concepto de “identidad” es que en algunas ocasiones se usa en términos descriptivos y, en otras, en términos explicativos. Este problema ha sido ampliamente discutido por autores como Alan Knight y Emmanuel Wallerstein. En su trabajo sobre la “identidad nacional mexicana”, Knight propone distinguir el uso de identidad nacional como a) un concepto supuestamente objetivo y científico, capaz de explicar los procesos históricos y b) como una norma o concepto manejado por los propios actores históricos. El autor señala que b) tiene valor independientemente de a), pero que es preciso estar pendiente de la confusión entre a) y b) en los distintos trabajos de las ciencias sociales. El historiador es enfático al respecto; desde su perspectiva, “no hay una correlación necesaria entre la importancia de ciertos conceptos cuando son manejados por los propios actores históricos y estos conceptos cuando están al servicio del historiador o del científico social” (Knight, 2000: 124).

Más aún, Knight recuerda que el concepto de identidad ha ido ganando terreno frente al uso de conceptos que hoy despiertan las resistencias de los investigadores, como el concepto de carácter. Desde su perspectiva, el uso analítico “de la identidad, con sus connotaciones de fluidez y aun de manipulación, es preferible a “carácter”, que implica permanencia y adscripción. Pero la “identidad” también es una rica fuente de pseudoargumentos y tautologías” (Knight, 2000: 150). En una dirección similar se orienta el sociólogo Wallerstein, a quien se cita por extenso:

... es preciso examinar las reivindicaciones basadas en la afiliación a un grupo de status no en los términos intelectuales de los actores de la situación, sino en los términos de las funciones reales que esas reivindicaciones desempeñan en el

sistema social [...] Los científicos sociales deberían por tanto, describir y analizar las formas en que se usan, y no limitarse, como hacen los nativos, a utilizarlos como explicaciones [...]. (Wallerstein, 1988: 296)

Aunque los actores históricos expliquen su propio comportamiento y sus preferencias apelando a la identidad, el trabajo del analista social no se puede agotar en la reproducción de tales explicaciones. Más bien, habría que esclarecer cómo, cuándo y por qué apelar a tales identidades empezó a explicar, a los ojos de los actores, su propio comportamiento. Más puntualmente, habría que analizar cómo los comportamientos y las “formas de ser” que los actores consideran constitutivas y explicadas por su identidad participan en el conjunto del entramado social, cómo por intermedio de estas “identidades” se les asigna un lugar en el orden social. Habría que explicar “las funciones reales” que aquello que se reivindica como identidad tiene en el ordenamiento de la sociedad. En efecto, y parafraseando el estudio de Thompson sobre las costumbres, podría decirse:

Las costumbres [identidades] hacen cosas: no son formulaciones abstractas de significados, ni búsquedas de los mismos, aunque pueden transmitir significados. Las costumbres [identidades] están claramente conectadas y enraizadas en las realidades materiales y sociales de la vida y el trabajo, aunque no son sencillamente derivados de dichas realidades ni reexpresiones de las mismas. (Thompson, 1995: 26)

Para comprender cómo las identidades están enraizadas en las realidades materiales y “hacen cosas”, es útil recordar algunos señalamientos de Wallerstein. Él muestra que con frecuencia se habla de identidades “porque nos permiten apelar al pasado para hacer frente a los procesos ‘racionales’ y manipulables del presente”. Insiste en que esa categoría se utiliza

para explicar por qué las cosas son como son y no deberían cambiarse, o por qué las cosas son como son y no pueden cambiarse. O a la inversa, [...] para explicar por qué las estructuras actuales deberían ser sustituidas en nombre de realidades sociales más profundas y antiguas, y por tanto más legítimas. (Wallerstein, 1988: 122)

Invocar la identidad puede servirle a un actor social determinado para justificar tanto lo que existe como aquello que quisiera cambiar. Hay que preguntar entonces: ¿por qué ciertos rasgos se convierten en los rasgos de un grupo, por qué sobreviven ciertas formas de interacción social dentro de unos grupos que luego van a ser clasificados como grupos “tradicionales”?

La importancia política y epistemológica de estas preguntas queda más clara cuando se recuerda que el “reconocimiento” de una identidad es el “reconocimiento” de un destino social y que “todos los destinos sociales, positivos o negativos,

consagración o estigma, son igualmente fatales —quiero decir mortales— porque encierran a aquellos que distinguen dentro de los límites que les son asignados [...]” (Bourdieu, 1992: 118)⁵.

Las identidades suelen ser utilizadas para explicar un comportamiento, por cuanto suelen apelar al pasado, y por esa vía expresan o encarnan una relación entre orden político y concepción del tiempo. Es en el terreno del tiempo donde se otorga un lugar a los diferentes grupos sociales. Ciertos grupos son producidos como el pasado de la sociedad actual, y por lo mismo no se considera que puedan o deban participar activamente en la definición del futuro. Se les asigna el pasado como lugar de su identidad (Elias, 2000; Said, 1990; Dube, 1999). Otros grupos encuentran precisamente en la permanencia a lo largo del tiempo, en la dimensión temporal de sus relaciones, aquello que los hace distinguibles; en palabras de Elias, aquello que los puede hacer “establecidos” y no “marginados” (Elias, 2000). La elaboración de un pasado se constituye también en un asunto moral que revela la “valía” de un grupo en detrimento de otro y que avala el uso de la identidad como explicación. De hecho, el gran valor que la sociedad moderna concede al sedentarismo, o por lo menos a la “superación del nomadismo”, ha incidido en la producción de categorías interesadas en medir la “estabilidad” y en recalcar los vínculos entre identidad y permanencia en un determinado territorio (Bauman, 1997: 67 y ss; Rosanvallon, 1990).

Además, la identidad suele hablar más del pasado que permanece y que se considera dado, y menos de los sueños del futuro o de los pasados que no han sido descubiertos o no pudieron ser. Por eso se insiste en que una concepción determinada del tiempo influye en la decisión sobre con quiénes, y en qué condiciones se puede participar en la construcción del orden colectivo (Lechner, 2000: 67). En la medida en que el vínculo entre identidades y pasado suele sustentar la invocación de la identidad como explicación, parte del esfuerzo de los investigadores que reconocen el carácter artificial de toda identidad se ha orientado a mostrar el carácter contingente y maleable del pasado. Más aún, se ha orientado a mostrar que poco se sabe de lo que el pasado le depara a un grupo social determinado, pues hay muchos pasados posibles aun cuando las formulaciones identitarias tiendan a expulsar la historia (Silva, 2005: 46).

5 El final de la cita dice: “Un heredero que se precie se portará como un heredero y será heredado por la herencia, según la fórmula de Marx; es decir, investido en las cosas, apropiado por las cosas que él se ha apropiado” (Bourdieu, 1992: 118).

Identidad e interdependencias sociales

La discusión sobre la naturaleza moderna de las identidades suele asociarse con la emergencia del individuo. En efecto, con gran frecuencia se lee en distintos trabajos sociológicos que el carácter moderno de toda identidad es inseparable de la emergencia también moderna del individuo (Taylor, 1996a). Al respecto, algunos autores han planteado importantes cuestiones.

Primero, existe un relativo consenso entre distintos investigadores acerca del hecho de que la identidad sólo aparece como problema ante la disolución del orden medieval. Así, por ejemplo, Charles Taylor, el filósofo canadiense que ha participado activamente en la discusión sobre multiculturalismo y políticas de reconocimiento, recuerda que el dinamismo característico del rompimiento de las jerarquías sociales propio de finales de la Edad Media fue el que puso en cuestión los lugares y los órdenes dados en el mundo. Por esa vía, la identidad emerge como problema, como proyecto de aquellos que ya no tienen un lugar asignado previamente.

Ahora bien, el mismo autor recuerda que el ejercicio moderno de construir una identidad no era un despliegue solipsista, la tarea de un solitario, sino que tal identidad debía ser, y de hecho era, organizada desde lo que él denomina los “horizontes de significado”. Tales horizontes definen cuáles son las porciones significativas de la vida, en qué puede consistir la vida buena, qué tiene valor en la vida. Esas definiciones aparecen como algo dado para los individuos, como un horizonte, frente al cual cada uno de ellos empieza cada vez más a constituir una fórmula propia. La identidad se vuelve problema cuando el horizonte moral de una sociedad determinada deja de trasladarse sin mayores inconvenientes a cada experiencia y es discutido y contestado de forma creciente. La existencia de un horizonte moral con miras al cual se construyen la identidad y la lucha en torno a lo significativo es también el terreno para analizar las diferencias. Una diferencia es diferencia y es significativa por serlo cuando traduce el horizonte moral en otro tipo de fórmula (Taylor, 1996b). El problema de la identidad, la diferencia y el horizonte de significado no puede ser trabajado ahora⁶. Interesa retener, para la discusión posterior sobre el multiculturalismo, que todo “reconocimiento” de otra identidad o de otra forma de vida tiene un sentido que hace del reconocimiento algo

6 Y no lo puede ser porque, como muestra Taylor en sus distintos trabajos, el problema de la identidad compromete discusiones centrales entre la filosofía y las ciencias sociales. Discusiones sobre las cuales nuestro conocimiento es por ahora demasiado limitado. Algunas de estas discusiones se refieren al papel de la razón en el desarrollo de la moralidad, a la manera en que las ciencias sociales han trabajado el desarrollo de esa moralidad y las relaciones que tienden a establecer entre individualismo cognitivo y moral, a la comprensión habitual del lenguaje en la explicación de los fenómenos humanos, entre otros problemas.

significativo, cuando tal identidad ha sido leída desde un horizonte de significado específico: el de la propia sociedad y el de la propia experiencia. Cuando no funciona de esta manera, se aceptan las identidades y los diferentes estilos de vida, como se acepta, dice Slavo Zizek, la multiculturalidad de una “plazoleta de las comidas”.

En este punto interesa recuperar a Taylor, pero también a Giddens y Elias, para recordar que la identidad es una pregunta que se plantea cada cual pero en el seno de un grupo social, nunca aisladamente, y en condiciones de interdependencia determinadas. Además, la elaboración de la identidad se hace a partir de la discusión con aquello que el grupo al que se pertenece considera deseable o valioso por sí mismo. De ahí la insistencia en que la identidad supone actuar dentro un orden, pero también, y quizá de manera más novedosa, la identidad supone actuar sobre el orden social. La identidad supone que, frente a la incertidumbre que caracteriza la interacción social y frente a la disolución de las jerarquías preestablecidas, es necesario perseguir e inventar una forma de ser, y por esa vía actuar sobre el mundo, transformarlo. Al respecto, el sociólogo Zygmunt Bauman ha recordado que la identidad tiene en la modernidad un estatus ontológico: es proyecto y es postulado: “sólo puede haber identidad postulada y toda identidad es una proyección de lo que se demanda o se busca sobre la base de lo que se es” (Bauman, 1997: 20. Traducción nuestra).

En este punto, “lo que se es”, aparece una segunda cuestión que es preciso aclarar. Norbert Elias ha mostrado que el estudio y la comprensión de los procesos de identidad se tornan muy complicados cuando no se combate el “hábito de pensamiento” que hace imaginar a la sociedad como un conjunto de seres humanos que, en tanto adultos solitarios, recorren el mundo. Para este importante autor, “el problema conceptual de la identidad humana a lo largo de la vida será siempre difícil, y de hecho irresoluble, mientras la formulación social de conceptos no ponga a disposición del individuo pensante conceptos más o menos claros del proceso y en especial, del desarrollo” (Elias, 1990: 212-213). Para los propósitos de este documento, el señalamiento de Elias tiene un doble interés. Primero, porque recuerda que la pregunta por la identidad no es la pregunta por una sustancia que permanece, o por una esencia que resiste el tiempo. No. La pregunta por la identidad es una pregunta por un proceso, y un poco más puntualmente, por un “proceso de desarrollo”. Elias desconfía un tanto de la palabra desarrollo porque puede sugerir el desarrollo de algo que ya era, y la identidad como tal no es sólo el despliegue de lo que ya existía, sino su propia invención.

Aun así, la identidad es un desarrollo que articula la vida individual y la del grupo. Y eso lleva a la segunda cuestión importante en los señalamientos de Elias. En la medida en que nunca hay un solo sujeto, y en que cada ser humano nace formando parte de un grupo con el que aprende las funciones centrales para su supervivencia,

la pregunta por la identidad es inseparable de la pregunta sobre las condiciones en que se produce la interacción con los otros. Es más, la pregunta por la identidad se hace con el lenguaje y los “restos” de los otros, pero también para separarse de ellos. Si se retoma la formulación de Bauman citada atrás en que la identidad es vista como “proyección de lo que se demanda o se busca sobre la base de lo que se es”, los señalamientos de Elias exigen situar históricamente qué se demanda, qué se puede buscar y qué se puede ser en la interacción con otros. Además, claro está, de aclarar cómo están organizados esos otros, que nunca son unos otros individuos sueltos aislados en el mundo. Los otros están ordenados, unidos y separados por intensas redes de interacción. Elias insiste en que los humanos permanecen conectados unos a otros por redes de deseo, por historias, por lazos económicos, por temores compartidos... Hasta el momento (mediados de los sesenta), según él, muchos de estos vínculos permanecen invisibles para el trabajo sociológico.

Al recordar que nunca hay un solo sujeto, y que las ciencias sociales no pueden reeditar en sus explicaciones al viejo Adán que estuvo solo y nunca fue niño, Elias llega a proponer que el trabajo sobre la identidad se sitúe en un eje que va de la “identidad como nosotros” a la “identidad como yo”. Un eje dinámico no estático que se inclina hacia un lado o hacia el otro en distintos períodos históricos, en diferentes campos de la vida social, y que continuamente cambia de contenidos según la transformación del entramado social (Elias, 1990).

Elias insiste en que la manera como se plantea y como se resuelve la pregunta por la identidad es inseparable de las condiciones de interdependencia de la sociedad. Así, por ejemplo, señala que “es característico de la estructura de las sociedades más desarrolladas de nuestros días que el ser humano particular conceda más valor a aquello que le diferencia de otros, a su identidad como yo, que a aquello que tiene en común con otros, a su identidad como nosotros” (Elias, 1990: 180). Por el contrario,

en la praxis social de la antigüedad clásica la identidad grupal del ser humano particular, su identidad como nosotros, vosotros y ellos, todavía desempeñaba, comparada con la identidad como yo, un papel demasiado importante para que pudiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano particular como a una criatura casi desprovista de un grupo social. (Elias, 1990: 182)

Estos señalamientos plantean un problema: ¿por qué se habla aquí de la identidad como nosotros en la Antigüedad, si arriba se decía que la pregunta por la identidad es una pregunta moderna? Como se decía al comienzo de esta sección, las referencias a la identidad están cruzadas y en ocasiones confundidas con las explicaciones sobre la emergencia del individuo. Elias es enfático al respecto. Para él, toda identidad es individual, esto es, vivida y articulada individualmente. Lo que cambia es el tipo de preeminencia que cada uno puede y debe otorgar a lo que tiene

en común con otros, o a lo que lo hace distinto. Dice Elias: “naturalmente, los antiguos romanos sabían también, como es de suponer que saben todos los demás seres humanos, que cada persona posee sus peculiaridades. Sabían que Bruto era diferente de César, que Octavio era diferente de Antonio, y sin duda también sabían en qué eran diferentes” (Elias, 1990: 182). Sin embargo, las condiciones de la interacción acentuaban lo que tenían en común estos distintos personajes y no aquello que los diferenciaba. La praxis social de la época concedía preeminencia a la identidad como nosotros, en detrimento de la identidad como yo. Y esto no como resultado de una pulsión gregaria, sino como expresión de las condiciones de interdependencia social que hacían que sólo la pertenencia a un grupo más o menos definido asegurara protección y respaldo en las distintas tareas de la vida. La forma como se resuelve el equilibrio entre el nosotros y el yo tiene que ver con el control que los grupos humanos van logrando sobre la naturaleza, así como con la estructura de dependencia de los hombres entres sí (Elias, 1990). Es por esta razón que la identidad, en tanto pregunta y no como hecho dado de pertenencia o vinculación a un nosotros, sólo puede emerger en las condiciones en que miembros de un grupo cada vez mayor de seres humanos están en una capacidad relativa de separarse de sus grupos de origen y/o de asegurarse, por vías alternas, la protección física, la supervivencia y el respeto de los otros.

Se tiene entonces que Elias saca la pregunta por la identidad del terreno de las sustancias o de los atributos dados a los seres humanos, y la sitúa en el marco de la interacción entre los seres humanos considerados individualmente y como grupo. Tal interacción entre los seres humanos no se da en el vacío sino en medio de unas condiciones de interdependencia determinadas y de un control específico de la naturaleza. La relación entre la identidad como yo y la identidad como nosotros se abre de esta manera a la historia y a la transformación de los grupos que aseguran la reproducción de la vida humana. En ese sentido, la identidad como nosotros cambia de acuerdo con las condiciones de integración de la sociedad. Aquí Elias introduce la diferenciación entre distintas capas de nosotros y recalca las luchas sociales que caracterizan el declive y/o el ascenso de una capa de nosotros como la capa privilegiada. Desde aquí lee Elias los “conflictos de integración” propios del declive de las tribus o las lealtades regionales y la importancia creciente a finales del siglo XIX y comienzos del XX del Estado nacional como capa privilegiada del nosotros. De nuevo, conceder preeminencia a un tipo de nosotros o a otro, conceder preeminencia a la identidad como yo en detrimento de la identidad como nosotros no se explica por una disposición de la naturaleza humana ni por una mutación histórica de las sociedades, sino por las exigencias y las condiciones en que se produce la interacción social. De nuevo, entonces, las preguntas ¿cuándo y por qué empieza a ser importante elaborar la identidad como yo, aquello que cada uno tiene

de peculiar?, ¿cuándo y por qué se transforman las identidades como nosotros?, ¿qué explica que el nosotros estatal empiece a ser la forma de nosotros privilegiada en una época, en detrimento de otras formas de agregación social?

Elias analiza el proceso por el cual el Estado-Nación se fue convirtiendo lentamente en el tipo específico y privilegiado de identidad como nosotros durante gran parte del siglo XX. El Estado-Nación es un tipo de identidad como nosotros inseparable de los procesos de integración territorial y de estratos que debilitaron a las tribus, las regiones y otras formas de agregación social como fuentes de protección y supervivencia. Al mismo tiempo, la reorganización de la vida social y su creciente pacificación, característica de la formación de los Estados nacionales, van a promover el desarrollo de la identidad como yo y la creciente separación de los individuos de sus antiguos grupos. La transformación de la familia y la emergencia de la escuela son dos de las instituciones que caracterizan y dinamizan la separación de los seres humanos de sus antiguos grupos y que, al mismo tiempo, les dan espacios, mecanismos y formas de saber para la elaboración de la identidad como yo. Tener una identidad o echarla de menos no es un proceso natural. Es la expresión de una serie de procedimientos y técnicas que han orientado el comportamiento de los grupos humanos y han delimitado unos campos de experiencia. La identidad es una forma novedosa de autoexperimentarse.

Estos planteamientos permiten enfrentar una serie de “hábitos de pensamiento” implícitos en el análisis del vínculo entre identidades y Estado. Así, por ejemplo, queda claro que la identidad no es una cualidad “intrínseca” de los seres humanos considerados individualmente o como grupo. Es claro también que la consideración reflexiva sobre la identidad es inseparable del análisis de las condiciones en que tiene lugar la interacción entre los grupos humanos. La identidad es una forma de organizar la interacción social, y de enfrentar las condiciones materiales en que tal interacción tiene lugar. En este sentido, la identidad no es una “simple” e “ingenua” proyección de lo que “ya se era”, sino una apuesta por redefinir y/o actualizar las condiciones de la jerarquizada y estructurada interacción social.

Adicionalmente, hablar de identidad como yo e identidad como nosotros abre un nuevo espacio a la relación entre identidades y Estado. Permite ahondar en el planteamiento que considera a las identidades y al Estado como dos rostros del ordenamiento político. En efecto, el Estado, como tipo privilegiado de nosotros, durante una época consagró un espacio y unos mecanismos determinados para producir la identidad como yo y una organizada jerarquización de las identidades como nosotros.

Ahora bien, Elias también hace consideraciones esclarecedoras sobre la relación identidad-individuo. Atrás ya se decía que para él toda identidad es vivida y articulada individualmente, pero también se recordaba que para algunos autores el

individuo es moderno. La discusión sobre los nexos entre identidad e individuo es de gran importancia, por cuanto sustenta apreciaciones específicas sobre lo que algunos van a llamar identidades tradicionales e identidades modernas, el “resurgir del tribalismo”, y porque en la imagen que la sociedad burguesa ha construido de sí misma se predica la existencia natural de individuos que deberían tener una identidad y/o un derecho a perseguirla. Como en la sección anterior sobre los usos ambiguos de la identidad en las ciencias sociales, la apelación al individuo tiene un importante papel como recurso político. En ese sentido, es clave recordar que tanto la producción de identidades como la invocación del individuo en tanto sustento del orden social forman parte de los mecanismos de reproducción del poder político y, más puntualmente, de la imagen que tiene de sí la sociedad burguesa.

Es revelador al respecto que, en su estudio sobre el surgimiento y el desarrollo de la ética de la autenticidad, el filósofo Charles Taylor se queje de que las ciencias sociales hayan explicado la consolidación del “individualismo” sólo como un efecto imprevisto del cambio social. De ahí que sea tan difícil esclarecer las relaciones entre moral y política, y por esa misma vía, entre identidad y poder político (Taylor, 1996a, 1996b).

Discutiendo la tesis extendida de que el individuo es netamente moderno y que en la Europa medieval las personas “estaban impregnadas y absorbidas por la vida de la comunidad, para bien o para mal”, Black ha reseñado el individualismo creciente de personas dedicadas al comercio en el siglo XII, las libertades para contraer matrimonio en ciertos sectores sociales, así como la posibilidad obviamente no generalizada pero sí presente de que personas “de origen humilde pudieran elegir una vocación religiosa y por ende modelar su propio destino como individuos” (Black, 1996: 48). Black confirma el temprano surgimiento del individuo, e incluso, la idea que lo convierte en elemento constitutivo de la sociedad. Sin embargo, reseña que tal individualismo de los comerciantes o religiosos nada decía de la relación con el Estado. A partir de las precisiones de Black sobre el individuo medieval, puede aclararse que la “modernidad del individuo” radica en su relación con el Estado. Se trata de un individuo que es tal frente al Estado y de un Estado que no es parte de los planes divinos.

Los problemas implícitos en la relación entre identidad e individuo resultan de gran centralidad, pues ayudan a definir quién es el sujeto del orden político, qué se le puede demandar y cómo se ejercen ciertos derechos sobre él. Como ha reseñado Stuart Hall recientemente, la pregunta por la identidad está muy conectada con la pregunta por la agencia y con la construcción de una estrategia del juego político (Hall, 1997).

Ahora bien, ¿por qué hacer tan explícita la discusión sobre identidad como yo e identidad como nosotros si el problema de investigación habla más del funciona-

miento de algunas identidades colectivas? y ¿por qué introducir la discusión sobre identidad e individuo? Es importante plantear estas preguntas explícitamente para poder evidenciar algunos elementos conceptuales de la perspectiva que orientaron toda la investigación. Primero, se ha reconstruido con detalle esta discusión porque es frecuente que en el debate actual sobre identidades se “alerte” sobre la posibilidad de que ciertas formas de identidad usualmente clasificadas como “tradicionales” constriñan la libertad individual. De hecho, en algunos círculos suele afirmarse la “peligrosidad” del “resurgimiento” de ciertos tipos de nosotros, como las identidades étnicas y locales, porque tenderían a socavar o aprisionar algo que sería el “yo”. Con el ánimo de problematizar esta forma de pensar el problema, se insiste aquí en que toda identidad es articulada individualmente. Así que, antes de “condenar” o “celebrar” una identidad porque restringe o apoya el yo, habría que indagar las condiciones que sustentan la insistencia en lo que hay de común con otros, y cómo se define quiénes son esos otros, o en lo que cada uno tiene como diferente de “ellos”. En otras palabras, el interés analítico y político sobre la proliferación de ciertas identidades no puede radicar en que restrinjan el “yo” o la autonomía individual, sino en las razones y los procesos que orientan la conformación de un grupo y su accionar en ese sentido. Más que denunciar lo peligroso que puede ser el fortalecimiento de las identidades étnicas o locales, es preciso escudriñar qué les ofrecen tales identidades a los grupos sociales, qué tipo de satisfacciones, formas de operar y lógicas de acción son asequibles por esta vía y son negadas por otras, como la ciudadanía.

Y con este señalamiento se llega a un segundo punto. Como muestran los estudios de caso sobre la forma en que el Estado interviene en la producción de identidades en Vistahermosa (Meta), en Montenegro (Quindío) y en Carmen del Darién (Chocó), la configuración de un tipo específico de identidad como nosotros suele aparecer como una vía de tramitar cierta protección para el yo y de lograr acceder a un “nosotros” del que ciertos grupos se consideran excluidos o marginados. En otras palabras, en los casos estudiados, la elaboración de una identidad colectiva centrada en la región, en la localidad o en la pertenencia étnica, más que limitar las identidades como yo, o de discutir la preeminencia de la identidad como nosotros propia del Estado, es una forma de asegurar cierto acceso a esta última. La identidad como nosotros tiene unas funciones de protección y, más puntualmente, de promoción política ante el Estado. Un tercer punto importante que queda abierto tras la reconstrucción de los planteamientos de Elias sobre identidad como yo e identidad como nosotros es que hay distintas capas de nosotros que interactúan también de forma desigual con aquello que se recalca en la identidad como yo. De nuevo, más que celebrar el predominio de la identidad como yo, o el supuesto “resurgir” de algunas formas de identidad como nosotros, es preciso preguntarse cómo se articulan unas y otras y por qué se fortalecen ciertos tipos de nosotros, qué

relaciones hay entre algunas de esas identidades como nosotros y las dinámicas de poder y desigualdad en donde son producidas las identificaciones.

Identidades y tipos de pregunta

El recorrido histórico y analítico presentado en la sección anterior permite ya caracterizar la identidad como una forma de organizar la interacción social. Los presupuestos fundamentales de los análisis de la identidad son: “la conciencia de la identidad es un atributo del individuo; el proceso de producción de esta conciencia es social; esta conciencia se basa en significaciones sociales de rasgos individuales y colectivos; la significación de estos rasgos no es una emanación de los rasgos sino un proceso de construcción de sentido en el cual no todos participamos en términos de igualdad; el problema de los mecanismos de producción, difusión, mantenimiento y modificación de la significación es central para el análisis sociológico” (Pérez-Agote, 1998: 366). Los señalamientos de Elías se orientan precisamente en la dirección de esclarecer cuáles son los mecanismos que permiten producir, difundir, mantener o modificar la significación de ciertos rasgos, cuándo y por qué se hace énfasis en lo peculiar de cada uno y cuándo en lo que ellos tienen de común.

Ahora bien, se ha insistido en que los rasgos que dan identidad no tienen valor por sí mismos, no definen una unidad de substancia, ni una esencia valiosa per se. Incluso, se ha dicho que son construcciones culturales. Sin embargo, es preciso que la “construcción cultural” de identidades o significados para cierto tipo de rasgos sea considerada como un problema antes que como una premisa. Problema, en el sentido de que debe ser analizada con cierto detenimiento. Burke ha hecho interesantes consideraciones al respecto. El autor parte de la constatación de que las identidades de género, étnicas y territoriales son construcciones sociales, pero se pregunta explícitamente: “¿cómo construye uno una nueva concepción de la clase, por ejemplo, o del género? Y ¿quién es uno?, ¿cómo podemos explicar la aceptación de una innovación? O para volver el problema al revés: ¿es posible explicar por qué concepciones tradicionales dejan de convencer a ciertos grupos en ciertos momentos? (Burke, 1997: 144). Es preciso escudriñar cómo se producen las identidades, cómo se imponen, quiénes participan, con qué medios y en qué contextos.

En una dirección similar a la de Burke se orienta Hall al insistir en que “las identidades culturales tienen un origen, una historia”. Y que,

como todo lo que tiene historia, ellas sufren transformaciones continuas [y] que lejos de estar eternamente fijadas en un pasado esencializado, están sujetas al “juego” continuo de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar basadas en la

mera “recuperación” del pasado, que está esperando que lo descubran y una vez descubierto nos daría un sentido eterno de seguridad en nosotros mismos, las identidades son los nombres que damos a los diferentes modos en que estamos dispuestos por, y nos disponemos en, la narrativa del pasado. (Hall, citado por Wade, 1996: 293)

De ahí que sea importante preguntarse: ¿cuándo y por qué los grupos humanos se disponen y se producen de una manera, y cuándo, por qué y cómo lo hacen de otra? Una vía que ha resultado útil para esclarecer el complejo proceso de constitución de identidades es diferenciar el tipo de preguntas que se puede hacer sobre ellas. Así, por ejemplo, Wade distingue entre las preguntas por los contextos sociales de las identificaciones: la relación entre identidad y movimientos sociales, nacionalismo, globalización, diáspora y postcolonialismo, entre otras. Y otra serie de preguntas sobre el funcionamiento y los medios que se ponen en marcha en los procesos de identificación (Wade, 1997: 7). Mientras al insistir en el contexto se realza el papel de la interacción política, las condiciones de desigualdad entre los grupos y las amplias transformaciones que caracterizan la sociedad contemporánea, en el segundo grupo se abre cabida a los cuestionamientos sobre cómo produce conocimiento de sí mismo un actor social, cómo ordena su experiencia, cómo clasifica lo valioso, entre otros puntos.

En una dirección similar a la de Wade se orienta Michel Agier al distinguir entre aproximaciones contextuales y relacionales de la identidad; ambas desarrolladas desde los años sesenta del siglo XX y en clara contraposición a las perspectivas esencialistas de la identidad. La perspectiva contextual insiste en que los procesos de identificación son procesos localizados frente a retos definidos. Aquí el análisis de la identidad remite a la delimitación de un afuera, de un antes y de los otros. Por su parte, en la aproximación relacional se insiste no tanto en los contextos que exigen edificar diferencias y fronteras, sino en el proceso mismo de constitución de esas diferencias. Proceso que se define siempre en el marco precedente de la interacción del grupo determinado. Las dos aproximaciones insisten en las relaciones entre los diferentes miembros de un grupo social y aquellos que están “fuera”. Pero, como tal, cada aproximación hace énfasis en un momento parcialmente diferenciable de la constitución de identidades: el contexto que exige la diferenciación y la construcción social de aquello que nos hace diferenciables.

En efecto, la construcción de una identidad es también la invención de una diferencia. Es más, en la medida en que la interacción social no tiene lugar en un campo yermo en el que sólo habría individuos sino que se produce en un campo social estructurado y jerarquizado, la invención de una diferencia es la producción de un antagonismo parcial entre “nosotros” y “ellos”. La identidad implica la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía entre los polos resultantes. Stuart

Hall caracteriza este proceso como “el cerramiento que proclaman las identidades”. Cerramiento que supone dos cosas: “un juego de poder y de exclusión y una unidad no natural, sino sobredeterminada y, en esa medida, contingente” (Hall, 1997: 4. Traducción nuestra). Tanto la fabricación de lo que se excluye como los elementos que determinan la unidad de lo “incluido” permanecen expuestos a la interacción social y al juego político. Las “diferencias” entre “ellos” y “nosotros” no son naturales y eso implica que el “nosotros” está permanentemente habitado por numerosos conflictos. De ahí la insistencia en que una identidad se elabora en la interacción desigual con otros, en la negociación y el diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Ahora bien, la idea de que una identidad se construye como un “nosotros” opuesto a un “ellos” y de que estos últimos nos sirven de frontera, de horizonte para definir hasta dónde llegamos “nosotros”, hace de la constitución de identidad un proceso político. Lo político alude a la experiencia, a la forma como la gente se explica y se imagina su participación y su lugar en un orden colectivo. Orden que en la época moderna se expresa en la figura del Estado-Nación, que, si bien está enfrentando severas transformaciones (Lechner, 1986: 14), sigue siendo, por lo menos en las sociedades del llamado Tercer Mundo, un importante elemento articulador y productor de identidades.

En este punto resulta conveniente retomar uno de los planteamientos de Norbert Elias que se reseñó antes. Para Elias, es necesario estudiar históricamente el proceso por el cual el Estado-Nación se convierte, en un momento determinado, en la capa privilegiada de “nosotros”. Al tiempo que con sus formas de intervención regula la producción de otros “nosotros” que serán percibidos como “ellos”. En esta dirección pueden leerse los planteamientos de Elias, pero también de otros sociólogos, como Richard Harvey Brown, Ana María Alonso y Craig Calhoun, que insisten en que el proceso de formación del Estado implica la producción de formas nuevas de vinculación social como la etnicidad y la raza. En ese sentido, no sólo la pertenencia a una nación en calidad de ciudadano, sino también el participar de un nosotros articulado étnicamente es constitutivo de la modernidad política. Por esta vía, estos autores recuerdan la necesidad de discutir las categorías de las ciencias sociales y, muy especialmente, la famosa distinción entre “identidades primarias o tradicionales” e “identidades secundarias o modernas”.

Antes de retomar ese problema conviene reseñar un “nuevo” tipo de preguntas sobre la identidad. “Nuevo” no tanto porque desconozca o critique las perspectivas contextualistas y relacionales, sino porque insiste en la necesidad de revisar la constitución de identidades desde los tipos de explicación que han construido las ciencias sociales. Aquí la pregunta se desplaza un tanto desde aquello que constituye la identidad y desde los contextos de identificación, hacia los supuestos sobre la vida social, sobre el sujeto y sobre las lógicas de la interacción que habitan la

comprensión habitual de lo social, y con ello, los estudios sobre las identidades. El trabajo de Stuart Hall es una importante referencia en este punto. Para él, “teorizar la identidad no puede diluirse en el arsenal simbólico de los marcos discursivos proveídos en los que el sujeto se encuadra dócilmente, pero tampoco [en los cuadros que pintan] un ‘agente’ que elige casi conscientemente, o que simplemente se autorreconoce” (Hall, 1997: 5. Traducción nuestra). De ahí que el autor insista en la necesidad de repensar el estatuto epistemológico que se concede a lo psíquico en la explicación de los fenómenos sociales y en retomar algunos de los planteamientos que Derrida y Foucault han hecho sobre la forma en que se construye conocimiento y sus relaciones con la producción de poder y verdad.

Hall comenta:

Uso identidad para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura, por una parte, entre los discursos y prácticas que intentan interpretar, hablarnos o llamarnos como los sujetos sociales de discursos particulares, y por otra parte, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos que pueden ser hablados... No [es posible] agotar la identidad en lo discursivo, ya que con esto se corre el peligro de dar por sentados los marcos y las estrategias enunciativas, hacerlos inmóviles y asumir que se interpela a un sujeto que ya está constituido; pero tampoco, agotarlo en lo psíquico, en un sujeto que desde sus “mediaciones” opta, elige lo que mejor convenga a su subjetividad... (Hall, 1997: 4. Traducción nuestra)

Los planteamientos de este autor sitúan la discusión sobre las identidades no en el terreno de las transformaciones históricas propias de la sociedad moderna, sino en el mapa de los recientes desarrollos conceptuales de las ciencias sociales y otras disciplinas. En efecto, Hall retoma parte de las discusiones de los lingüistas, críticos de arte y psicoanalistas, entre otros, para preguntarse cómo tales debates transforman la comprensión de las identidades. De ahí su insistencia en que el estudio de las identidades debe reconocer la posición del sujeto en las prácticas discursivas que lo construyen pero que él mismo agencia y transforma. En efecto, Hall recalca que las identidades se construyen dentro y no fuera de la representación y del discurso y a partir de estrategias enunciativas específicas (1997). En este punto, es claro que las “nuevas” preguntas sobre la identidad se alimentan de las investigaciones sobre la naturaleza performativa y no sólo denotativa del lenguaje, así como de los estudios de Foucault sobre los vínculos entre formas de saber, de verdad y de poder en la sociedad occidental. Estas perspectivas hacen énfasis en la forma como los sujetos son producidos a través de diversas prácticas de identificación y de articulación que se expresan en formaciones discursivas determinadas y que están provistas de efectos materiales (Restrepo, 2005).

¿Primarias y secundarias?

Las preguntas por las condiciones históricas en que se hace necesario construir una identidad y la discusión sobre la forma en que las ciencias sociales han explicado tales identidades tienen un punto de encuentro en la diferenciación entre identidades primarias y secundarias, “tradicionales” y “modernas”. Tal distinción fue introducida y fortalecida con el desarrollo de la sociología como forma de saber a finales del siglo XIX. Ha sido crecientemente discutida pero también muy usada en el debate que ciertas corrientes de filosofía política han hecho del multiculturalismo y del reconocimiento de ciudadanía diferenciadas o derechos especiales (en la participación política, la educación, entre otros puntos) para grupos sociales determinados. Así, por ejemplo, John Rawls sostiene que una sociedad en la que los derechos y las reivindicaciones “dependen de la filiación religiosa, la clase social o la etnia... puede no tener ningún concepto de ciudadanía en absoluto; ya que este concepto tal como lo empleamos, va unido al concepto de sociedad entendida como un sistema justo de cooperación en beneficio mutuo de las personas libres e iguales” (citado en Kymlicka, 1996: 241). En un sentido similar, John Porter dice: “la organización de la sociedad basada en los derechos o las reivindicaciones que se derivan de la pertenencia grupal es diametralmente opuesta al concepto de sociedad basado en la ciudadanía” (citado en Kymlicka, 1996: 242). Otros analistas sostienen que la diferencia cultural y las identidades “tradicionales” hay que “tolerarlas”, “aceptarlas”, porque “pueden ser reprimidas —a costa de la tiranía y la brutalidad— pero nunca ser eliminadas de raíz” (Walzer, 1992: 56).

Los planteamientos de Rawls y Porter parten de la concepción clásica de ciudadanía, aquella que la concibe como “la lealtad individual hacia las instituciones políticas, bajo la forma del Estado: sin mediación de linajes, vasallajes, gremios, comunidades o corporaciones. [Ciudadanía como] fundamentación basada en alguna idea del Bien Común o del Interés Público y la conciencia de un vínculo de solidaridad con el resto de los ciudadanos mediado por la ley” (Rabotnikof, 1993: 88). De esta manera, la pertenencia a diversas formas de comunidad o vasallaje, así como un vínculo con los otros que no esté mediado por la ley, se constituyen en afrentas centrales para la ciudadanía y en dificultades para la constitución de comunidades políticas. De ahí el uso político recurrente de la oposición entre ciudadanía y etnia o ciudadanía y otras formas de identidad.

La noción de ciudadanía y su interés de separarse de las otras formas de comunidad, de las vinculaciones “primarias”, revela la imagen que la sociedad burguesa tiene de sí misma. Ella, la sociedad burguesa, se autoexplica como el resultado de la negociación, del contrato, del acuerdo entre libertades y razones individuales

emancipadas de las cadenas de la costumbre, la lealtad, la pertenencia étnica, entre otras. Estas autoimágenes de la sociedad burguesa consideran al individuo, al “yo”, como su soporte fundamental. Sin embargo, el trabajo de distintos historiadores y sociólogos muestra que la vida social no enfrenta individuos aislados y adultos, no enfrenta hombres que nacen “racionales” o, en el decir de Elías, “Adanes reiterados”. Por el contrario, la vida social se constituye en la interacción desigual entre diversos grupos que no son homogéneos. El carácter de tales grupos, su naturaleza, forma de organización y funciones se transforman continuamente. Pero es un hecho, recalca Elías, que un ser humano sólo llega a ser adulto y a ejercer la razón, por ejemplo, en el marco de una comunidad que estaba antes que él y que no coincide necesariamente con la comunidad política.

Es claro que la discusión entre ciudadanía y etnia, o en términos más amplios, entre identidades secundarias y primarias, compromete formas de concebir el orden social y, por esa vía, proyectos políticos⁷. Algunos imaginan a la sociedad como un contrato, como un encuentro de individuos aislados, otros destacan que “nunca hay un solo sujeto”, que la interacción enfrenta grupos en condiciones desiguales. En este punto resulta pertinente recordar que cuando algunos ilustrados, como Kant, pensaban en las diversas formas de pertenencia a las comunidades como cárceles, y cuando insistían en la necesidad de que cada uno pensara por sí mismo, partían de que así no era como funcionaba la vida social en ese momento histórico. Así debía funcionar: cada uno debería hacerse cargo de sí mismo, a consta incluso de enfrentar aquello que se le ha enseñado a pensar, a desear y a temer. En este punto surgen importantes problemas.

Como se dijo antes, los ilustrados sabían que el individuo y el “pensar por sí mismo” no constituyen un fenómeno natural, pero no aceptaban que, como dice Elías, el “conócete a ti mismo” choca con “qué tanto no queremos saber”. Y es que sólo apelando a ese “pensar por sí mismo” como el desarrollo de la naturaleza del hombre era posible ofrecerlo a todos. Sólo sacándolo de la historia era posible exigirle a cada uno que realizara lo que ofrece como promesa. Al sacar esa deman-

7 Los planteamientos que siguen articulan distintos trabajos de Norbert Elías, especialmente la discusión con Kant (2000) y la crítica a algunos de nuestros “hábitos de pensamiento” (1994, 1998). Elías resalta la necesidad de estudiar la génesis social de los conceptos y de analizar las transformaciones de la sociedad que sustentan la aparición de nuevas formas de pensar y producir esa misma sociedad. En esos términos, Elías se ha ocupado de los conceptos de Estado, sociedad civil, individuo, entre otros. Conceptos que son usados por actores políticos, por científicos y por la “ciudadanía en general”. Sin embargo, pocas veces se discuten las condiciones y los supuestos de tales conceptos, las peleas que con ellos dieron algunos grupos y, sobre todo, la “transformación” que algunos de ellos operan en la forma como se “vive” en sociedad.

da de la historia se consuma su “naturalización” en la construcción de “formas de pensar”, como “el hombre”, “la razón”, “la libertad”, “la ciudadanía” y, precisamente, “la Historia”. Y es que, como recuerda Ernesto Laclau, “la universalidad” de “la razón” y de “el Hombre” era una forma de resolver el problema entre universalismo y particularismo. Aquí, la “emancipación significaba eliminación de las diferencias, arribo a una sociedad reconciliada a través de la realización de una pura esencia humana (Laclau, 1995: 38). La consolidación política y epistemológica de “la razón”, “la Historia” y “el Hombre” facilitó la disolución de la pregunta por las condiciones históricas que hicieron posible esas “formas de pensar” y ordenar la producción de la sociedad.

En estas condiciones, aquellos cuyo entramado de interdependencias sociales no ha implicado la producción de conceptos “universalistas” y cuyas apuestas políticas no han exigido la elaboración de “conceptos” de cierto nivel de integración empiezan a ser ubicados como grupos “tradicionales”, con vinculaciones “primarias”⁸. Ubicación que, sin embargo, olvida hasta qué punto lo “tradicional” y lo “primario” son un correlato de las redes de relaciones que constituyen tales grupos. La distinción entre “tradicional” y “moderno”, entre “primario” y “secundario”, parte de una visión del orden social que resalta la centralidad de “el Hombre” como fundamento de ese orden y, por esa vía, promueve un proyecto político específico. El problema no radica en que los conceptos supongan visiones del orden social y proyectos políticos determinados. El problema radica en que tales supuestos no aparecen en las deliberaciones políticas.

Ciertamente, la imagen que la sociedad burguesa ha construido de sí misma como producto de un contrato contrasta con los resultados de las investigaciones históricas sobre el afianzamiento de la burguesía y el desarrollo histórico del capitalismo. Así, por ejemplo, el trabajo de Thompson (1989) sobre la clase obrera en Inglaterra, y sobre el desarrollo de las costumbres y de la economía moral en el mismo país en el siglo XVIII, muestra que la posibilidad de identificar y producir una forma de vinculación social que se va a reconocer como “costumbre” o como pertenencia primaria, étnica o territorial es inseparable del proceso por el cual los diferentes grupos humanos enfrentan la modernización capitalista.

Como se estableció atrás en este mismo documento, la emergencia, y en cierto sentido, “la objetivación” de unas formas de articulación social como propias de

8 En esa dirección se orienta Figueroa cuando señala que es necesario establecer “los mecanismos a través de los cuales la razón occidental y su instrumento privilegiado, la escritura, se presentan como el punto de vista —la óptica— desde el cual se fijará lo propio de la modernidad y lo ajeno: el pasado, lo exótico, lo marginal, lo subordinado” (2000: 75).

la “costumbre” o como “identidades primarias” son la manera en que la sociología registra las resistencias o los tipos de actuación con que diferentes grupos enfrentan “la innovación del proceso capitalista y no un proceso tecnológico-sociológico sin normas y neutral” llamado proceso de la modernización o de racionalización (Thompson, 1995: 22). Algo parecido recuerda Giddens: “en la época medieval no había noción genérica de tradición. No había necesidad para tal palabra precisamente porque tradición y costumbre estaban en todas partes. La idea de tradición, entonces, es en sí misma, una creación de la modernidad... Las tradiciones son inventadas para ejercer el poder y no han existido desde tiempo inmemorial”. El mismo autor recalca que “ninguna sociedad tradicional fue totalmente tradicional” (Giddens, 2000: 52-53). Este problema constituye una de las más importantes contradicciones de la modernidad: la contradicción de considerar como “rezago” de las sociedades tradicionales lo que ella misma ha fabricado en y con su despliegue.

En otras palabras, el proceso de formación del Estado y, particularmente, el esfuerzo de diferentes grupos sociales burgueses por configurar una nación, esto es, por lograr que los límites territoriales del Estado coincidan con los límites de la comunidad política, precipitó el que grupos sociales marginados del desarrollo del mercado interno o de los proyectos burgueses fueran conocidos y comprendidos como grupos étnicos o raciales sujetos al “peor oscurantismo político”. La frecuente oposición que aún hoy hace la filosofía política liberal entre ciudadanía y etnicidad, o entre nación y etnia, tiende a olvidar que, en un número nada despreciable de experiencias históricas, la construcción de una comunidad política se hizo a partir de la invención de un pasado inmemorial para los grupos raciales y étnicos predominantes⁹.

En sus diversos estudios sobre los procesos de formación del Estado y de la nación, Norbert Elias señala que aquellos grupos que, históricamente, han ocupado posiciones marginales en los circuitos de interdependencia económica y política son los grupos que, lógicamente, más se demoran en referirse y vivir al Estado como un “nosotros”. Incluso, podría decirse que precisamente aquellos grupos hacia los cuales la ciudadanía y la inclusión política y económica no se han extendido son los grupos que suelen ser caracterizados como “rezagos” de la sociedad tradicional, grupos “primarios”, “víctimas” del predominio de las identidades étnicas y territoriales. Como si la textura de interdependencias de una sociedad no fuera decisiva a la hora de configurar las preeminencias entre unas identidades y otras,

9 Una discusión detallada sobre estos problemas, sobre el carácter burgués de la nación, sobre las condiciones históricas que facilitaron la confusión entre comunidad política y comunidad étnica, así como sobre las vías en que la construcción de nación produce una amplia jerarquización de las diferencias, puede leerse en Ingrid Bolívar (2001).

entre distintos tipos de nosotros. La pregunta, entonces, no es por qué ciertos grupos no aceptan o “reconocen” “la ciudadanía” y se mantienen como grupos “tradicionales”; sino qué “satisfacciones” y qué funciones de protección les son proveídas por las formas de agregación y vinculación social que “en cómoda mirada retrospectiva” se denominan “primarias” o “tradicionales”.

Este punto reviste gran importancia por cuanto parte de la “emergencia” actual de identidades y parte de las “resistencias” al multiculturalismo provienen de aquellos círculos sociales que consideran cualquier identidad étnica, territorial o religiosa como indicio de oscurantismo político y como rezago de sociedades tradicionales que aún no han accedido a la ciudadanía y la ilustración políticas. Desde la perspectiva de este documento, la distinción entre identidades primarias y secundarias constituye una importante herramienta conceptual para entender cómo se piensa y se produce a sí misma la sociedad burguesa y cómo piensa y produce a las otras sociedades y a los diferentes grupos humanos. La distinción entre identidades primarias y secundarias no radica, pues, en la naturaleza de los fenómenos que pretende ordenar y taxonomizar. Más bien, puede resultar útil para describir la forma en que son “sentidas” y “producidas” las vinculaciones sociales por parte de los actores. Estudiar la identidad implica describir la forma como los grupos humanos se explican y caracterizan a sí mismos, analizar los recursos y las formas de pensamiento que utilizan al hacerlo y explicar cómo y por qué llegaron a referirse a sí mismos y a los otros en los términos que lo hacen, qué “ganan” con eso, pero también qué pasados se “cierran” a sí mismos. Las identidades son siempre procesos históricos y expresiones políticas. Esto es, las identidades emergen como los resultados temporales de la interacción social en condiciones de desigualdad.

Desde esta perspectiva, las identidades clásicamente “modernas”, como la ciudadanía, o clásicamente “tradicionales”, como la pertenencia a un grupo étnico, pueden tener usos sociales y políticos no necesariamente modernos o tradicionales. De ahí que la definición sobre la naturaleza de una identidad sólo se resuelva en el análisis de la manera en que ella es usada y sentida por el grupo en cuestión para orientar la interacción. Por esta vía se rompen viejas dicotomías: ciudadanía *versus* clientelismo, ciudadano *versus* sujeto étnico, entre otras (Harvey-Brown, 1996: 269).

Ahora bien, la insistencia en la necesidad de analizar las formas en que las identidades son “vivas”, “sentidas” e incluso “usadas” recoge la discusión actual sobre las transformaciones de la identidad.

Las transformaciones de la identidad y el multiculturalismo

En las secciones anteriores se ha insistido en la “rareza” histórica de la pregunta explícita por la identidad. En efecto, se ha recalcado que el proceso de elaboración de una identidad o incluso la necesidad misma de tener una identidad no es algo natural. En ese sentido, el texto ha retomado los planteamientos de Wallerstein, quien se pregunta: ¿desde cuándo y por qué necesitamos un pasado y una identidad? Como parte de un esfuerzo por tramitar esta pregunta, se ha insistido en que la emergencia de formas de vinculación que suponen o exigen la construcción de identidades, “costumbres” y “pasados” es inseparable de los procesos de formación del Estado nacional y de expansión capitalista. Incluso, se ha establecido que tener una identidad es un elemento constitutivo en la definición de los sujetos políticos modernos. Y, en esa medida, no era así “antes”, no tenía que haber sido así y no tendrá que ser así.

Aclaradas algunas de las vinculaciones entre la emergencia de las identidades y la consolidación del Estado y el capitalismo, es preciso preguntarse por las recientes transformaciones de las dinámicas identitarias. Más aún porque algunos autores han resaltado la conexión entre el multiculturalismo y las nuevas fases del capital. Ellos llaman la atención sobre la afinidad temática, histórica y de percepción del mundo característica de uno y otro movimiento. Renato Ortiz y Slavoj Žižek, por ejemplo, no niegan la importancia de “reconocer” los procesos de discriminación a los que han sido sometidos diferentes grupos sociales. Pero preguntan hasta qué punto los discursos multiculturales consagran las desigualdades en vez de las diferencias y tienden a dejar “intacto” el mundo del capital en el que los diversos grupos sociales participan de unas u otras maneras. Estos autores revelan que la discusión en torno a la “actual” diversidad cultural constituye una oportunidad para que las ciencias sociales revisen tanto las condiciones de producción de las categorías como sus propios implícitos frente a los grupos sociales. De ahí que la reflexión en torno a la diversidad cultural se establezca como un espacio para pensar las condiciones de interacción social en el marco de las transformaciones sociales contemporáneas.

En esa dirección se orienta Zygmunt Bauman al distinguir entre la identidad en su sentido moderno y en su sentido postmoderno. Desde su perspectiva, el problema moderno de la identidad pasaba por “cómo construir una identidad y mantenerla sólida y estable”, mientras que el problema postmoderno es principalmente “cómo evitar la fijación y mantener las opciones abiertas” (Bauman, 1997). El punto de las “opciones abiertas” disminuye la tendencia de la identidad a alimentarse de “recursos tradicionales” como la “costumbre” y acentúa el importante papel de los cono-

cimientos “expertos” en la producción de identidades. Papel que no es nuevo, pero que ha cobrado mayor valor. Stuart Hall también se ha ocupado de las transformaciones de la identidad. Desde su perspectiva, es preciso reconsiderar la identidad como algo “contingente, estratégico y posicional”. La identidad no señala el núcleo estable de un sujeto que se despliega desde el principio hasta el fin a través de las vicisitudes de la historia. Para este autor, la pregunta por la identidad ya no es sólo la pregunta por quiénes somos y de dónde venimos, sino también la pregunta por aquello en lo que podemos convertirnos. “Convertirse y no ser” es lo que caracteriza a la identidad, según Hall (1997. Traducción nuestra). Precisamente, la insistencia en el convertirse y no en lo que se es les permite a éste y a otros autores desconfiar de los discursos multiculturalistas, en la medida en que suponen un mundo en el que hay múltiples culturas cuyos límites serían más o menos discernibles, que gozarían de ciertas capacidades de autocontención y que, sencillamente, pueden expresarse sin dar lugar a conflictos.

Aunque dentro de los discursos multiculturalistas hay una interesante variedad, cada uno de ellos tiende a resaltar en su invocación de la cultura los elementos de similitud, de homogeneidad. Esta tendencia se alimenta de que “los sujetos privilegiados de la antropología se caracterizaron como meros reproductores de la estructura social y la tradición, dejando de lado las opciones por el disenso cultural, el conflicto con las tradiciones, el descreimiento, la burla o los serios intentos de cambio enarbolados por individuos concretos” (Figueroa, 2000: 61). De ahí el interés de algunos autores en polemizar con los discursos multiculturalistas, a partir de la “desacralización” de la unidad y de la dimensión de sentido que subyace a la referencia a la cultura. De ahí también que varios autores destaquen la existencia de culturas parciales, de culturas en el medio. Estos mismos autores resaltan la existencia de formas específicas de conectar las diversas culturas, sin que por ello se les suponga como unidades discretas o autocontenidas. En esa dirección se orienta Homi Bhabha al criticar a los multiculturalistas por caer en la “instanciación” de las diferencias culturales y sociales dentro de una sociedad democrática, al asumir una relación necesaria entre identidad y cultura y al considerar que los “marcadores de la diferencia son perfectamente visibles” (1997: 53 y ss. Traducción nuestra).

Desde su perspectiva, los discursos multiculturalistas tienden a operar con sujetos constituidos, con fronteras claras, con la dualidad “del afuera y el adentro” y, por esa vía, tienden a reificar el campo de la interacción política (1997: 56 y ss). Estos discursos tienden a representar la diversidad cultural como una elección plural a la que se enfrentan los distintos sujetos. Bajo esos mismos supuestos aparece la discusión sobre las necesidades de reconocimiento. No se cuestiona quién es el sujeto que recibe el reconocimiento, por qué se le debe reconocer y en qué condiciones, quién le puede reconocer y qué es lo que se le reconoce (Bhabha, 1997: 53). En este punto resulta importante

recordar que varios autores han llamado la atención sobre el carácter paradójico del reconocimiento. Hablar del reconocimiento de un grupo como tal afirma al mismo tiempo al “otro” que antes era quien “negaba” o “no reconocía”. Bhabha se refiere aquí al “reconocimiento racista”, en el que “todo está hecho en su mayor parte... el sujeto discriminado o la comunidad ocupa un momento contemporáneo que carece de tiempo histórico, que está para siempre atrasado” y al que los recientemente reconocidos llegan tarde, demasiado tarde (1997: 542 y ss. Traducción nuestra).

En efecto, uno de los problemas más importantes de las sociedades contemporáneas es la organización del sentido comunitario global a partir de una “fragmentación” o una “diversidad” social y cultural que se quiere “reconocer”. El problema como tal no es nuevo, pues como ha mostrado Ernesto Laclau, las relaciones entre universalidad y particularismo y, por esta vía, el tema de la diferencia han sido objeto de importantes consideraciones por parte de la filosofía política occidental (1995). Esto, para no repetir que el proceso mismo de formación del Estado y expansión capitalista produce una articulación específica entre formas de “diversidad social y cultural” que antes no eran identificadas como tales.

Pero antes de reseñar los planteamientos de Laclau sobre la forma en que ciertos discursos multiculturalistas asumen la particularidad y la diferencia, es preciso describir de qué tipos de diferencias o diversidades están hablando tales discursos. Renato Ortiz ha mostrado que el término “multiculturalismo” y, más puntualmente, el de “diversidad” se aplican de forma indiferenciada a distintos fenómenos. Así, por ejemplo, el autor resalta que el término diversidad se aplica “a tipos de formaciones sociales radicalmente distintas (tribus indígenas, etnias, pasadas civilizaciones y naciones)”, pero también se aplica a la “diferenciación intrínseca de la propia modernidad-mundo-individuo, movimientos femeninos, homosexual, negro”, y a los movimientos por la crisis de identidad (Ortiz, 1999: 40 y ss).

A partir de esta diferenciación, Ortiz insiste en la necesidad de hacer una discusión y una distinción cualitativa de las diferencias o de los tipos de diversidad que se invocan con el multiculturalismo. El mismo autor llama la atención sobre la tendencia a colocar las primeras formas de diversidad citadas (la diversidad de las tribus, los grupos étnicos y las civilizaciones) en la parte de atrás de la historia. Como tribus y grupos étnicos, tales formaciones sociales hablarían de vestigios de la historia, de residuos o restos en el camino hacia el progreso. Ellas sólo atestiguarían precisamente “el paso del tiempo”. De ahí la fortaleza discursiva de todos los enunciados que destacan la necesidad de conservarlas, recuperarlas y, más recientemente, “visitarlas”. Desde la perspectiva de Ortiz, la diversidad de tribus y etnias, más que señalar los vestigios o la pervivencia de antiguos órdenes, exige recordar que estas formaciones sociales están plenamente “inmersas en las relaciones de

fuerza que las determinan” (Ortiz, 1999: 40). La diferenciación cualitativa sobre los tipos de diversidad que se invocan con el multiculturalismo permite evitar la tendencia a considerar cada diferencia como equivalente a las otras.

Ortiz llama la atención sobre el hecho de que cada diferencia o “forma de diversidad” es producida socialmente y “es portadora de un sentido simbólico y de un sentido histórico” Desde la perspectiva de nuestro autor, no es suficiente con prestar atención al sentido simbólico si no se revisa también “el sentido histórico” en el reclamo de una diferencia, y puede decirse, en la construcción de una identidad. A este respecto, el mismo autor recuerda la necesidad de estudiar los contextos en que tienen lugar la interacción cultural y la producción de diferencia.

A la imagen de un mundo “multicultural y constituido por múltiples voces” Ortiz contrapone una imagen del mundo en la que se insiste en que la interacción entre diversidades no es arbitraria. Una interacción y unas diversidades que tienen orden y jerarquía (Ortiz, 1999: 47). En este punto cobran gran centralidad las preguntas de Ernesto Laclau. Después de constatar la fortaleza política y emotiva que tiene por esta época el “reconocimiento” del carácter constitutivo e inerradicable de la diferencia, Laclau se pregunta “si es pensable la proliferación [de tales diferencias] sólo como proliferación, es decir, simplemente en términos de multiplicidad”. El mismo autor cuestiona si “¿es pensable el particularismo solo como particularismo, al margen de la dimensión diferencial que él afirma?” (Laclau, 1995: 41), o si de alguna manera pueden constituirse opciones distintas a las del universalismo clásico y las del puro particularismo.

Las preguntas de Laclau se orientan entonces a esclarecer las condiciones e implicaciones del reconocimiento de la diferencia y las formas en que ellas pueden ser articuladas. El autor insiste en la necesidad de revisar no sólo cómo se producen las diferencias, sino cómo se articulan, por cuanto ahí está el verdadero problema de la democracia y la organización de un sentido de vida compartida por amplios grupos humanos. De ahí que la apuesta por un particularismo vacío de contenidos se derrote a sí misma. Desde su perspectiva, los distintos particularismos no coexisten, no pueden hacerlo, en un todo armónico. Y no puede ser así porque ello “presupone no sólo la presencia de todas las demás identidades sino también el espacio total que constituye a las diferencias como diferencias. Peor aún: sabemos que las relaciones entre grupos están constituidas como relaciones de poder, es decir que cada grupo no sólo es diferente de otros, sino que en muchos casos hace de tal diferencia la base de la exclusión y de la subordinación. Consecuentemente, si la particularidad se afirma como mera particularidad, en una relación meramente diferencial con otras particularidades, está validando el statu quo en la relación de poder entre los grupos” (Laclau, 1995: 45). Por esta vía, Laclau insiste en que el

problema de la identidad no es solamente una cuestión de diferencias, sino que, más centralmente, lo que la identidad pone en juego es la dimensión de antagonismo que caracteriza la vida social y que, al mismo tiempo que la amenaza, la reinventa. Desde su perspectiva, la importancia política de la identidad radica no en el hecho de que “seamos diferentes”, sino en que “somos opuestos”.

Al igual que Bhabha, Laclau resalta la ambigüedad del reconocimiento y de la construcción de las diferencias. En sus palabras, “No existe una clara solución para la paradoja de negar radicalmente un sistema de poder mientras se permanece en secreta dependencia de él. Es bien sabido cómo la oposición a ciertas formas de poder requiere la identificación con los espacios desde los que la oposición tiene lugar, y como ésta es, sin embargo, interna al sistema al que se opone, hay un cierto conservadurismo inherente a toda oposición. Esto es inevitable porque la ambigüedad inherente a toda relación antagonica es algo que podemos negociar, pero nunca suplantar realmente... Toda identidad política está internamente escindida porque ninguna particularidad puede ser constituida excepto manteniendo una referencia interna a la universalidad como aquello que está ausente” (Laclau, 1995: 45-47).

En este punto, Laclau recuerda que la referencia a la universalidad no es ya el sueño de emancipación de los ilustrados. Sin embargo, eso no significa que la realización de las diferencias y la transformación de las condiciones del antagonismo puedan prescindir de la apelación a una universalidad. Más puntualmente, la lucha política por las diferencias es también la lucha por redefinir los contenidos y las formas de operar de la universalidad. En efecto, el multiculturalismo y su celebración de “la diversidad” ponen a funcionar un tipo de universalidad que se presenta a sí misma como desprovista de contenidos concretos. Ese problema ha sido trabajado por Slavo Žižek, quien caracteriza al “Multiculturalismo como una actitud que —desde una suerte de posición global vacía— trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como ‘nativos’, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente. El multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo con distancia’: ‘respetar’ la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad ‘auténtica’, cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (Žižek, 1998: 172).

Con una orientación similar, Hardt y Negri hablan del “racismo imperial”, un racismo basado en la cultura y ya no en la biología. Este nuevo racismo retoma los principales planteamientos del antirracismo moderno: desconfía de las razas como criterio de clasificación y sostiene que las conductas, capacidades y actitudes de los individuos no dependen de sus genes, sino de la pertenencia a culturas históricamente determinadas de manera diferente. En ese sentido, los autores reconocen

que las “diferencias no son fijas ni inmutables, sino que son efectos contingentes de la historia social” (Hardt y Negri, 2002: 174). Hasta acá, el racismo imperial retoma el antirracismo moderno. Sin embargo, el racismo imperial o “racismo diferencial”, para usar la expresión de Balibar, considera que hay límites “rígidos a la flexibilidad y la compatibilidad de las culturas”. Así, se insiste en que todas las identidades culturales son iguales y se toleran todas las diferencias, “en la medida en que cada uno acepte obrar de acuerdo con esas diferencias de identidad, en la medida en que cada uno ‘represente’ a su raza. De modo que, en principio, las diferencias raciales son contingentes, pero, en la práctica, absolutamente necesarias para marcar la separación social” (Hardt y Negri, 2002: 174). La insistencia por parte de este racismo imperial en que cada uno haga lo suyo y represente “fielmente su cultura” permite mostrar que no se trata de una teoría de la jerarquía sino de una teoría de la segregación. Cada uno representa al grupo cultural al que dice pertenecer y lo representa cabalmente, sin fisuras de otro tipo. Estos señalamientos se aclaran si se recuerda que la “institución de una identidad... es la imposición de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o de ser). Es notificar a alguien lo que es y notificarle que tiene que comportarse en consecuencia” (Bourdieu, 1992: 117). El racismo imperial invita a todos a que se comporten en consecuencia, y sólo en consecuencia. Ése es el paraíso multicultural.

La pregunta que queda, entonces, es: ¿cómo reconocer las diferencias culturales, pero, al mismo tiempo, situarlas históricamente y no condenar a los grupos a “ser lo que ya eran”, cómo no condenar a los diversos sujetos bajo la consigna “conviértete en lo que eres”? ¿Cómo hacer para que el respeto por lo distinto no se convierta en un reclamo para que cada uno se mantenga “idéntico a sí mismo”, “atado a una identidad”? En algunas de las versiones del discurso multiculturalista que más circulan por ahí, el reclamo de la autenticidad o el derecho a la diferencia pueden servir de cortapisas para que los integrantes de tal grupo se mantengan “aislados” o se vean obligados a conservar para otros lo que esos otros quieren ver en ellos. En este punto, en el que aparecen cada vez con más fuerza los “peligros del reconocimiento”, emerge la pregunta por el vínculo entre lo cultural y lo político. Si, como han dicho estos autores, no sólo “somos distintos”, sino que “somos opuestos” y si la diferencia no es la situación original, sino que toda diferencia es ya parte de un proceso de hibridación, es preciso preguntarse: ¿cuáles son las condiciones y los mecanismos que producen las diferencias y cómo ellas son ordenadas, segregadas o jerarquizadas?

Más que intentar responder a esa pregunta, la próxima sección del documento se orienta a recordar algunas de las relaciones entre identidades y Estado y a reseñar parte de las nuevas perspectivas con que está siendo estudiado el Estado. El interés de reseñar algunas de esas perspectivas radica en que se muestra, con ellas, la forma

en que el Estado participa de la constitución de identidades y el hecho de que él mismo, en sus prácticas y discursos, es un objeto cultural. Esto es, un conjunto de perspectivas que reconocen al Estado no como la expresión de una racionalidad o un desarrollo inmanente de la sociedad, sino como una forma cultural, un objeto producido e investido de poderes por parte de grupos históricamente determinados.

EL REDESCUBRIMIENTO DEL ESTADO

Existen diferentes formas de aproximarse al análisis del Estado. En un trabajo titulado *Estado, gobierno y sociedad*, Norberto Bobbio recuerda que las dos fuentes principales para el estudio del Estado son la historia de las instituciones políticas y la historia de las doctrinas políticas. Históricamente, ambas fuentes han estado estrechamente relacionadas, al punto de que se conocía la transformación de algunas instituciones políticas a través del estudio de las doctrinas. Más recientemente, se ha logrado separar el estudio de unas y otras, y se ha constatado que cada una de ellas hace posible un acercamiento distinto a la forma de organización política que se conoce como Estado. Precisamente, a propósito de los intereses y del conocimiento que se desprende del distinto tipo de fuentes, Bobbio recuerda las relaciones entre filosofía y ciencia política y entre las aproximaciones jurídicas y sociológicas al Estado (1997: 70 y ss).

Ahora bien, tanto en el estudio de las doctrinas políticas como en el estudio de las instituciones es posible indagar por la manera particular en que se piensan y se producen las identidades. Así, por ejemplo, Bobbio recuerda que uno de los puntos centrales de discusión entre las diferentes doctrinas políticas es el referido a la relación entre gobernantes-gobernados, soberano-súbditos o Estado-ciudadanos. En cualquiera de los tres casos, se trata de una relación que compromete dos sujetos y que hace sólo del superior (gobernante, soberano o Estado) el sujeto activo. Por otra parte, el estudio de la historia de las instituciones políticas y el desarrollo de la sociología como disciplina han permitido conocer el proceso de formación de los Estados a partir del estudio de las transformaciones sociales implicadas en él. Bobbio muestra que existen debates muy importantes sobre el carácter “histórico” del Estado y, más puntualmente, sobre “la novedad” del Estado en la sociedad moderna o su existencia en épocas anteriores. De cualquier manera, y como recuerda el mismo autor, el Estado aparece como una forma radicalmente novedosa de articulación social cuando se presta atención a ciertos problemas, por ejemplo, la constitución de monopolios, pero también aparece como una forma de dar continuidad a formas de ordenamiento político anteriores, cuando se atiende a

los rasgos o a ciertas prácticas de poder que el nuevo Estado hereda de la sociedad medieval (Bobbio, 1997: 87 y ss).

Para los objetivos de la investigación sobre identidades culturales y Estado interesa saber que la mayor parte de estudios se ha concentrado en la dimensión organizativa del Estado. Esto es, en aclarar quiénes hacen qué y por qué, aun en detrimento del cómo se hace. Al referirse a estos mismos problemas, el sociólogo Michael Mann recuerda que la mayor parte de teorías sobre el Estado suele verlo como un lugar o como un actor, pero no como una forma de ordenar y producir la vida social (Mann, 1997: 74 y ss). Recientemente, las perspectivas analíticas sobre el Estado han incorporado algunos planteamientos sobre el estudio del poder. Así, por ejemplo, el estudio del Estado se ha alimentado de las “precauciones de método” planteadas por Foucault. En ese sentido, algunos autores, más que preguntarse por quién gobierna y con qué intereses, se preguntan por los mecanismos y las formas de interacción que el ejercicio del gobierno pone en juego. La pregunta por el quién se desplaza hacia la pregunta por el cómo. De ahí que se preste atención a los “mecanismos sutiles” que caracterizan el ejercicio del poder y que hacen de él algo distinto a un fenómeno masivo y homogéneo. Esto, a sabiendas de que poder y Estado no son lo mismo, pero también reconociendo que el Estado concentra y produce formas de poder privilegiadas en y por la sociedad burguesa (Foucault, 1992: 125 y ss).

En una dirección similar, por cuanto renueva las perspectivas analíticas sobre el Estado, se orienta el sociólogo francés Pierre Bourdieu. En un texto titulado “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”, el autor destaca que “en la mayoría de los modelos de génesis del Estado, desde los marxistas propensos a considerar el Estado como un mero órgano de coerción, a Max Weber y su definición clásica, o de Norbert Elias a Charles Tilly, lo que se ha privilegiado es la concentración de capital de fuerza física” y de recursos financieros (1997: 100-103)¹⁰, pero que no se ha prestado la misma atención a la manera como

la concentración del capital económico... va pareja con la concentración del capital informacional que a su vez va acompañada de la unificación del mercado cultural... El Estado concentra la información, la trata y la redistribuye. Y sobre

10 Desde la perspectiva de este texto, la cita de Bourdieu resulta interesante y pertinente aun cuando no hace justicia a los planteamientos de Norbert Elias. Ya en 1937, Elias, al ocuparse de la génesis social del Estado, mostraba las relaciones de este proceso con las transformaciones de la agresividad, con los cambios en las actitudes ante las necesidades naturales y, en general, con los hábitos de pensamiento sobre la vida social característicos de la autoconciencia burguesa. Elias precisamente muestra cómo y por qué el monopolio de la violencia y el monopolio fiscal sustentan, o mejor, allanan el camino, para que ciertos hábitos de pensamiento se establezcan y se consoliden. Sólo una sociedad pacificada empieza a creer en el hombre como un ser racional, en el individuo como alguien libre, en la sociedad como una entidad exterior y posterior a los individuos, entre otros puntos. Véase Elias, 1994.

todo lleva a cabo una *unificación teórica*. Al situarse en la perspectiva del Todo, de la sociedad en su conjunto, es responsable de todas las operaciones de *totalización*, especialmente mediante el censo y la estadística o mediante la contabilidad nacional y de *objetivación*, mediante la cartografía, la representación unitaria, desde arriba, del espacio o sencillamente, mediante la escritura, instrumento de acumulación del conocimiento (por ejemplo con los archivos) y de la *codificación* como unificación cognitiva que implica una centralización y una monopolización en beneficio de los instruidos o los letrados. (Bourdieu, 1997: 105. Resaltados en el original)

De ahí que el autor insista en que, en nuestras sociedades, el Estado participa de un modo definitivo en la producción y reproducción de los instrumentos de construcción de la realidad social. En sus palabras: “a través del marco que impone a las prácticas, el Estado instaure e inculca unas formas y unas categorías de percepción y de pensamiento comunes, unos marcos sociales de la percepción, del entendimiento o de la memoria, unas formas estatales de clasificación” (1997: 117).

Los planteamientos de Bourdieu resultan centrales a la hora de comprender uno de los vínculos entre identidades y Estado: el vínculo que pasa por las categorías de percepción y las formas de conocimiento. En efecto, la construcción de las identidades y los procesos de jerarquización entre ellas se amparan en las operaciones de totalización, objetivación y codificación que identifica Bourdieu como característica del Estado. Una identidad sólo puede aparecer como tal cuando echa mano de los recursos que han sido objetivados en y por la acción estatal. Al tiempo que sólo es identidad y diferencia en el marco de un conjunto que es producido como totalidad, pero como totalidad más o menos ordenada en torno a ciertas formas de percepción.

La naturalidad con la que hoy los diferentes grupos sociales lamentan o celebran la situación de su identidad revela el grado de interiorización de las categorías políticas con que el mundo es percibido y producido. La idea de que todos tienen o deberían tener una identidad exige recordar los señalamientos de Bourdieu: “Lo que hoy en día se manifiesta de un modo evidente, más allá de la conciencia y de la elección, ha constituido a menudo el envite de luchas y no se ha instituido más que tras enfrentamientos entre dominantes y dominados” (Bourdieu, 1997: 120).

A partir de estos planteamientos o de planteamientos similares, varios autores se han ocupado en analizar el proceso de formación del Estado como una revolución cultural que transforma la manera en que el mundo es percibido y hecho sentido (Corrigan y Sayer, 1985; Joseph y Nugent, 1994). Las tradicionales formas de preguntarse por el Estado, esto es, el estudio de las doctrinas y las instituciones “formales”, han sido complementadas y renovadas con nuevas preguntas y nuevos

tipos de fuentes. Así, por ejemplo, Philip Corrigan y Derek Sayer, en su estudio sobre el proceso de formación del Estado inglés, insisten en la necesidad de centrar las preguntas en el cómo, no en el por qué, ni en el quién o quiénes. Más puntualmente, insisten en la necesidad de preguntar: *how is rule and ruling?* Para estos autores, las actividades y las instituciones convencionalmente identificadas como el Estado son formas culturales de gran centralidad para la civilización burguesa y, más puntualmente, para la constitución de subjetividades e identidades sociales. Desde su perspectiva, es preciso entender las formas de intervención y operación del Estado como prácticas culturales, y las formas que asume la cultura, como “reguladas por el Estado” (Corrigan y Sayer, 1985: 15 y ss). Estos autores insisten en que la formación del Estado está siempre animada y legitimada por un particular *ethos* moral que exige conceder importancia analítica y política a las rutinas y rituales mediante los cuales se imponen las formas de regulación moral. Las rutinas y rituales del Estado y de sus agentes, en tanto formas culturales, modelan las prácticas sociales y los tipos de experiencia que es posible tener. Todos estos planteamientos se desprenden de un estudio de lo que ellos denominan “sociología histórica”, en la que muestran cómo, al lado del proceso tradicional de centralización política, tiene lugar una “centralización de la producción de hechos”, una revolución del capitalismo cultural y un cambio en las formas de conocer.

Desde estas perspectivas, el Estado, más que un conjunto de organizaciones, es un proceso en permanente formación, un tipo de identificación y un producto cultural que transforma radicalmente las coordenadas de la sociedad¹¹. La formación del Estado es inseparable de la consolidación de formas de percepción, de conocimiento y de regulación del comportamiento que le dan nuevos límites a la acción individual y que redefinen todo el campo de interacción social. Además,

11 Los textos fundamentales para considerar al Estado desde esta perspectiva son: Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. También, “Los procesos de formación del Estado y de construcción de la Nación”, en *Revista Historia y Sociedad*, No. 5, diciembre de 1998, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín; Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985. Y en Derek Sayer, “Everyday forms of State formation: Some dissident remarks on ‘Hegemony’”; Florencia Mallon, “Reflections on the ruins: Everyday forms of State formation in nineteenth century Mexico”; Romana Falcon, “Force and the search for consent”; William Roseberry, “Hegemony and the language of contention”; todos en *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, 1994. También: Stuart Hall, *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, London, Hutchinson, 1976; “The local and the global”, en Anthony King (Ed.), *Culture, Globalization and the World System*, London, MacMillan, 1991, pp. 19-40; “The question of cultural identity”, en Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (Ed.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 273-326; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

desde estas perspectivas, “la génesis social del Estado” pasa por la producción de hábitos de intimidad y por el reconocimiento de que el derecho, los monopolios, la estadística y el ejercicio burocrático no son formas neutrales de “administrar”, sino proyectos morales para “producir” la sociedad.

En términos de la historiadora Romana Falcon, “la formación del Estado moderno debe ser entendida como una profunda revolución cultural, que tiende a imponer una ‘regulación moral’ en las más dispersas esferas de la sociedad. La formación del Estado no es un evento que pueda considerarse concluido en algún punto. *Por el contrario, es un proceso que está siempre siendo construido, sostenido y reconstruido por agentes y agencias particulares*” (Falcon, 1994: 107. Traducción nuestra). Conviene también recalcar que los autores que trabajan desde estas perspectivas hacen énfasis también en que las prácticas que sostienen la dominación política estatal retoman y redefinen formas de regulación moral preestatales, y en que, en ese sentido, no hay relación de oposición o exterioridad entre familia, comunidad y Estado. Este último reencauza algunos de los tipos de control y regulación que aquellas utilizaban, al tiempo que delimita las funciones que le competen a cada una (Corrigan y Sayer, 1985; Bauman, 1997). Eso para matizar las lecturas fundacionales del Estado y la modernidad política a las que hacía referencia Bobbio atrás y que resaltan la novedad del Estado pero no sus lazos con otros ordenamientos políticos.

Otra historiadora, esta vez estudiosa de la Revolución Mexicana y de la política del Perú, retoma estos señalamientos y analiza la formación del Estado día a día. Desde su perspectiva, la dominación política estatal está siendo contestada diariamente a través de prácticas sociales diferentes en los diversos niveles territoriales. Florencia Mallon analiza los procesos de constitución de proyectos hegemónicos, y al mismo tiempo muestra cómo la negociación entre facciones, los diferentes niveles territoriales y las diferencias regionales hacen que el proyecto político estatal sea redefinido continuamente y conflictivamente. Al igual que en el caso anterior, se trata de un estudio histórico en el que el principal aporte en términos de fuentes es proveído por el archivo. La autora trabaja mucho a partir de la correspondencia, los discursos, los decretos de reordenamiento y las discusiones en las sesiones municipales. Es importante destacar que, a partir de la correspondencia y las discusiones políticas, Mallon rearma los conflictos entre grupos políticos, entre sectores establecidos y marginados de la política, al tiempo que logra ver en qué tipo de medidas estatales se traduce la discusión política (Mallon, 1994; 2003).

En una dirección un poco distinta se orienta el investigador Akhil Gupta, quien analiza las prácticas diarias de la burocracia local en zonas de la India, con el ánimo de mostrar la formación del Estado como un proceso translocal pero localizado. El

mismo autor se interesa en la “construcción discursiva del Estado”, y en el tipo de representaciones del Estado que son construidas y contestadas en la cultura pública, y en torno a problemas como la corrupción. En uno de sus trabajos, el discurso de la corrupción es una clave a través de la cual se puede revisar cómo es constituido el Estado, qué propiedades se le asignan y qué formas concretas toma en la interacción social. Gupta insiste en que la construcción del Estado varía de acuerdo con el posicionamiento de diferentes actores en ese proceso y de acuerdo con políticas determinadas. Así, por ejemplo, analiza el tipo de acciones que adelantan las agencias estatales indias en materia de desarrollo agrícola. Pero si reconstruir las acciones del Estado es algo que ya hacían politólogos y sociólogos, el énfasis de Gupta está puesto en la “excentricidad”, en el carácter novedoso y culturalmente situado de las “prácticas estatales”. La discusión entonces no gira en torno a lo eficaz que puede ser el Estado o a lo pertinente de sus medidas, sino a la manera como esas prácticas dan lugar a tipos de interacción que no son naturales, a formas de percepción del espacio y del tiempo que en ocasiones entran en conflicto con las formas de percepción de las comunidades locales. Además de su insistencia en el Estado como objeto de la cultura y en las dimensiones culturales de la formación del Estado, Gupta insiste también en la centralidad de lo local y lo localizado, para entender cómo funcionan el Estado y la dominación política. El autor insiste en la necesidad de estudiar las historias locales de las instituciones estatales en comunidades particulares, así como las prácticas culturales que las caracterizan y las rodean. Gupta insiste en la importancia de la burocracia como “contacto” y “cuerpo” del Estado, de ahí que le interese estudiar cómo es construido el Estado en la interacción entre burocracia y pobladores rurales. De ahí, también, que se ocupe de reconstruir las rutinas de los servidores públicos, los lugares del despacho, las frases usadas en las diligencias públicas, los recursos argumentativos y el uso de materiales escritos. Gupta reconoce la importancia de la etnografía del Estado, pero al mismo tiempo llama la atención sobre las limitaciones del trabajo de campo a la hora de comprender la forma en que funciona y produce el mundo una institución translocal como el Estado. Resalta la necesidad de reconstruir las limitaciones de la información del campo y de comprender los problemas políticos y conceptuales propios de la invocación de lo local como un espacio autocontenido, auténtico y claramente diferenciable de otros niveles territoriales (Gupta, 1995 y 1998). Si en investigaciones reseñadas antes había predominado el uso de archivos y de narrativas históricas, aquí se hace más intenso el uso de etnografía, la consulta de la prensa y de eventos políticos de importancia regional y nacional.

Ahora bien, en parte, estas investigaciones enfatizan la formación local y cotidiana del Estado y sus burocracias, y en parte, exploran otro problema de gran relevancia: la forma en que el Estado participa en la producción de determinados

tipos de subjetividades. La distinción entre uno y otro tipo de trabajo es muy sutil, pero conviene retomarla del trabajo de Begoña Aretxaga (2003), quien ha enfatizado la necesidad de dar un lugar analítico a los deseos, temores y demás sentimientos que suscita la presencia estatal entre diferentes grupos poblacionales. En el artículo “Madden States”, Aretxaga reseña un conjunto de trabajos de diferentes científicos sociales que muestran cómo, a pesar del predominio de la globalización y el neoliberalismo, el Estado es investido de una serie de anhelos y sentimientos que lo convierten en un sujeto social de gran importancia en la vida diaria. La autora recoge diferentes investigaciones que descubren el efecto de las prácticas estatales en la producción de subjetividades específicas y llama la atención sobre la fuerza que tienen en distintas sociedades y entre diversos actores el deseo de “estatalidad” y los sentimientos de “abandono” o rabia contra el Estado (2003). En su texto, Aretxaga recoge y comenta el trabajo de la antropóloga colombiana María Clemencia Ramírez sobre las negociaciones de los campesinos cocaleros con el gobierno del presidente Samper en 1996 (2001). Precisamente, fue Ramírez quien empezó a discutir problemas de la política colombiana desde estas perspectivas de formación del Estado.

Ramírez mostró la importancia de las dimensiones locales y culturales de la formación del Estado para entender los procesos de configuración regional, de articulación de movimientos sociales y de establecimiento de formas de marginalidad en el país. En su artículo, y luego en su libro sobre las marchas de los cocaleros en el Amazonas, Ramírez analiza las formas de interacción que distintos grupos de pobladores construyen con las agencias del Estado. A través de un muy puntual recorrido por las negociaciones entre el gobierno nacional y los representantes del movimiento, Ramírez logra mostrar las diferentes “perspectivas” que el Estado colombiano, en sus distintos niveles, tiene sobre el problema de los cultivos ilícitos, pero logra también mostrar las diferentes lógicas con que los pobladores interactúan con las agencias estatales. Ramírez se formula explícitamente preguntas como: ¿cuáles son los discursos de diferentes actores “posicionados” acerca del Estado, la región y el gobierno local y nacional?, ¿cuáles son los debates culturales, los discursos locales, nacionales y transnacionales sobre el Estado que compiten?, ¿cómo están inventándose o construyéndose culturas y tradiciones? (Ramírez, 1998: 262 y ss. Véase, también, 2001). Más recientemente, Ramírez ha llamado la atención sobre la necesidad de investigar cómo se configuran las burocracias locales en regiones de confrontación armada y lucha antidrogas (Ramírez *et al.*, 2006).

James Herron también ha trabajado sobre el caso colombiano. Él analiza las expectativas guambianas sobre la naturaleza del Estado colombiano. Se pregunta cuáles son las propiedades temporales y espaciales del Estado, qué ideas o conceptos tienen los guambianos de las intenciones del Estado hacia su comunidad, cómo

entiende el Estado qué es un indígena guambiano y cuáles son los mecanismos interactivos específicos por medio de los cuales se producen y transforman los entendimientos y las relaciones entre indígenas y funcionarios estatales. Herron recalca su interés en entender la presencia cultural e ideológica del Estado colombiano en el campo y en la forma como ella es mediada y construida por instituciones estatales con presencia local, como la Caja Agraria y la Umata. Desde su perspectiva, el Estado tiene dos caras. Una que alude a la representación ideológica, a las formas en que se habla del Estado, y otra que alude al tipo de discursos y de interacciones que tienen lugar en los ámbitos abiertos por el Estado. Según Herron, el Estado, además de ser una representación, es un aparato institucional. De ahí que él insista en que las conversaciones y las interacciones que tienen lugar entre los pobladores rurales y los funcionarios del sector “corporizan” al Estado y lo expresan como una “serie de acciones, procedimientos y estrategias más o menos coherentes”. (Herron, 1998). En términos metodológicos, Herron hace importantes consideraciones, pues señala que la vida discursiva del Estado no es muy accesible desde las entrevistas o la observación, porque “muchas de las expectativas son muy profundas, parcialmente inconscientes y no completamente disponibles en forma discursiva en los actores”. Desde su perspectiva, tales expectativas pueden estar plenamente involucradas en la acción, resistiendo la articulación consciente” (Herron, 1998: 240 y ss).

Más recientemente, la autora de este capítulo publicó un trabajo en el que se utilizan algunos de los señalamientos conceptuales y metodológicos de Gupta, para analizar la comprensión de la política implícita en las discusiones sobre las marchas a favor y en contra del despeje para el ELN en el sur de Bolívar, en el período 1998-2001 (Bolívar, 2006).

En esta sección se han reseñado con cierto detenimiento algunos planteamientos de autores que redefinen las perspectivas analíticas sobre el Estado. Se ha procedido de esta manera, porque precisamente al reconocer al Estado como un objeto cultural, como una “presencia cultural”, como una “forma” histórica y culturalmente situada de ordenar, de regular y de producir la vida social, se hacen explícitos algunos de los mecanismos mediante los cuales el Estado participa, al tiempo que es modelado por la construcción de identidades.

Cuando se reconoce la importancia de las rutinas y de los rituales burocráticos en el funcionamiento del Estado y cuando se logra ver que tales prácticas no son sólo la expresión de la racionalidad, sino una forma culturalmente diferenciable de ordenar la interacción social, se puede entender el carácter impuesto e interesado de la distinción entre política y cultura. Si el Estado es una presencia plenamente cultural, se puede aceptar a las identidades como artificios políticos, como parte de un

repertorio y de un campo de experiencia en el que se constituyen los sujetos políticos. Como se dijo antes, es preciso preguntar qué tipo de sujetos políticos se constituye en las demandas por la identidad, y que tipo de objetos culturales se afianza con la intermediación burocrática. Se trata de un llamado a trabajar el Estado como un aparato administrativo y como figura política abstracta que encarna el principio de soberanía (Rosanvallon, 1990: 14). Se trata de recordar que la historia del Estado “debe ser el producto de una articulación entre la historia de los hechos y la historia de las ideas y las representaciones sociales” (Rosanvallon: 1990: 14. Traducción nuestra). Llamado que no está de más, por cuanto en uno de los más importantes manuales de ciencia política en la academia norteamericana y, por esa vía, y gracias a la modernidad colonial, también en la nuestra, se desconocen estas aproximaciones al Estado o a las relaciones entre cultura y política (Levi, 2002).

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Ana María, (1994) “The Politics of space, time and substance: state formation, nationalisms and ethnicity”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23, pp. 379-405.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aretxaga, Begoña (2003), “Madden States”, en *Annual Review of Anthropology*, No. 32, ProQuest Psychology Journals, pp. 393-410.
- Barbero, Jesús Martín (2000), “El futuro que habita la memoria”, en Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (Comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Memorias del Simposio Internacional y IV Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”, Bogotá, Ministerio de Cultura, Iepri, Museo Nacional de Colombia, PNUD, Icanh.
- Bauman, Zygmunt (1997), “From pilgrim to tourist—or a short history of identity”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage Publications.
- Bhabha, Homi (1997), “Culture’s in between”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage Publications.
- (1994), *The Location of Culture*, London, Routledge.
- Black, Anthony (1996), *El pensamiento político medieval*, New York, Cambridge University Press.
- Bloch, Marc (1988), *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, Norberto (1997), *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bolívar, Ingrid (2006), “Transformaciones de la política: movilización social, atribución causal y configuración del Estado en el Magdalena Medio”, en *Conflictos, poderes e identidades en el Magdalena Medio*, Bogotá, Cinep.
- (2001), “La construcción de la nación y la transformación de lo político”, en Ingrid Bolívar, Germán Ferro y Andrés Davila (Coord.), *Cuadernos de nación. Nación y sociedad contemporánea*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- (1997), “Identidades: dejarse engañar o perecer”, en *Revista de Antropología de la Universidad de los Andes*, Bogotá.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- (1992), “Los ritos como actos de institución”, en Julian Pitt Rivers y J. G. Peristiany, *Honor y gracia*, Madrid, Alianza.
- Brown, Richard Harvey (1996), “Cultural representation and State formation: Discourses of ethnicity, nationality and political community”, en *Dialectical Anthropology*, No. 21.
- Burke, Peter (1997), *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora.
- (1991), *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza.
- Calhoun, Craig (1997-1998), “Nationalism and the contradictions of Modernity”, en *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 42.
- Castro, Santiago (1999), “Fin de la modernidad nacional”, en Jesús Martín Barbero, Fabio López y Jaime Eduardo Jaramillo (Ed.), *Cultura y globalización*, Bogotá, CES/Universidad Nacional.
- Corrigan, Philip y Sayer Derek (1985), *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell.
- Dube, Saraubh (Ed.) (1999), *Pasados postcoloniales*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios en Asia y África.
- Elias, Norbert (2000), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Norma.
- (1998), “Los procesos de formación del Estado y de construcción de la Nación”, en *Revista Historia y Sociedad*, No. 5, diciembre, Medellín, Universidad Nacional de Colombia.
- (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (Ed.) (2001), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Icanh, Taurus.
- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (1996), “Entrevista a Harold Moreno”, en *Pacífico. ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales*, Bogotá, Ecofondo y Cerec.
- Falcon, Romana (1994), “Force and the search for consent”, en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (Ed.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Figueroa, José Antonio (2000), “Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad”, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (Ed.), *Antropologías transeúntes*, Bogotá, Ican.
- Foucault, Michel (1992), “Curso del 7 de enero de 1976” y “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Giddens, Anthony (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.
- (1997), “Introducción”, en *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- Gros, Christian, (1999), “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Revista Análisis Político*, No. 36.
- (1997), “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”, en *Antropología en la Modernidad*, Bogotá, Ican.
- Gupta, Akhil (1998), *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press.
- (1995), “Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state”, en *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2.
- Hall, Stuart (1997), “Who needs ‘identity’?”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage Publications.
- (1992), “The question of cultural identity”, en Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (Ed.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity Press.
- (1991), “The local and the global”, en Anthony King (Ed.), *Culture, Globalization and the World System*, London, MacMillan.
- (1976), *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, London, Hutchinson.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

- Herron, James (1998), "El Estado corporizado: notas para una etnografía discursiva del Estado", en María Lucía Sotomayor (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Ican.
- Jackson, Jane (1995), "Culture, genuine and spurious: The politics of indianess in the Vaupes, Colombia", en *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 1.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (Ed.) (1994), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Knight, Alan (2000), "La identidad nacional: ¿mito, rasgo o molde?", en Gonzalo Sánchez y Maria Emma Wills, *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Memorias del Simposio Internacional y IV Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo Tirado", Bogotá, Ministerio de Cultura, Iepri, Museo Nacional de Colombia, PNUD, Icanh.
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Laclau, Ernesto (1995), "Universalismo, particularismo y el tema de la identidad", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No 5, junio.
- Lechner, Norbert (2000), "Orden y memoria", en Gonzalo Sánchez y Maria Emma Wills, *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Memorias del Simposio Internacional y IV Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo Tirado", Bogotá, Ministerio de Cultura, Iepri, Museo Nacional de Colombia, PNUD, Icanh.
- (1986), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, Cts.
- Levi, Margaret (2002), "The state of the study of the State", en Ira Katznelson y Helen V. Milner (Ed.), *Political Science. The State of the Discipline*, Columbia University, W. W. Norton Company y American Political Science Association.
- Mallon, Florencia (2003), *Campeños y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, Ciesas, El Colegio de San Luis y El Colegio de Michoacán.
- (1994), "Reflections on the ruins: Everyday forms of State formation in nineteenth century Mexico", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (Ed.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Mann, Michael (1997), "Una teoría del Estado moderno", en *Las fuentes del poder social*, Vol. II, Madrid, Alianza Universidad.
- Ortiz, Renato (1999), "Diversidad cultural y cosmopolitismo", en AAVV, *Cultura y Globalización*, Ces, Universidad Nacional.

- Pérez-Agote, Alfonso (1998), "Identidad", en Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (Ed.), *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza.
- Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- (1997), "Estado-Nación: ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", en Helena González y Heidful Schmidt (Coord.), *Democracia para una nueva sociedad (modelo para armar)*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Rabotnikof, Nora (1993), "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 2, Madrid, UAM, Uned.
- Ramírez, María Clemencia (2001), *Entre el Estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros de Putumayo*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- (1998), "Las marchas de los cocaleros en el Amazonas. Reflexiones teóricas sobre marginalidad, construcción de identidades y movimientos sociales", en María Lucía Sotomayor (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Ican.
- Ramírez, María Clemencia, Ingrid Bolívar, Teófilo Vásquez y María Clara Torres (2006), "Configuración del campo de lo político, las burocracias y el Estado en tres municipios de Putumayo", proyecto de investigación.
- Restrepo, Eduardo (2005), "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio", borrador de trabajo.
- Rosanvallon, Pierre (1990), *L'État en France. De 1789 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil.
- Roseberry, William (1994), "Hegemony and the language of contention", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (Ed.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Said, Edward (1990), *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias.
- Sayer, Derek (1994), "Everyday forms of State formation: Some dissident remarks on 'Hegemony'", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (Ed.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Silva, Renán (2005), *República Liberal, intelectuales y cultura popular*, Medellín, La Carreta Histórica.
- Taylor, Charles (1996a), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

- (1996b), *La ética de la autenticidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Thompson, Edward Palmer (1995), *Costumbres en común*, Barcelona, Editorial Crítica.
- (1989), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Wade, Peter (2002), *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*, Bogotá, Vicepresidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación, Programa Plan Caribe.
- (2000), *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Abya-Yala [1997].
- (1997), “British research on ‘identity’”, ponencia para “Les Journées de Décembre”, seminarios del programa “Enjeux et stratégies identitaires”, Orstom.
- (1996), “Identidad y etnicidad”, en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (Ed.), *Pacífico. ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales*, Bogotá, Ecofondo y Cerec.
- Walzer, Michael (1992), “Conversación con Michael Walzer”, En *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, No. 48, Madrid.
- Wallerstein, Emmanuel (1999), “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno”, en varios autores, *Pensar en los intersticios*, Bogotá, Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- (1988), *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.
- Zizek, Slavoj (1998), “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós.

CAPÍTULO II
EL CULTIVO DE LA IDENTIDAD NATURAL.
PAISAJE, CULTURA Y TURISMO EN
MONTENEGRO, QUINDÍO

*Julio Arias Vanegas**
*e Ingrid J. Bolívar***

* Antropólogo y Magíster en Antropología, Universidad de los Andes. Profesor del Departamento de Antropología, Universidad Javeriana.

** Politóloga, historiadora y Magíster en Antropología, Universidad de los Andes. Profesora asistente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes.

PRESENTACIÓN

El objetivo de este capítulo es presentar algunos de los resultados de la investigación sobre el reciente proceso de construcción de identidades colectivas en el Eje Cafetero. El texto describe y discute las formas como distintos actores regionales apelan a las identidades para hacer frente a la difícil coyuntura marcada por la “crisis” de los precios del café y por el terremoto que sacudió la región en enero de 1999. Mostramos que esa apelación a las identidades juega con imágenes “moralizantes” del pasado colonizador y de la práctica del cultivo del café, al tiempo que hace del “pasado indígena” la prueba de la existencia de un saber ecológico ancestral en la región y de una fuerte herencia cultural.

Aunque la construcción de este pasado tiene una larga historia, ha cobrado una fuerza particular en los últimos años en medio de los discursos y las prácticas turísticas movilizadas en la región. En efecto, los programas y las políticas turísticas producen nuevas representaciones de la región, reeditan y actualizan las imágenes del “colonizador paisa” y del “indígena quimbaya”, al tiempo que convierten en “objetos típicos” y en “costumbres del pasado” las rutinas productivas propias del cultivo del café. Por esta vía, los programas turísticos convierten a los pobladores nativos de la región en “anfitriones” y “cuidadores” de un paisaje y de una identidad regional que les dan un lugar específico en el mapa del Estado nacional.

En la investigación utilizamos diferentes fuentes y herramientas de trabajo. Consultamos las distintas políticas públicas puestas en marcha para promover la “reconstrucción” del Eje Cafetero, así como los distintos programas e iniciativas regionales, públicos y privados, orientados a enfrentar la crisis. El trabajo de campo

se concentró en el municipio de Montenegro, en el Quindío. Allí pudimos observar el tipo de transformaciones sociales que caracterizan la denominada “crisis cafetera” y las nuevas relaciones sociales promovidas por las políticas turísticas. Prestamos especial atención a los criterios con los que se define lo que se considera “digno” de exposición para los turistas y a la relación que los pobladores tienen con lo que se expone y con quienes los visitan. Esto con el ánimo de analizar el tipo de identidades y, en términos más amplios, de relaciones políticas que se dinamizan a partir del turismo. Tal actividad supone la definición de anfitriones y visitantes y la clasificación de espacios, objetos y pobladores como representantes de algo que un Estado nacional o una determinada entidad administrativa quiere mostrar.

El capítulo está organizado en cinco secciones que, sin embargo, no tienen una unidad ni una solución de continuidad. La primera sección del documento recuerda algunas características y supuestos de la investigación más amplia de la que este estudio forma parte. Además, recoge algunos de los planteamientos que se hicieron en el capítulo teórico de este libro sobre la comprensión de las identidades y la utilidad analítica de concentrarse en ciertas coyunturas y en determinados agentes sociales para entender su funcionamiento. En la segunda sección se llama la atención sobre el hecho de que la “colonización paisa” y los valores que se asocian a ella son utilizados como explicación del tipo de sociedad que se configura en la región. En la tercera parte caracterizamos la representación sobre lo quimbaya como el fundamento en el pasado de la identidad colectiva quindiana antes y después del contexto de crisis. En la cuarta sección reseñamos las discusiones en torno a la crisis cafetera y al terremoto, así como el tipo de representaciones de la región y de iniciativas sociales con las que se pretendió enfrentar la situación. El punto central de este apartado tiene que ver con la particular comprensión del Estado que se ha configurado en la región y que lo convierte en un “ente facilitador”. En la quinta sección del texto exploramos la representación de la región puesta en escena en los programas turísticos y en los recorridos específicos por el Parque de la Cultura Cafetera. Con ello, insistimos en que el turismo aparece como el espacio para “actualizar” y reorientar las formas de pensar la región y el lugar del campesino cultivador de café en el orden nacional.

CULTIVAR LA IDENTIDAD NATURAL

El título del capítulo y el de esta sección en particular hacen énfasis en el “cultivo” de la “identidad natural”. Con esta formulación insistimos en varios aspectos. Primero, la identidad es para los actores parte de su constitución “natural”, de su forma de ser. Cuando alguien quiere hablar de su identidad tiende a hacer referen-

cia a una serie de rasgos que no necesitarían explicación. Segundo, enfatizamos en “cultivar” la identidad, para recalcar que ella misma es objeto de un cuidadoso y silencioso trabajo. Así como no son parte de la naturaleza, las identidades tampoco nacen hechas. Son “cultivadas”, “intervenidas”, “producidas”, “alimentadas”, en el marco de una estructura de interdependencias determinada. Tercero, en el caso de Montenegro, y del Eje Cafetero en general, la relación con la naturaleza ocupa un lugar destacado en la producción y narración de la identidad; una naturaleza convertida en paisaje turístico, en paisaje cafetero, y a la que se considera como escenario natural de la cultura.

La perspectiva elegida por la investigación insiste en que el análisis de una identidad debe situarse en los usos que de ella hacen los diversos actores sociales en sus interacciones estructuradas y en medio de contextos específicos. Bajo esa lectura, las identidades no son rasgos ni atributos de los actores sociales, aunque así sean experimentadas por el actor, sino representaciones del propio grupo y del otro, a las que se apela en el marco de una relación. Las identidades forman parte de las estrategias de definición y diferenciación de un grupo social frente a otros. Se crean y se movilizan en circunstancias determinadas, en función de objetivos particulares y de retos precisos. De ahí que sea importante analizar y diferenciar las relaciones sociales históricas por las cuales se hace necesaria la elaboración de una identidad particular y las representaciones mismas, la invención de lo cultural, de un pasado y de unas tradiciones: la construcción y selección de los referentes discursivos y de las fronteras diferenciadoras (Agier, 2000).

Como se mostró en el primer capítulo, el científico social no puede utilizar la referencia a “la cultura” o a las tradiciones para explicar la particularidad de un grupo y el comportamiento de los pobladores, aun cuando ellos mismos lo hagan en esos términos. Aquello que emerge como “cultura” o “tradición” es disputado en diversos procesos políticos de los que el investigador debe dar cuenta.

No debe olvidarse que los procesos identitarios son estrategias para la definición y diferenciación frente a unos otros, por lo cual implican una narración y unas prácticas de visibilización. Hablar de estrategias no apela a una mera acción instrumental-racional que ha sido premeditada y calculada por algunos individuos. Más bien, se trata de recalcar que las identidades son labradas en la misma práctica social y en medio de las luchas y posibilidades dadas por las posiciones de los diversos actores en el espacio social. Con esto, también se quiere reiterar que, como tal, la identidad y la “transformación de lo cultural” son producciones políticas. Esto es, formas de intervenir en la pugna por la orientación del orden social y sus criterios de jerarquización.

Además, la producción de la identidad es política en tanto los símbolos que la componen son generados en contextos de dominación y en medio de una lucha en la que algunos emergen como productores legítimos, y otros, como subordinados. Es importante recalcar que existen diferentes y desiguales nociones de la identidad, “porque sus artífices, las instancias que las construyen, disfrutan de distintas posiciones de poder y de legitimidad” (Ortiz, 1996: 67). Unos pocos manejan la versión oficial de la identidad, aunque muchos sean interpelados en su cotidianidad por los sentidos de su nosotros. Los habitantes comunes del municipio de Montenegro tienen sus propias ideas sobre su identidad, pero sólo algunos, “los ejecutivos de la identidad”, se preocupan por presentar constantemente una narración coherente y legitimada sobre lo que caracteriza culturalmente a la región. Más aún, porque la identidad no es una preocupación cotidiana y permanente de todos, ni tampoco, aunque así parezca, una necesidad “vital” para los pobladores. La identidad se vuelve necesidad en contextos de interacción política específica, ante las demandas de una coyuntura determinada o en la relación concreta que ciertos grupos sociales establecen con agencias del Estado u otros actores sociales¹. Pero si a veces la identidad emerge como necesidad para la relación de ciertos grupos con el Estado, otras veces aparece como el recurso con el que cuentan ciertos grupos regionales para gestionar o transformar su vínculo con las autoridades políticas. La diferencia radica, de nuevo, en el contexto político específico. Así, por ejemplo, el reconocimiento de Colombia como un país pluriétnico y multicultural da a las identidades culturales un importante estatuto como recurso político desde el cual gestionar y transformar la relación de un grupo con la sociedad nacional y con el Estado. En ese sentido, Ramírez afirma: “La apropiación de formas culturales por parte de grupos sociales como una estrategia política para ganar un espacio político nacional ha sido promovida por el Estado colombiano” (Ramírez, 1996: 63).

En ese panorama, los analistas colombianos han concedido gran atención a los procesos de etnización de los sujetos ciudadanos y a las ambiguas dinámicas políticas que tales procesos suscitan (Gros, 2000; Sotomayor, 1998; Restrepo y Uribe, 1997). Menos estudiadas han sido las transformaciones de las identidades en aquellas sociedades regionales que no pueden apelar a lo étnico —pues se representan plenamente mezcladas—, o que tienden a dar por descontada la existencia de sus identidades. El caso del Eje Cafetero se inscribe en esta última situación.

1 Es revelador que científicos sociales y políticos suelen reclamarles a grupos sociales subordinados por su identidad, mientras que a grupos de mayor estatus y poder se les condena por tener intereses. Es importante pensar cuáles grupos sociales sólo pueden tener una identidad que ofrecer a otros. Charles Tilly ha comentado los deseos y temores que habitan esta contraposición entre “identidad” e “interés” (1998).

El Eje Cafetero ha ocupado un lugar destacado en el mapa de las jerarquías regionales que constituyen el Estado-Nación colombiano. Incluso, los hábitos de pensamiento predominantes entre diversos actores sociales colombianos insisten en la fortaleza de las identidades regionales en esa zona del país. A diferencia de lo que pasa en los casos de Vistahermosa (Meta) y del Darién chocoano —incluidos también en este volumen—, y donde tienen lugar distintos esfuerzos institucionales y debates entre los pobladores para definir lo que les da identidad, supuestamente, en Montenegro los pobladores “saben” y “están de acuerdo” acerca de qué los hace montenegrinos. Desde la perspectiva de la investigación, es interesante constatar que el predominio político de ciertas sociedades regionales y su importancia en el mapa nacional se expresan de forma muy evidente en el grado de elaboración y reproducción social de lo que se considera su identidad. Dicho de otra manera, los diferentes procesos de construcción y contestación de identidades entre Vistahermosa, el Darién y Montenegro delatan la desigualdad política entre esos municipios y en sus relaciones con el Estado y la sociedad mayor.

El estudio hace énfasis en el papel del Estado en la producción de discursos y formas de identidad regional y colectiva, porque sabe que la dominación estatal se juega en la clasificación y taxonomización de grupos y comportamientos en términos culturales. Sin embargo, tal consideración no implica que se asuma al Estado como una gran entidad o una fuerza central responsable de todo el funcionamiento de la vida social. Más bien, interesa captar el papel de las distintas agencias estatales en la producción de identidades, allí donde ellas se encuentran con los pobladores. Es decir, captar el “efecto del Estado” a través del estudio de las prácticas concretas y localizadas de los diversos burócratas y a partir de los discursos con los que intervienen en la cotidianidad de las poblaciones (Gupta, 1995).

En efecto, partimos de reconocer que la dominación política estatal se juega en el establecimiento de una forma específica de clasificación poblacional. Los Estados nacionales han basado su ejercicio político en la reorganización y redefinición de los territorios y en la taxonomización de poblaciones y comportamientos². Esto resulta muy significativo en tanto las identidades colectivas a las cuales nos enfrentamos en la investigación son identidades municipales y departamentales; construcciones culturales que responden a la configuración del ordenamiento territorial nacional y a la creación arbitraria de unas entidades administrativas territoriales. Como tales, estas identidades posibilitan la participación y relación de sus pobladores con el orden nacional. En palabras de Fajardo:

2 Esta discusión fue ampliada en el primer capítulo de este libro.

La configuración de una identidad cultural dentro de una determinada sociedad, constituye una base para la construcción de un proyecto político, el cual expresa la afirmación o la búsqueda de una ubicación en el conjunto de las relaciones políticas [...] dentro del sistema de relaciones de la sociedad nacional. (Fajardo, 1990: 143)

En este punto es útil recordar que la formación del Estado implica precisamente esa configuración diferenciada de las regiones³. Fajardo (1990) plantea que la configuración de las regiones y unas relaciones jerarquizadas entre éstas se han dado a partir de la espacialización de la división social del trabajo, de la formación del mercado nacional, de la distribución de las funciones administrativas y de las políticas y acciones estatales. De allí se ha generado un orden jerárquico en el que las regiones son diferenciadas y participan desigualmente en las estructuras de poder que se configuran con la formación del Estado. Por su parte, Melo (1989) explica que las identidades culturales regionales se han desarrollado en estrecha relación con la formación de las entidades administrativas desde la República hasta el presente. Para él, la creación de “estereotipos regionales” se ha constituido en un elemento fundamental en la narración de la nación⁴.

En efecto, tanto las políticas públicas como las más diversas iniciativas sociales se fundamentan en estas imágenes de las regiones, reproduciéndolas y poniéndolas en práctica. El Estado actúa e interviene de forma diferenciada en el territorio nacional, y con esta misma acción diferenciada re-produce las distinciones y jerarquizaciones regionales. En el caso concreto de estudio, el departamento del Quindío, el Estado ha combinado distintas formas de intervención, entre las que se destaca el “confiar” o “delegar”, en ciertas capas sociales, la colonización y “el progreso” de la sociedad local. También ha sido de gran importancia para la región, el desarrollo de ciertos saberes expertos, de las ciencias sociales, desde las cuales el Estado orienta su intervención en la zona, taxonomiza las sociedades y favorece la elaboración de un tipo específico de pasado regional⁵.

3 Con respecto al punto anterior y a la configuración diferenciada de las regiones, aquí entendemos que éstas son “unidades territoriales que constituyen subconjuntos dentro del ámbito de un Estado-Nación. Se trata por lo tanto de una subdivisión intranacional que corresponde a una escala intermedia entre la del Estado y la de las microsociedades municipales” (Giménez, 1999: 107). Entonces, de acuerdo con este autor, la región en tanto construcción cultural y política, espacio apropiado y significado por grupos sociales (*territorio*), es el punto de conjunción entre los “territorios próximos”, el marco de la vivencia inmediata (lo local) y los “territorios más abstractos” (el Estado).

4 Para ampliar estas discusiones, desde un análisis de la construcción de la Nación en el siglo XIX, revisar Arias (2005).

5 Distintos trabajos aclaran la relación histórica y política entre Estado y ciencias sociales. Al respecto, véanse Castro (1999), Wallerstein (1991) y Bauman (1997), entre otros.

Precisamente, los discursos configurados por estos saberes alimentan la política pública y los programas de turismo con los que el Estado local y el nacional enfrentan la crisis suscitada por el terremoto de 1999 y la permanente baja de los precios del café. Crisis que se constituye así en el “evento diagnóstico” (Ramírez, 2001) de nuestro trabajo, puesto que opera como un contexto privilegiado para el análisis de la producción de esta identidad natural. Además, concentrarse en un evento permite construir una perspectiva contextual-relacional, que incluye la historia, tal y como es invocada por los actores.

EN LA AGUERRIDA COLONIZACIÓN

En el trabajo de campo, en las conversaciones con pobladores y en la revisión de los distintos programas y políticas con los que los actores regionales han enfrentado la “crisis cafetera” y el terremoto de 1999 sobresale la caracterización de la región y sus habitantes como una zona de colonos aguerridos. La constante invocación a los colonos como “hombres bravíos” que transformaron la zona y la referencia a la colonización como una campaña de “civilización” que dio origen a una destacada sociedad hicieron necesario revisar las principales dinámicas históricas a las que ambas imágenes —colonos bravíos y colonización— están asociadas. Más aún, porque estas representaciones de la colonización sustentan unas concepciones sobre la naturaleza y la creación de un paisaje que son centrales para las prácticas turísticas y para la escenificación de la identidad regional.

El poblamiento del Viejo Caldas y la fundación de poblaciones como Montenegro tuvieron lugar en el contexto particular de colonización del territorio y de redistribución del espacio característico de la reorganización productiva del país frente a los avatares de la economía mundial del siglo XIX. Colombia se insertó en la economía mundo capitalista como parte de unas regiones periféricas que proveían materias primas y productos agrícolas para los países metropolitanos. Desde mediados del siglo XIX, el país ensayó con diferentes productos de exportación de tierras templadas y cálidas como el tabaco, la quina y el añil. Aunque tales prácticas productivas no permitieron la suficiente acumulación de capital, ni la generación de un mercado de exportación estable, sí incentivaron, con sus breves bonanzas, la expansión de la frontera agraria hacia las vertientes, “el descubrimiento de la tierra caliente”, la apertura de nuevos caminos y la atracción de una mano de obra campesina. La expansión de la frontera agraria fue motivada, en parte, por leyes y reformas políticas, como los referentes a los baldíos, que pretendían sacar al país

de la crisis financiera de la post-Independencia por medio de su vinculación a la economía de agroexportación (LeGrand, 1988).

En Antioquia y en el Viejo Caldas, el cultivo del café se expandió paralelamente al proceso de colonización desde los años sesenta del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. El incremento y el progresivo establecimiento de la caficultura se presentaron en lo que se considera una segunda etapa de colonización: después de que las familias pobres de colonos abrieron la frontera y mejoraron el terreno, llegaron comerciantes y empresarios de ciudades establecidas que, animados por el mercado agroexportador, buscaron la titulación de tierras, para luego dividir, vender y arrendar. Al mismo tiempo, ellos lograron participar en el cultivo y la comercialización del café (LeGrand, 1988). Estos “empresarios territoriales”, según la expresión de LeGrand, eran principalmente élites de antioqueños y manizalitas que lograron acumular el suficiente capital y contar con una gran experiencia comercial en la región a partir de la productividad de sus campos auríferos. Para la hoya del Quindío, Sánchez (1983) denomina a la primera etapa “colonización pionera”, la cual fecha entre 1842 y 1894, y a la segunda etapa la llama “colonización empresarial”, que ocurrió entre 1894 y 1920. En esta última etapa se funda la mayoría de las poblaciones del Quindío. Poblaciones que rápidamente serían erigidas como municipios, por el mismo desarrollo del mercado agrícola⁶.

El cultivo del café propició la valorización de las vertientes, que fueran construidas nuevas vías de comunicación e infraestructura y un fuerte mercado regional. Además, a partir de la vinculación a la economía agroexportadora a través del café, se transformaron las estructuras y jerarquías espaciales en el país. El Magdalena se posicionó como la arteria fluvial más importante, se consolidaron nuevos puertos como Barranquilla y Girardot, se desarrollaron ciertas ciudades de vertientes, se establecieron Bogotá, Medellín y Cali como los centros urbanos más importantes del país, y las relaciones espaciales que se desprendieron de dichos centros dieron paso a la configuración de las regiones privilegiadas en el orden nacional. En efecto, el Viejo Caldas se sitúa en la mitad de estas tres ciudades: en el triángulo de oro colombiano (Zambrano, 1993). En la medida en que la caficultura participó en el posicionamiento particular del país dentro del sistema productivo capitalista mundial, la región cultivada consiguió con esto un lugar privilegiado en el orden nacional.

Así, pues, a partir de la caficultura se generó la idea de la existencia de una región particular en el mapa nacional: el Eje Cafetero. Cuando se habla de la región

6 Montenegro fue fundado como caserío en 1890, pasó a ser corregimiento en 1897 y fue declarado municipio de Caldas en 1911 (Pinto, 1992).

del Eje Cafetero, se designa comúnmente al territorio que comprende los departamentos de Caldas, Risaralda y Quindío, los cuales conformaban Caldas hasta hace menos de medio siglo. Esta región, en una división arbitraria, comprende el territorio que se encuentra entre la supuesta Región Antioqueña y la región del Valle del Cauca. Sin embargo, estrictamente, con la imagen que se proyecta del Eje Cafetero se alude solamente a una porción del territorio de estos tres departamentos: aquellos lugares que están integrados a la producción del café y cuyos paisajes y pobladores hacen parte de las imágenes comunes, de las “estampas típicas”, de una supuesta cultura cafetera. Para aclarar este punto, vale preguntar: ¿quién se imagina a La Dorada como parte del Eje Cafetero?⁷ En este sentido, entendemos el Eje Cafetero no como una región en tanto un marco geográfico, natural, claro y delimitado, o en tanto espacio homogéneo culturalmente. Más bien, desde nuestra perspectiva, la zona opera como región gracias a tres aspectos complementarios: 1) una red jerarquizada de poblados y ciudades que se constituyó en torno a la apropiación y explotación económica y productiva del espacio (la producción y comercialización del café), y que por esta vía se integró, internamente, con el Estado-Nación y con la economía mundo, “regiones polarizadas” para Giménez (1999: 108); 2) una región proyectada o planeada que es resultado de las divisiones administrativas y económicas del espacio nacional, para la organización del territorio por parte del Estado, “regiones programadas” (Giménez, 1999); 3) una construcción sociocultural que es representada y percibida como un espacio diferenciado y contenedor de ciertos rasgos distintivos y particulares. Esta última es la que más nos interesa, en tanto construcción de una imagen proyectada a los otros y ficción desde la cual se sustenta la narración de una identidad colectiva.

En la construcción y representación de una identidad colectiva en el Quindío ha sido central la narración que se ha hecho de la colonización, atada a este carácter cafetero de la región. Una memoria colonizadora caficultora es el fundamento de la identidad. Por ello, a pesar de que el cultivo de café sólo se estableció en los últimos años de la colonización, para las personas vinculadas con los programas culturales-turísticos de Montenegro, este cultivo se remonta a los inicios del poblamiento. En palabras de una entrevistada:

7 Esta cuestión se hace aún más evidente con los programas turísticos. Éstos tienden a excluir de ese nuevo Eje Cafetero turístico a algunas poblaciones que se salen de las supuestas características de la cultura cafetera, como los municipios de Buenavista, Pijao y Génova, en el caso del Quindío.

Porque nosotros nacimos con eso, porque cuando llegaron los colonizadores aquí, esto era un paisaje cafetero y cuando se hicieron los pueblos, eran pueblos cafeteros, donde la vida del departamento y del municipio era el café. (Entrevista 1)

Es muy interesante que la “cultura cafetera” no tenga un límite claro en el pasado. Los pobladores la remiten hasta tiempos insospechados e incluso convierten el origen del cultivo de café en el origen de la cultura y de la sociedad regional. Así, el inicio del cultivo del café es desprovisto de su carácter comercial y empresarial, para ser narrado como un fenómeno espontáneo y natural que brotó de la tierra y de la acción de los primeros pobladores.

Esto queda bien ilustrado en un libro publicado por la Universidad del Quindío y el Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes, con motivo de la conmemoración de los 30 años del departamento. El libro señala la importancia de la colonización y del Quindío para el país, en los siguientes términos:

La colonización del Quindío significó nada más y nada menos que toda una revolución económica, social y jurídica. El café suave del Quindío, en pocos lustros, se convirtió en el eje vital de Colombia [...] el café significó algo mágico, milagroso. Sacó al país de la nada y todo lo transformó. (Gómez, 1997: 91)

La entidad encargada por la gobernación departamental de la promoción de la cultura y de las artes reitera así el lugar del departamento y del cultivo de café en la formación del Estado y del mercado nacional, apoyándose en el conocimiento histórico y en la posibilidad de “institucionalizar” una versión del pasado a partir de la conmemoración oficial. Adicionalmente, la historia así contada legitima cualquier tipo de reclamo de la sociedad regional frente al Estado central. Precisamente, el contexto de la cita anterior es una denuncia pública: el Estado ha abandonado a un departamento que se lo ha “dado todo”. Ésa es la afirmación de un conocido intelectual quindiano, Horacio Gómez, delegado para la redacción del libro.

El Estado utiliza, para diferentes fines, el conocimiento que producen los expertos. Así, por ejemplo, en el nivel departamental, los programas de planeación y las publicaciones de la gobernación manejan una versión del pasado alimentada por historiadores reconocidos, cuyos trabajos proveen parte de los referentes que le permiten al grupo pensarse como una entidad diferenciada. En un documento del Departamento de Planeación del Quindío se cita al “antioqueñólogo” Eduardo Santa, quien afirma que la colonización antioqueña fue

La única gran revolución efectiva en el campo social y económico de la República. Fue un movimiento gigantesco por la numerosidad de las gentes que en él intervinieron, por las penalidades y actos de heroísmo que tuvieron lugar durante su desarrollo y, sobre todo, por sus proyecciones en el campo de la economía.

Fue la epopeya del hacha. Y de esa epopeya nacen un país nuevo y una nueva economía agrícola. (DAP y Forec 2000: 16; Santa 1993: 18)

Tales señalamientos son utilizados permanentemente con el objetivo de reiterar la importancia del departamento y de “sus gentes”, y sobre todo, de la consolidación de la caficultura para el desarrollo del país.

Al respecto, es importante resaltar que la colonización antioqueña no fue la única que se presentó en el siglo XIX en Colombia y tampoco fue la más importante, si se atiende a la cantidad de territorio poblado y al número de colonos que en ella participaron. El predominio de la antioqueña se construyó sobre el olvido o el ocultamiento de otras colonizaciones, y en especial, de la boyacense (Palacios, 2002: 177). Esta última colonización pobló regiones enteras de Cundinamarca, Tolima, los santanderes, los Llanos Orientales, e incluso el Eje Cafetero, durante la primera mitad del siglo XX, como resultado de las migraciones por la saturación del Altiplano Cundiboyacense, que era la región más poblada a finales de la Colonia (Palacios, 2002; Zambrano, 1990: 153). Para Zambrano, la razón de la atención historiográfica en la colonización antioqueña se explica porque ella participó en la formación de la nación colombiana de dos formas muy importantes. Por un lado, como ya se enunció, el cultivo del café desplazó los ejes económicos del país y transformó el mercado nacional a partir de la configuración de una economía agroexportadora, que luego daría paso, con el capital cafetero, a una “pujante” industria antioqueña. Por otro lado, la imagen de esta colonización sustentó la “invención de la nación”, pues fue presentada como una “epopeya” en la que aguerridos hombres llevaron el progreso a deshabitadas porciones del territorio colombiano⁸, y en la que a partir de ésta se generó una cultura campesina particular que expresa los ideales nacionales y la conquista de la civilización (ver foto 1, p. 115).

El Estado colombiano convirtió la caficultura en un patrimonio que representa los valores de una nación colombiana frente a sus otros y que la hace una cultura digna de admiración. En efecto, en torno al cultivo del café se ha construido la imagen de una sociedad buena, trabajadora, decente y progresista. Imagen que es promocionada constantemente en el exterior por el Estado colombiano y la Federa-

8 Así, en el caso del Quindío y del Eje Cafetero, no sólo la colonización sino la producción y comercialización del café a lo largo del siglo XX son representadas como actividades que trajeron consigo el desarrollo nacional, llevando la civilización y el establecimiento de una “buena” cultura campesina. En este sentido, la mula y el Jeep son exaltados como los medios que permitieron tales actividades; por ello, en el Parque del Café, ubicado en Montenegro, antes de recorrer el sendero ecológico y el cafetal tradicional, los visitantes admiran un Jeep Willys cargado con bultos de café, que está acompañado de la siguiente leyenda: “Pionero de la civilización y la cultura del café”.

ción Nacional de Cafeteros, a través de costosas campañas publicitarias que no sólo persiguen beneficios económicos⁹.

Se tiene, entonces, que la actividad económica del cultivo del café es investida con un carácter moral y articulada a los ideales nacionales. Como tal, esa práctica es juzgada desde categorías morales y no solamente desde criterios productivos. El éxito comercial de la empresa se muestra como evidencia de la “moralidad” de ésta, se presenta como la consecuencia natural de una actividad llevada a cabo dignamente. En este punto, es útil el contraste con el caso de la antigua zona de distensión. En su estudio (véase el capítulo 3 de este libro), Vásquez muestra cómo el cultivo de la coca, a pesar de su rentabilidad económica y de ciertas “ventajas” que ha traído para la región, ha sido teñido con un halo de inmoralidad que lo sanciona como deshonesto y perjudicial. Y es que los criterios económicos no niegan ni prescinden de la moralidad (Thompson, 1995). El carácter productivo o rentable de una iniciativa económica no la convierte mecánicamente en el respaldo de una búsqueda o una apuesta identitaria. Ello exige convertir la actividad económica en una gesta moral, en una escenificación de los valores y rasgos que el grupo se autootorga¹⁰.

La colonización antioqueña ha representado así los ideales y las estrategias de gobierno poblacional y territorial del Estado-Nación moderno, que ha visto en el avance colonizador no sólo una forma de dominación de la naturaleza y de control territorial, sino de limpieza y mestizaje moral y cultural, de cruzada civilizadora en la que son transformadas o incluso exterminadas las poblaciones nativas, para imponer o formar pueblos aptos para una vida laboral y productiva.

Las imágenes de la colonización han sido investidas con un “carácter moral” y “nacional”. En estas imágenes es central una particular concepción de la naturaleza y del paisaje, que refuerza la valoración moral de esta colonización. En efecto, la

9 Ha sido tan fuerte y constante la campaña publicitaria que el logotipo de Juan Valdez, que dice Café de Colombia, es reconocido por el 85% de los estadounidenses (Dinero, 2001: 34) y recientemente ganó unas votaciones por internet como el símbolo más recordado en la publicidad estadounidense.

10 Aquí es importante insistir cómo ciertas representaciones de una determinada actividad económica participan en la producción de jerarquías nacionales, en las que una región y su colonización son menospreciadas, como la del Ariari-Guayabero, y otras son erigidas o consagradas como “ejemplos nacionales”. Mientras que en el primer caso se acusa a los pobladores de “cocaleros”, en el segundo se les celebra como “colonos aguerridos”. Los del sur también son colonos, pero como se han involucrado en un cultivo de uso ilícito aparecen como forajidos, no como campesinos decentes. En este sentido, el cultivo del café es valorado y constituido como patrimonio nacional, porque permite al Estado representar una sociedad buena, borrando la imagen que han generado los cultivos ilícitos sobre Colombia en el exterior.

colonización es presentada como una empresa aguerrida porque implicó la lucha contra las inclemencias de la naturaleza, porque obligó a los hombres a enfrentarse con un mundo agreste. Condiciones que antes habían impedido a otros grupos poblacionales un ingreso exitoso a la zona¹¹. Se dice que antes de la colonización, la hoya del Quindío era una selva cubierta de una espesa vegetación y habitada por fieros animales que “mantuvieron a raya a todo género de intrusos [...] las gentes no se atrevían a penetrar en sus azarosos dominios” (Toro, 1966: 11)¹². Aquí está en juego la idea de una “naturaleza salvaje”¹³, que era inaccesible para lo humano, que ponía barreras para el ingreso de la civilización y que, por lo tanto, sólo podía ser sometida e intervenida por medio del poblamiento de un grupo especial. Toda esta lectura de la naturaleza y la colonización refuerza la idea de un pueblo y una raza especial que pudieron vencerla e imponerse con su cultura. Los colonos antioqueños, cuenta la historia, fueron los únicos que se establecieron exitosamente en estos territorios, ni siquiera los conquistadores españoles pudieron hacerlo (Santa, 1993; Lopera, 1986; Gómez, 1997).

La colonización es justificada por cuanto se trata de territorios sin cultura, de zonas donde sólo tiene lugar una naturaleza salvaje, de espacios deshabitados sin un control político y social, de regiones sin la presencia del Estado y la sociedad nacional. Así, la colonización del Quindío resulta importante porque los colonos domesticaron la naturaleza y “explotaron productivamente las tierras transformando el paisaje natural existente” (Pinto, 1992: 9). A punta de hacha y machete iban tumbando la espesa selva y creando poblados dispersos en medio de un nuevo paisaje: cultivos, plantaciones y fincas que daban muestra de la sociedad agraria en gestación. Por eso se afirma que la colonización, a pesar de la destrucción de una naturaleza, no tuvo nada de perjudicial. Por el contrario, permitió la aparición de esa naturaleza cultivada que se volvió paisaje. La naturaleza apreciada y conservada. Esa tierra con la cual se dice sostener un estrecho vínculo y una ligazón emocional. Así, como lo recuerda Serje (1999: 52), la admiración sobre la naturaleza en el mundo occidental se presenta de manera paralela con su proceso de domesticación y tecnificación.

En el primer libro publicado con motivo de la declaratoria del Quindío como departamento, el autor explica que la labranza de la tierra de los primeros pobladores hizo del Quindío “una arcadía feliz [...] un paraíso terrenal” (Toro, 1966: 10).

11 Santa, de nuevo, ilustra esta *aguerrida colonización*: “nada importó la topografía arisca, el viento helado de los páramos, la cordillera quebrada en caprichosos abanicos, los cañones profundos, las serranías y las torrenceras” (1993: 20).

12 Cuentan los pobladores, por ejemplo, que el nombre de Montenegro se debe a la imagen que desde la cordillera se tenía de una enmarañada y densa maleza que cubría el actual municipio.

13 Ésta es una naturaleza natural, lo otro de la cultura y lo cultivado, de la acción humana.

Ésta es la visión de un paisaje cultivado, de un campo cafetero que está domado y ordenado, de fincas dispersas entre plantaciones, de pequeños poblados y asentamientos en medio del campo, de indicios del artificio humano en medio de las montañas y del verde. La agricultura, en tanto signo de la intervención humana, es también el inicio del disfrute de la naturaleza. El paisaje agrícola, el jardín y “la arcadia” pueden ser contemplados con placer (Serje, 1999: 18).

Por ello, para los quindianos no es contradictorio que en la Avenida Bolívar de Armenia estén ubicados, el uno al lado del otro, el tradicional Parque de los Fundadores, con una escultura de un hacha cortando el tronco de un gran árbol, que simboliza la gesta colonizadora, y el recientemente creado Parque de la Vida, como un homenaje a la salvaje, virgen y densa naturaleza del Quindío, dentro de la imagen que crea el ecoturismo; sintetizando de esta forma las dos visiones sobre la naturaleza que se entrecruzan en este departamento¹⁴ (ver fotos 2 y 3, pp. 115 y 116).

La construcción de esta memoria colonizadora es uno de los fundamentos de la identidad colectiva que se teje en el Eje Cafetero. De la colonización se desprende, sobre todo, la fuerza de lo antioqueño y lo paisa, que, a partir de la narración que se hace de ésta, cobija a toda la región. La imagen de la colonización elaborada por los expertos en “lo antioqueño” hace énfasis en la existencia de una sociedad igualitaria, homogénea y con ausencia de conflictos. Keith Christie (1986: 24) ha llamado la atención sobre la influencia de la obra de James Parsons titulada *La colonización antioqueña en el occidente colombiano*, en la difusión de una lectura de la colonización como una gesta efectuada por una sociedad democrática, de “campesinos descalzos y enruanados”, de familias pobres o de pequeños propietarios que lograron vencer a los latifundistas y las dificultades del terreno. En una dirección similar a la de Parsons, una de las pioneras de la antropología colombiana, Virginia Gutiérrez de Pineda, afirma que en la colonización se gestó una sociedad democrática. Para ella, “el sistema colonizador, el origen de los nuevos pobladores y las formas de vida agraria, borraron los ímpetus aristocratizantes de los fundadores de las ciudades coloniales” (1968: 329).

Además de lo democrática, esta sociedad supuestamente se caracterizaba por mínimas diferencias raciales. Los colonos eran campesinos pobres mestizos o blan-

14 El Parque de los Fundadores fue construido en 1963, pero La escultura del hacha y el tronco –imagen que también aparece en el escudo oficial de la ciudad– fue creada en 1939 para conmemorar los 50 años de fundación de Armenia. Mientras que el Parque de la Vida, con 8 hectáreas, fue apenas inaugurado en el año 2000.

queados, “un conglomerado social étnicamente homogéneo y triplemente unido por la sangre, por la tradición y las costumbres” (Santa, 1993: 18). En la visión predominante no hay la más mínima mención del gran número de pobladores negros que trabajaba en la minería antioqueña. Esas visiones del pasado son apropiadas por una sociedad que se narra y es narrada como homogéneamente blanca y de un “agradable aspecto físico”¹⁵.

Sin embargo, varios autores han cuestionado la idea de una sociedad igualitaria durante y después de la colonización (Christie, 1986; LeGrand, 1988). La hoya del Quindío, que era el territorio más al sur de la colonización y el último en ser poblado, atrajo a los colonos más pobres de Antioquia y de otras regiones del país¹⁶. Una segunda etapa estuvo marcada por la presencia de un grupo de familias que, aunque no tan pobres, eran marginadas política y económicamente en Caldas y Antioquia. Los intereses comerciales estuvieron presentes. Christie reseña algunos conflictos que los colonos pobres tuvieron con empresas específicas, como la Compañía Burilia, que reclamaban para sí la propiedad de los territorios (Christie, 1986: 33-42). En medio de estos conflictos fueron fundadas varias poblaciones, por ejemplo, Montenegro¹⁷. Esto evidencia que aunque la investigación histórica ha mostrado la heterogeneidad social y la participación de comerciantes adinerados en el proceso de colonización, ella sigue siendo invocada en el Quindío como una gesta efectuada en su mayoría por gentes pobres.

15 Para revisar las imágenes de belleza y blancura elaboradas sobre los antioqueños y los paisas, véanse Appelbaum (2003), Arias (2005: 113-118) y Wade (1993). La valoración positiva de lo antioqueño es bien recurrente, por lo menos, desde mediados del siglo XIX, asociada sobre todo al carácter empresarial, laborioso, agricultor, de buena constitución física, y al mismo tiempo católico, tradicional y de vida familiar. Unos valores centrales para la imagen del buen campesino neogranadino, en medio del naciente esfuerzo por establecer una economía agroexportadora (Appelbaum, 2003; Arias, 2005).

16 Allí, el poblamiento de finales del siglo XIX, y principalmente de la primera mitad del XX, se caracterizó por la confluencia de distintas corrientes migratorias provenientes de Antioquia, Valle del Cauca, Tolima y el Altiplano Cundiboyacense (Zambrano, 1990). Estas corrientes crecieron y persistieron gracias a la expansión del café. Este fenómeno, que es evidente en el Quindío, lleva a que sus habitantes se cuestionen sobre qué tan antioqueños son, ¿de dónde proviene el quindiano? Arocha (1976), como muchos habitantes del Quindío, dice que la colonización fue mayoritariamente antioqueña, y que llegaron gentes de otras regiones, con la productividad del café en las décadas del 40, 50 y 60, cuestión que cambiaría el carácter de la zona.

17 Sin embargo, esto no significa que los fundadores de Montenegro hayan sido solamente colonos pobres y ni que allí se hubiese generado una sociedad de pequeños propietarios. Pinto (1992) se refiere a los fundadores del poblado como gente próspera, comerciantes y compradores de tierras. Por otro lado, Arocha (1976: 43, 54, 55), cuando realiza su trabajo de campo en el municipio durante la década del sesenta, encuentra que a pesar de que se hable de campesinos propietarios de minifundios, unas pocas familias monopolizan el control de la tierra, al ser propietarias de grandes porciones, teniendo minifundios dispersos por la zona, y al dividir las grandes propiedades en pequeñas fincas que arriendan o encargan a otras personas.

No obstante, los conflictos sí sobreviven en la manera como es presentada la colonización quindiana, puesto que los primeros pobladores son representados como campesinos humildes y desposeídos, y más aún, como luchadores y aguerridos hombres que se enfrentaron a los terratenientes y empresarios. Así, la colonización aparece como una gesta llena de dificultades, ya que “además de los atropellos cometidos por el irritante latifundio Burilia, el colono afrontó el drama de una alimentación deficiente y jornadas agotadoras” (Gómez, 1997: 94). Esto es parte de lo que aquí llamamos una “aguerrida colonización”. Se trata de la referencia a un pasado que muestra la génesis de una sociedad en medio de inconvenientes que fueron superados gracias a la tenacidad de las gentes. Un pasado que de esta manera tiñe de cierta particularidad al Quindío frente a los otros departamentos: un pueblo que, a pesar de que en sus inicios fue más pobre, se superó para ser uno de los más ricos y prósperos del país —ésta es la idea de Gómez (1997), Lopera (1986) y Toro (1966) en sus distintos textos—. Es interesante que la referencia a los conflictos sociales como constitutivos del pasado y de los orígenes de la sociedad quindiana es reiterada por ya viejos intelectuales regionales cercanos a los considerados ideales del Partido Liberal. Éste es el departamento del Eje Cafetero que ha tenido una mayor presencia del liberalismo, un partido que en el siglo XX movilizó ciertas protestas sociales e hizo suyo un discurso de lucha social y que, con ello, logró captar una gran masa de obreros o campesinos involucrados en conflictos laborales y agrarios¹⁸. Esto último también hace parte de la imagen del Quindío como ese joven territorio que ha tenido un rápido desarrollo, siendo presentado como un ejemplo del progreso ideal. Es revelador, al respecto, que se hable de Armenia como “Ciudad Milagro”¹⁹.

Así, pues, la colonización es vista como una empresa de dimensiones épicas, una “epopeya” en la que unas gentes emprendedoras y valientes enfrentaron la conquista de un territorio²⁰. De esta epopeya nació una sociedad especial, así lo

18 Aquí aparece otra veta de trabajo. ¿Cómo se relacionan las representaciones de la región que construyen ciertos intelectuales locales con el predominio político de uno y otro partido? ¿Cómo se articulan representación regional y vinculación partidista?

19 Es importante resaltar que, dentro de esta construcción del pasado regional, lo que se conoce como “La Violencia”, que tuvo rasgos tan fuertes en el Quindío, no aparece en “la memoria selectiva” que elaboran los quindianos en los documentos revisados y en las entrevistas realizadas. El pasado conflictivo parece resolverse en esa invocación a lo aguerrido y a lo liberal, y se insiste, por el contrario, en lo pacífico del departamento frente a otras zonas del país, lo que lo hace “un remanso de paz para el turista” (entrevista 15).

20 Esta imagen de la colonización tiene uno de sus ejemplos en el primer capítulo de Santa (1993), titulado “Una empresa comunitaria”. De nuevo aparece la idea de una comunidad cohesionada, integrada y homogénea que llevó a cabo la colonización del Quindío.

relata Gutiérrez de Pineda: “con cada finca abierta, cada trocha de enlace, cada capilla pajiza, cada acta de fundación de pueblos se iba gestando una nueva sociedad de tipo agrario, marcada por una activa vida familiar, signada por una pronta dinámica social” (1968: 275). Esta sociedad católica, de pueblos, de índole agraria, de vida familiar y con una profunda moralidad, emergió, para esta antropóloga, después de la progresiva desaparición, en las montañas y vertientes antioqueñas, de una cultura similar a la del litoral Caribe —perezosa, sin moral y con desajustes familiares—, que en los estereotipos regionales es radicalmente contraria a la paisa.

De esta forma, la colonización antioqueña constituyó como figura central a los antioqueños y a su supuesta particular relación con la tierra²¹. Por ello se plantea que la actividad agraria que se desarrolló con la colonización trajo consigo una cultura de hombres trabajadores, que hicieron del cultivo del café y del trabajo directo sobre la tierra el fundamento de su vida y que los vuelve a ellos mismos hombres de la tierra. Una joven promotora de turismo dice: “fueron ellos los que nos colonizaron, fue la misma gente de la tierra, o sea los antioqueños, los que vinieron de Antioquia” (entrevista 2).

La colonización es al mismo tiempo el fruto y el origen de esa imagen de personas pujantes, echadas pa’delante, arriesgadas y aventureras, del hombre colono que no deja de asumir nuevos retos²². Algo de la imagen del colono se mezcla con la del arriero-campesino (Juan Valdez, logotipo del café colombiano en el exte-

21 La élite caucana no participó activamente en el proceso de colonización como la antioqueña, debido a que su economía regional se vio debilitada por la caída en la producción local de oro, conflictos raciales-laborales y la incapacidad para desarrollar y mantener un producto de exportación; además, el Cauca disponía todavía, a mediados del siglo XIX, de varios terrenos para colonizar (Christie, 1986: 27-28). En las imágenes de la colonización del Quindío, se considera que los paisas fueron capaces de llevar a cabo esta “empresa” por su capacidad para trabajar sobre la tierra, mientras que los caucanos son descritos como una aristocracia que creía “que el trabajo material y mecánico degradaba y envilecía [...] en una palabra se estimulaba la pereza laboral” (Gómez, 1997). Es interesante encontrar esta misma concepción en un ya clásico libro de historia: *Introducción a la historia económica de Colombia*, en el que su autor afirma que en el Cauca “surgió una clase ociosa de terratenientes [...] que no tenían un contacto directo con la tierra a través del trabajo mientras que en Antioquia el colono tuvo que labrar directamente la tierra o trabajar las minas con los esclavos [...] la clase ociosa no floreció en esta región” (Tirado Mejía, 1971: 24-25). Es notorio que tanto Gómez como Tirado se refieren a los caucanos como unos aristócratas mientras que caracterizan a los antioqueños no como una élite sino como colonos trabajadores. Ésta es una de las formas mediante las cuales se producen y circulan los estereotipos regionales. En estos libros de historia son narradas las diferencias regionales, en donde los paisas son los trabajadores laboriosos, con una estrecha relación con la tierra.

22 LeGrand (1988) recuerda que la valoración positiva de los colonos estuvo relacionada con la política estatal de colonización de baldíos. Los colonos fueron representados como “los primeros ciudadanos de la patria”, puesto que con su trabajo valorizaban las tierras, participaban en la creación de mercados regionales y suministraban la mano de obra necesaria en la frontera agraria. Entonces, el colono fue visto como laborioso, resuelto y heroico, el forjador del desarrollo nacional.

rior), aquel hombre arriesgado que fue abriendo caminos y llevando allí la civilización y una cultura particular de la que era representante. Lo colono sigue siendo valorado como un adjetivo o una propiedad de los hombres en el Eje Cafetero, un rasgo que los define y que es parte de su identidad. Un entrevistado insistía en que “el quindiano es muy colono, eso es lo que nos caracteriza, siempre estamos en la conquista de cosas nuevas” (entrevista 3). Se supone además que el espíritu colono se manifiesta en la creación económica y en la actividad comercial. Se habla de que “un impulso gestor” es característico de este grupo cultural (Gutiérrez de Pineda, 1968: 298). El paisa es reconocido ante todo como un comerciante, alguien que va haciendo presencia en el territorio nacional. Así, según Henao (1998), ser colono es una forma de vida que se transmite de generación en generación entre los paisas y que los hace ocuparse de la comercialización de bienes en distintos puntos de la geografía nacional.

En esta sección hemos hecho énfasis en las distintas imágenes del pasado colonizador de la región y en los rasgos que se atribuyen a los pobladores. Hemos mostrado que la idea de una fuerte identidad cultural de los antioqueños, que ha hecho que se les perciba como “una subcultura nacional, posiblemente la única” (Gutiérrez de Pineda, 1968: 301), ha sido puesta en circulación recientemente en gran medida por los saberes expertos. Más específicamente, por algunos científicos sociales y “antioqueñólogos”²³, que han tendido a sobrevalorar lo antioqueño y han ayudado a reproducir el “mito paisa”. Esto, sin desconocer los rasgos particulares que asumió la vida en aquella zona, debido a su relativo aislamiento hasta finales del siglo XVIII y al surgimiento de una cultura local por una mediana alfabetización; primeros factores que permitieron la configuración de una identidad regional: de autoafirmación y autoidentificación²⁴.

Estos elementos afianzan el lugar privilegiado que la zona tiene en el mapa de jerarquías regionales que constituyen el orden nacional. Al respecto, es importante

23 Este término es usado por Jaramillo Uribe en *Los estudios regionales en Colombia: el caso de Antioquia*, citado en Zambrano (1990: 151).

24 La relación entre la imagen de lo antioqueño y la colonización del Viejo Caldas ha sido recientemente trabajada por Appelbaum (2003) para el siglo XIX y la primera mitad del XX. Muchas de las ideas que presentamos sobre colonización, identidad, conflictos sociales y regionalización pueden ser profundizadas y contrastadas históricamente en su libro *Muddied Waters* (2003). En este trabajo hemos examinado la recurrencia de estas imágenes del colono y la colonización paisa como sustento de identidad colectiva, en textos académicos recientes, en las publicaciones estatales y en las conversaciones con los quindianos. Sin embargo, esto se inscribe en un proceso histórico más amplio de configuración de identidad regional, por un lado, y de invención, representación y circulación de imágenes sobre entidades geopoblacionales, en el marco de la formación del Estado-Nación, por otro lado.

recordar la insistencia de Jimeno en que “las regiones sufren una adscripción al Estado nacional que las sitúa de manera desigual, no homogénea, les atribuye ciertos rasgos y les asigna roles específicos” (Jimeno, 1990: 67). Habría que decir, además, que las imágenes del hombre paisa como trabajador, laborioso, productivo y con espíritu de empresario o comerciante tienden a ser sobrevaloradas, pues facilitan la exaltación de la ética de trabajo que ocupa un lugar central en la configuración del orden moderno.

Aunque es claro que el desarrollo de la economía de caficultura para la agroexportación favoreció la constitución y diferenciación de la sociedad regional y le otorgó un papel destacado en la jerarquía nacional, tales procesos no agotan las representaciones de la región. Desde el Estado regional y local y desde diversos poderes sociales se producen otras imágenes de la sociedad regional, en tanto cultura particular. Representaciones que enfatizan en un pasado ancestral y que se ponen en juego en la lucha por transformar las jerarquías y relaciones de poder que constituye el Estado. Estas formas de pensar la región no niegan la importancia de la colonización, sino que recalcan otras dinámicas históricas de la configuración regional.

GUACAS, ORFEBRES Y TIESTOS

En el juego de producción y negociación de identidades y representaciones de la región no sólo se apela al proceso de colonización paisa, sino que también se invoca un pasado indígena. Tal situación hizo necesario preguntarse: ¿cómo es representado el pasado indígena en Montenegro, Quindío?, más específicamente, ¿cuál es la imagen que se elabora de lo Quimbaya, como sustento de la identidad Quindiana? El análisis de estas problemáticas llevó a una discusión sobre los restos arqueológicos que se han encontrado en el municipio, la forma en que ellos son percibidos y su relación con la noción de patrimonio cultural. Noción que ha sido puesta en circulación desde el Estado y sus programas, que se sustenta en un tipo específico de saberes expertos y que ha sido utilizada como referente en la constitución de la identidad.

En 1990, con motivo de la celebración de los 100 años del municipio de Montenegro, el parque central, conocido como Parque Bolívar, fue remodelado por la Alcaldía municipal con colaboración del Club de Jardinería. El parque cambió radicalmente. Se sembró una nueva flora, se diseñaron unos jardines y se redistribuyó el mobiliario. Sin embargo, el cambio fundamental tuvo que ver con el traslado de la estatua

del Libertador, Simón Bolívar, desde el centro del parque hacia un costado. El Libertador quedó relegado de su sobresaliente posición. En su lugar fue puesta la estatua de un indio quimbaya al que llaman Cuturrumbí. El cambio de estatuas provocó una gran polémica en el municipio, la gente protestaba, preguntándose cómo podían desplazar a Bolívar, que tantos años llevaba presidiendo el parque, y cómo podían poner en su lugar un indígena desconocido. Para ellos era “más representativo Bolívar”. Insistían en que “toda la tradición de los pueblos del Quindío es que Bolívar está en la mitad de la plaza y no en un costado. Protestaban los presidentes de las juntas de Acción Comunal, reunían a sus grupos y hacían protestas frente a la Alcaldía” (entrevista 3). Las protestas contra el desmonte de un símbolo “tradicional” del municipio sirvieron, además, para canalizar el descontento frente al gobierno municipal. En esa medida, protestar contra el traslado de Bolívar era también una forma de protestar contra la Alcaldía, por los problemas económicos —desempleo y mayores niveles de pobreza— que ya empezaba a atravesar el municipio y que eran imputados a la administración municipal.

Parte del descontento con el traslado de Bolívar fue suscitado porque el nuevo símbolo del municipio era un “indio” desconocido por sus habitantes. “Nadie conocía al tal indígena Cuturrumbí; ése fue el problema, que yo no sé de dónde salió el cuento del tal Cuturrumbí; en mis años de colegio, ningún profesor me dijo que existía el tal Cuturrumbí hasta que colocaron la estatua ahí” (entrevista 4). Precisamente, el problema era lo nuevo, lo reciente de aquel símbolo. Cuturrumbí no representaba una tradición, no había sido incorporado en los relatos de los habitantes —ni siquiera de los maestros—, no podía ser situado en un origen remoto, ni en una posición incuestionable. Y es que la invención de una tradición trae consigo tensiones. Por lo menos mientras es instituida como tal por aquellos que se presentan como los legítimos portadores del pasado oficial. Las tradiciones tienen que ser trabajadas, transmitidas, enseñadas y puestas en escena.

Como en otros casos, la valoración positiva del pasado indígena no es un hecho natural. De ahí que requiera todo tipo de prácticas pedagógicas para “institucionalizar” una nueva referencia sobre el pasado. Situar a Cuturrumbí en el centro del parque principal del pueblo, un sitio público y simbólicamente significativo en Montenegro²⁵, es precisamente una de esas prácticas. Se trata de instaurar

25 El parque central de Montenegro es reconocido por los habitantes como uno de los sitios más importantes del pueblo; en la actualidad se caracteriza por ser un espacio de encuentro y de esparcimiento donde gran cantidad de gente se reúne por las noches. Además, como en casi todos los municipios del país, el parque es un escenario de eventos públicos y oficiales, y alrededor de éste están ubicadas las principales instituciones oficiales, privadas y eclesíásticas.

un símbolo con el cual se espera transmitir una visión particular del pasado. Es imponer una idea de los ancestros y los orígenes de la población e introducir otro elemento en la narración de la historia a partir del establecimiento de un hito urbano. Ésa fue una de las vías elegidas en el poblado para que lo indígena comenzara a ser reconocido y valorado, que comenzara a ser narrado y expuesto. Una habitante de Montenegro comenta: “[uno] se vino a dar cuenta de la historia del indio porque en el momento de inaugurar el parque hablaron de Cuturrumbí a todo el pueblo, dijeron quién era y lo importante que había sido en estas tierras [...] desde ahí en adelante empezamos a saber de él” (entrevista 4).

Lo ocurrido en torno a las estatuas de Bolívar y Cuturrumbí es uno de los indicios de la creciente valoración de lo Quimbaya en la zona (ver fotos 4 y 5, pp. 116 y 117). Una valoración que no es natural y que es promovida e iniciada en el municipio por las élites locales y los representantes del Estado²⁶. En la remodelación del parque, además del Club de Jardinería²⁷ y de la Alcaldía²⁸, intervino Diego Arango. Él fue un gran patrocinador de la estatua de Cuturrumbí y es un reconocido miembro de la “sociedad montenegrina” que ha participado activamente en proyectos turísticos relacionados con el mundo del café²⁹. En este punto debe comentarse que élite y Estado están estrechamente relacionados en el nivel local y que, respecto al pasado y a los programas turísticos, manejan discursos que no se diferencian sustancialmente. En este sentido, es importante hacer una precisión. La investigación no da por supuesta la existencia de una élite claramente diferenciada de otros grupos sociales, ni tampoco desconoce las múltiples discusiones que atraviesan ese concepto. Incluso se tuvo presente el señalamiento de Peter Burke, en el sentido de que la referencia a la élite no puede ser un punto de partida en una

26 De acuerdo con los relatos de aquellas personas “prestantes” que participaron en la promoción de la estatua de Cuturrumbí, la idea era proyectar a Montenegro en otras tradiciones “significativas” que ya eran ampliamente reconocidas en el país, y que por esta vía demostraban una antigüedad gloriosa de los pobladores del municipio (entrevista 14).

27 Este club, que fue fundado en 1964, tiene como objetivo fomentar el amor a la naturaleza y el civismo en el municipio, a través del diseño floral y de la jardinería. En él participan mujeres de la élite montenegrina, aquellas que tengan “disposición, tiempo, recursos, amor por las flores, fraternidad, sentido cívico y sentido estético” —requisitos que no cualquier mujer puede cumplir—. Valga aclarar que muy pocos pueblos cuentan con un club de jardinería, y que tales clubes son asociados a la existencia de “una sociedad distinguida” (entrevista 14).

28 La alcaldesa de aquel momento, al igual que muchos de los gobernantes que ha tenido el municipio, es miembro de una familia que es considerada y reconocida por sus miembros y los pobladores como parte de la élite local y que ha tenido un lugar preponderante en el negocio cafetero.

29 Diego Arango pertenece una familia de élite de Montenegro, es hermano de una miembro del Club de Jardinería, ha sido dirigente cafetero en el nivel regional y nacional, fue miembro del comité directivo del Forec y el principal gestor del Parque Nacional de la Cultura Cafetera.

indagación, sino una hipótesis que conecta diversos hechos (Burke, 1997: 92)³⁰. Aun en esas condiciones se decidió mantener la referencia a las “élites” montenegrinas y su conexión con el Estado local y regional, por cuanto ciertos pobladores y ciertos grupos sociales son percibidos o reconocidos por otros habitantes de la zona como “prestantes”, “distinguidos”, “de clase”, en últimas, “de élite”. Hay que decir también que la distinción entre élite local y funcionarios estatales es muy difusa en el municipio. Sectores de la élite, esto es, personas “prestantes” y “reconocidas” encarnan al Estado local ocupando la burocracia o “controlando” las instituciones públicas con sus redes y formas de socialización, aun cuando no sean funcionarios.

A partir de la apropiación de un pasado y de la creación de un discurso sobre dicho pasado, las élites refuerzan y renuevan su posición. Salvaguardar, custodiar y promover lo Quimbaya les permite re-establecerse simbólicamente como élites, por ser las portadoras de una nueva versión del pasado que es presentada como la oficial y legítima³¹. Al fin y al cabo, como lo señala Sant Cassia, al analizar la relación entre élites e invención de tradiciones en el contexto turístico de Malta, “la apropiación del pasado ha sido siempre vital en la ideología de las clases dominantes” (1999: 256)³².

En la última década, se ha asistido en el municipio a una exaltación del pasado indígena que ya no se limita a unos sectores, sino que incluye a jóvenes y niños que han sido formados bajo unas nuevas narraciones de la nación colombiana. Los programas de educación resaltan lo étnico como un componente de la identidad, e instituciones como el Museo Quimbaya de Armenia y la Gerencia de

30 Para el caso de Montenegro, y del Quindío en general, la élite es reconocida como tal por medio de la representación de signos de distinción que no se agotan solamente en la riqueza, tales como la tradición familiar, es decir, la pertenencia a una “buena” y “digna” familia, ser descendientes de los fundadores de poblaciones —fundadores relacionados casi siempre con un origen netamente antioqueño—, el rol de liderazgo en el cultivo del café y la participación activa en negocios derivados de la cafcultura.

31 Cuturrumbí fue encerrado por el Club de Jardinería para su supuesta “protección”, disponiendo de esta manera cuáles deben ser el comportamiento y las disposiciones adecuadas frente a la estatua, creando “una cultura hacia los monumentos”, en palabras de un miembro del club.

32 Aquí resulta importante recordar que la identidad y, en este mismo sentido, la creación de un pasado que la sustenta no funcionan solamente como mecanismo de diferenciación frente a otros grupos sociales. No se trata sólo de diferencias sino también de desigualdades y jerarquías. Con la enseñanza del pasado en la producción de una identidad se socializa a los individuos bajo unas visiones particulares del orden social que sustentan una forma específica de ejercer el dominio político. Dominio de élite, dominio de Estado, dominio de diversas formas de poder social. En esa dirección, puede leerse el señalamiento de Zambrano acerca del caso del mito *paisa*. Él afirma que éste “ha tenido como función servir de elemento de dominación y control social a la élite paisa, quien lo ha utilizado para establecer un dominio efectivo” (1990: 153).

Cultura del departamento están realizando campañas para sensibilizar a los jóvenes frente al pasado indígena. Campañas que incluyen elementos de propaganda publicitaria en las oficinas públicas y en los colegios, visitas guiadas gratuitas al museo y charlas y talleres de miembros del museo en los colegios de los distintos municipios del departamento.

Montenegro no es ajeno a esa valoración de lo indígena propiciada por la Constitución de 1991. Cuturrumbí y el parque han empezado a ser apreciados como una tradición dentro del municipio. Ya no es extraño escuchar a una joven de secundaria decir que lo indígena es “parte de la identidad de uno, precisamente de ahí surgimos nosotros, éstos son nuestros ancestros [...] Sí, Colombia es pasado indígena puro, a pesar que esté mezclado con españoles” (entrevista 2). Sin embargo, la valoración positiva sobre lo indígena no ha podido salir del pasado. Para la gente, la referencia a lo indígena implica imágenes de pueblos ya desaparecidos, de “civilizaciones precolombinas extintas” que forman parte de la “herencia cultural” y son apreciadas desde la nostalgia³³.

Entonces, hay que preguntar: ¿cuáles son los valores y los rasgos que se adjudican hoy a los quimbayas y que permiten que ellos sean reconocidos como ancestros, que sean incluidos en la narración de la identidad quindiana y montenegrina? El término Quimbaya designa a todas aquellas personas que habitaban esta región antes de la llegada de los españoles. El término engloba y homogeneiza a los diferentes grupos sociales que confluyeron en este territorio y borra las diferencias y los conflictos que se pudieron presentar entre ellos. La referencia a lo Quimbaya fue puesta en circulación por la arqueología y define una de las áreas culturales en las que han sido divididos y catalogados los pueblos prehispánicos. Se dice que los quimbayas eran uno de los pueblos más laboriosos de toda la zona, “el quimbaya era un indio trabajador, dedicado como ningún otro [...] algo que nosotros hemos heredado” (entrevista 3). La importancia del trabajo para los quindianos es entonces presentada como una “herencia cultural” que les viene por doble vía: tanto de los colonos antioqueños como de los indígenas. Con la idea de la herencia cultural, se sitúa en el pasado un rasgo o un valor que se considera propio. Cuando se le deposita en la ancestralidad y en un tiempo remoto, tal valor se hace indiscutible. La imagen del pasado Quimbaya refuerza y legitima unos rasgos que sustentan la identidad perseguida o pretendida en el presente.

33 Aunque en el Quindío habitan en la actualidad diferentes grupos étnicos —pastos, inga, yanacona, quichua, embera chamí y paez—, éstos no hacen parte de la representación de una quindianidad. Casi ningún habitante se refiere a estos indígenas contemporáneos, y cuando así lo hacen, aparecen desprovistos de todo aquello positivo que se adjudica a los quimbayas. El indígena reconocido es aquel que habita en el pasado, aquel que es designado como ancestro, desde una nostalgia ética.

La actitud frente al trabajo adjudicada a los quimbayas tiene que ver con dos actividades: el trabajo con la tierra, la agricultura, y “la laboriosidad en la orfebrería y las cerámicas” (Pinto, 1992: 11). Para los quindianos, la cantidad de objetos precolombinos, principalmente los trabajados en oro, es un registro de la capacidad y dedicación de los indígenas. Los ancestros indígenas son admirados desde el oro que dejaron, desde los vestigios materiales que los pobladores contemporáneos asocian a la riqueza y que convierten en atributo del territorio. En un documento de la Alcaldía, se lee: “Montenegro es tierra de emplazamiento de las tribus quimbayas, reconocidos en el globo terráqueo como una de las mayores culturas orfebres; todo el territorio montenegrino es reconocido como un santuario arqueológico” (Alcaldía de Montenegro, 2001: 45). A esta consagración de la zona a la laboriosidad orfebre se suma la designación de las piezas Quimbaya como expresiones artísticas. Por lo menos así lo sancionan los expertos. Los quimbayas son valorados desde sus objetos y son reducidos a unos restos arqueológicos que se exhiben en las vitrinas de los museos, como el Quimbaya³⁴, en Armenia, o el del Oro, en Bogotá. En este último se exhibe el famoso poporo quimbaya, una pieza que, según reconocen los expertos, es uno de los artefactos precolombinos fabricados en oro con mayor elaboración y que, por lo tanto, ha sido convertido en símbolo glorioso de lo prehispánico.

Otra atribución que se hace a los quimbayas y que se utiliza en la actual producción de identidad regional tiene que ver con su supuesto saber ecológico. En la medida en que la preservación ecológica está siendo ampliamente motivada dentro del municipio, pues es central para el desarrollo de las prácticas ecoturísticas y agroturísticas, se ha reforzado la idea del montenegrino como un hombre que guarda una estrecha relación con la tierra y un respeto por la naturaleza. Tales características son inscritas como una herencia cultural que no sólo viene de los colonos paisas sino de los antiguos pobladores quimbayas.

34 Este museo, perteneciente al Banco de la República e inaugurado en 1986, se ha constituido en un hito urbano de Armenia, como la estatua de Cuturrumbí en Montenegro. La construcción fue diseñada por Rogelio Salmona y fue Premio Nacional de Arquitectura en 1987. Una de las ideas de Salmona era que el trazado de la obra siguiera las figuras y el manejo geométrico que plasmaban los pueblos precolombinos en sus objetos, para de esta manera rendir un homenaje a las concepciones artísticas y estéticas de unas culturas desaparecidas. Cabe resaltar que el pasado indígena rescatado es el de las consideradas “grandes civilizaciones”, como la azteca y la maya, de las cuales también Salmona recoge su diseño arquitectónico, expresado en el manejo de las cubiertas y techos como terrazas (cf. *Salmona*, 1998, Villegas Editores, Bogotá). Con esta obra arquitectónica se dispuso en el espacio urbano una forma de instaurar y transmitir la visión de los expertos con respecto a lo que debe ser considerado y apreciado como arte, y los quimbayas comenzaron a entrar dentro de las clasificaciones de lo artístico y a ser valorados por objetos y manifestaciones tangibles y visibles, como de la forma que lo explica Salmona.

Estos indígenas, como otros más en el país, son representados como unos expertos en el ecosistema que habitaban y del cual extraían recursos sin afectarlo. Se piensa en ellos como poseedores de un gran saber sobre la naturaleza. Según un ex caficultor, ahora dedicado al ecologismo: “como ambientalistas superan a los actuales porque hacían las cosas sin destruir la naturaleza, tenían la cultura del maíz; lo poco que cultivaban, lo cultivaban respetando la naturaleza, lo que no pasa hoy” (entrevista 5). A juicio de este tipo de ambientalistas y de su discurso conservacionista de reciente ampliación en el municipio, los quimbayas practicaban una agricultura orgánica que no alteraba el entorno y, así mismo, era bastante productiva. De nuevo, “la herencia de los ancestros” sirve para reforzar una supuesta característica cultural, la de una estrecha relación entre naturaleza y cultura, que además es representada en las prácticas turísticas por medio de las imágenes de los campesinos caficultores³⁵.

De los quimbayas también se dice que fueron valerosos frente a la conquista española, siendo partícipes de “la resistencia americana a la imposición de nuevas culturas y dominios”, y de éstos “se cuentan heroicas proezas y tácticas guerreras que retardaron la conquista y la colonización” (DAP y Forec, 2000: 15). Entonces, de ellos también se heredaría el espíritu luchador que los quindianos tanto proclaman como rasgo que los diferencia de los habitantes de otros departamentos. Por otro lado, narrar las dificultades que vivieron los españoles frente a los indígenas, que también se constituyeron en una barrera para la conquista de la hoya del Quindío, sirve para exaltar aún más la imagen de la colonización antioqueña: los colonos fueron los únicos que vencieron todas las barreras, logrando fundar asentamientos estables.

No obstante, estas representaciones de lo Quimbaya no son tan importantes ni tan recurrentes entre los habitantes comunes de la región, como si lo son las referencias en torno a los restos arqueológicos, a las guacas, es decir, a las cerámicas y los objetos de oro que representan a los pueblos prehispánicos hoy. Y es que la colonización del Quindío estuvo motivada, en gran medida, por el descubrimiento y saqueo de tumbas indígenas que contenían, además de urnas y vasijas funerarias,

35 En su exploración al patrimonio en Villa de Leyva, Therrien encuentra una relación similar entre la valoración de lo prehispánico y las tradiciones campesinas con las corrientes ambientalistas, advirtiendo que “Bajo este influjo ambientalista se suspenden en el tiempo los hábitos de mestización, para dar relevancia a las tradiciones prehispánicas que se configuran bajo la representación de la campesina” (Therrien, 1999: 201). Esta construcción de la imagen del campesino es muy similar a la que se ha hecho de los grupos indígenas, pasados y presentes, en el país como “nativos ecológicos” (Ulloa, 2004).

considerables cantidades de objetos de oro (Lopera, 1986). A los entierros y recipientes indígenas se les conoce como guacas, y la gaaquería es la actividad de desenterrar tales tumbas buscando oro. Pinto afirma que fue precisamente la gaaquería la causa más sobresaliente del poblamiento de la región y de la fundación de Montenegro (Pinto, 1992: 10). Se tiene aquí otro componente de la imagen de la colonización: una empresa en la que participó un grupo numeroso de gaaqueros que se desplazaban entre la espesa vegetación, tumbando monte y abriendo huecos, motivados por “el encanto y fantasía de encontrar el gran tesoro del cacique Calarcá, el tesoro de Maravélez y las promisorias guacas y tumbas indígenas” (DAP y Forec, 2000: 16). Los gaaqueros son presentados como buscadores de tesoros maravillosos, enterrados y recubiertos por la selva inhóspita. Como tales, los gaaqueros forman así parte del movimiento de colonos que extraían recursos de la tierra haciendo de la naturaleza salvaje algo productivo. Esos recursos son los restos prehispánicos, en tanto aparecen como objetos que brotan de la naturaleza de la región. Los restos son tratados como cualquier fruto que puede ser recogido y comercializado, una vez más los indígenas son inscritos en un mundo natural. Es revelador al respecto el que distintos habitantes del municipio consideren las guacas como parte de la riqueza “natural”. En una entrevista, una ama de casa decía: “las guacas son cosas que se han sacado de acá mismo, éstas son tierras muy ricas en guacas y cosas valiosísimas” (entrevista 6), ricas en guacas, en café, en plátano, entre otros recursos naturales. De esta forma, lo indígena pasa a ser parte del mundo natural, una tierra “rica en guacas”, no es muy diferente de una tierra “rica en cafetales”.

La gaaquería ha sido una actividad común para los pobladores de la región y aún hoy no se encuentra tan desprestigiada como ciertos actores sociales esperarían. Tal como se dijo arriba, la gaaquería fue una forma importante y aceptada de encontrar fortuna. Las piezas en oro fácilmente podían ser vendidas para su fundición, o éstas y las cerámicas podían comercializarse en un mercado cada vez más amplio donde vestigios del pasado, objetos curiosos y “exóticos” de pueblos extintos comenzaron a adquirir un gran valor. A esto se suma la ya mencionada apreciación estética sobre los objetos quimbayas. La perspectiva estética valida la gaaquería, en tanto ésta es presentada como el simple desentierro de obras artísticas de un inmenso valor visual que ameritan estar expuestas. Uno de los primeros ejemplos de estas ideas puede encontrarse en los textos de Luis Arango (1924), para quien “el arte de la gaaquería” es admirable y sólo se diferencia de la arqueología porque esta última realiza un estudio científico de las piezas.

De hecho, la gaaquería hace parte de las exhibiciones turísticas en el Quindío. En una de las estaciones del Parque del Café, llamada El Alto de las Guacas, los

visitantes contemplan reproducciones de tumbas indígenas con piezas cerámicas y esqueletos humanos. El nombre del lugar y la disposición de los objetos presentan a las guacas como descubrimientos asombrosos y como parte de las riquezas que esconden las tierras del Quindío. El Alto es parte del Sendero del Café y las tumbas están ubicadas bajo tierra. Por fuera de ellas están talladas figuras y trazos geométricos como los de los objetos quimbayas³⁶.

El discurso en torno al patrimonio arqueológico, puesto en circulación por el Estado, pretende contrarrestar la gaaquería al presentarla como una actividad delincencial que atenta contra los bienes y valores culturales de la Nación. Establecer el patrimonio cultural, es decir, crear, definir, catalogar y clasificar unos bienes culturales “tangibles” e “intangibles” es un propósito de los Estados nacionales. La categoría sirve al Estado para sustentar su existencia particular, para narrar y escenificar sus ideales nacionales, para crear una identidad y un sentido de pertenencia que cohesionen a sus ciudadanos y para producir la sensación de que los pueblos que habitan un determinado territorio comparten un pasado y unos componentes culturales³⁷.

Los restos quimbayas son presentados como un patrimonio de la nación colombiana y del pueblo quindiano. Son impuestos como elementos importantes de un pasado y de una identidad que deben compartir unas personas, al mismo tiempo que se entiende que tales restos expresan y reflejan materialmente unas tradiciones culturales. El patrimonio aparece como importante, pues es presentado como la base y el sustento material de la identidad. Al respecto, unos antropólogos de la Gerencia de Cultura del Quindío señalan: “Urge recuperar este acervo patrimonial para que el edificio de la estructura identificaria no se remueva en sus cimientos por la pérdida de sus materiales constitutivos” (Restrepo y Hernández, 2000: 21). Este vínculo entre objetos materiales e identificación sostiene la defensa del patrimonio y las distintas campañas de “sensibilización”. Los restos narran identidades, crean tradiciones, reproducen ideales, prueban que hay un pasado ancestral. Además, los mismos expertos que trabajan como funcionarios del Estado en el Quindío

36 En la vía Armenia-Caicedonia se encuentra el recién inaugurado “Parque de las Culturas Precolombinas La Guaca”, el cual sigue la idea del Parque del Café y de Panaca, de ser un parque temático al aire libre, esta vez concentrado en la exhibición de artefactos de culturas precolombinas de la región y de representaciones de las llamadas guacas o entierros indígenas. No alcanzamos a incluir a este parque en nuestro recorrido, pero ya es de por sí bastante revelador su nombre. Al respecto, puede consultarse su página web (www.parquelaguaca.com).

37 La centralidad del pasado y la cultura material prehispánica y su escenificación en museos y exhibiciones ha sido un tema recurrente en los estudios antropológicos recientes. Para ampliar algunos de los temas trabajados a continuación, la obra de García Canclini (1989: 149-190) sigue siendo muy útil.

señalan que el patrimonio “fomenta el turismo al constituirse en un atractivo innegable para visitantes y turistas” (Restrepo y Hernández, 2000: 21)³⁸.

El discurso sobre la defensa del patrimonio arqueológico, tal como es incentivado por los funcionarios estatales locales y regionales y como es experimentado en Montenegro por sus pobladores, se sustenta en el “el valor de la historia” y en “el valor estético”. Los objetos precolombinos parecen revelar por sí solos un pasado y una historia (el pasado elaborado sobre lo Quimbaya e impuesto sobre los restos arqueológicos) que se consideran valiosos y que no se pueden dejar perder. Una joven dice que el valor de la historia, aparentemente presente en los objetos, “es infinito, es infinito porque el valor de la historia no se encuentra en ninguna parte, no hay manera de encontrar, es algo que está ahí en las ollas desde hace mucho tiempo porque está plasmado ahí y ya, en ningún lado más” (entrevista 2). Respecto a esta apreciación estética, conviene citar por extenso a otra joven:

usted en una olla de barro puede descubrir un sinnúmero de cosas maravillosas, los cascabeles son preciosos y tienen unas especies de pirámides pequeñas hechas de barro con agujeritos; algunas veces tienen unas pepitas de oro, otras tienen solamente uno chiquito, son utensilios que plasman un arte, una belleza, es que de verdad son muy bonitos. (Entrevista 7)

De nuevo, son estas nociones de lo bello, de lo artístico y de lo bonito, bastante recurrentes en los habitantes comunes del municipio, las que definen la valoración sobre los objetos prehispánicos y las que justifican su preservación.

Una cuestión pendiente es explicar qué tanto estas nociones sobre el valor del patrimonio desprestigian la gvaquería. A partir del trabajo realizado, puede decirse que la manera en que ha sido divulgada y entendida la noción del patrimonio arqueológico en la zona no entra en confrontación directa con la actividad de la gvaquería. De ahí que no sea extraño que alguien diga que “hay un legado muy bonito de la cultura Quimbaya que es la gvaquería, que es conservación del patrimonio cultural del departamento” (entrevista 8). Por eso, a los ojos de la mayoría de los quindianos, la gvaquería no parece estar muy distante de lo que se entiende

38 En el Quindío, lo Quimbaya y, en general lo indígena son constituidos sólo como patrimonio cultural tangible, elementos materiales que se pueden ver y palpar. Así, el patrimonio Quimbaya cobra sentido en las prácticas turísticas siendo expuesto para que los turistas lo aprecien visualmente, lo sientan y lo vivan. Como lo recuerda Therrien (1999: 182-185), existe una fuerte relación entre bienes culturales patrimoniales y turismo, por la importancia que se le ha adjudicado a lo visual en los últimos siglos en Occidente. La constitución del patrimonio en objetos e imágenes para las prácticas turísticas ha permitido la continuidad del entendimiento de los restos arqueológicos como *guacas*, y que la misma *gvaquería* no se encuentre tan desprestigiada en el Quindío.

por arqueología: ambas rescatan objetos preciosos del pasado que luego ubican en un mismo lugar: estantes y vitrinas. Así, el único inconveniente radica en si las guacas son expuestas en colecciones públicas o privadas, puesto que, bajo el supuesto de que el patrimonio cultural es de todos, no se puede comprar ni vender. Así, la arqueología nacional se ve enfrentada a un gran problema: el discurso científico que la valida y que al mismo tiempo desprestigia a la gvaquería no ha circulado con tanta fuerza como para convertirse en una justificación central para la preservación del patrimonio. Dicho de otra manera, los restos arqueológicos no son apreciados por los pobladores de la región en tanto fuentes de una investigación científica que permite avanzar en el conocimiento de las sociedades prehispánicas. Los tiestos, fragmentos de cerámica, apreciados por los arqueólogos para la labor científica son vistos como insignificantes por los pobladores de la región, que ven en ellos basura sin ningún valor, “pedazos de ollas rotas”.

Este recorrido por la manera en que se apela al pasado Quimbaya y se le incluye en las representaciones de la región deja ver, entre otras cosas, que el Estado tiene diferentes dimensiones. La idea común del Estado como una entidad homogénea y organizada se ve severamente discutida cuando se observan las prácticas y las formas de agenciar y defender el patrimonio cultural de funcionarios públicos de distinto nivel territorial o diferente agencia política. El Estado aparece en verdad como un conjunto de diferentes poderes, agentes y prácticas que entran en conflictos y contradicciones. Así, por ejemplo, respecto a la apreciación de los restos arqueológicos no existe una visión “estatal” compartida. En el nivel local, los funcionarios que representan al Estado no se distancian mucho de las ideas de guacas que tienen los habitantes comunes, al ser ellos mismos parte de la comunidad local. Los funcionarios locales filtran los discursos del Estado central para construir sus propias versiones, que son presentadas como legítimas y oficiales, en tanto también son estatales. En el nivel central, el Estado y sus expertos promueven la defensa del patrimonio arqueológico, motivados en gran medida por la investigación científica, recalando la importancia de cualquier tipo de evidencia material de sociedades pasadas (así sean tiestos). Por el contrario, en el nivel local, los funcionarios públicos legitiman las visiones sobre el patrimonio arqueológico como guacas maravillosas, como objetos que fueron elaborados por excelentes ceramistas y por sobre todo orfebres, “Aunque algunas ollas no son muy bonitas, los antiguos hacían cosas de verdad artísticas [...] todo lo de oro, usted lo puede ver en los museos” (entrevista 9).

Un espacio privilegiado para observar esas contradicciones entre las agencias y los niveles del Estado y la ambigüedad con la que funcionarios locales y pobladores pueden tratar la política pública es lo que sucede con las licencias de construcción de ciertas obras. Para que una licencia de construcción en una zona

determinada sea concedida, se prevé un estudio ambiental que a su vez incluya valoración arqueológica. Esa demanda es rechazada por varias personas vinculadas a la construcción de grandes proyectos turísticos. Ellas ven en la labor del arqueólogo la misma del guaquero, con la diferencia de que el primero cobra por su estudio. Los funcionarios locales, e incluso los arqueólogos regionales, al compartir las visiones sobre los restos arqueológicos con los pobladores, incentivan la ley simplemente como mandatos que se deben cumplir y que les da trabajo (en especial, los arqueólogos), sin hacer mayor énfasis en la recuperación y preservación de un material de investigación. Las siguientes palabras de un empresario del turismo, que se ve obligado a cumplir con el estudio arqueológico, son un ejemplo de la forma como se han entendido los restos arqueológicos en el Quindío. Tal forma de pensar no entra en conflicto directo con las ideas sobre el patrimonio cultural, pero sí contradice la aspiración científica de la arqueología: “para qué quieren más ollas si aquí ya hay muchas, cada quindiano sacó ollas de sus casas [...] estamos llenos de eso [...] si quieren, pues nosotros las sacamos, y si encontramos unas llamativas bien bonitas, pues montamos un museo aquí mismo” (entrevista 10).

Es muy interesante constatar las diversas lógicas que convergen en la invocación de un pasado indígena como parte de la identidad regional. El encuentro inicial entre Estado central, expertos arqueólogos y antropólogos, funcionarios locales, promotores turísticos y ambientales, en torno a la necesidad de exponer y conservar los “restos”, va cediendo terreno a una multitud de posiciones. En esa multitud, criterios de identidad, tradición y conocimiento conviven con los de utilidad, belleza, familiaridad, moda y lucro.

En la sección anterior constatábamos la fuerte intervención de las ciencias sociales y de la historia colombianas en la producción de una imagen particular de la colonización paisa que es asumida y reproducida por amplios grupos de pobladores. En esta sección queda claro que esos saberes expertos no se imponen ni diseminan pacíficamente por el cuerpo social, ni los pobladores los aceptan sin mayores reparos. Si los pobladores de la zona cafetera acogen el trabajo de los historiadores y antropólogos que han estudiado sus procesos de colonización es porque encuentran en ellos elementos que les permiten favorecer su diferenciación y fortalecer algunas de sus demandas. Por el contrario, la pretensión de la arqueología de convertir la guaquería en una práctica “nociva” es contestada permanentemente por los pobladores. El interés de la arqueología en el estudio científico de sociedades pasadas es neutralizado por la clara diferenciación que los pobladores hacen entre los objetos “bonitos” o de “oro” y los que son “sólo pedazos”. Habría que estudiar de manera sistemática cómo se relacionan los pobladores con los

saberes expertos, cuándo y cómo encuentran que se pueden apoyar en ellos o cómo negocian su resistencia. Desde la perspectiva de este documento, no es casualidad que ciertos trabajos de científicos sociales tengan “recepción” y que las demandas de científicidad de la arqueología puedan ser contestadas. Está en juego un viejo problema: la científicidad del conocimiento de las ciencias sociales y el uso político que se hace de ellas.

REINVENCIÓN DE UNA CULTURA: ENTRE LA CAÍDA DEL CAFÉ Y EL TERREMOTO

Esta sección identifica las formas en que la crisis que afronta el Eje Cafetero ha sido representada y experimentada por diferentes pobladores de Montenegro. Además, muestra que las interpretaciones sobre la crisis definen los contenidos que asume la construcción de la identidad regional. El estudio se concentra en los programas de reconstrucción del Eje Cafetero llevados a cabo después del terremoto de 1999 y que se constituyen en un escenario privilegiado para la producción, escenificación e incluso disputa de una identidad regional. El contexto de crisis y de reconstrucción permite también entender la forma que toma el Estado en la región y en el municipio. Por último, la sección analiza algunas de las implicaciones de las prácticas turísticas en la constitución de la identidad. Más puntualmente, la relación entre el tipo de turismo incentivado en la región y la representación de una cultura³⁹.

En los primeros años del nuevo milenio, entre los habitantes de Montenegro y en general del departamento del Quindío era permanente la sensación de crisis. Para ellos se vivía un momento de grandes dificultades económicas y de problemas sociales sin precedentes. Los pobladores apelan al pasado para recalcar que, a

39 La percepción de crisis que trabajamos de aquí en adelante la identificamos durante el trabajo de campo realizado en diferentes temporadas del año 2001. No podemos atrevernos a hablar en pasado respecto a la crisis, porque ella se mantiene, no sólo por las dificultades del negocio cafetero, sino porque la presencia de actores armados se ha multiplicado en la región, así como la de narcotraficantes provenientes en su mayoría del norte del Valle, que en conjunto han generado un incremento de la violencia rural y urbana. Igualmente, el ambiente de crisis ha dejado de ser un problema de las percepciones, para ser de las representaciones movilizadas por los patrocinadores de las diferentes versiones de turismo y por los “ejecutivos de la identidad”, como se mostrará a continuación. Igualmente, mantuvimos el uso del tiempo presente en este texto para darle peso al análisis de esta crisis como “evento diagnóstico”, sin caer en la pretensión de mantener un presente permanente etnográfico, como era corriente en los primeros trabajos de los antropólogos.

pesar de sus altibajos, siempre fue mejor que lo que viven ahora. Tal sensación de crisis tiene que ver con la conjunción de dos hechos: la difícil situación económica del sector cafetero y el terremoto del 25 de enero de 1999.

El cultivo del café es poco rentable en la actualidad. El café dejó de ser, en las últimas décadas, el producto agrícola de exportación más importante del país y en la actualidad sólo genera cerca del 6% de las exportaciones nacionales (revista *Dinero*, 2001). Según las fuentes, el precio del grano del café es el más bajo en la historia de esta actividad, lo cual se hace evidente en la grave situación que viven los medianos y pequeños caficultores, quienes con las ganancias no alcanzan a cubrir los costos del cultivo. El rompimiento del pacto de cuotas en 1989, la emergencia de Vietnam como segundo cultivador mundial, los cambios en la caficultura de Brasil, la dramática acumulación de inventarios en el mundo por el exceso de oferta, son algunos de los factores a los que apelan tanto los analistas económicos como los cultivadores de la región a la hora de explicar la difícil situación económica⁴⁰. Además, algunos habitantes de la región critican las medidas gubernamentales y de la Federación Nacional de Cafeteros frente a la caficultura, e incluso las señalan como coautoras de la crisis en el sector: “Uno de los entes negativos en este proceso es la Federación además de los gobiernos de turno [...] ellos toman una medida económica para salvar la banca, pero ellos saben que esa medida puede afectar al pueblo, y no les importa” (entrevista 11)⁴¹.

La crisis del sector cafetero es presentada como única. En un artículo al respecto, se lee: “La Federación de Cafeteros ha reconocido, en un acto sin precedentes, que la crisis es estructural y que el tamaño de la caficultura colombiana tendrá que reducirse en forma importante en los años que vienen” (*Dinero*, 2001: 38). En el municipio de Montenegro esta situación se traduce en que los pobladores ya no pueden vivir de los ciclos cafeteros, ya que, según sus términos, “la plata no alcanza ni para pagar las deudas, los créditos nos consumen, el café no da para más” (entre-

40 Esta crisis económica, a la que se sumó el terremoto, ha sido notoria en la disminución de los índices de empleo de los departamentos del Eje Cafetero. Según el Centro de Estudios Regionales Cafeteros y Empresariales (Crece), entre 1998 y 2001 se perdieron 63.358 empleos y hubo un descenso en la producción de la economía regional de \$484.700 millones (citado en revista *Dinero*, 2004).

41 Desde diversos sectores políticos, económicos y académicos, la Federación Nacional de Cafeteros ha sido duramente criticada, por el manejo que le ha dado al mercado cafetero durante su existencia, y ha sido señalada como una de las responsables de la crisis que atraviesa el sector. Como una opción frente a la Federación, se ha venido formando La Unión Cafetera Colombiana, la cual busca cambiar radicalmente el modelo económico impulsado por ésta; Robledo (1999), participante de la Unión, académico de la región y actual senador, afirma que la Federación es una organización paraestatal que no ha satisfecho las necesidades de los medianos y pequeños productores, al favorecer únicamente los intereses gubernamentales y de organismos transnacionales, estando guiada en los últimos años por una política neoliberal que ha afectado a los caficultores más pobres.

vista 11). Por ello, el paisaje del Quindío ya no es mayoritariamente cafetero, y los cultivos de plátano se han constituido en una alternativa para los montenegrinos, que se describen como ligados a la tierra y a la agricultura. Además, considerables porciones de tierra están empezando a ser utilizadas para la ganadería. Los cultivadores están buscando otras fuentes de ingresos o se han visto obligados a vender sus terrenos a personas de otras zonas del país a las que poco les interesa la agricultura.

Es interesante notar que la crisis no se desprende solamente de la situación cotidiana enfrentada por los caficultores, sino también de la presencia de distintas instancias y organismos cafeteros, que al unísono y desde variados medios de divulgación proclaman una crisis definitiva, según los términos del mercado del café. En esta región, la Federación Nacional de Cafeteros tiene la más alta presencia del país. Históricamente, ha intervenido en la vida política, social y económica de la zona. Es el organismo no estatal con el cual los pobladores tienen mayor relación y al que reconocen como la entidad más importante de la región. La Federación se distribuye como el Estado por todo el territorio, con sus comités departamentales y municipales, a los cuales se encuentra vinculada la gran mayoría de caficultores. Los programas y actividades que la Federación realiza tienen un alto margen de circulación e influencia sobre los pobladores. Como ya hemos señalado, el Eje Cafetero está ampliamente integrado internamente y está articulado al control político y al mercado económico nacional. A partir del cultivo y comercialización del café, a cargo de la Federación, la región se incorporó a las redes nacionales como un centro de poder, en el que tuvo lugar un alto cubrimiento de servicios básicos, infraestructura y vías de comunicación. Sin embargo, estas “buenas condiciones” no han impedido la operación de algunos actores armados en la zona.

A pesar de las numerosas críticas contra la Federación, son muchos más los pobladores de la región que la siguen viendo con buenos ojos y la consideran la principal instancia en la regulación de los problemas cafeteros. Más aún, porque parte de los recursos provenientes del café manejados por esa organización se han hecho visibles en diferentes obras públicas y programas sociales dirigidos a los caficultores⁴². La Federación fue constituida en la década del veinte del siglo pasa-

42 Según la Federación, sus programas sociales “ayudan a mejorar el nivel de vida de más de 4 millones de colombianos [...] que dependen del café para subsistir. La Federación ha establecido miles de millas de caminos de acceso, un adecuado y seguro suministro de agua, escuelas, electrificación, viviendas, centros de salud y varias plantas de procesamiento de café. Además de estas mejoras en su nivel de vida, el cafetero se ha beneficiado de préstamos de bajo interés, tiendas comunales y cooperativas” (tomado de www.cafedecolombia.com).

do por los principales productores de café, y ha seguido siendo dominada por la élite del gremio cafetero en el nivel municipal, departamental y nacional. Ésta funciona como una persona jurídica de derecho privado, con un carácter gremial sin ánimo de lucro, que en su Comité Nacional y en el Gremio Cafetero cuenta con la presencia de representantes del gobierno nacional. Entonces, esta entidad —al estar comprometida con el Estado para brindar educación, salud, infraestructura y desarrollo a los caficultores⁴³ y al aparecer como un organismo mixto, que no es plenamente gubernamental—, se ha constituido, a juicio de la gran mayoría, en un buen suplente del Estado: un organismo que les entrega cosas, les atiende necesidades, pero no los molesta, ni les incomoda, es el Estado que muchos quindianos desean: “el Estado facilitador” (entrevista 11).

Desde la idea del Estado facilitador que apareció en las conversaciones con los quindianos a lo largo del trabajo de campo se pueden apreciar las representaciones sobre el Estado y la forma que éste ha tomado en la región. Dos concepciones sobre el Estado se complementan aquí. Por un lado, los quindianos y los paisas en general se entienden como una sociedad que ha salido adelante sola, sin la ayuda de organismos estatales, y que a través de su historia se ha desarrollado sin necesitar de la presencia directa del Estado. Aquí cabe recordar que la colonización es relatada como una “empresa” privada, de carácter comunitario. En este mismo sentido, se aboga por un Estado que no intervenga directamente en todos los aspectos de la vida social, que “no ponga trabas” y limitaciones. Se solicita un Estado que “colabore”, que “facilite” la administración de las cuestiones sociales y económicas. En especial, se pide del Estado que garantice el orden y la seguridad, para que sea posible el progreso material que la comunidad paisa adelanta por sí misma.

En esta comprensión del Estado, la Federación ha desempeñado un destacado papel, puesto que ha sido la encargada de gran parte de los asuntos de la región. La Federación es percibida como una entidad privada que es parte de la misma sociedad paisa, una entidad que supuestamente provee sin imponer grandes obligaciones. Como en otras zonas del país, pero de una manera particularmente formalizada, el Estado ha delegado en una élite económica y comercial, en sectores privados, la responsabilidad de atender las necesidades de su comunidad. Habría que estudiar en detalle cuánto ha delegado o cuánto no ha podido reclamar para sí. En cualquier

43 Aunque las acciones de la Federación se perciban como no estatales, éstas son patrocinadas y supervisadas por el Estado colombiano, y hacen parte de un contrato que esta entidad suscribe con el gobierno, donde adquiere ciertas obligaciones y compromisos frente a los caficultores y al cultivo y comercialización del café. Además, gran parte de la financiación de la Federación proviene de un impuesto a los exportadores del grano, que es avalado por el Estado y administrado conjuntamente por cafeteros y gobierno.

caso, en esta zona, la importancia que se concede a la responsabilidad de la iniciativa privada minimiza el reclamo de presencia estatal.

Tal situación se expresa muy bien con la importancia que en toda la zona tiene el civismo. Precisamente, Montenegro fue reconocido como municipio cívico. En este caso, “lo cívico” alude a acciones de interés público por parte de instancias o entidades privadas, que se presentan a sí mismas como familias de la élite quindiana: como “prestantes damas y caballeros que con su propio dinero e infatigable labor personal de muchos años, hicieron posible ese complejo de obras que ha debido realizar el Estado” (Toro, 1966: 21). Una élite que por medio de acciones de caridad, de ayuda al pobre y a la comunidad, y a través de la reiteración de la ausencia de dineros oficiales, se posiciona como grupo dominante. El civismo ha actuado mayoritariamente sobre obras públicas, tangibles y visibles (iglesias, parques, coliseos, etcétera), y sobre los “más necesitados”: los pobres, los ancianos y los niños, que son atendidos por aquellas mujeres interesadas en las “causas sociales”. El civismo habla de una concepción particular del Estado: está por fuera de la comunidad local, no atiende efectivamente las necesidades sociales, puede ser reemplazado por los esfuerzos de “ciudadanos ilustres” que hacen lo que a aquél le corresponde pero no hace, debido a su ineficiente aparato burocrático. O sencillamente, se trata de una “buena sociedad” que asume funciones estatales por su iniciativa y compromiso social⁴⁴.

Así, con el civismo no sólo se considera que el Estado es una entidad que está por fuera de la sociedad o de “la comunidad”, sino una entidad que debe proveer y garantizar la satisfacción de las necesidades. Para el civismo no hay política, no hay luchas sociales, sino necesidades y necesitados, causas patrióticas o comunita-

44 Este *civismo* es evidente en la asociación “Montenegro Cívico Internacional”, fundada hace 27 años en Morristown, Nueva Jersey, por una cada vez más creciente colonia de inmigrantes montenegrinos que viven en esta localidad de Estados Unidos (se calcula que actualmente allí están radicados más de 3.500 montenegrinos). La asociación se encarga de recolectar dinero y bienes materiales, especialmente a partir de eventos que, a la vez, unen a la colonia montenegrina en Estados Unidos, para donarlos a personas de bajos recursos, construir obras públicas para el municipio, entregar becas de estudio a jóvenes montenegrinos, mantener el ancianato y dotar al cuerpo de bomberos local. Estas ayudas se hicieron especialmente notorias a partir del terremoto de 1999 (entrevistas y www.conexion-colombia.org). La importancia de la asociación para el municipio corre paralela a la que tienen las remesas de dinero que envían los montenegrinos a sus familias, las cuales, según un funcionario de la Alcaldía, constituyen el segundo renglón en los ingresos económicos del municipio (entrevista 9). Pero, sin duda alguna, allí hay otras conexiones translocales que sobrepasan lo económico y que valdría la pena estudiar con detenimiento. Éstas tienen que ver, entre otros temas interrelacionados, con los vínculos político-culturales articulados alrededor de la idea del civismo, con la vivencia y escenificación de lo cultural por fuera del territorio “original” (si es que existe uno), y con la estructuración de una organización social translocal, atravesada por redes de apoyo que se sustentan en la idea de una comunidad de nosotros particular.

rias que habría que atender. El Estado no es una forma de dominación, no es objeto de lucha o disputa política, sino un padre proveedor. Proveedor de una sociedad en la que tampoco se reconocen conflictos o disputas sino “necesidades”. Ésa es la vía de constitución del Estado facilitador. Por un lado, la mínima intervención del Estado, en tanto se lo piensa como una entidad ineficaz y que restringe, pero, por el otro lado, debe permitir, ayudar, garantizar, asegurar y facilitar. El Estado-padre, el que debe querer lo mejor para la población, su desarrollo, su satisfacción, el que debe hacer las cosas y el que tiene obligaciones con las obras públicas.

La crisis que afronta el Eje Cafetero favorece la invocación al Estado por estas dos vías. Por un lado, se habla de la necesidad de reforzar el espíritu cívico que ha caracterizado a los quindianos, de fortalecerse como sociedad civil y como comunidad frente al Estado, de luchar por sí solos, pero esperando las garantías que aquél debe brindar. Al mismo tiempo, es recurrente la visión paternalista del Estado. La crisis incrementa las demandas y reclamos contra un gobierno que ha abandonado la región en el momento más crítico de su historia. Los quindianos, más que nunca, piden la presencia de un Estado que cumpla sus obligaciones, un Estado que al parecer habita por fuera de su territorio, que no es parte de su sociedad, una entidad. Es en este contexto que desde la élite hasta los pobladores comunes reiteran la importancia que ha tenido el Quindío para la formación del Estado colombiano y la relevancia de “su pueblo” en la historia del país. Desde ahí tratan de legitimar sus demandas frente al Estado central:

Fuimos el pariente rico, la vaca lechera, la gallina de los huevos de oro de la nación entera. Y a pesar de todo se nos olvida y menosprecia [...] Nos han dejado solos, con todas las dificultades encima. Como siempre, un señor poderoso y humillante que vive en Bogotá y que se llama Gobierno, nos ha dado su arrogante espalda. (Gómez, 1997: 39)

La crisis no es narrada de igual manera por el conjunto de la población montenegrina. Se habla de ella desde diferentes lugares y con diversas implicaciones y connotaciones. Casi todos están de acuerdo en que el café era el motor principal, no sólo de la economía sino de la vida social en general. Aunque reconocen que siempre hubo incomodidades, insisten en que nunca fueron tantas como las del presente. Los pequeños caficultores, los trabajadores, recolectores y personas de menores recursos hacen más énfasis en las dificultades económicas. Insisten en la necesidad de tener otros medios para conseguir recursos y no establecen un vínculo inquebrantable con la caficultura; así lo dicen dos montenegrinos: “la cosa está muy dura y con el café ya no hay modo” (entrevista 4), “hay que rebuscar en lo que sea, el plátano, no sé, algo más, porque con el café no aguanta” (entrevista 18).

Por el contrario, aquellos miembros de una posición privilegiada en el municipio —los cuales vienen de una élite cafetera— recalcan que el cultivo del café no sólo aseguraba ciertas condiciones de bienestar económico, sino que sustentaba el funcionamiento mismo de la sociedad regional, el ordenamiento de sus relaciones. Estos habitantes hablan del pasado no sólo como un estadio mejor en el tiempo por condiciones económicas, sino por la existencia de una sociedad distinguida, de una sociedad ordenada que ahora se ha extinguido. Para esos grupos, la reducción de las bonanzas cafeteras redundó en que la “clase alta”, a la que se refieren como las verdaderas familias montenegrinas, emigrara hacia las ciudades intermedias y privaran a la localidad de la respetabilidad de antaño. Además, la migración de esas familias permitió que agregados de las fincas y cultivadores rasos se erigieran como los nuevos habitantes de la cabecera municipal. Un municipio que, a los ojos de un ya viejo comerciante de café, “pasó de ser pueblo a campamento de jornaleros” (entrevista 12). Desde la perspectiva de este documento, es útil detenerse en la formulación del poblador y recalcar su “denuncia”, su “rechazo”, su “sensación” de haber perdido algo. Un campamento es “menos” que un pueblo, y si se trata de un “campamento de jornaleros”, se puede suponer que la vida social está muy ligada a la reproducción material de la vida, al trabajo. Habría que preguntar qué lugar pueden tener las “buenas costumbres” y las verdaderas familias en un campamento y qué transformaciones de la jerarquización social se producen con ese tránsito⁴⁵. Y esto no porque Montenegro fuera una ciudad, sino porque aun en su condición de pueblo era un lugar de “verdaderas familias” que tenían una larga tradición de civismo y que ofrecían una forma “más culta de vivir” a aquella que se encuentra en el campamento. Otra cuestión que es importante tener en cuenta aquí es que la antigüedad de un poblamiento o de unas redes sociales es utilizada permanentemente como criterio de distinción y jerarquización social entre los grupos⁴⁶.

Pero si algunos cafeteros “tradicionales” se quejan del paso de pueblo a campamento, otros lamentan que campesinos, jornaleros o pequeños cultivadores que

45 El desagrado y la nostalgia que se alcanzan a percibir en la formulación del cafetero recuerdan bien las formulaciones del historiador Herbert Braun en torno a las tensiones entre ciudad y campo en la historia colombiana. Más puntualmente, recuerdan la idea de que “el campo es desolación, [de que] la vida de la ciudad es la promesa de convivencia, la manera racional y culta de vivir entre nuestros semejantes en sociedad” (Braun, 2003: 17).

46 En su “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”, Norbert Elias muestra el uso que distintos actores sociales hacen de la “trayectoria” o “historia” de su asentamiento en un lugar determinado para diferenciarse de otros grupos y en el contexto de condiciones similares en materia económica, étnica y profesional (Elias, 1996). En los ordenamientos políticos de distintas localidades colombianas se sigue invistiendo de gran “respetabilidad social” a los “fundadores” y sus familias. Más aún, cuando la clasificación y diferenciación social en torno a otros criterios (religión, etnia, profesión, económicos) se tornan particularmente complicadas.

se trasladaron a la cabecera municipal hayan optado o hayan sido “contaminados” por una vida más urbana que los hace perder de manera progresiva sus costumbres y tradiciones. Bajo la óptica de algunos sectores sociales y de los “ejecutivos del turismo y de la identidad”, esos campesinos eran los estandartes de una cultura cafetera que hoy está en crisis, “ya los campesinos se están perdiendo, no es lo mismo que antes, ahí está lo grave con el café” (entrevista 1). En las narraciones de estos actores se contrasta un campesino ideal del tiempo pasado y que estaba sumergido en sus faenas agrícolas con los actuales pobladores y trabajadores del campo, menos acomodados, pero que viven en el municipio. Ellos son vistos como la muestra de una contaminación, del decaimiento y la crisis de los que además son culpables por no permanecer en las veredas.

Y es que los promotores turísticos y los ejecutivos de la identidad insisten en que la crisis cafetera no conlleva sólo graves consecuencias socioeconómicas, sino que, al disminuir el cultivo del grano, se presenta la desaparición acelerada de la denominada “cultura cafetera”. Para muchos pobladores de la zona, “ser caficultor es una cultura, eso nace uno con ese sentir de ser caficultor, eso es por tradiciones, uno piensa que hasta eso se podía volver genético” (entrevista 13). Lo cultural aparece en la sangre y anclado en lo más profundo del cuerpo, cuestión que refuerza la idea de que una transformación de la cultura puede ser una pérdida de “uno mismo” que no se compensa con lo económico.

Así, por ejemplo, un entrevistado señala que el cambio agrícola en la región “de malo tendría mucho porque la gente nacional e internacionalmente conocen al Quindío por ser el departamento cafetero, y se está perdiendo esa identidad y ya no es un departamento cafetero sino platanero, eso da plata pero se está perdiendo esa identidad” (entrevista 13). Y la identidad del Quindío con el café, según estos razonamientos, no puede ni debe perderse, porque los cultivos existen “desde hace cientos de años, porque son parte importante de las raíces de la quindianidad, y porque vienen de la época de los abuelos” (entrevista 5). Una estudiante de secundaria comenta: “Porque es que aquí no se puede, imagínese usted un Quindío sin café, cuando pues es parte ya, si es parte de la cultura, de la política, de la economía, de lo tradicional, acá una finca que no tenga café no es finca” (entrevista 2). En una dirección similar se orienta un artículo de una prestigiosa revista nacional:

El café es para los colombianos algo que está en los genes [...] El café es mucho más que eso [ingresos económicos], la imagen de Juan Valdez lo dice todo: el hombre de recursos modestos, pero independiente y orgulloso, rey de su parcela. Por eso nos cuesta tanto trabajo aceptar una realidad: la caficultura de este país entró en una crisis sin antecedentes, que la llevará a una reducción de su tamaño y de su importancia. (*Dinero*, 2001: 30)

Precisamente, esa comprensión que sitúa o que busca la identidad en la ancestralidad, en una larga temporalidad, es la que sostiene los programas de “recuperación”, “rescate”, “visibilización” de la cultura y a aquellos planteamientos en que tener una identidad se asume como algo necesario, obligatorio y, en ese sentido, natural. Un joven lo dice así:

Si cada región se caracteriza e identifica con sus propias cosas, yo creo que si se pierde aquí, perdemos la identidad completamente, si nos dejamos contaminar en exceso, pues, de la sociedad de otros países, por ejemplo, nos vamos a acabar, vamos a estar perdidos en nuestro propio terreno, nos vamos a confundir, no vamos a saber quién somos. (Entrevista 17)

En este sentido, el interés de mantener una cultura cafetera gira en torno a la idea de la identidad como necesidad vital y de la cultura como algo esencial y determinante para la vida. Así lo afirman los mismos montenegrinos: “La cultura es algo tan inalienable a la gente, la cultura es la cara mía, si yo no tengo una cultura establecida, una identidad establecida, no voy a saber quién soy, ni para dónde voy, esa cultura es indispensable” (entrevista 3). De ahí que desde diferentes iniciativas públicas y privadas se insiste en que “la cultura cafetera” debe mantenerse aunque aumente la crisis económica. Es decir, se cree que la cultura “debe persistir”, así sea desligada del sector económico, que se supone que en sus orígenes le dio sustento. En este punto es útil recordar los estudios de Thompson (1995) sobre el proceso histórico que produjo y permitió la clasificación de un comportamiento como “cultural” y que, al mismo tiempo, lo sacó de lo que él denomina su “morada material”.

En efecto, la crisis de los precios del café y el terremoto activan distintos esfuerzos sociales por rescatar la cultura cafetera, rescatar la identidad, “que estaba perdida y hasta ahora está perdida” (entrevista 15). En tal labor de “recuperación cultural” tienen un papel muy destacado los proyectos y programas turísticos que se están desarrollando en el departamento de Quindío y en el municipio de Montenegro. Antes de presentar algunas de esas iniciativas y su particular comprensión de “lo cultural”, es necesario mostrar cómo en torno al terremoto de 1999 se actualizaron y potenciaron determinadas representaciones de la sociedad regional.

El 25 de enero de 1999, la vida para los quindianos tomó un rumbo diferente. Este día, un terremoto sacudió a gran parte del Eje Cafetero y, en menor medida, al Valle del Cauca (en un área aproximada de 1.360 km²), un terremoto que implicó la muerte de 1.185 personas, dejó cerca de 550.000 damnificados y causó pérdidas económicas cercanas a los 1.857 millones de dólares. Desde la perspectiva de distintas entidades estatales y de los organismos mixtos o no gubernamentales que

trabajaron en el proceso de reconstrucción del Eje Cafetero, el terremoto hizo visible problemas estructurales de la sociedad regional. Después del primer año de labores en los campos de planta física y económica, las actividades se concentraron en lo que se denominó la reconstrucción social. Con ella se esperaba fortalecer “el tejido social” de los departamentos damnificados, a partir de la atención especial a lo social, lo psicológico y lo cultural (DAP y Forec, 2000; Gerencia de Cultura, 2000; Restrepo y Hernández, 2000).

En este texto no estamos interesados en hacer una evaluación de estos programas, sino en caracterizar el tipo de discusiones sobre la identidad que los programas de reconstrucción social propiciaron en el municipio de Montenegro. Según los pobladores entrevistados, una vez pasado el primer estado de crisis, el terremoto actualizó una sensación de unión, de solidaridad, un fortalecimiento de los lazos del quindiano y, para algunos, un cambio en las percepciones de la naturaleza. En palabras de un entrevistado, “se ha incentivado más la unión, la gente mantiene más unida. La relación con la naturaleza ha cambiado, porque uno aprende a respetar la naturaleza, nosotros mismos le hacemos daño, tratamos de acabar con ella” (entrevista 17). Según la mayoría de montenegrinos entrevistados, antes del terremoto se habían perdido esos rasgos que los caracterizaban: la hermandad y la fraternidad, pero después del 25 de enero de 1999 ven el resurgimiento de esos valores.

Pero en sus narraciones sobre el evento, los habitantes de la región señalan que no sólo se está recuperando la hermandad entre los quindianos, sino que además se está recuperando, o mejor aún, se tiene que recuperar la “propia identidad”. Desde su perspectiva:

antes del terremoto se había perdido mucho la identidad del quindiano, después del terremoto comenzamos a creer nuevamente en nosotros, ahí fue donde volvió nacer ese regionalismo, donde nos dimos cuenta de que éramos capaces de salir adelante, de que éramos capaces de resurgir otra vez, se volvieron a rescatar otra vez esos valores [...] a través de la llegada de las ONG al municipio se volvió a crear esa necesidad, venía gente de otros lugares a hacerles caer en cuenta a las personas que era necesario volver a creer en nosotros mismos. (Entrevista 1)

Estas afirmaciones de un joven músico resultan supremamente esclarecedoras: la denominada “reconstrucción” del Eje Cafetero significó la presencia de diferentes organismos no gubernamentales y mixtos desde los cuales se propiciaron y se pusieron a circular diferentes concepciones de identidad, cultura y naturaleza.

Precisamente, la noción del Estado facilitador, enunciada atrás, permitió la participación de diversos sectores oficiales y no oficiales en el proceso de reconstrucción. La concepción de Estado facilitador favorece la vinculación de los gremios económicos, de las instancias privadas y de grupos más amplios de ciudadanía

en distintas materias de política pública. Es importante aclarar aquí que la idea de Estado facilitador no proviene de una agencia estatal determinada, o de una instancia de poder central, sino que circula en diferentes prácticas sociales y “sorprende”, por decirlo de alguna manera, a los pobladores en su cotidianidad. No sobra recordar que en la configuración de tal perspectiva sobre el Estado tienen un lugar importante la historia de la colonización regional como una iniciativa de hombres aguerridos y la experiencia local con la Federación Nacional de Cafeteros.

Como la Federación, el Forec (Fondo para la Reconstrucción Física y Social del Eje Cafetero) es una institución mixta⁴⁷. Esta entidad encargó a otras organizaciones de la reconstrucción en uno o varios municipios, de acuerdo con sus necesidades. La Fundación Compartir y la gobernación de Cundinamarca fueron las encargadas de Montenegro. La primera estuvo a cargo de la construcción de nuevas viviendas y un colegio, en lo cual se ha especializado, y del montaje de un “Programa de Recuperación Sociocultural” (entrevista 19); este último, con el objetivo de reforzar la identidad cultural y los lazos sociales de los montenegrinos, bajo el supuesto de que el “terremoto ha desestructurado el tejido social y cultural de la región” (DAP y Forec, 2001) A este programa se vincularon instituciones como el Sena, Opción Colombia, la Cámara de Comercio de Armenia, la Universidad Externado de Colombia y otra serie de entidades y personas que estuvieron cortas temporadas en el municipio.

El centro de ese programa sociocultural en el municipio de Montenegro fue el desarrollo turístico. Las distintas entidades mencionadas atrás organizaron una serie de programas turísticos, entre los que se destacaban el plan de “Alojamientos turísticos rurales”, el énfasis en turismo para los bachilleres del Instituto Montenegro, el proyecto del corredor Canes (un corredor turístico entre unas 20 fincas cafeteras de dos veredas del municipio) y, finalmente, un diplomado en turismo, dirigido a cualquier habitante del municipio y en el que participaron desde bachilleres hasta ancianos. Esta última iniciativa estuvo a cargo de la Universidad Externado de Colombia (Universidad Externado de Colombia, 1999).

Adicionalmente, se desarrolló en Montenegro una serie de programas de carácter cultural-artístico, como la creación de la Escuela de Artes Pirimbambao, que

47 El Forec fue el organismo creado desde la Presidencia de la República en febrero de 1999 para gerenciar durante un período de tres años las estrategias, programas y recursos para la reconstrucción del Eje Cafetero, que agrupaban a un conjunto de entidades estatales, no gubernamentales, nacionales e internacionales, como la Federación Nacional de Cafeteros y Naciones Unidas. En la mesa directiva del Forec participaban representantes del sector cafetero (reconocidos empresarios y miembros de la Federación de Cafeteros), representantes de la banca y de la industria antioqueña y un ministro (único agente del gobierno en la mesa), todos nombrados directamente por el presidente Pastrana.

ha tenido como objetivo incentivar y enseñar expresiones artísticas típicas de la región y del país, bailes y música especialmente, a los niños y jóvenes montenegrinos (entrevistas 1, 3 y 19). Cada una de estas iniciativas estuvo acompañada de talleres y conferencias dirigidas fundamentalmente a personas jóvenes interesadas en lo ecológico-ambiental, las artes y la cultura⁴⁸. Es interesante constatar que un alto porcentaje de las personas vinculadas en estos programas turísticos y talleres fueron jóvenes, quienes a partir de su interés en las temáticas reseñadas antes y su familiaridad con ciertos mundos institucionales (el de la política nacional e internacional, el de las tecnologías, entre otros) se convierten en los nuevos agentes o “ejecutivos de la identidad”. En efecto, estos jóvenes han recibido una mayor formación educativa que sus mayores, se encuentran con más posibilidades de comunicación translocal y están inmersos en los medios informáticos del mundo global. Ellos son entonces los intermediarios y traductores entre la escala global y local.

En este contexto de crisis cafetera y posterremoto, el turismo —como agroturismo y ecoturismo— ha cobrado más fuerza como el posible futuro del municipio. Así lo señala radicalmente esta ama de casa:

Yo creo que hace dos años se está hablando de turismo, cinco años atrás yo no me acuerdo, pues la gente acostumbraba a venirse a estos pueblos como Montenegro de vacaciones, gente que vivía en las ciudades y encontraban descanso, pero es que ahora no es tanto el descanso, sino la belleza del paisaje, los sitios turísticos que han construido, Panaca, el Parque del Café. (Entrevista 6)

Aun cuando los programas turísticos sean más y se hayan hecho más visibles en los últimos años, como hemos resaltado aquí, la crisis de la caficultura y la búsqueda de la diversificación económica han motivado el impulso de estos programas desde finales de la década de los ochenta en el Quindío. En 1989 fue inaugurado en Salento el primer complejo de diez fincas agroturísticas del departamento. Pero el antecedente más importante fue la inauguración del Parque de la Cultura Cafetera en Montenegro en 1995, el cual se empezó a construir en 1990 por iniciativa de la Federación Nacional de Cafeteros⁴⁹. Panaca (Parque Nacional de la Cultura Agropecuaria), el otro hito dentro de los parques temáticos del Eje, fue inaugurado en diciembre de 1999 en el contexto posterremoto, pero su planeación y construcción venían de años atrás.

48 De estos programas y talleres surgieron, además de la Escuela Pirimbambao, grupos ecológicos como “Vida Libre”, ubicado en el corregimiento de Pueblo Tapao (entrevista 17).

49 El parque abrió puertas esperando recibir unos 50.000 visitantes cada año, pero recibió 270.000 el primer año y ha llegado a recibir más de 350.000 visitantes cada año.

En esta sección hemos mostrado que la crisis del café y el terremoto de 1999 operaron como escenarios para la reconfiguración de distintas representaciones de la sociedad regional. El carácter más o menos excepcional de ambas coyunturas presionó una reconceptualización de la experiencia social-local y permitió el acceso de los investigadores a algunas narrativas que revelan formas específicas de comprender el Estado, la vida pueblerina y regional y los rasgos distintivos de la quindianidad. En efecto, la “crisis” en la que insisten los pobladores se traduce en un trabajo permanente de discusión y producción de categorías sociales, de revisión del pasado y de elaboración de nuevos discursos que permitan la “reconstrucción” de la sociedad regional. En esa dirección deben leerse las distintas iniciativas turísticas que se ponen en marcha en la zona.

EN EL SENDERO DEL CAFÉ: ARQUITECTURA PAISAJÍSTICA Y TRADICIONES CAMPESINAS

*Cultivar las costumbres, la tierra, los hombres y las mujeres que la habitan.
Cultivar las potencialidades humanas, hacer que florezca una
nueva sociedad, he ahí la mayor obra de arte que podemos
construir los quindianos.
Biocultura 2020. Gerencia de Cultura del Quindío.*

A lo largo del texto hemos caracterizado algunos de los distintos elementos a los que se apela en la narración de “la identidad quindiana o montenegrina”. Hemos llamado la atención sobre la importancia del pasado, de la colonización antioqueña y de unos rasgos determinados que son atribuidos a los indígenas quimbayas, y del cultivo de café en la representación de la sociedad regional. Esta sección del documento muestra que esos distintos referentes de la “identidad quindiana” y de la representación de una sociedad montenegrina convergen en los programas de turismo que se han implementado en el municipio para hacer frente a la difícil situación económica.

La primera sección de este capítulo reconstruyó con cierto detenimiento algunos de los principales procesos asociados a la colonización de la zona. En este punto conviene señalar que la elaboración de ese pasado y su recreación a partir de distintos artefactos se han convertido en la vía de acceso del municipio hacia el futuro. El pasado es el futuro en términos económicos y en términos de la repre-

sentación de la región. En palabras de un entrevistado: “Pues es que el pasado de Montenegro es como lo que hace de hoy el pueblo, en este momento la base de la economía de Montenegro es el pasado precisamente, por eso el rescate del pasado” (entrevista 1). Y es que los pobladores conocen los vínculos entre exposición —o quizá, celebración del pasado— y generación de recursos o beneficios económicos. Una joven pobladora de Montenegro señala que “entre más se rescate el pasado y entre más nosotros tratemos de atraer a la gente con lo que nos caracteriza, gente echada para adelante, que no le da pena nada, precisamente eso va a generar empleo, puede generar recursos económicos” (entrevista 2).

En efecto, el turismo se está constituyendo en una de las principales alternativas económicas en el municipio, y hacia la cual se dirige la atención de distintas instancias municipales, así como de diferentes iniciativas ciudadanas. Incluso, los jóvenes tienen que vincularse con prácticas turísticas, pues en esa rama el Instituto de Bachillerato ofrece un “Énfasis”, desde el año 2000, organizado en el contexto del programa de reconstrucción sociocultural. También desde el año 2000 se decretó la creación de la Secretaría Municipal de Turismo en Montenegro, que es la primera y la única del departamento. Desde la Secretaría se incentiva a los dueños de fincas para que las adecúen como alojamientos y sitios de recreación turística. Una pobladora comenta:

La opción yo creo que es el turismo, todo mundo trata de arrendar su finca, de hacer un rincón amable, rústico, para que pueda ser visitada, y de una u otra forma tener gente que los visite, que eso deje algo. La mayoría de gente le está dando al turismo, es que han cambiado hasta los colores, por incentivar al turista, uno sale de Montenegro a Pueblo Tapao y ahí hay fincas pequeñas para el turismo. (Entrevista 6)

Ahora bien, al ser interrogados sobre por qué la apuesta por el turismo es “única y de todos”, las respuestas tienden a remarcar la caracterización del pueblo paisa como una familia unida, leal y solidaria. Valores que, por una lado, se consideran característicos de la zona cafetera y de la colonización antioqueña y que son constantemente invocados en la narración del pasado de colonización. Y que, por otro lado, fueron reinscritos en las narrativas de la sociedad regional a partir de la crisis del terremoto, tal y como se mostró en la sección pasada. (Véase Gerencia de Cultura, 2000; DAP, 2000.)

De cualquier manera, es necesario preguntar cuáles son las implicaciones del turismo en la construcción de “lo cultural”. Y es importante hacer tal pregunta porque las prácticas turísticas implican una disposición y “formación” especial por parte del anfitrión y la capacidad para establecer un tipo particular de relación y exposición para con el visitante. Más aún cuando las formas de turismo

promovidas en la región, el agroturismo y el ecoturismo, implican la vinculación de distintos sectores de la comunidad local en las diversas actividades. En efecto, el ecoturismo necesita de guías adecuados que sepan dar a conocer el medio natural y recalcar las particularidades ambientales de la zona. Tales guías no pueden ser sólo expertos en materias ambientales, sino también conservadores de los recursos naturales que garanticen la preservación de las fuentes turísticas y nativos o lugareños que muestren cómo ese medio natural sostiene la sociedad local y le imprime rasgos específicos (Mejía, 1997; Restrepo y Hernández, 2000; Universidad Externado de Colombia, 1999).

Por su parte, el agroturismo ofrece un “contacto directo” del visitante con las actividades agropecuarias y rurales que constituyen —o constituyeron— la cultura local y la vida cotidiana. Es importante llamar la atención aquí sobre el hecho de que, en este tipo de turismo, el habitante local no es ni debe ser sólo un buen anfitrión, sino que él mismo, su medio y su vida son también objetos de conocimiento y de recreación para el turista. En esa medida, los anfitriones tienen que ser “buenos exponentes” de su cultura, es decir, buenos “nativos” o “lugareños”. De ahí que, en las iniciativas de distintas empresas turísticas, los montenegrinos sean caracterizados como exponentes, por su pasado y su vida cultural, de las culturas cafeteras, y al mismo tiempo como personas amables y emprendedoras. De ahí, también, que desde finales de los años noventa, el Sena, la Universidad Externado de Colombia y la Secretaría de Turismo hayan incentivado distintos programas de capacitación sobre turismo para los habitantes. Tales programas forman a los pobladores no sólo frente a los avatares considerados propios del turismo, sino también para el conocimiento y la recuperación de los rasgos culturales de la región (Universidad Externado de Colombia, 1999), como se hizo evidente, según los pobladores, en los talleres y conferencias dictadas para colegios y públicos abiertos, en el “Énfasis en Turismo” del bachillerato y en el diplomado de Turismo, por ejemplo. En estos escenarios pedagógicos para el turismo se manejaban temas comunes: la definición-reconocimiento de las características culturales de los quindianos, la enseñanza de los atractivos turísticos del departamento, la valoración de la naturaleza y el paisaje quindianos, la insistencia en “rasgos culturales” como la amabilidad y la amplitud, y la instrucción en el manejo de turistas hacían parte del mismo paquete.

Y es que la intensificación del turismo implica que el anfitrión reconozca y valore aspectos/lugares/rutinas/actores que antes no le parecían importantes pero que por distintos medios han sido incluidos en la representación “emblemática” de la sociedad y la identidad regional. En este punto debe recalcar que las supuestas características esenciales de la identidad no son —ni tienen que ser— necesariamente compartidas por todos los integrantes de una sociedad regional. Y debe recordarse también que cuando un programa turístico elige algunos de esos rasgos

o de esos elementos está participando en una intensa lucha política por la definición de los contenidos que diferencian entre “ellos y nosotros”.

Con frecuencia, algunos lugares y actividades no causan ninguna sensación especial entre los pobladores. Lugares y actividades sólo emergen como cuestiones “bellas”, “interesantes” o “dignas de ser conocidas y expuestas” cuando forman parte de un programa o plan turístico. En ese mismo sentido, desde la práctica turística se le explica al anfitrión qué hay que mostrar y consagrar en su propio espacio y tipo de vida. En esa dirección debe leerse el planteamiento de un ama de casa; para ella, “la gente acude a ver todo eso y muchas cosas que, en realidad, uno que ha vivido toda la vida no las sabe valorar; al visitante, al turista, les llama la atención muchas cosas y uno vuelve a descubrirlas” (entrevista 4).

Es necesario enfatizar que el anfitrión no sólo descubre una belleza previa o recuerda y reconoce ciertas tradiciones, rasgos y discursos. El turismo incita la producción y recreación de tales bellezas y tradiciones y lo hace desde un *canon* particular, reforzado a anfitriones y visitantes. En un plan turístico, ambos — anfitrión y visitante— “conocen” algo, valoran y consagran un lugar, un objeto. Sin embargo, lo más probable es que ambos desconozcan los criterios que sustentan tal consagración, y mucho más, las luchas sociales en torno a ellos. En cualquier caso, los programas turísticos son también programas educativos y pedagógicos. Al vincularse activamente al turismo, los pobladores se familiarizan con ciertas versiones de su historia, su pasado y sus “rasgos culturales”, así como con ciertas formas de presentarlos.

Mientras estábamos en el trabajo de campo de la investigación, en 2001, la Secretaría de Turismo estaba planteando un proyecto para inventariar y clasificar lo que denominaba “componentes culturales” del municipio. Luego, éstos serían sistematizados y analizados para poder exponerlos y mostrar una cultura particular y diferenciada (entrevista 15). En palabras de la Secretaria de Turismo de Montenegro: “Nos debemos preguntar cómo son nuestros valores culturales cafeteros, nuestros valores morales y nuestro folclor” (entrevista 15).

Al inventariar, identificar, programar, planear e informar acerca de distintas actividades, “valores” o tradiciones, actividades todas tan comunes en los medios burocráticos locales, se están creando y produciendo una identidad y una forma particular de ver “lo cultural”. Por supuesto que la producción de lo cultural y las pugnas sociales por darle una forma y un contenido no se presentan como disputa, como elaboración social, sino como la actividad más natural y esencial: recuperar, reseñar, recoger distintas tradiciones. Por más paradójico que suene, lo cultural no se muestra como producción cultural, entendida como el “cultivo”, como el artificio humano que es histórico y no natural: se concibe como el proceso de “poner algo

afuera”, de “sacar y mostrar algo” que estaba guardado pero que es típico, natural, esencial. Un poblador comenta:

Nosotros no estamos mostrando otra cosa que no somos, nosotros no estamos basándonos en construcciones europeas, no, nosotros estamos mostrando lo que somos y cómo lo hemos hecho toda la vida, la forma de vida de nosotros, que sepan que así ellos tengan un medio para sobrevivir y un entorno, nosotros también tenemos él nuestro. (Entrevista 8)

A partir de estas consideraciones sobre el turismo y el tipo de relaciones que en torno a él se establecen entre anfitriones y visitantes, pueden entenderse mejor los siguientes planteamientos acerca de lo que se denomina “El Sendero del Café”, uno de los espacios turísticos más importantes en las “verdaderas fincas cafeteras” (entrevista 20) y un atractivo central en el Parque del Café, que funciona en este texto como metáfora de la inmersión del visitante en la cultura cafetera escenificada en el turismo.

Después de recorrer el museo, que es la primera estación en el Parque de la Cultura Cafetera, localizado a unos 5 kilómetros de Montenegro, los visitantes se disponen a entrar en un sendero “ecológico” diseñado a partir de las diferentes especies de plantas de café, y que emula un tradicional cultivo cafetero. El turista se ve inmerso en el “escenario natural” del café, en unas plantaciones que lo deben transportar a la configuración espacial que habita cualquier recolector o cultivador del grano en su oficio. El sendero es el núcleo de la representación de la cultura cafetera que se hace en el parque. Desde allí empiezan y allí confluyen los demás componentes de lo que hemos denominado “la identidad natural”. En ella tienen un papel preponderante la relación con la naturaleza y, muy especialmente, el lazo con el paisaje.

El sendero organiza el recorrido turístico y recuerda a los visitantes cuáles son los valores del paisa, la importancia que da a la tierra, la centralidad del campesino-caficultor, la particularidad de los alojamientos rurales y, finalmente, la belleza del paisaje. Los tradicionales senderos del café son presentados como el resultado y la evidencia de los distintos dones atribuidos a los primeros pobladores de la región: los colonizadores antioqueños, a quienes se valora por aguerridos y valerosos; “esto que usted ve desde aquí, esas matas, ese verdor, en esos senderos, eso es de la colonización, de los primeros antioqueños” (entrevista 20). Los senderos también son presentados como la expresión principal de una cultura cafetera, una cultura que, como ya se señaló, al parecer no tiene un límite claro en el tiempo y se remite hasta tiempos insospechados, siendo fruto de la ancestralidad, de un pasado remoto que cobra vida en las prácticas

turísticas. En la escenificación tan naturalizada de los senderos, en las fincas y en el Parque, ajenos a las labores del cultivo, inmersos y representados como parte del “bosque propio” del Quindío, y con una historia que olvida los orígenes de la caficultura, la Cultura y sus paisajes —sus escenarios— parecen tan naturales y obvios que se pierden en el tiempo (ver fotos 6 y 7, pp. 117 y 118).

En secciones anteriores de este documento habíamos llamado la atención sobre la forma en que los pobladores entrevistados seleccionan “rasgos” específicos que atribuyen, ya a los colonizadores antioqueños, ya a los quimbayas, para resaltar las características de la “quindianidad”. En la medida en que la práctica turística necesita un anfitrión, diversos actores sociales regionales se han visto involucrados en la exploración y actualización de esos “rasgos” propios del quindiano.

Se trata, por ejemplo, de probar que, como anfitriones, los quindianos o, particularmente, los montenegrinos son especialmente amables, serviciales y cordiales. El título de una monografía del municipio, realizada en 1999, es “Montenegro: gente buena, gente amable”, lo cual es sólo un ejemplo de las constantes menciones de estos valores del montenegrino, que también parecen venir de los ancestros paisas. El quindiano es presentado como el mejor de los anfitriones, una persona amplia, cordial, cálida, acogedora, servicial y que está abierta a las necesidades de su huésped. Rasgos que al parecer tienen que ver con que es una persona confiable: “El quindiano es demasiado cordial, muy confiado, aquí desconfianza no hay; la gente, si es posible, lo lleva hasta donde tiene que ir, es muy amable, muy servicial. Y una cosa que yo admiro es que no hay egoísmo como para uno dar a conocer cada rincón, no, a usted le explican dónde puede ir, le dan la mano” (entrevista 9). La confianza se relaciona con la tranquilidad que puede otorgar la zona y que resulta importante en el contexto de confrontación armada del país: “Nosotros permitimos que en nuestras casas entren turistas y somos totalmente tranquilos y no tenemos contaminado el alma de tantos problemas y de tanta violencia, tanto robo y tanta cosa tan mala y tan fea que hay en muchas partes” (entrevista 13).

El desarrollo de programas turísticos refuerza la creencia en una peculiaridad cultural —la amabilidad, por ejemplo— y la concreta o la vuelve asible a través de distintos objetos. En esa dirección puede leerse la representación del caficultor colombiano a través de la figura de Juan Valdez. Éste encarna a un tradicional caficultor-arriero, con su mula lista para cargar el café y para empezar cualquier recorrido. Él está ataviado con sombrero, carriel, alpargatas, poncho, y luce un bigote al que se suele considerar un signo de virilidad. A través de la figura de

Valdez se idealiza y se promociona una versión específica de lo que es un campesino cafetero. La directora de la Casa de la Cultura de Montenegro afirma que “él es un personaje que tenemos que vender, esto está lleno de Juanes Valdeces, tenemos que vender un Juan Valdez” (entrevista 16)⁵⁰. La importancia de la imagen de Valdez, en tanto representación del campesino, contrasta con la valoración que hacen distintos pobladores de los jornaleros y cultivadores contemporáneos, a quienes acusan de estar contaminados por su contacto con lo urbano. La imagen del campesino es crucial dentro del agroturismo, ya que, como tal, el campesino encarna la permanencia de la vida agraria, su belleza, incluso su “inocencia”. Así lo señala un periódico regional:

El eje del nuevo turismo en el Quindío debe ser el campesino. El turismo de pueblos propone vincular al campesino y su forma de vida, como el principal atractivo para cautivar a los visitantes [...] Así, en la medida en que se rescatan usos y costumbres como la plaza de mercado, la plaza central, la arquitectura y las artesanías, se logrará un mayor número de visitantes que buscan volver a las tradiciones campesinas. (*El Tiempo Café*, 5-07-2001)

De esta forma, en el campesino-caficultor confluyen los deseos de un retorno a lo rural y al campo, la nostalgia por una vida que se imagina más simple y al mismo tiempo más sabia. Tanto para turistas como para anfitriones, los ancestros están en el campo y, en esa medida, el retorno a él es un viaje a los orígenes. A esa vida primigenia, elemental pero significativa, que se ha perdido con las ciudades y la vida moderna. Los pobladores coinciden en que “El turista que viene al Quindío busca encontrarse consigo mismo, busca retroceder al pasado” (entrevista 8).

En la narración de sí mismos, los montenegrinos suelen resaltar su condición de campesinos. Al respecto, una joven vinculada a la promoción turística recalca: “Vamos a seguir valorando nuestra tierra y lo que nos da ella porque de ella vivi-

50 Al respecto, es interesante revisar el cubrimiento y despliegue que se hizo de la elección del nuevo intérprete de Juan Valdez, a propósito del retiro de Carlos Sánchez, quien duró casi cuatro décadas encarnando al logotipo de “Café de Colombia” de la Federación Nacional de Cafeteros. Aunque este reciente proceso de elección desborda los intereses y capacidades de este texto, vale la pena señalar algunos elementos importantes para su posterior análisis: en primer lugar, los valores adjudicados al campesino cafetero, que representa Valdez, como la sencillez, la laboriosidad, la humildad, el carisma, la amabilidad y la virilidad, y que fueron fundamentales en el proceso de selección y evidentes en las notas de cubrimiento de los medios de comunicación; y, en segundo lugar, el carácter “multicultural” que se le dio al proceso de selección, en el que resultaron como finalistas distintos indígenas y campesinos de otras regiones del país, siempre mediado por la búsqueda de un símbolo unitario, como es el campesino-arriero antioqueño. Esta selección y su cubrimiento son de trascendental análisis, y hay muchos temas más por explorar allí, por cuanto Valdez es al mismo tiempo un símbolo comercial y del país, para movilizar, particularmente, en el exterior. Véase la página web de Café de Colombia (www.juanvaldez.com).

mos, aquí la gente es campesina y el que diga que no es un mentiroso” (entrevista 7). No sobra aclarar que la imagen del campesino es bucólica y que en ella es resaltada la importancia de una vida armoniosa y tranquila. Los campesinos no sufren de ningún inconveniente, ellos viven una vida simple, pero llena de felicidad. Su cotidianidad no se aleja de los placeres del contacto con la naturaleza, los animales, ni del descanso a que incita el paisaje. En palabras de una joven:

Levantarse a las 4 a.m. a ordeñar una vaca, añadirle un poquito de azúcar, [...] que la arepa, que el arroz y los frijoles, o sea, preparar el calentado, que el pedazo de la carne asada y que las tajadas, eso es un desayuno aquí del campesino, que camine nos vamos al cafetal a recoger los granos, que vamos a la platanera a recoger los platanitos [...] que hay que mandar eso para el pueblo, que los marranos tienen que comer, [...] una vida natural, tranquila, en el término pues de que no tiene problemas, tiene que hacer sus labores diarias, [...] usted quiere una fruta, vaya a comérsela, baje su papayita, que su naranjita [...] es un ambiente rico, que usted no ve sino pajaritos. (Entrevista 2)

Lo campesino indica una estrecha relación con la tierra, y aunque muchos de los habitantes del municipio no se narren como campesinos, sí enfatizan en la importancia de la tierra, de la finca y de los cultivos. La tierra son las parcelas, los lotes o las fanegadas donde confluye la vida agropecuaria. En la representación de lo que hemos denominado “la identidad natural”, la tierra es parte del mismo nosotros, la naturaleza se considera constitutiva de la “cultural”. De ahí que se insista en la necesidad de recuperar y preservar tanto la “cultura” como el medio natural. Incluso, no se hace mayor diferencia entre ellos. Un poblador afirma:

Si la tierra y los cultivos y toda esa naturaleza no se cuida, vamos a perder nuestro propio valor, nosotros somos parte de la naturaleza, nosotros venimos de allá del monte y de allá venimos, entonces, si venimos de allá tenemos que cuidar esa parte porque si se acaba eso nos atrasamos mucho, así de sencillo. (Entrevista 17)

En el municipio se ha venido trabajando en la preservación ecológica, la cual es considerada determinante en el desarrollo de prácticas ecoturísticas y agroturísticas. Las iniciativas de distintas instituciones recalcan la necesidad de que el montenegrino refuerce “su amor por la tierra” como una característica cultural de suma importancia, característica que, como se explicó en las primeras secciones, se percibe como herencia de lo paisa y de lo indígena. Cuando realizamos el trabajo de campo, distintas organizaciones estaban concretando sus iniciativas para reemplazar el uso de insecticidas y abonos químicos por otros elementos naturales. Esta iniciativa retoma planteamientos del ecologismo y el agroturismo, pero en el caso concreto de Montenegro, se vincula, por un lado, con la imagen del paisa como alguien que sabe trabajar la tierra y tiene una estrecha relación con ella,

y con la imagen de los ancestros indígenas, y que, en cualquier caso, conocen los secretos de la naturaleza y saben respetarla. Aunque tierra y naturaleza no son lo mismo, los programas turísticos recalcan que los montenegrinos saben cultivar la tierra y, al mismo tiempo, respetar la naturaleza.

No hay duda de que todas estas nociones en torno a la naturaleza hacen parte de la preocupación global por la cuestión ambiental y, en particular, por el deterioro del ecosistema mundial. En Montenegro, los discursos sobre biodiversidad y preservación resaltan que la zona es rica en ese tipo de recursos y que ellos sirven como marco o referente de la identidad cafetera como tal. Estos discursos aprecian la diversidad en la naturaleza como una riqueza y un componente cultural: “Toda esta biodiversidad somos nosotros, este paisaje es nuestro, lo hicimos, y es parte de nuestro ser como cultura” (entrevista 17). Y desde el lenguaje planeador y burocrático propio del particular “Plan de vida” de un departamento, cultura y naturaleza hacen parte de una misma imagen:

El Quindío se caracteriza por su exuberante biodiversidad; el ecosistema de bosque de niebla más rico, flores, pájaros y lagunas que albergan el futuro tecnológico de un planeta que busca afanosamente tecnoculturas apropiadas limpias y naturales. Los cultivos de café arropan gran parte del territorio medio y plano. Gente amable y acogedora habita sus pueblos. (Gerencia de Cultura, 2000: s. p.)

La específica relación de los campesinos con la tierra y con la naturaleza se expresa también en el hecho de que los senderos cafeteros son a la vez senderos ecológicos que permiten hacer recorridos por las distintas fincas que ahora funcionan como alojamientos turísticos rurales. El agroturismo requiere la adecuación de fincas que sirvan como cómodos hoteles, al tiempo que mantengan las características de la vida agropecuaria. De ahí que las casas sean dispuestas de forma tal que “cuadren” con los estereotipos reconocidos de lo típico, lo antiguo y lo tradicional. Las construcciones en guadua y con el estilo republicano-cafetero son las preferidas. Como no todas son así, los colores vivos no pueden faltar, ni la decoración con accesorios de anticuario, ni los artefactos y materiales rústicos o envejecidos. La casa del Parque del Café es “como eran las anteriores finquitas, con sus sillas de mimbre, con sus lámparas de caperuza, y eso al turista le llama la atención” (entrevista 4). Para los turistas es un goce estético visual y una posibilidad de disfrutar por medio de la sensibilidad lo que concibe como signo del pasado.

En efecto, las fincas cafeteras manejan un turismo centrado en la sensibilidad frente a lo visual y a lo espiritual, mientras que, como es bien conocido y vivido por todos, el turismo de masas alrededor de las playas y balnearios se concentra en el

disfrute del juego y el ocio, y en el goce del calor y de la sensualidad de los cuerpos. Los planes y programas turísticos insisten en que estos alojamientos rurales ofrecen descanso al cuerpo, al tiempo que hacen una terapia al alma. Ella puede regocijarse con la belleza del paisaje, con la tranquilidad y simplicidad de la vida campesina. Además, es en las fincas donde se supone que se ponen en escena la cotidianidad y la realidad de la cultura cafetera. La idea es que “la gente no quiere irse para un hotel, la gente quiere estar en contacto con la naturaleza, despertarse y por allá oír el gallo que está cantando y la vaca que está bramando porque la están ordeñando, la gente quiere eso, quiere por algún momento de su vida saber qué es la vida del campesino quindiano” (entrevista 2).

El concepto de arquitectura paisajística, utilizado varias veces por agentes del turismo —y escuchado por primera vez claramente en la entrevista 20—, sintetiza adecuadamente la discusión en torno a lo que las fincas cafeteras pueden y deben exponer. Este concepto fusiona lo “natural” con construcciones culturales tales como las viviendas o las carreteras. Ambos, medio natural y viviendas, forman parte de la representación del paisaje. Puesto de otra manera: el paisaje en una finca está compuesto de las diferentes tonalidades de verde, el azul del cielo, el horizonte, las quebradas, las montañas y una casa con sus columnas, sus balcones, sus colores contrastantes y sus caminos de acceso. Lo interesante es que el paisaje natural no tiene nada de natural o primigenio. Se trata de una naturaleza domesticada, de una elaboración constante desde la apreciación estética del paisaje en la modernidad.

El concepto de arquitectura paisajística recalca la fusión de lo cultural con lo natural y, al mismo tiempo, la idea de que el paisaje en su conjunto tiene sus orígenes en la colonización y es fruto de la existencia de los quindianos y de su cultura cafetera. De ahí que el paisaje sea tan apreciado en los programas turísticos y en las narraciones de los pobladores. En torno a éste confluyen distintos procesos que dan origen a un tipo específico de identidad: la colonización paisa, el espíritu colono y emprendedor, la tenacidad en el trabajo, la imagen del campesino, la ligazón con la tierra y la preservación de la naturaleza (ver foto 8, pp. 118). Éstos son algunos de los elementos que confluyen en la constitución de una identidad natural cafetera.

Estos elementos no son esencias dadas, sino más bien la reificación de relaciones sociales. Puesto de otra manera, las imágenes de la colonización o los valores atribuidos a los paisas y los quimbayas traducen y reinscriben en la vida cotidiana viejas estrategias o formas de relación entre los grupos sociales regionales. Distintas agencias estatales y organizaciones sociales revisan y reconstruyen la historia regional, seleccionando y rearmando aquellas porciones del pasado colonizador

que pueden “dotar” a los pobladores de autorrepresentaciones o autoatribuciones favorecedoras. El lenguaje aquí utilizado parece sugerir la existencia de un proyecto o de una planeación específica sobre qué rasgos seleccionar a la hora de reconfigurar o rearmar una identidad. Desde la perspectiva de este texto, no existe tal “planeación”, pero los rasgos o elementos que se consideran constitutivos de una identidad tampoco son “naturales”, “dados” o “inocentes”. En cuanto tales, esos elementos (la historia de la colonización, la personalidad del paisa y del quimbaya, entre otros) son herramientas o recursos políticos que se configuran en las desiguales relaciones de poder que sostienen y caracterizan a la sociedad regional. Aun cuando se trata de elementos o rasgos construidos y valorados políticamente, están inscritos en cierta morada material. Por ejemplo, la insistencia de distintos grupos sociales acerca del carácter emprendedor del paisa debía situarse en el marco de los procesos de interdependencia social en esa misma sociedad. Un bebe paisa no nace emprendedor, pero las relaciones que configuran su sociedad pueden convertirlo en ello. Habría que estudiar qué procesos sociales concretos favorecen el desarrollo del “carácter emprendedor”⁵¹ y por qué, por un lado, y por el otro, qué prácticas sociales específicas lo encarnan: la arriería, el comercio. Es clara la dificultad en este punto para establecer cadenas causales. De ahí la utilidad de los estudios psicogénéticos y sociogénéticos en los que se articulan las preguntas por las transformaciones estructurales de la sociedad, tal y como ellas son producidas y experimentadas en las relaciones sociales, con los cambios o requerimientos que implican para los individuos de esa sociedad (Elias, 1996, 1986). De ahí también que algunos autores hayan mostrado que las identidades políticas se vuelven psicología, rasgos de carácter (Bartra, 1987; 2002).

Esto nos lleva a una pregunta final: ¿qué forma toman lo cultural y, más puntualmente, la identidad de los pobladores (anfitriones), en el contexto de auge de las prácticas turísticas? La cultura que es representada en estas prácticas y la identidad que está siendo cultivada con el turismo resultan simplificadas y traducidas en imágenes, objetos e ideas “típicas” que le permitan al turista sentir cierta familiaridad y cierta satisfacción al denominar algo como “lo tradicional”⁵². De hecho,

51 Los hábitos de pensamiento predominantes en la ciencia social hacen difícil enunciar aquellos procesos sociales que, aun cuando revelan una dimensión “estructural”, se inscriben en las biografías en calidad de rasgos, de atributos “personales”. En la novela francesa *Rojo y negro*, Stendhal señala que “la malicia del campesino pudo más que la del hombre rico que no suele necesitarla para vivir” (2001: 87). En los términos propuestos por la investigación, habría que esclarecer por qué los paisas necesitaron ser emprendedores y cómo lo son ahora, en qué contextos, bajo qué constreñimientos.

52 En el texto sobre “Industria cultural”, Adorno y Horkheimer ya habían advertido sobre la “felicidad” sobrecogedora que deparan ciertas “prácticas culturales”, puesto que el espectador puede clasificar por anticipado lo que va a ver, taxonomizarlo y “adivinar” lo que viene (1998: 170).

prácticas que en años anteriores eran simplemente la rutina del trabajo, lo cotidiano, lo obvio y lo común (la recolección del café o la ordeñada, por ejemplo), son ahora exaltadas y desprovistas de “su antigua morada material” y son expuestas para el disfrute del turista. El pasado aguerrido y emprendedor de una sociedad regional que ha tenido históricamente un lugar predominante en la jerarquía del Estado nacional colombiano queda, por medio de la magia del turismo, convertido en un pasajero recuerdo que el turista cita en algunas conversaciones, o en un “objeto típico” que exhibe en su casa.

CONSIDERACIONES FINALES

Cuando arribamos al Quindío para el trabajo de campo se vivía un ambiente generalizado de crisis. No sólo los pobladores comunes sino los funcionarios y agendas públicas insistían en estar viviendo una fuerte crisis económica y social que era fruto de la pésima situación del negocio cafetero y del terremoto de 1999. En ese contexto, el turismo se estaba convirtiendo en una actividad de gran importancia en todo el Eje Cafetero y, particularmente, en el Quindío. Los planes turísticos aparecían a la par de los programas de reconstrucción social del Eje Cafetero propuestos después del terremoto. De esta forma, la crisis se convirtió en nuestro evento diagnóstico. Un evento muy significativo para la producción de lo cultural y la reinención de la identidad y las tradiciones, por cuanto el turismo en el Eje, en medio de la crisis, ha sido asociado con la caficultura (en sus dos sentidos: cultura cafetera y cultivo del café), con pasado, tradiciones, prehistoria y paisaje, y en tanto la “Reconstrucción” se planteó, también, en torno a la identidad y a la cultura.

En torno al turismo y a la reconstrucción social de la región, y con la presencia y acción de distintos organismos no gubernamentales y agencias estatales, tomaron fuerza la reflexión e intervención sobre “la identidad” y “lo cultural”. Allí emergieron nuevos agentes y ejecutivos de la identidad: jóvenes vinculados a programas y planes culturales, ambientales y turísticos. Estos jóvenes fueron nuestros guías y entrevistados más recurrentes, aunque no los únicos. Con ellos se hizo claro que las preguntas por la identidad se hacen posibles en eventos y contextos específicos y entre agentes particulares. Justamente, con estos jóvenes, promotores culturales y turísticos, la identidad aparecía como parte de la agenda y de la reflexión. La identidad y la cultura se hacían necesarias y urgentes, a la vez que necesitadas y urgidas de intervención y movilización. Al respecto, hemos insistido en preguntar: ¿cuándo, para quiénes y en qué contextos la identidad cultural es vivida y afirmada como necesidad? El trabajo de campo nos mostró que para el común de la población, y en sus vidas cotidianas, “la

Identidad” no era una preocupación recurrente o una necesidad vital, aunque así era representada y promovida por distintos agentes.

De hecho, los agentes de la identidad la viven como necesidad en medio de un ambiente fuertemente culturalista. Sus reflexiones y prácticas estaban inmersas en discursos de corte culturalista y ambientalista, donde “lo cultural” y “lo ecológico”, absolutamente naturalizados, ocupan un lugar preponderante. Al respecto, este texto invita a situar este culturalismo y a estos agentes de la identidad, muchos de ellos jóvenes, en un marco histórico más amplio. Es importante revisar con mayor precisión en qué condiciones emergieron ellos y cómo se apropiaron de la producción de lo cultural que antes era patrimonio de folcloristas y escritores de costumbres y tradiciones. Eran ellos quienes, hasta hace unas décadas, tenían un lugar preponderante en la reflexión sobre “lo propio” y sobre “el nosotros”. En síntesis, habría que revisar la idea de un tránsito de los viejos costumbristas y folcloristas a los jóvenes culturalistas, en contextos específicos. Una idea apenas incipiente en este texto.

En medio de las prácticas y discursos turísticos, “las tradiciones”, “las leyendas” y “las costumbres” son reeditadas como parte de esa cultura cafetera, ecológica y arqueológica que se quiere escenificar. La cultura se vuelve parte del paquete que es ofrecido al visitante, cosificada en arquitectura, artesanías y estampas, y reducida a sensaciones e imágenes que incitan y quedan en el turista. Sin embargo, es importante enfatizar que el turismo no es el único escenario de esta representación de identidad. Insistimos, en las primeras secciones de este documento, en la centralidad del pasado y los registros quimbayas y de la colonización paisa como sustentos de una identidad regional. Allí mostramos la imagen que se ha tejido sobre los antepasados quimbayas y los colonos antioqueños y los valores que se les adjudican, como prueba y origen ancestral de la cultura. También allí fue importante evidenciar las relaciones que se establecen entre Estado, saberes expertos y pobladores quindianos.

Un propósito central en esta investigación era evidenciar las relación entre formación del Estado y configuración de identidades colectivas. Esta relación se encuentra en el fondo de la construcción de una memoria colonizadora, la configuración de la región, los debates sobre el patrimonio cultural y el papel de los saberes expertos. Esa relación se expresa también en la comprensión del Estado como un ente facilitador. Una entidad que sólo debe encargarse de facilitar las cosas, pero que no debe intervenir demasiado. Por supuesto, ello expresa la forma particular que ha tomado el Estado en lo local, su relación con organismos mixtos y privados, la posición económica privilegiada de la región, la relación entre élites locales y Estado, la importancia del “civismo”, y la centralidad de la “berraquera”, la pujanza y la autosuficiencia como referentes de identidad.

Otro punto importante respecto a la formación del Estado en lo local y lo regional tiene que ver con su relación con el turismo. Las prácticas turísticas renuevan y refuerzan el control y el conocimiento del Estado sobre su territorio, su naturaleza y sus pobladores. A partir del turismo, el Estado ha emprendido una clasificación, descripción e inventario de lo que se ve como sus componentes naturales y sociales. Además, con el turismo, y por esta vía, con la definición de una identidad, no sólo se conoce sino que, así mismo, se inventa el tipo de habitantes y la cultura que éstos deben tener y que caracteriza al espacio que intenta dominar el Estado. Como en otros casos, el departamento y los municipios del Quindío justifican su existencia como entidades político-administrativas particulares apelando a la diferencia cultural y a la identidad.

Además de seguir avanzando en estos temas que quedan abiertos, hay otro tema relevante que se desprende de este trabajo, y que se relaciona directamente con el último punto. Si bien discutimos la imagen que se ha tejido de la región del Eje Cafetero y su relación con una identidad, aún falta claridad sobre las implicaciones identitarias y culturales de la reciente creación del departamento del Quindío. Falta explorar la imagen que se ha creado propiamente de este departamento como una entidad geoplacional particular. Surgen preguntas como: ¿a partir de la definición de la entidad administrativa territorial, Quindío se ha ido configurando una identidad particular? ¿Es posible hablar de una identidad quindiana distinta de la paisa? Señalamos este punto porque en la indagación por las identidades colectivas se entrelazan distintos niveles de autoclasificación. Las identidades cafeteras entrecruzan rasgos “antioqueños”, las alusiones a lo paisa y las identidades departamentales y municipales. Y es que muchas veces es difícil distinguir la apelación a una u otra, porque justamente los pobladores están inmersos en esos cruces identitarios, que la mayoría de las veces no se convierten en un problema significativo de la vida cotidiana, pero que ante ciertos eventos pueden generar tensiones. Seguramente, enfatizando en una perspectiva histórica más amplia, se podrán encontrar los rastros de la configuración de estas identidades y sus consecuentes ambigüedades (evidentes, por ejemplo, en los habitantes mayores del departamento, quienes todavía se debaten entre lo caldense y lo quindiano, y quienes son reconocidos por otros con el englobador paisa).

Estas cuestiones recuerdan la importancia de estudiar las relaciones entre la formación del Estado, en sus distintos niveles, y la configuración de identidades colectivas, y de detectar tales relaciones en la forma como opera el sentido común de los pobladores. Una cuestión que, en el fondo, anima e implica revisar sistemáticamente nuestros hábitos de pensamiento sobre cultura y política.

AGRADECIMIENTOS

Además de investigadores, fuimos turistas y huéspedes en el Eje Cafetero. En todas estas facetas, guardamos una infinita gratitud con doña Luz María, su familia y extensa red de amigos, con los funcionarios estatales del municipio de Montenegro y de la gobernación del Quindío, con todos los promotores turísticos, jóvenes, líderes culturales, amas de casa, cafeteros, periodistas y escritores que accedieron a conversar con nosotros, y de una manera muy especial, con “Tocayo”, quien con mucha generosidad y sin ser informante fue un gran guía, conversador y compañero de viaje. Agradecemos también a Monika Therrien, quien nos introdujo desde la antropología en el mundo del turismo y del patrimonio cultural, y a Franz Hensel, Carlos Estrada y Katherine Bonil, por el apoyo en el trabajo de campo y por el acompañamiento en la redacción de apartes de este texto.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip (2000) [1977], “Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado”, en *Revista Virajes*, año 2, No. 2, Universidad del Cauca, marzo, pp. 79-98.
- Adorno, Teodoro y Max Horkheimer (1998), “Industria cultural”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Agier, Michel (2000), “La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 36, Bogotá, Icanh, enero-diciembre.
- Alcaldía de Montenegro (2001), *Plan de ordenamiento territorial de Montenegro. Diagnóstico municipal, componente general, rural y urbano, 2001-2003*, Montenegro.
- Appelbaum, Nancy (2003), *Muddied Waters: Race, Region, and Local History*, Durham, Duke University Press.
- Arango, Luís (1924), *Recuerdos de la gaaquería en el Quindío*, tomo II, Bogotá, Cromos.
- Arias, Julio (2005), *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano*, Bogotá, Ediciones Uniandes/Ceso.
- Arocha, Jaime (1979), *La violencia en el Quindío. Determinantes ecológicos y económicos del homicidio en un municipio caficultor*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Bartra, Roger (1987), *La jaula de la melancolía. Identidades y metamorfosis del mexicano*, Mexico, Enlace Grijalbo.

- (2002), *La anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés.
- Bauman, Zygmunt (1997), *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Braun, Herbert (2003), “Colombia: entre el recuerdo y el olvido. Aves de corral, toallas, whisky y algo más”, en separata especial, revista *Número*, Bogotá.
- Burke, Peter (1997), *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora.
- Bustos Teodoro, José Jahir Peña y Gonzalo Ramírez (1998), *Montenegro: gente amable hacia el siglo XXI*, Armenia, Universidad del Quindío, Licenciatura en Administración Educativa.
- Castro, Santiago (1999), “Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización”, en Jesús Martín Barbero *et al.*, *Cultura y globalización*, Bogotá, CES/Universidad Nacional.
- Christie, Keith (1986), *Oligarcas, campesinos y política en Colombia. Aspectos de la historia sociopolítica de la frontera antioqueña*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- DAP (2000), *Monografía básica del departamento del Quindío*, Armenia, Observatorio Económico y Social de la gobernación del Quindío.
- DAP y Forec (2000), *Quindío, territorio y planeación. Serie Ordenamiento Territorial y Reconstrucción del Eje Cafetero*, Vol. II, Armenia, Forec y Departamento Administrativo de Planeación, Gobernación del Quindío.
- Dinero*, revista (2001), No. 137, Bogotá, Ediciones Semana.
- (2004), “Especial. El Eje Cafetero: más allá del café”, No 168. Bogotá, Ediciones Semana.
- Elias, Norbert (1996), *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogénéticas y sociogénéticas*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- (1986), *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fajardo, Darío (1990), “Cultura y región en la construcción de una nueva sociedad”, en *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia*, Memorias del Foro Nacional de Cultura, Bogotá, Colcultura.
- García Canclini, Néstor (1990), *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.
- Gerencia de Cultura (2000), *Quindío, Biocultura 2020. Plan de desarrollo cultural del Quindío*, Armenia, Gobernación del Quindío.
- Giménez, Gilberto (1999), “Territorio, cultura e identidades”, en *Cultura y región*, Bogotá, CES/Universidad Nacional de Colombia.

- Gómez, Horacio (1997), *El Quindío: un departamento antorcha*, Armenia, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes del Quindío y Universidad del Quindío.
- Gros, Christian (2000), *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Icanh.
- Gupta, Akhil (1995), "Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined State", en *American Ethnologist*, 22 (2), pp. 375-402, American Anthropological Association.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia (1968), "Complejo cultural antioqueño o de la montaña", en *Familia y cultura en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Henaó, Hernán (1998), "El temperamento del paisa", en Fabio Zambrano (Ed.), *Colombia, país de regiones*, Bogotá, Cinep y Colciencias.
- Jimeno, Myriam (1990), "Región, nación y diversidad cultural en Colombia", en R. Silva (Ed.), *Territorios, regiones y sociedades*, Cali, Universidad del Valle y Cerec, pp. 65-78.
- Joseph, Gilbert y Nugent Daniel (Ed.) (1994), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- LeGrand, Catherine (1988), *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Lopera, Jaime (1986), *La colonización del Quindío*, Bogotá, Banco de la República.
- Mejía, Javier (1997), *Agroturismo para una zona de influencia en el Parque Nacional del Café. Veredas Cantores y La Esperanza*, Armenia, Universidad La Gran Colombia.
- Melo, Jorge Orlando (1989), "Etnia, región y nación, el fluctuante discurso de la identidad", en *Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*, Bogotá, Icfes.
- Ortiz, Renato (1996), *Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Unqui.
- Palacios, Marco (2002), *El café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política*, Bogotá, Planeta, Uniandes y El Colegio de México, tercera edición.
- Pinto, Arias Gregoria (1992), *Montenegro: cien años, 1890-1990*. Sin datos de edición.
- Ramírez, María Clemencia (2001), *Entre el Estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento campesino cocalero del Putumayo*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- (1996), "Hacia una nueva comprensión de la violencia en Colombia", en G. Sánchez, Bogotá, Iepri y Fescol.

- Restrepo, Roberto y Néstor Hernández (2000), *Los rostros de la tierra, una antropología de la quindianidad*, Armenia, Gerencia de Cultura, Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y Gobernación del Quindío.
- Robledo, Jorge (1999), “Crisis cafetera y conflicto social”, en *Conflictos regionales: la crisis en el Eje Cafetero*, Bogotá, Iepri y Fescol.
- Sánchez, Joel (1983), “Colonización quindiana: proceso político-ideológico”, tesis de Ciencia Política inédita, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Santa, Eduardo (1993), *La colonización antioqueña. Una empresa de caminos*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Sant Cassia, Paul (1999), “Tourism, tradition, and memory in Malta”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (2), pp. 247-263.
- Serje, Margarita (1999), “La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo”, en *Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. 11, No. 1-2, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Sotomayor, María Lucía (Ed.) (1998), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Ican.
- Stendhal [1830] (2001), *Rojo y negro*, Serie Letras Universales, Madrid, Editorial Cátedra.
- Therrien, Monika (1999), “Paisaje y patrimonio cultural en Villa de Leyva”, en *Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. 11, No. 1-2, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Thompson, Edward Palmer (1995), *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica.
- Tilly, Charles (1998), “Conflicto político y cambio social”, en Ibarra y Tejerina (Comp.), *Los movimientos sociales*, Madrid, Trotta.
- Tirado Mejía, Álvaro (1971), *Introducción a la historia económica de Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Toro, Alfonso (1966), *El Quindío: perfil histórico y socioeconómico*, Armenia, s. e.
- Ulloa, Astrid (2004), *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- Universidad Externado de Colombia (1999), *Plan estratégico de reactivación del turismo en el municipio de Montenegro*, documento de trabajo, Departamento de Trabajo Social.
- Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo (Ed.) (1997), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican.
- Villegas, Lucely (1998), “Paisas: más... más allá”, en Fabio Zambrano (Ed.), *Colombia: país de regiones*, Bogotá, Cinep y Colciencias.

- Wade, Peter (1997), *Gente negra, nación mestiza*, Bogotá, Ediciones Uniandes, Universidad de Antioquia, Ican.
- Wallerstein, Inmanuel (1998), *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI.
- Zambrano, Fabio (1990), “Región, nación e identidad cultural”, en *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia*, Memorias del Foro Nacional de Cultura, Bogotá, Colcultura.
- Zambrano, Fabio y Bernard Olivier (1993), *Ciudad y territorio, el proceso de poblamiento en Colombia*, Bogotá, Academia de Historia de Bogotá, Ifea y Tercer Mundo.

LISTADO DE ENTREVISTAS*

- Entrevista 1. Fabio, 29 años. Profesor de música y director de la Escuela de Artes Pirimbambao. Montenegro, 20/07/2001.
- Entrevista 2. Isabel, 17 años. Estudiante de secundaria de grado Once, guía turística y líder estudiantil. Montenegro, 14/07/2001-22/07/2001.
- Entrevista 3. William, 33 años. Profesor de danzas tradicionales y líder en actividades culturales del municipio. Montenegro, 18/07/2001.
- Entrevista 4. Marina, 44 años. Ama de casa. Montenegro, 16/07/2001.
- Entrevista 5. Jorge, 44 años. Periodista, ex caficultor y promotor ambiental. Montenegro, 18/07/2001.
- Entrevista 6. María, 42 años. Ama de casa. Montenegro, 14/07/2001-22/07/2001.
- Entrevista 7. Jenny, 22 años. Estudiante de la Universidad de Quindío. Montenegro, 23/07/2001.
- Entrevista 8. John, 17 años. Estudiante de secundaria. Montenegro 23/07/2001.
- Entrevista 9. Luis, 35 años. Secretario de Planeación del municipio. Montenegro, 24/07/2001.
- Entrevista 10. Enrique, 41 años. Empresario del turismo y constructor. Montenegro, 22/07/2001.
- Entrevista 11. Mario, 48 años. Caficultor y economista. Armenia. 21/07/2001.

* Los nombres de todos los entrevistados fueron cambiados por petición de algunos de ellos.

Entrevista 12. Antonio, 61 años. Escritor, periodista y ex caficultor. Montenegro, 14/08/2001-17/08/2001.

Entrevista 13. José, 48 años. Mediano caficultor. Montenegro, 17/08/2001.

Entrevista 14. Gloria, 67 años. Miembro del Club de Jardinería de Montenegro y de una de las familias más reconocidas del municipio. Montenegro, 25/07/2001.

Entrevista 15. Alba Cecilia, 33 años. Secretaria de Turismo del municipio. Montenegro, 25/07/2001.

Entrevista 16. Martha, 49 años. Directora de la Casa de la Cultura del municipio. Montenegro, 25/07/2001.

Entrevista 17. Óscar, 24 años. Líder ecologista y fundador del Grupo Ecológico Vida Libre. Pueblo Tapao (Quindío), 20/07/2001.

Entrevista 18. César, 49 años. Pequeño caficultor y jornalero. Montenegro, 26/07/2001.

Entrevista 19. Ana Milena, 27 años. Psicóloga y coordinadora del Programa de Recuperación Sociocultural del municipio. Montenegro, 21/06/2001.

Entrevista 20. Gustavo, 52 años. Empresario de turismo y ex secretario de Turismo de la gobernación del Quindío. La Tebaida, 22/06/2001.



Foto 1. *Monumento a la cosecha*. Parque Nacional del Café. Montenegro, 2001.

Este monumento, que inicia el recorrido por el Parque, representa “escenas cotidianas” del campesinado cafetero. En éste son fijadas e implantadas las imágenes típicas de arrieros y chapoleras con sus atuendos campesinos, como símbolos de la cultura surgida de la colonización paisa cafetera. Después de esta estación, los visitantes ingresan al Museo Nacional del Café, donde son reforzadas estas imágenes y narraciones de la colonización y la cultura cafetera.



Foto 2. *Parque de la Vida*. Armenia, 2001.

El Parque de la Vida, ubicado en plena área urbana de Armenia y contiguo al Parque de los Fundadores o del Hacha, sintetiza las dos visiones más recientes sobre la naturaleza que circulan por medio del turismo en el departamento: la de la naturaleza densa, virgen y salvaje, que puede recorrer el turista, y la del campo-jardín para contemplar y descansar en ella. En este parque, “La vida” es la naturaleza en esos dos sentidos.



Foto 3. *Parque de la Vida*. Armenia, 2001.



Foto 4. *Estatua de Cuturrumbí en la plaza central de Montenegro*, 2001.
En la mitad de la plaza central de Montenegro, la estatua del indio Cuturrumbí, con la Iglesia y el café a sus espaldas, y la Alcaldía a un lado. Mientras tanto, la estatua de Bolívar se encuentra relegada en una esquina –al fondo–, sin ninguna cerca, posando entre los caminantes.



Foto 5. *Estatua de Cuturrumbí en la plaza central de Montenegro, 2001.*

Foto 6. *En el sendero del café.* Parque Nacional del Café. Montenegro, 2001.
Distintas imágenes del sendero ecológico y cafetero en el Parque. Allí los turistas se ven inmersos –si así lo desean, porque pueden tomar un teleférico para llegar a las atracciones mecánicas– en la naturaleza, naturalizada/domesticada, del Quindío. En temporada alta, como en la imagen, son ríos de turistas los que recorren apretujada y velozmente el sendero, para entrar en contacto con la naturaleza y la cultura cafetera que de allí se desprende.





Foto 7. *En el sendero del café*. Parque Nacional del Café. Montenegro, 2001.



Foto 8. *Casa cafetera*. Parque Nacional del Café. Montenegro, 2001.
Como parte del recorrido por el Parque, los turistas recorren “la típica vivienda de la zona cafetera”, la cual representa el concepto y la vivencia de “la arquitectura paisajística”.

CAPÍTULO III
DE REPÚBLICAS INDEPENDIENTES A ZONA DE
DESPEJE. IDENTIDADES Y ESTADO EN LOS MÁRGENES

*María de la Luz Vásquez**

* Antropóloga de la Universidad de los Andes. Investigadora independiente.

PRESENTACIÓN

El presente capítulo es un estudio de caso del proyecto “Identidades culturales y tipos de Estado: exploración de la multiculturalidad en tres grupos poblacionales” y aborda la producción de identidades culturales y políticas en contextos de colonización en las que se han denominado “zonas de frontera”, a partir de las relaciones históricas que se han construido con el Estado. Como referente de este tipo de zonas en el imaginario nacional, se encuentra la región comprendida entre los ríos Ariari y Guayabero, en el departamento del Meta, al suroriente del país. Para los propósitos de este estudio se escogieron los municipios ubicados a lo largo de la serranía de La Macarena, con énfasis en el municipio de Vistahermosa, en donde se realizó el trabajo de campo entre mayo y julio de 2001, durante el período de desmilitarización de la zona de negociación, entre el gobierno nacional y las Farc, conocido como “el despeje”.

El municipio de Vistahermosa presenta varias características que permiten analizar de manera clara, por un lado, el proceso de formación del Estado en lo local y, por el otro, la configuración de identidades culturales y políticas en contextos de alta movilidad social. Es un municipio habitado a partir de varios procesos de colonización armada, dirigida y espontánea, y más del 50% de su territorio se encuentra en un área protegida de Parque Natural; además, ha sido uno de los centros poblacionales más dinámicos de la región, entre otros aspectos, por la presencia de cultivos de coca, que han representado un amplio margen de la economía local y regional, y en su territorio ha ejercido influencia la guerrilla de las Farc.

Por otro lado, como ya se señaló, Vistahermosa fue uno de los cinco municipios que conformaron la zona de distensión, evento que resultó significativo para adelantar la investigación en la zona. En efecto, fue durante el período del despeje que se hizo visible la relación entre los diferentes niveles del Estado y los habitantes locales, al tiempo que se transformó; también fue durante este período que los estereotipos e ideas acerca de la región circularon con mayor fuerza en el país. El evento del despeje hizo que la pregunta por la identidad fuera un punto principal en las agendas locales, que se reflejó en reclamaciones al Estado nacional por un cambio en la manera en que son representados y en la movilización de formas de cohesión que permitan su inserción en la Nación y la transformación de los estereotipos. Aunque la reflexión se hace a propósito del despeje, el análisis incluye un recorrido por los distintos períodos de colonización de la zona y el papel del Estado en cada uno de ellos.

Cinco momentos han sido identificados como estructurantes de la relación de Vistahermosa con el Estado: los períodos de colonización ligados al período de violencia política y agraria en la década de los cincuenta; la declaratoria, en 1948, de la serranía de La Macarena como Reserva Biológica de la Humanidad; la economía de los cultivos ilícitos en la década del setenta; el período de violencia ligada al narcotráfico a finales de los ochenta y gran parte de los noventa, y el despeje de la zona de diálogos con las Farc. Cada uno de estos momentos determina una relación particular con el Estado, así como dinámicas sociales disímiles. A través de ellos se van consolidando el Estado local y su posición en el esquema de integración de la región a la Nación. Estos períodos se han definido de acuerdo con los hitos señalados por los pobladores locales a través de conversaciones y documentos públicos, y con aquellos trabajados en las fuentes secundarias disponibles.

Dos problemas son centrales para el análisis: la exclusión y la marginalidad. Desde la academia, así como desde los medios de comunicación y la administración pública, se han afianzado la idea de la posición marginal y, más aún, la exclusión de la región del conjunto nacional, así como la prolongada ausencia del Estado allí. En el marco del proyecto, esta forma de pensar los problemas es matizada. Primero, se insiste en la necesidad de pensar la nación como una formación heterogénea y vertical que también se juega en la producción de las diferencias y no sólo en la constitución de homogeneidad. Segundo, se insiste en que el Estado no es tanto un conjunto de organizaciones, como un proceso de ordenamiento social y espacial, en constante formación y con importantes consecuencias en lo cultural y en lo cotidiano. A partir de ahí, se recalca la ambigüedad de la dinámica inclusión/exclusión. Se llama la atención sobre el carácter flexible de tales dinámicas y sobre la necesidad de aclarar el continuo que las relaciona. Por ello, el proyecto se enfrenta a reflexiones como la de que los habitantes de Vistahermosa son incluidos

como sujetos para la representación (como guerrilleros, colonos, coqueros) pero excluidos como sujetos políticos dignos de ser representados (como ciudadanos nacionales). En medio de esta paradoja, los habitantes de Vistahermosa no dejan de ser nacionales en tanto habitantes de la Reserva o miembros de un municipio, miembros de juntas de Acción Comunal, en tanto sujetos que reclaman cosas del Estado.

Llama la atención la constante pregunta por la identidad entre los habitantes de la zona, la angustia que genera el “no tenerla” y la manera en la que buscan incorporarse a un tipo de identidad que vehicule su desmarginalización y su inserción en la “sociedad mayor”. Lo que está en juego aquí es la posibilidad de demandar una identidad como ciudadanos, a través de la adherencia a una identidad regional. A partir de estas consideraciones, surgen nuevas preguntas: ¿a qué nociones y constantes está ligada la idea de “tener una identidad” y, en consecuencia, qué impide que las “zonas de frontera” tengan una? ¿Por qué es importante construir una identidad? ¿Qué discursos movilizaron la producción de identidades en la zona de distensión? ¿Qué papel cumple el Estado en todo esto?

La marginalidad es el lugar desde donde se producen la interacción y cohesión de los habitantes de Vistahermosa como grupo y lo que les permite negociar y hacer reclamos al Estado. Aquí se pone en cuestión la carga positiva de la categoría de identidad, puesto que no está ligada a cuestiones como un pasado común o unas tradiciones culturales compartidas. Por el contrario, es precisamente a partir de la ausencia de éstas que se generan la cohesión y la construcción de identidades políticas. La marginalidad “producida” por la forma de acción del Estado es, al mismo tiempo, el lugar desde el cual se puede interactuar con él. La identidad aquí es una necesidad, algo que hay que tener para poder “presentarse” como ciudadanos, más que algo que ya se tiene y/o que hay que mantener.

Tres preguntas guían el desarrollo de este estudio de caso en el marco del proyecto: 1) ¿A qué nociones y constantes está ligada la idea de “tener una identidad” y, en consecuencia, qué impide que las “zonas de frontera” tengan una? 2) ¿Cuáles son los referentes discursivos, cuáles son los elementos y prácticas que constituyen y articulan el marco de interacción entre los habitantes del municipio de Vistahermosa y el Estado colombiano? 3) ¿Qué tipos de prácticas y de formas de ordenar lo social son agenciados por el Estado en sus diferentes niveles de configuración?

Antes de entrar en materia, es importante señalar que el trabajo de campo fue un medio importante para realizar la investigación, pero no el privilegiado; lo que tradicionalmente se ha denominado como el terreno o el campo no es el resultado de unas dinámicas autocontenidas, como lo han señalado Gupta y Ferguson (1997), sino que se va configurando de acuerdo con políticas que trascienden su propia localización geográfica y se inserta en dinámicas nacionales y globales. En la ca-

racterización del Estado y las identidades intervienen discursos, prácticas y saberes más allá de los elaborados por los pobladores de un lugar; así, fuentes como documentos oficiales y académicos resultan escenarios privilegiados para analizar lo que se invoca de las identidades y del Estado, y como éstos intervienen en la producción de los discursos locales. Además del trabajo de campo en la zona, se revisaron documentos emitidos por instituciones regionales y centrales sobre la zona, así como algunos documentos de prensa, y se realizó una revisión sobre la bibliografía acerca de la historia de la región. Estos documentos resultaron de gran importancia porque reproducen y crean a la vez los elementos de representación de lo marginal en los discursos públicos y en el discurso local.

Quiero agradecer aquí muy especialmente a las autoridades de Vistahermosa y La Macarena y a sus pobladores, por permitirme entrar a sus municipios y desarrollar mi trabajo. A ellos está dedicado este capítulo. A Diana Carvajal, por haber establecido el canal de comunicación con Vistahermosa y por acompañarme durante mi trabajo de campo, discutiendo y ampliando mi comprensión de la dinámica regional durante el despeje. A Julio, y especialmente a Ingrid, por su confianza en mí, por todo el tiempo y el trabajo compartido, por nuestras discusiones que siempre me enriquecen y me enseñan algo; a Teófilo Vásquez, por los comentarios que hizo al texto y por compartir conmigo su conocimiento de la región. A Óscar, por acompañarme desde que esta investigación inició y por seguirlo haciendo siempre.

Acerca de Vistahermosa

El municipio de Vistahermosa está ubicado en las riberas del río Güejar, en zona de influencia del río Ariari, que territorialmente se diferencia de la región del piedemonte llanero del departamento del Meta. Comprende los llanos de San Martín y San Juan y buena parte de la Reserva de La Macarena. Fue fundado en 1964 y en 1969 fue elevado a municipio, constituyéndose en la zona más dinámica y de mayor crecimiento después de Granada. La mayoría de sus habitantes provienen de los departamentos de Cundinamarca, Santander, Boyacá, Caldas y Tolima, y también de otras regiones del Meta, a partir de procesos de colonización espontáneos y dirigidos.

Según el *Plan de Desarrollo 2001-2003*, de las 408.400 hectáreas del municipio, 338.557 (el 82,8%) corresponden a la Reserva de La Macarena.

Administrativamente, está inscrito en el circuito judicial de Granada, la diócesis del Ariari con sede en este municipio (a la que también pertenece la Dirección de Núcleo Educativo) y la Corporación Autónoma de La Macarena, Cormacarena,

en Granada. Ésta es la principal ciudad con la que tienen relación comercial, ya que se encuentra hacia el norte a 147 kilómetros de distancia por carretera sin pavimentar (y a dos horas y media de Villavicencio), y hacia el sur no se encuentra comunicado más que por una trocha ganadera que comunica con el municipio de La Macarena, atravesando toda la reserva, y por vía fluvial, con Puerto Concordia en el Guaviare, a varios días de recorrido. Sólo la empresa de buses Macarena cubre el servicio de transporte al municipio.

Esta dificultad de comunicación hace que el municipio de Vistahermosa sea el límite entre una zona comercial y urbana integrada y dinámica, de grandes extensiones de tierra de producción arrocera y ganadera, y una zona rural selvática y de sabana, más alejada del centro administrativo del departamento y productora de ganado y plátano para el autoconsumo, y con presencia de cultivos de uso ilícito. Desde Villavicencio, viajando hacia el sur, sólo hasta el municipio de San Juan de Arama está pavimentada la vía; esto es muy ilustrativo del tipo de relación que el municipio mantiene con la capital del departamento y con la zona del sur conectada por la reserva y por vía fluvial.

Entre enero de 1999 y febrero de 2002, como parte de la política de paz del electo presidente Andrés Pastrana, Vistahermosa fue escenario, junto con los municipios de La Uribe, Mesetas y La Macarena, en el Meta, y San Vicente del Caguán, en el Caquetá, de la zona de negociaciones entre el gobierno nacional y la guerrilla de las Farc. Desde que se creó la zona de distensión, la relación con los municipios circundantes se tornó tensa por la influencia que ejercían algunos grupos de autodefensa en las zonas de frontera, en municipios como San Juan de Arama, (límite norte con Vistahermosa), Fuente de Oro y Puerto Lleras (al oriente de Granada) y El Castillo (al occidente).

Vistahermosa fue el límite norte de la zona de distensión, con dos retenes del ejército y uno guerrillero (y, ocasionalmente, un retén paramilitar) que filtraban el acceso a ésta¹. Como se verá más adelante, esta relación de frontera entre un “adentro caótico” y un “afuera” vigilante y acusador durante el despeje afectó todos los ámbitos y se convirtió en el lugar en donde se ponían en funcionamiento varios de los estereotipos sobre la región, impulsando, en gran parte, esa búsqueda de los habitantes por una identidad propia.

1 Durante el despeje, ésta se convirtió en una frontera de terror, pues en el límite entre Vistahermosa y San Juan de Arama, por fuera de la influencia del despeje, se cometieron muchos ajusticiamientos de habitantes de la zona por parte de grupos paramilitares. Dentro de la zona, la gente se sentía segura, y por fuera, amenazada, así que prefería no salir porque afuera era rotulada de guerrillera, y adentro, por haber salido, se le sospechaba informante del ejército o de los paramilitares.

Al ser la entrada de la zona, fue también el mayor receptor de población nueva durante el período que duró el despeje. Esto hizo que también creciera en este período y emergieran centros poblados de gran importancia, en especial la vereda de Piñalito, que alcanzó a ser más dinámica que la propia cabecera municipal, al recibir a la mayoría de la población flotante y al encontrarse protegida por estar lejos de las fronteras del municipio. El anillo vial que conecta a las inspecciones de Puerto Lucas, Piñalito, Santo Domingo, Maracaibo, Caño Amarillo y La Reforma servía de vía comercial de la producción de coca en todo el municipio, cuyo acopio se realizaba en Piñalito. La producción de coca en Vistahermosa fue la más dinámica de toda la zona pero también fue éste el epicentro de la violencia regional en los ochenta durante el período de auge del narcotráfico; la relativa facilidad de acceso a este municipio hace que la comercialización se optimice, pero también, que esté sujeta a mayores amenazas externas (Cubides, 1989).

Vistahermosa es el segundo municipio con carácter más urbano de la zona después de San Vicente del Caguán. Su acelerado crecimiento influyó en el mejoramiento del transporte interveredal, las coberturas educativa y de salud, que, aunque no son óptimas, superan con creces a las de La Uribe, Mesetas y La Macarena. La actividad comercial en Vistahermosa es bastante dinámica, en gran parte por la cercanía con Granada y Villavicencio, de modo que se pueden encontrar joyerías, restaurantes de comida rápida, videojuegos y todo tipo de artículos que, en un municipio como La Macarena, son excepcionales.

Administrativamente, Vistahermosa tiene algunas particularidades, ya que, por estar ubicado más del 80% de su territorio en zona de reserva, de 98 veredas, más de la mitad carecen de títulos sobre las tierras y, por lo tanto, las respectivas juntas de Acción Comunal (JAC) carecen de personería jurídica, es decir, no están conformadas legalmente, de manera que las determinaciones que toman no tienen efectos jurídicos. Además de ello, la mayoría de las inspecciones de Policía no están en funcionamiento desde el establecimiento del despeje en 1999; las JAC de las veredas son las autoridades locales por fuera de la cabecera municipal, asumiendo funciones en la resolución de conflictos comunitarios, administración de justicia y coordinación de trabajos comunitarios. Aunque el nivel de participación y organización por fuera del nivel veredal no es muy alto, hay varias asociaciones constituidas de productores y mujeres cabeza de familia e intervención por parte de organizaciones privadas en temas de conservación del medio ambiente y sustitución de cultivos ilícitos. A partir del despeje, la paz y el medio ambiente han sido los temas principales de la acción institucional.

Por todos estos aspectos, el municipio de Vistahermosa es un lugar privilegiado para la reflexión aquí propuesta, en medio de un evento particular como fue el despeje,

que transformó las relaciones con el Estado regional y central y fue visto por el Estado local y sus habitantes como una oportunidad para insertarse en el departamento y la Nación y para hacerse visibles frente a la Nación y el mundo. En este momento se hace evidente, se expone, se narra el marco de la relación entre el Estado y los habitantes locales, al mismo tiempo que se cuestiona y se reconstruye; también, otros actores entran a modelar esta relación, como las ONG y algunas agencias del Estado central.

DE “REPÚBLICAS INDEPENDIENTES” A ZONA DE DESPEJE

*Auténtica marginalidad, como no se la encuentra en otra zona del país
pues desde el punto de vista institucional ninguna tiene el carácter de
tierra de nadie que esta tiene.*
Cubides, 1989: 327

*El espacio no es un objeto científico separado de la ideología o de la
política; siempre ha sido político y estratégico.*
Lefebvre, 1976: 31 (traducción nuestra)

El 23 de octubre de 1961, durante el gobierno de Alberto Lleras Camargo, en el marco del Frente Nacional, en sesión del Senado de la República, el entonces congresista Álvaro Gómez Hurtado haría célebre la noción de “Repúblicas independientes”, para referirse a estas zonas que “no reconocen la soberanía del Estado colombiano, donde el ejército colombiano no puede entrar, donde se le dice que su presencia es nefanda, que ahuyenta al pueblo o a los habitantes [...] Hay la república independiente de Sumapaz, hay la república independiente de Planadas, la de Riochiquito, la de este bandolero que se llama Richard, y ahora tenemos el nacimiento de la república independiente de Vichada” (Alape, 1987). Si bien los procesos de conformación de zonas de autodefensa campesina ligadas a las “columnas de marcha” que parten del sur del Tolima se empiezan a configurar desde finales de los años cuarenta, es en este momento en el que se les da un nombre y se les ubica en un lugar específico del territorio nacional, cuando se fundan como espacios de exclusión (González, 1992).

La noción de Repúblicas independientes remite a la idea de un total aislamiento político y moral de estas zonas con respecto a lo que se considera dependiente o incluido dentro de la Nación, en el que intervienen factores geográficos, biológicos, económicos, administrativos, políticos, sociales y culturales. Lo que se extrae de la

intervención de Álvaro Gómez es la desintegración geográfica, política y económica de estas zonas que eran objetivo de los movimientos comunistas. Como ésta, existían varias zonas del país que eran cuestionadas por su inaccesibilidad, su desarticulación política, insalubridad, atraso, y habitadas por sujetos marginales, de acuerdo con criterios económicos, raciales, políticos y religiosos. Para los políticos de la época, el aislamiento era resultado no sólo de una realidad geográfica distinta, sino de la probada inferioridad moral de quienes las habitaban y de una voluntad de subversión, de una imposibilidad para acatar las normas de una sociedad mayor. Lo que se presenta como una perplejidad aquí es hasta qué punto esta manera de pensar aún pervive en diferentes discursos, especialmente el de las ciencias sociales y el de los habitantes locales.

Para el caso de la región del Ariari-Guayabero, es necesario problematizar las categorías de exclusión y marginalidad, ya que, como argumenta Ingrid Bolívar en el primer capítulo, el proyecto nacionalista sustentado por el Estado no es homogéneo sino que se juega también en la administración de las diferencias y la producción de jerarquías. De acuerdo con Asad:

para asegurar su propia unidad, el poder dominante ha funcionado a través de prácticas de la clasificación y la diferenciación [...] En este contexto, el poder es constructivo, no represivo. Además, su capacidad para seleccionar o construir las diferencias que le sirven depende de saber explotar los peligros y las oportunidades que contienen las situaciones ambiguas. (Asad, 1993: 17. Traducción nuestra)

La idea que se busca enfatizar aquí es que la nación, en tanto forma moderna de ordenar lo social, no es tanto un espacio de inclusión o exclusión, como un espacio de inclusión vertical. En la formulación básica acerca de que los sectores establecidos se legitiman en la existencia de sectores marginados sobre los cuales ejercen su proyecto de dominación, y que tanto unos como otros se definen en la propia interacción y no antes, reside la significación de los sectores marginales como incluidos, al ser parte de las jerarquías administradas por el Estado. Como se verá más adelante, para la región del Ariari-Guayabero, frente a temas como la ocupación de la Reserva de La Macarena o la conformación de la “zona de distensión” no hay un grado total de inclusión o exclusión. Es en tanto nacional, en tanto parte de un orden social desigual, que el Estado interviene en la región para representarla, para intervenir en ella, para administrarla y también para marginarla. De ahí que existan paradojas como que los habitantes de la zona son sujetos sometidos efectivamente a la representación (como colonos, como bandoleros, forajidos, guerrilleros o coqueros) pero no son sujetos políticos dignos de ser representados (como ciudadanos, como sociedad regional).

De acuerdo con estas características, en el marco de la acción del Estado-Nación, se configura un esquema nacional que, según estos criterios y otros más, produce jerarquías y grados de integración al poder y a las dinámicas económicas y comerciales del país; un esquema que sostiene las relaciones de poder, determina la relación entre las regiones y el Estado y llena de contenido a aquello que se invoca como nacional: la diferencia regional, que no es anterior a la relación con el Estado.

Centrándose en el período de la violencia de los cincuenta, varios autores abordan desde diferentes perspectivas el tema de la integración regional. González (1992), quien desarrolla el tema de la conformación de las “Repúblicas independientes”, se refiere a esta distinción desde una visión binaria que olvida qué tanto tiene lo marginal de nacional e institucional, enunciándola como un “espacio nacional efectivo o integrado” opuesto a unos “espacios vacíos o regiones al margen de la articulación nacional”. Por su parte, Mary Roldán (1992), en su estudio sobre La Violencia en Antioquia, tipifica dos zonas a las que corresponden diferentes modalidades de violencia: los “municipios centralmente integrados” y las “zonas de frontera”. Partiendo del modelo propuesto por Roldán, Bolívar (2001a), en un análisis historiográfico sobre la violencia de los cincuenta, identifica cuatro tipos de sociedad regional, de acuerdo con las modalidades de integración territorial y social: “zonas centralmente integradas”, “zonas de integración subordinada en crecimiento”, “zonas cafeteras en decadencia” y “zonas periféricas o de frontera”. Dentro de los criterios que identifican estos autores como dinamizadores del grado de integración regional, sobresalen la antigüedad de la ocupación, el tipo de economía que se desarrolla (cafetera, ganadera, extractiva), el tipo de articulación política con las redes de poder y el tipo de presencia que hace el Estado en la zona. Estas perspectivas ilustran aquellos elementos que configuran la noción de integración regional como proceso de construcción de lo social y lo estatal en un territorio determinado, con diferentes niveles de consolidación.

Lo que resulta interesante de la articulación conceptual de estos cuatro criterios de tipificación de sociedades regionales es que, desde la teoría política, la democracia supone que la integración política es un correlato de la integración económica. De ahí que sean aspectos capitales para la discusión sobre marginalidad y exclusión.

Para Elias (1998a: 109), los procesos de formación del Estado y construcción de la Nación suponen dos tipos principales de procesos de integración, cada uno con sus luchas de integración específicas: los procesos de integración territorial o regional y los procesos de integración de los estratos sociales. Para este autor, el análisis de los procesos históricos de largo plazo permite comprender los eventos contemporáneos no como estadios finales o procesos terminados, sino como producto y parte de largos procesos no teleológicos. En este sentido, se insiste en que estos criterios de integración social y territorial son dinámicos y dan cuenta del proceso de construcción del Estado en lo local.

Teniendo como base estos criterios, antigüedad de la ocupación, el tipo de economía que se desarrolla, el tipo de articulación política con las redes de poder y el tipo de presencia que hace el Estado, las secciones que siguen presentan un intento de ubicar el grado de integración y de exclusión de la región del Ariari-Guayabero y sus efectos en la forma en que se produce y transforma su relación con el Estado. Dado que las diferentes voces sobre esta región se han referido a su marginalidad, exclusión, olvido y abandono estatal, se pretende matizar aquello que tan tajantemente se señala como exclusión, situándolo desde otra perspectiva, cuando se ha dicho ya que el Estado es mucho más que un aparato administrativo que está presente o ausente.

La antigüedad como base de la integración: primeras oleadas de colonización

Los colonos que llegan a la región del Arirari-Guayabero en las diferentes oleadas de colonización que se extienden hasta el presente tienen en común un discurso sobre el desarraigo de sus lugares de origen y el reconocerse como excluidos de algún modo, con respecto a ciertas nociones de orden, poder y establecimiento. Aunque la cohesión social, la construcción de un “nosotros”, ha estado asociada desde las ciencias sociales a un discurso positivo sobre la tradición, las formas culturales compartidas, una etnia o raza particular, un territorio, una forma de organización coherente y legitimada históricamente, en el caso de las zonas de colonización, estos elementos aparecen como ausencias; los elementos de cohesión y de reconocimiento como “nosotros” están dados por una situación similar de desventaja con respecto al Estado (desprotegidos) y a la Nación (excluidos). Cubides hace referencia a esto cuando menciona que en la superposición de diversos rasgos regionales, como el predominio de una actividad económica ilegal, la necesidad de autogestionar servicios básicos, el carácter de poseedores sin título de propiedad y la convivencia con poderes militares, entre otros, se forma una “cultura aluvional” (Cubides, 1989). Así, una situación compartida de subordinación y una posición similar en el orden social, con una supuesta ausencia de rasgos tradicionales compartidos o una historia común, son los factores de cohesión que incluso promueven formas de organización y movilización, con el fin de negociar con el Estado. Esta forma de representación es tramitada en el marco de la relación con el Estado, al cual se le demanda la desmarginalización.

Aquellos que llegaron provenientes de diversas regiones en los años cincuenta junto a las “columnas de marcha” son caracterizados como “marginados” desde diferentes perspectivas. Por un lado, marginados del orden político establecido, en

su condición de liberales o miembros del Partido Comunista, ya que el poder era ejercido por las élites conservadoras que emprendieron una fuerte persecución contra las masas liberales, y luego, durante el Frente Nacional, se adoptan las políticas internacionales de “guerra contra el comunismo”. Por el otro, eran marginados del orden económico, en su condición de jornaleros, recolectores de café, agregados y expulsados de sus tierras, en medio de un sistema de explotación latifundista que los empobrecía y los obligaba a colonizar nuevos territorios. Ya en sus nuevos territorios, su marginalidad se expresaba espacialmente en su situación de ocupantes de bienes inadjudicables del Estado (reserva natural).

Los que llegan en posteriores brotes de colonización, atraídos por la disponibilidad de tierras y los auges económicos, suelen ser caracterizados, tanto en los discursos locales como en los estereotipos que se construyen desde el centro, como “aves de paso”, que también llevan el desarraigo como esencia, como una marca moral. Aun en los discursos locales, los pobladores más antiguos, los fundadores, utilizan este tipo de categorías para referirse y al mismo tiempo diferenciarse de los recién llegados que no se establecen ni hacen parte de la región. Durante el período del despeje, una líder comunitaria en Vistahermosa que acuñó el término de “aves de paso” se refería a éstos como los agentes de la economía de la coca: “En el pueblo no hay arraigo, ya que la comunidad es muy reacia; los más arraigados son los que llevan 20 o 30 años aquí, y no son ellos los que cultivan coca sino la gente nueva que no se establece en el pueblo. La zona de distensión es un lugar de paso” (entrevista 1). En la última sección se hará referencia a esta distinción entre los fundadores, habitantes y la población flotante como recurso de los primeros para construirse como colectividad con una identidad propia.

Esta condición itinerante y de desarraigo ligada a la imagen del colono se encuentra en el centro de la discusión sobre la marginalidad de quien migra y del territorio que llega a ocupar, y detrás de esto, la idea de no pertenecer. Norbert Elias identifica en las tensiones entre establecidos y marginados, la importancia de la dimensión temporal, de un pasado común para la constitución de cada grupo y para sus relaciones recíprocas.

En la zona de distensión, estos dos aspectos, el no pertenecer y la ausencia de un pasado común, suponen una ausencia de identidad colectiva pero, paralelamente y en respuesta a ello, dinamizan una apelación a la historia común de marginalidad como forma de asociación y cohesión. Este primer criterio de espacialización jerarquizada tiene que ver con la antigüedad de la ocupación de una zona y la antigüedad y grado de estrechez, es decir, el grado de consolidación de redes duraderas de poder, de las relaciones entre los grupos que ocupan dichas zonas. Frente a las redes de poder más amplias, las formas de asociación de los colonos son muy

recientes e inestables, además de estar mediadas generalmente por la premisa de que nada cohesionan a sus miembros porque provienen de diferentes lugares del país y lo único que los conecta es la coca, como lo afirma un funcionario de Vistahermosa: “El pueblo no tiene una identidad definida, todo gira alrededor de la coca; por esta razón, la población es flotante. No hay arraigo, no hay tradición de familias fundadoras; son muy pocos los nacidos en Vistahermosa” (entrevista 2).

En el marco de este mismo proyecto se desarrolla el tema de la construcción de identidades en el Eje Cafetero a través del mito del arriero y de la familia “paisa” que se establece en el territorio y mediante su trabajo lo convierte en una región próspera. La cohesión aquí es determinante; los temas de la legitimidad y la tradición cumplen un papel muy importante al otorgarles a los habitantes de esta región la autoridad para ocupar sus tierras gracias a su esfuerzo y a la antigüedad de su permanencia en éstas. En contraste, lo que es claro en las percepciones recientes de la zona que se trabaja aquí es el mito de la ilegalidad, lo reciente de su ocupación y la condición itinerante y de desarraigo de sus habitantes que, además de impedir la elaboración de un pasado común, determina un tipo particular de relación con el territorio, principalmente extractiva y no de domesticación, como en el caso de la colonización paisa. En efecto, esta última es caracterizada como la lucha del hombre contra una naturaleza salvaje, la lucha por la civilización, mientras que la colonización de frontera se percibe como la amenaza del hombre contra una naturaleza indefensa y contra procesos previos de ocupación, en su mayoría indígenas. Lo mismo que hoy se condena de los colonos depredadores hizo de los colonizadores antioqueños hombres de empuje que le trajeron el progreso a Colombia. El hacha en Vistahermosa es símbolo de muerte² y depredación, y en la zona cafetera es símbolo de progreso y evocación de un pasado orgulloso, herencia de una raza. Con respecto al “diferencial de integración” emanado de la antigüedad, Elias menciona:

Aquí se podía observar que la sola “antigüedad” de una formación, con todo lo que esto encierra, es capaz de generar un grado de cohesión grupal, identificación colectiva y mancomunidad de normas, aptos para introducir en unas personas la gratificante euforia ligada con la conciencia de pertenecer a un grupo superior y el concomitante desprecio para otros grupos. (1998a: 85)

Lo que pone de manifiesto Norbert Elias es la dimensión moral de la relación entre marginados y establecidos. El grado de cohesión alcanzado por un grupo, de

2 Es importante tener en cuenta que las percepciones sobre los procesos de colonización se ven transformadas por las agendas mundiales de ecología y globalización; esto no implica, sin embargo, que la percepción local se vea transformada consecuentemente. De hecho, para los fundadores del pueblo, ellos “trajeron la civilización” y se enfrentaron a una naturaleza agreste.

acuerdo con la variable de la antigüedad, es asociado con sus cualidades morales “intrínsecas”, estrechamente vinculadas éstas a la disposición para hacer parte de un grupo y someterse a sus normas.

El problema de la marginación es principalmente de orden moral, que aunque generalmente es asociado a cualidades del mundo material (color de piel, paisaje, territorio), procede de una idea del orden de lo social que es impuesta por grupos dominantes y posteriormente interiorizada por los miembros de un sistema social. Es justamente esta dimensión moral la que hace posible que las relaciones entre establecidos y marginados se reproduzcan y se traduzcan en órdenes espaciales, raciales, estéticos, etcétera, y es allí en donde tiene un papel importante el Estado como un ejercicio de legitimación y regulación moral, como la capacidad de legitimar lo ilegítimo, al decir de Philip Abrams³ (2000). El Estado es un artefacto de dominación política de los grupos dominantes por medio del cual se ordena lo social, de modo que sólo aquellos que cuentan con las cualidades morales intrínsecas como individuos y como grupo pueden ejercer esa dominación. Y no sólo ejercer la dominación sino lograr que los grupos marginales crean en sus cualidades morales superiores y legitimen así el derecho natural de los dominantes para ejercer el poder.

La forma en la que se ha estudiado y caracterizado la colonización de las “Repúblicas independientes” relata el origen de los discursos sobre marginalidad, al estar vinculada a la consolidación de las guerrillas comunistas de los cincuenta y a los conflictos políticos, agrarios y sociales de la época. Este tipo de caracterización persiste, dando el tono a los pronunciamientos y formas de intervención sobre la zona desde la academia, el discurso oficial, los medios de comunicación y los discursos locales. Al respecto, González señala:

[...] el fantasma de las repúblicas independientes sigue rondando las concepciones no sólo de algunos influyentes sectores dentro del Estado sino también de las fuerzas que lo combaten con las armas. Tanto los primeros como los segundos se empeñan, aún hoy, en convertir los graves problemas de desajuste de la estructura socio-espacial existente, en cruentas disputas por controles socio-territoriales. (1992: 38)

3 El problema más grave para los colonos es que, ante los ojos del Estado central y regional, quedaron para siempre vinculados directamente con cultivos de uso ilícito y guerrilla. Por esto, sus actuales reclamaciones y sus estrategias apuntan, en lo cultural, a ser identificados con lo *llanero* (en el caso de Vistahermosa) y con las tendencias ambientalistas, y en lo político, a declarar formalmente su independencia de las Farc. Estrategias éstas que tienen por fin atacar la inmoralidad con las que se han caracterizado no sólo sus prácticas sino su forma de asociación.

Siguiendo esta idea, una mirada a la forma en la que se ha estudiado este momento de la historia reciente del país puede dar luces sobre el origen de la posición que hoy ocupa la región del Ariari-Guayabero dentro de la Nación.

Colonización y violencia en los cincuenta: un breve recuento histórico

Entre 1950 y 1956 se continúan dando diferentes modalidades de desplazamiento campesino, que llegan y se establecen finalmente en las riberas de los ríos El Duda, Guayabero y Ariari, El Pato y Riochiquito. Estas zonas se convierten en núcleos agrarios en los cuales los campesinos, organizados en autodefensas, buscan defenderse de la violencia partidista y reivindicar sus demandas agrarias ante la presión por las tierras y la difícil situación política y social. “Los centenares de migrantes de la guerra de los cincuenta reivindicaron estas regiones de refugio como zonas de autodefensa, desde donde, como verdaderas minorías políticas y territoriales⁴, buscaban resistir al modelo político impuesto por el Estado” (González, 1992: 19).

En 1953 se ubica históricamente la toma de las posiciones campesinas por parte del ejército y la ruptura definitiva entre guerrillas liberales y comunistas; estas últimas migran en busca de nuevos territorios para poder establecerse. Es en ese proceso en el que ocupan Marquetalia, Riochiquito y Villarrica. En 1954, la guerra contra Villarrica, inserta en una fuerte propaganda anticomunista, origina un nuevo desplazamiento de familias campesinas, esta vez hacia zonas de Cundinamarca (Alto Sumapaz), Huila (El Pato y Riochiquito) y Meta (Duda, Guayabero y alto Ariari). En 1957, con el fin del gobierno de Rojas Pinilla, el movimiento armado pasa de ser guerrilla de resistencia a determinarse como un movimiento agrario (González, 1992). Para Teófilo Vásquez, el análisis de los procesos de confrontación entre liberales y comunistas es central para comprender la configuración geopolítica de la región, expresada en lo local a partir de las tensiones entre la tradición gamonalista y la perspectiva modernizadora (comunicación personal, septiembre de 2004).

Entre 1962 y 1965, bajo el gobierno del Frente Nacional, se declara una guerra frontal contra las zonas ocupadas por estos movimientos de resistencia campesina influidos por el Partido Comunista. Continuando con la actitud de los gobiernos

4 Obsérvese la utilización que hace el autor del concepto de minorías para caracterizar a los miembros de estas movilizaciones y los criterios que lo sustentan: político y territorial. Aquí ya hay una narración de lo marginal o de lo excluido que pasa por la forma en la que las ciencias sociales se apropian del discurso público.

conservadores y los militares que lo antecedieron, el Frente Nacional siguió manejando estas zonas de colonización armada como territorios excluidos de los intereses y políticas de la Nación. No es, por tanto, un tipo de exclusión que no cuente para el Estado o que no sea necesario administrar. En efecto, el Estado se hace presente allí controlando los territorios, y con políticas específicas; lo que se llama exclusión aquí es más bien algo que se ha llamado inclusión vertical, es decir, con un grado de integración y consolidación estatal diferencial.

González (1992) señala que aunque se hable de colonización armada, la colonización de los territorios del alto Guayabero, el alto Ariari, el Guape y el Güejar, fue netamente campesina y agraria. Generalmente, se asocia el tema de las columnas de marcha y de las “Repúblicas independientes” con la constitución de las Farc. El estigma de zonas de influencia comunista⁵, sumado a los problemas legales sobre la ocupación de zonas de reserva y al tipo de explotación económica principalmente extractiva a la que estaban sometidas estas zonas, perdura aún y constituyó una de las principales luchas de los habitantes de la zona de distensión. En efecto, y aun a pesar de la política de “perdón y olvido” propuesta por el Frente Nacional, continuó la tradición del Estado de considerarlos como territorios excluidos. “[...] con el establecimiento del Frente Nacional, aquellos guerrilleros liberales o comunistas que hicieron oposición al pacto bipartidista serán perseguidos en calidad de bandoleros o maleantes” (Bolívar, 2001a: 112). De nuevo, aquí el asunto de la exclusión reside, no en que no sean tenidos en cuenta o no existan para el Estado, sino en que son perseguidos, son una amenaza para el orden imperante. La política, entonces, es perseguir, aislar territorialmente, no interpelarlos como sujetos políticos (reconociendo la ocupación, censando, cedulaando) sino como una amenaza para el orden político, dándoles el estatus de bandoleros y comunistas en un contexto internacional particular.

Tres procesos de colonización —armada, dirigida y espontánea— ligados a la violencia de la década del 50 en Colombia fueron el origen de una zona de frontera adonde irían a parar aquellos grupos sociales que se encontraban “por fuera” de las redes económicas y de poder en el país. Sin embargo, la configuración de esta zona es, en parte, el resultado de una dinámica propia de esas mismas redes económicas y políticas. Quienes emprendieron las formas de movilización armada lo hicieron en nombre de los órdenes imperantes, como miembros subordinados de éstos. Gran

5 Al preguntarle al Consejero de Paz de la gobernación del Meta por la zona, y específicamente por el acercamiento que promovió el nuevo gobernador (2001-2004) con los municipios de la zona, éste mencionó: “Esta zona [Mesetas] es 100% de izquierda pero el gobernador obtuvo la mayoría de los votos siendo liberal” (entrevista 3).

parte de la fuerza que moviliza a estas guerrillas campesinas es la defensa del Partido Liberal, el mismo que al final del proceso los abandona y persigue.

Además del estigma al que fueron sometidos los colonos, el tipo de ocupación que se emprendió, sumado a la naturaleza e historia de las organizaciones sociales y políticas que acompañaron el proceso y a las características del territorio ocupado (tierras despobladas, selváticas y llanas), determinaron el tipo de relación que los recién llegados, los colonos, vendrían a establecer con el Estado.

Apropiación económica y el mapa de la Nación

Entre ríos, sabana, selva y llano

¿Cuál es aquí la poesía de los retiros, dónde están las mariposas que parecen flores translúcidas, los pájaros mágicos, el arroyo cantor? ¡Pobre fantasía de los poetas que sólo conocen las soledades domesticadas!

José Eustasio Rivera, *La vorágine*: 217.

Parte del estigma que acompaña a estas zonas de colonización y de frontera y a sus habitantes es la idea de que son territorios insalubres, no domesticados, en donde el calor, la humedad y las enfermedades tropicales son la constante, y a los que no se puede acceder fácilmente. En Colombia, las regiones “insalubres” no eran aptas para ser habitadas o desarrolladas y, en consecuencia, el tipo de apropiación económica de éstas fue básicamente la extracción de los recursos con los que contaban, como sucedió en el Pacífico, la Amazonia y La Guajira (González, 1946). Igualmente, eran zonas propicias para ubicar a quienes se encontraban subordinados dentro de la “sociedad mayor” (presidarios, negros, indígenas, delincuentes)⁶. “Por varias décadas y particularmente desde los años sesenta un

6 “Quizá uno de los lugares más propicios para explorar los modos concretos en que la Nación produce diferencia como resultado de su forma particular de apropiar y de imaginar su territorio y sus sujetos, es su relación con la periferia: con los ámbitos que se extienden más allá de sus márgenes. No sólo porque es allí donde su racionalidad moderna se muestra como espejismo, donde se hace evidente que sus ideales fundamentales de seguridad, de orden social y orden estético, de eficiencia y efectividad, tienen un revés, sino porque la producción misma de ‘periferias’, es decir, de aquello que se excluye, es una de sus condiciones necesarias” (Serje, 2005: 6).

importante aspecto de la política agraria colombiana ha sido fomentar la migración de la población de minifundistas y desempleados rurales hacia las amplias zonas baldías de frontera” (Marsh, citado en Jaramillo, 2001: 9). Es recurrente en los discursos públicos la idea acerca de que la zona del suroriente colombiano se encontraba “despoblada” y “deshabitada” hasta que se dieron los primeros procesos de colonización espontánea y dirigida en los cincuenta. Sin embargo, se desconocen procesos previos de ocupación que, aunque no conllevaran la construcción de ciudades o el poblamiento a gran escala, sí han sido documentados, como los de poblaciones indígenas que ocupaban el territorio y desaparecieron o fueron exterminadas: los cuivas y los guayaberos. Para el caso del Putumayo, Ramírez menciona:

Puede decirse que el gobierno central se representó a esta región como un territorio baldío, negando la existencia de grupos indígenas y adscribiéndole la función de región receptora de población desplazada. Comaroff y Comaroff [1988] han demostrado cómo la representación de territorios desolados corresponde a la idea de que se encuentran vacíos de huellas humanas, hecho que los europeos asociaban con cultura; de esta forma, la colonización era legitimada. (2001: 39)

Debido a que en torno a estas zonas no se creó gran expectativa, continuaron durante mucho tiempo como “tierras baldías” del Estado que eran ocupadas ilegalmente y sobre las que el Estado organizaba programas de colonización dirigida para aquellos que salían “expulsados” de la sociedad mayor. Antes de que se declarara a la serranía de La Macarena como Reserva Biológica de la Humanidad, en 1948, no se pensaba que esa región fuera apropiada para ser habitada. La presión sobre la frontera agrícola hizo que quienes llegaban allí encontraran, en cambio, un territorio de incalculable valor en el que sobraba todo lo que hacía falta en otros lugares: tierra, comida y paz. Hoy en día, cuando la conservación de la biodiversidad se convirtió en un tema en la agenda internacional, las reservas biológicas son ampliamente deseadas, estudiadas, conservadas y disputadas. Aunque se sigue pensando como lugar insalubre y salvaje, las políticas actuales sobre la Reserva son de conservación.

El problema de la colonización en zona de reserva es de gran importancia para comprender el marco en el que se han dado las relaciones entre el Estado y los habitantes de esta región, y la manera en las que éstas se han ido desarrollando. La Reserva se convirtió en un lugar de importancia estratégica para el Estado y para las potencias del mundo. Esto determinó una situación nueva para la que el Estado no tenía políticas, que exigió pensar, caracterizar, reglamentar y administrar todo lo que tenía que ver con este tema.

Colonización en la Reserva

Las políticas sobre preservación de la reserva de La Macarena han sido, sobre todo, contradictorias. Hasta bien entrada la década del sesenta, la colonización en esta zona no era vista aún como un problema, como lo afirmó en 1967 una comisión de la Universidad Nacional contratada por el Estado nacional, al considerarla “ilegal y equivocada, sin ningún futuro y que podía ser controlada a tiempo” (Cubides *et al.*, 1986: 312). En esa ocasión, la Universidad resuelve abrir tres estaciones ecológicas para disuadir la colonización, ofreciendo a cambio sustitución de parcelas en las colonizaciones que fomentaba el Incora en los ríos Güejar y Ariari. Sólo hasta 1966, el Ministerio de Agricultura prohíbe la caza y la pesca en la zona, dieciocho años después de que es declarada Reserva Biológica de la Humanidad.

Ante el avance creciente del ritmo de colonización, en 1971 empiezan a emprenderse acciones aisladas (y contradictorias) por parte del departamento del Meta, y de las dos instituciones del gobierno nacional a las que implícitamente les concernía el problema pero que no tenían políticas claras al respecto: el Inderena y el Incora. Mientras el Inderena aprueba la ocupación de 500.000 hectáreas de la Reserva y la integra al Sistema de Parques Nacionales, el Incora entrega 351 títulos de propiedad sobre 20.000 hectáreas, activa un programa de colonización en El Duda-Guayabero e inicia la construcción de una red de caminos y trochas vecinales a través de la carretera San Juan de Arama-Vistahermosa, que conducen al río Güejar y a la Reserva.; más tarde, el Consejo de Estado desaprueba esos títulos, aunque ya cuando ambas acciones habían presionado más la colonización y la deforestación. El departamento, por su parte, “recomienda crear un ‘cinturón defensivo’ en torno a la zona no intervenida que ‘aceptando la ocupación existente de hecho la reorienta hacia una dinámica preservacionista’”, al tiempo que propone la aprobación de créditos y la asistencia técnica para incrementar la productividad y el bienestar, y que los colonos se conviertan en guías turísticos preservacionistas (Cubides, 1989: 314). Esta contradicción en las políticas del Estado revela varias cosas. Primero, que el Estado no es algo dado del que se demanda total coherencia, sino un proyecto de ocupación y producción del territorio que se pone en marcha de acuerdo con las redes sociales existentes en él. Revela también, y de acuerdo con lo anterior, que el Estado es un proceso en permanente formación, inacabado, que se construye y revisa en respuesta a diferentes eventos, políticas globales, cambios en la estructura del poder, etcétera. Por último, revela que el Estado tiene una presencia diferenciada y que se hace visible en diferentes niveles: local, regional y nacional, entre los que no necesariamente existe correspondencia. Esto es lo que García (1996) encuentra para el caso del papel de las instituciones en el Urabá, frente a lo que concluye:

El papel que el Estado juega en una región que apenas se construye, no puede concebirse como un proceso mecánico de “implantación” de instituciones y poderes ya formados que deben “hacer presencia” en el nuevo territorio y “operar” con eficacia. Por el contrario, las instituciones y la normatividad inherente a ellas se construyen simultáneamente con la fisonomía propia de la sociedad regional. (168)

La autora parte de pensar que no sólo las regiones están en construcción sino que, en ese mismo proceso, el Estado —actor central en la constitución de las regiones— también se construye (García, 1996: 167).

En este momento, ya la marihuana había llegado a la zona y, además, ya existían asociaciones de colonos cuya bandera era el realinderamiento de la zona de Reserva (Asociación de usuarios de San Juan de Arama, Sindicato Agrario del Ariari); ya se habían fundado poblados y muchos ya habían sido elevados a municipios, y la presión sobre la frontera agrícola era muy fuerte, de manera que cada día el problema de la Reserva era más crítico. Ante estos hechos, en 1975 se organiza un seminario interinstitucional para la solución de la problemática del Parque Nacional Natural de La Macarena, en el que se le asigna al Inderena todo lo referente al manejo de la Reserva y se propone la necesidad de que la Universidad Nacional, en compañía de otras instituciones regionales, realice un diagnóstico y le dé lineamientos al Estado para manejar la situación.

La acción emprendida por los colonos por medio de huelgas y marchas fue significativa porque presionó algunas acciones del Estado. Sin embargo, continuó reclamándosele una política clara y una explicación sobre el por qué de la Reserva. Aquí se evidencian las fronteras obliteradas entre el Estado y la sociedad, en donde el uno no puede ir más adelante que la otra; al Estado, que se encuentra tanto en formación como lo que regula, se le demanda una coherencia que no tiene y que, en consecuencia, es vista como agresión. Hasta hoy, la actitud del Estado central frente a la Reserva es vista como agresión porque se impide la titulación de predios, lo que genera la imposibilidad de solicitar préstamos a las entidades financieras, y además se niega la personería jurídica a juntas de Acción Comunal de veredas en zona de Reserva y esto repercute en la imposibilidad de elevar la categoría (sexta) del municipio (entrevista 7). Pero los propios colonos no han sido ajenos al tema de la conservación de la Reserva, más aún en la última década cuando la ecología se convirtió en un tema de dominio público a través de la influencia en la región de ONG preservacionistas y del Ministerio del Medio Ambiente. Si en un principio la Reserva era un obstáculo para su integración geográfica a la región, para la construcción de vías que les trajeran el progreso y para la solicitud de créditos, hoy es considerada un bien con el que cuentan y mediante el cual pretenden rehabilitar el sector turístico e integrarse a las dinámicas regionales y nacionales como guardianes de la Reserva. Hoy en día son

muchos los habitantes de la Reserva que se dedican al tema de ésta por medio de la divulgación de información, la preservación de especies y el turismo ecológico, situación que ha sido promovida por la influencia de ONG preservacionistas y de dos agencias del Estado encargadas de la administración, vigilancia y preservación del área reservada: Cormacarena y el Sistema de Parques Nacionales Naturales del Ministerio del Medio Ambiente. La Reserva ha sido vista como una oportunidad política importante para mejorar las relaciones con el Estado, para hacerse visibles ante el país y el mundo y para cimentar una identidad regional en términos positivos. Sin embargo, esta transformación en la forma de relacionarse con la reserva biológica no acaba con los conflictos de titulación sino que los hace más visibles y problemáticos.

Para abordar el tema de la reserva de La Macarena, se han desarrollado paralelamente agencias específicas del Estado que construyen e implementan las políticas de preservación y manejo ambiental. En 1988, la Universidad Nacional propone un esquema de conservación por medio de la zonificación de la reserva y su área de influencia en áreas de producción, recuperación y preservación, en el que los municipios hacen las veces de cinturón defensivo. Esta zonificación fue pensada de tal forma que permitiera adelantar procesos de reforma agraria, de ordenamiento territorial para colonización dirigida y desarrollo agroindustrial, con el fin de crear polos de atracción para la población, aceptando y reconociendo, en primera instancia, que las organizaciones de colonos eran los principales interlocutores dentro de cualquier solución que se propusiera. Además, “la declaratoria de áreas de recuperación dentro de la actual reserva permitiría brindar transitoriamente los servicios más elementales del Estado” (Cubides, 1989: 486). Más adelante, la Ley 34 de 1989 reviste al Presidente de la República de facultades extraordinarias para dictar normas sobre la situación de la Reserva; en 1991, con la creación del Ministerio del Medio Ambiente y del Sistema Nacional Ambiental, se creó también la Corporación para la Preservación de la Reserva de La Macarena, Cormacarena, que, junto con el Sistema de Parques Nacionales Naturales, son ahora los organismos estatales encargados del tema de la Reserva.

La Reserva significó la entrada formal del Estado a la zona por medio de censos (el primero, que se realizó en 1970, generó entre los colonos la esperanza de que el problema de su ocupación ilegal iba a ser resuelto y que iba a ser su oportunidad para el reconocimiento como ciudadanos). No sólo el Estado no estuvo ausente del problema de colonización, sino que lo promovió a través de las políticas que emprendió en la zona. La Reserva se convirtió en un escollo legal que hizo que el Estado en sus diferentes niveles se sobrerrepresentara a través de diversas entidades: 5 municipios, 2 Parques Nacionales Naturales, y el estatu-

to de Reserva Biológica de la Humanidad. Según el equipo de la Universidad Nacional que llevó a cabo el diagnóstico de la Reserva, esta situación muestra “cómo una intervención gubernamental apresurada puede agravar y tornar irremediable un problema que, desde otra perspectiva, ofrecía todavía alternativas más razonables de solución” (Cubides, 1989: 481). Esto, por supuesto, generó enfrentamientos entre niveles del Estado por la definición de políticas contrarias con respecto al territorio. A estas políticas contrarias se les sumaron las emprendidas por la guerrilla de las Farc durante su proceso de asentamiento en la región: por un lado, regularon la caza, la pesca y la extracción indiscriminada de maderas, pero por el otro, construyeron cientos de vías que comunican a los municipios de la zona a través de la Reserva, como la que comunica a Vistahermosa con La Macarena, atravesando la reserva de norte a sur. Esto es interesante, puesto que aunque a primera vista parecen formas contradictorias de regular el territorio, se insertan dentro de discursos globales como la ecología y el desarrollo, y las Farc no son ajenas a ello⁷. Esta situación muestra que el Estado no es una entidad monolítica, con un interés determinado y previsto antes de la interacción; el Estado construye distintos intereses en la interacción con los grupos poblacionales, tipos de saber, formas de intervención y de administración.

Otro de los grandes problemas fue el de la presión sobre la Reserva a raíz del auge del cultivo de la coca a finales de los setenta. Esto constituyó un nuevo capítulo en la historia de la zona y su relación con el Estado.

La economía política: el auge de la coca

La estructura socioeconómica y el predominio de instituciones como la hacienda, el carácter de la agricultura, la ganadería, el comercio o la minería como actividades predominantes, pueden decir mucho sobre el tipo de sociedad que se forme. Agricultura, ganadería, comercio o minería no son únicamente actividades de tipo económico en sentido estricto, sino también formas de sociedad y de cultura.
Jaramillo, 2001: 233.

7 Esto permite discutir el término de *paraestado*, ya que las políticas de las Farc en la zona perseguían los mismos fines que persigue el Estado en su territorio, y lo hacía con sus mismos métodos, compartiendo incluso, en muchas ocasiones durante el período del despeje, funciones con las agencias locales del Estado. Muchas veces, la “oficina de quejas y reclamos” de las Farc en Vistahermosa no daba abasto para mediar en conflictos en zonas rurales y éstos eran remitidos a la inspección de Policía o a la Personería.

El café, la quina, el caucho, el oro, el tabaco, la madera, el petróleo, la coca, cada producto alude a una región, a una zona específica del país que se ha ocupado históricamente de su cultivo, extracción y comercialización. Entre mercados internacionales, preferencias de consumo y bonanzas económicas, se van perfilando las regiones más prósperas, los mercados más estables, las inversiones más importantes en infraestructura, en fin, la articulación de las regiones productoras al mercado nacional y del país a la economía mundo capitalista. También se perfilan en este esquema los empresarios, cultivadores, jornaleros, comercializadores, terratenientes, transportadores, etcétera. No es pues vano el papel de la apropiación económica del territorio en la producción de esquemas espaciales y de un orden social.

Después del primer período de colonización en la región de los ríos Ariari, Duda y Guayabero, en el departamento del Meta, ligado a las “columnas de marcha” en la década del cincuenta, pueden identificarse subsecuentes períodos o brotes de colonización ligados esta vez a procesos dirigidos por el Estado y a bonanzas económicas. Muchos campesinos que se habían quedado sin tierra por la violencia (agraria y política) y muchos otros que, empobrecidos, salen a buscar fortuna llegan a esta zona tras los rumores de su despoblamiento y riqueza, y la gran mayoría, persuadidos por familiares que ya se encontraban allí.

En 1970 llega el cultivo de la marihuana por primera vez a la región. Luego de la caída de su producción en México, llegó a Colombia en primer lugar a la Sierra Nevada de Santa Marta a finales de la década del sesenta y luego su cultivo se generalizó en otras zonas del país. En los setenta, la rentabilidad de este cultivo era muy alta pero a raíz de los programas de fumigación y erradicación, y principalmente debido a que se empezó a cultivar exitosamente en Estados Unidos, fue decayendo (Ramírez, 2001; Thoumi, 1996). Aunque corto, el período de bonanza de la marihuana fue un paso de entrada a la transformación de la economía campesina, a mercados regionales, nacionales e internacionales, a un cambio en las costumbres de los colonos, que se afianzaría con la llegada de la coca. Cuenta un habitante de Vistahermosa que llegó durante la bonanza: “Cuando yo llegué acá, llegué a cultivar la semilla y donde yo andaba eran los marihuanales pero hartos, en cantidad. ¡Más de 20 hectáreas ole! ¡Eh Ave María, una cosa exagerada! [...] como es hoy en día la coca [...] había harto millonario con la marihuana” (entrevista 4).

A finales de la década del setenta, alrededor de 1978, llega la coca a reemplazar al decaído cultivo de la marihuana. Este momento representa un importante período que va a transformar muchas dinámicas en la zona, empezando por la de la colonización.

Este proceso migratorio ligado al cultivo de la coca es muy importante, no sólo por su gran dimensión y por las transformaciones que introdujo en “los flujos y composición de la población migrante, las relaciones de trabajo, la utilización de los

suelos, los intercambios mercantiles, las modalidades de la acumulación de capital, los niveles de precios, el sistema de estratificación social, la ética y la cultura de sus habitantes, etcétera” (Cubides *et al.*, 1986: 74), sino porque definió y “le dio un tono” a la relación entre Estado y pobladores locales. La llegada de la coca le dio un giro a la relación de marginalidad de la región con el centro del país, porque aunque no desapareció en su dimensión “moral” (aspecto principal en el que opera la marginalización; véase Elias, 1998b), sí alteró órdenes espaciales, económicos y sociales. Es importante tener en cuenta aquí el significado que tuvo pasar de ser una región sin mayores atractivos, “salvaje”, a ser un territorio deseado y disputado por nuevos agentes. Las utilidades⁸ que generó el cultivo de coca desde sus inicios produjeron contradicciones en la manera en que la zona había sido considerada tradicionalmente: atrajo a miles de personas de muchas regiones del país, “de las más heterogéneas y disímiles condiciones sociales, económicas y políticas” (Molano, 1989: 59), atrajo a grandes terratenientes que obtuvieron algún capital con el negocio del narcotráfico, campesinos y jornaleros que con medio jornal en los cultivos de coca duplicaban lo que ganaban en un jornal normal en cualquier otro cultivo. Atrajo y afianzó el poder de la guerrilla en la zona, que se asignó el papel de reguladora del comercio de este producto. En diez años, la región del Ariari-Guayabero se transformó y duplicó su población. “Podría decirse que la bonanza de la coca se expresa en la región, ante todo, como una verdadera ‘revolución demográfica’” (Cubides *et al.*, 1986: 75).

La coca jalonó otros sectores económicos (especialmente, comercio, ganadería y construcción) pero al mismo tiempo deprimió el de la agricultura. La mayoría de quienes poseía tierras (no grandes terratenientes sino dueños de extensiones de 3 o más hectáreas) prefería ocuparlas con coca y ganado, en lugar de cultivar los productos básicos para su sustento; además de ello, había pocos que quisieran jornalear y esto resultaba muy costoso frente al jornal de la coca. En lugar de ello, se comenzó a “importar” todo desde las ciudades más cercanas. Es mediante este vínculo que la región comienza a insertarse en mercados regionales y nacionales, con efectos en los ámbitos políticos, sociales y culturales. Así, por ejemplo, se estrechan las relaciones con las ciudades principales y se empie-

8 “[...] se estima que de un ‘plante’ nuevo en plena producción se pueden obtener entre 5,4 y 6,7 kilos de ‘pasta’ al año, que por entonces (1979-1981) tenía un precio que oscilaba entre \$800.000 y \$1.200.000 por kilo, con un costo de producción que como máximo ascendía a \$100.000 por kilo” (Cubides *et al.*, 1986: 112). Durante el período del despeje, “un raspachín puede recoger 22 arrobas de hoja de coca, a 4.000 pesos la arroba. La coca la sacan cristalizada a 1.300 pesos el gramo. Una persona con 3 o 5 hectáreas sembradas saca más o menos unos 5 kilos al mes, lo que da unos 10 millones de pesos al mes aproximadamente” (entrevista 5).

zan a incorporar hábitos alimenticios, modas, música y tecnologías que sólo existían en éstas; los viajes a Villavicencio o Granada se vuelven bastante frecuentes, pues es mediante éstos que los comerciantes y los habitantes en general se surten de alimentos, medicamentos, ropa, materiales para construcción, entre muchas otras cosas, y que estrechan sus relaciones con la ciudad, ya sea con políticos reconocidos o familiares.

Otro efecto de la revolución de la coca fue el de la transformación en las formas de ascenso social y de estratificación. De ahí que lo que unía (y separaba) a los pobladores de la zona durante el gran auge de la coca era el sentirse marginados de alguna manera, lo que los empujaba al cultivo, y el deseo de mejorar sus condiciones de vida. Como lo dice en una de sus estrofas uno de los éxitos musicales de los *Corridos prohibidos* que se escucha recurrentemente en discotecas, billares y locales comerciales en general:

Nosotros los jornaleros, raspando coca, sobrevivimos. En las selvas colombianas, nos internamos con mis amigos [...] buscando que la suerte un día nos cambie y así de pobres, algún día salimos. Dejé tirada mi familia allá en el pueblo, y aquí me vine, arriesgando mi vida, y hoy no lo niego, que soy un coquero [...] en este cuento hay mucha gente metida⁹.

Aunque este tipo de economía estaba favorecido por el “aislamiento” geográfico en el que se encontraba la zona en términos de vías carreteables, transporte y extensas zonas rurales, la misma revolución, que significó la coca en términos económicos, que trascendió las fronteras regionales y la adopción de unas políticas internacionales de persecución al narcotráfico y de erradicación de cultivos de uso ilícito, desvió todas las miradas hacia las zonas de producción coquera. A consecuencia de esto, aunque el aislamiento geográfico se hizo menor, se generó un “aislamiento” de tipo moral y social a partir del señalamiento de ser una zona “sin Dios ni Ley”.

Si eran condenables ya las tendencias “subversivas” de los primeros pobladores, la convivencia con una guerrilla organizada y la ocupación ilegal de la reserva biológica de La Macarena, al prejuicio de la zona se le sumaron los cultivos de uso ilícito y una ola de violencia intensa vinculada con el negocio del narcotráfico. Así, las condiciones de subordinación de los habitantes de la zona se actualizan y refuerzan mediante la asignación de diferentes contenidos al “estigma” del que son objeto.

Ni el auge de la coca ni la presencia activa de la guerrilla implicaron que la vida diaria de los habitantes de la región, sus rutinas y actividades, se ubicaran por fuera de lo estatal. Quienes se establecieron en la región también se organizaron en

9 “Corrido del cocalero” de Uriel Henao, en *Corridos prohibidos. Lo mejor*, Vols. 1, 2 y 3.

torno a la construcción de escuelas, centros de salud, juntas de Acción Comunal, asociaciones de colonos que buscaban la titulación de sus tierras y el acceso a educación, salud, carreteras, etcétera. Ilegal como era, el cultivo de coca les permitió a los habitantes del Ariari, Guayabero y Caguán insertarse como nunca antes en mercados regionales y nacionales, tener acceso a ciertos bienes y salirse de un sistema de explotación campesina que los empobrecía cada vez más.

El clima social generado por la coca, la “revolución de la coca”, fue generado también por la posición que el Estado central asumió frente a su cultivo y comercialización; la erradicación, la fumigación y la penalización de esta economía se privilegiaron por encima de la inversión social y el mejoramiento de las condiciones de los cultivadores. Es en la última década que —después de compromisos como los Acuerdos de La Uribe en 1984 con el gobierno de Belisario Betancur, los que resultaron de las marchas de campesinos cocaleros en el Putumayo en 1996 y el establecimiento de una zona de distensión— el Estado, a través de la constitución de agencias como el Plante, y con el apoyo del plan de sustitución de cultivos ilícitos de las Naciones Unidas, promueve un programa de sustitución de cultivos ilícitos con énfasis en proyectos de inversión social, paralelo a los programas de fumigación y erradicación manual. De nuevo, se vislumbra cómo el Estado, como proceso, se está produciendo constantemente frente al tema de los cultivos ilegales.

En ese momento, la relación entre los habitantes de la zona y el Estado cambió. La coca suscitó un nuevo tipo de intervención estatal frente al que el poder local tuvo que responder con estrategias de autogestión que, sin embargo, se enmarcaron dentro de las rutas y procedimientos propios del Estado. Como lo recuerda Cubides, el Estado estuvo “presente en las formas de organización adoptadas por los primeros colonos, en el tipo de legalidad al que se ajustan de modo espontáneo, en las prácticas sociales y en las costumbres adoptadas por el ordenamiento de la vida civil y la solución de los litigios interindividuales” (Cubides *et al.*, 1986: 232). En esta cita se hace evidente que el Estado no es sencillamente una agencia especializada y abstracta, sino un fenómeno con consecuencias visibles en la vida diaria de los sujetos; es una idea que toma forma a través de rutinas y rituales que, más eficazmente que la represión directa, constituyen su forma de dominio.

Articulación política y presencia del Estado

Otro de los criterios más importantes para determinar el grado de integración de una región es el tipo de articulación a las redes centrales de poder. Éste involucra el grado de consolidación de élites locales y regionales y, por esta vía, determina el tipo de dominio ejercido por el Estado.

Durante el primer momento de colonización y ocupación, en ausencia de otras instituciones del Estado, los colonos interactúan con las Fuerzas Armadas, especialmente con el Ejército, que es el representante del Estado. Charles Tilly (1996) distingue entre dos tipos de dominación política ejercidas por el Estado: el dominio indirecto, ejercido por redes de poder preexistentes, que, en el caso colombiano, durante el período de la violencia en los cincuenta eran articuladas por los partidos, las élites regionales o instituciones como la Iglesia, cuya relación con las redes centrales de poder era estrecha. Este tipo de dominio era ejercido en zonas en las que el Estado “confiaba” en la capacidad de estas agencias para mediar en los conflictos.

El dominio directo, por su parte, es el que ejercía el Estado a través de las redes especializadas de empleados del Estado, como las Fuerzas Armadas. Este último tipo de dominio fue el que primó durante los primeros años de colonización (y el que vuelve a primar con la instauración del Teatro de Operaciones, según se verá más adelante). Dado que se trata de zonas alejadas, en las que no se han estructurado aún las redes políticas articuladas a los partidos tradicionales ni hay élites locales articuladas al centro del país, el Estado ejerce el control, en primera instancia, por medio del ejército y la policía. El llegar juntos, en medio de un proceso de colonización espontáneo, demora el proceso de establecimiento de jerarquías. Se trata de una sociedad cuyo dominio no está sedimentado, donde hasta ahora se redefinen autoridades. El Estado llega a estas regiones tras el establecimiento de los primeros colonos, pero llega, en primera instancia, respondiendo a las políticas anticomunistas que estaban en plena vigencia en el mundo.

La presencia del ejército tenía como fin realizar operaciones que detuvieran la avanzada de las autodefensas campesinas liberales y comunistas. Es durante esta época que los comandos liberales en resistencia acuñan el nombre de “pájaros” para referirse a la policía, que, al decir de éstos, estaba “al servicio del régimen conservador”. Durante este período, el Estado, que es confrontado y vivido a través de sus Fuerzas Armadas, se percibe como agresor¹⁰, porque además de las Fuerzas Armadas, no hay más instituciones en la zona que tengan relación directa con su

10 Para Hugo Velásquez, investigador de la Esap en Villavicencio, institución que adelanta una investigación sobre gobernabilidad en zonas de conflicto, la presencia diferencial del Estado en el caso de la Orinoquia se determina de acuerdo con cuatro categorías: *alta*, como en el caso de las ciudades capitales, donde los gobernadores se comportan como alcaldes mayores, ya que las obras y proyectos se concentran en las capitales; *precaria*, en donde sólo algunas instituciones hacen presencia de manera marginal (caso Guaviare o zona de distensión), y *la ausencia total de Estado* (municipio El Encanto, en Guainía). También se da el caso del *Estado agresor*, que no sólo no está presente, sino que además atenta contra la población (por ejemplo, fumigaciones o requerimientos excesivos para cualquier gestión) (entrevista 6).

movilización. Aunque parezca paradójico, en estas zonas de colonización del suroriente del país son las guerrillas recién constituidas las que presionan y dan paso a la llegada del Estado a través del ejército. Pocos años más tarde, cuando el problema de la colonización se agrava y el ritmo de ocupación y crecimiento desborda los límites impuestos, el Estado se ve obligado a hacer otro tipo de presencia en la zona¹¹.

Dos temas son los que determinan la transformación en el dominio ejercido por el Estado a partir de la década del sesenta: la ocupación de la Reserva y la llegada de los cultivos ilícitos. A medida que el ritmo de la colonización fue aumentando, los nuevos poblados fueron incorporados administrativamente y muchos fueron elevados a municipios en corto tiempo, dando lugar a la configuración del Estado local. En este contexto, las redes políticas regionales empiezan a acercarse a estos municipios, con el fin de movilizar a la población electoralmente, y en el ámbito local comienzan a constituirse algunos movimientos políticos, particularmente de izquierda, que canalizan la acción de movimientos y asociaciones de colonos, constituidos a raíz del problema en la reserva (Cubides, 1989). El Estado central, que hasta el momento sólo había estado representado por las Fuerzas Armadas, no tenía una política clara frente a la zona, así que intervino de varias maneras, de acuerdo con el poco conocimiento que tenía de la zona y con las políticas globales que dictaban normas sobre la ecología, la biodiversidad, el desarrollo sostenible, entre otros.

El aspecto más importante de este momento fue el surgimiento de organizaciones y fuerzas políticas locales y el desarrollo de un Estado local. Como lo menciona Fernando Cubides, el Estado, antes que estar ausente, se ha manifestado permanentemente en las formas que acogieron las organizaciones locales: “la organización en sí, surge a favor de la normatividad, se ajusta a ella y suscita una práctica social del todo acorde con la legalidad vigente” (Cubides, 1989: 356). Es por ello que el autor, miembro del equipo de la Universidad Nacional que realizó el diagnóstico de la Reserva, pretende mostrar que ni la ausencia del Estado como factor explicativo ni la noción de “Repúblicas independientes” expresan las características políticas de la región.

11 “Por regla general el Estado se hace presente cuando la colonización se halla avanzada, y se limita a la prestación de los servicios más elementales en los focos de poblamiento y centros de comercio. En la medida en que la colonización se consolida, el Estado avanza, aunque bien vistas las cosas, esta fase ‘coincide’ con los primeros síntomas de descomposición de la economía campesina de colonización” (Molano, 1989: 63).

Poder local y constitución de redes políticas

Un aspecto importante que se debe mencionar aquí es que, aunque los primeros colonos llegaron como desplazados de la violencia de los cincuenta, perseguidos en medio del enfrentamiento bipartidista, no fueron ajenos al tipo de formación política predominante. Según varios estudios sobre este período (Bolívar, 2001b; Alape, 1987; González, 1992), la mayoría de la población desplazada era de filiación liberal, y quienes llegaron a colonizar las zonas de frontera eran liberales perseguidos. Pese a que la dinámica política local se dio de una manera diferente, se siguieron manteniendo lealtades partidistas entre los pobladores, dadas las condiciones de su desplazamiento.

El problema de la colonización en zona de reserva promovió, como se mencionó arriba, la asociación y movilización de los colonos en pos del realinderamiento. A finales de los setenta, estas asociaciones fueron canalizadas y legitimadas a través de organizaciones como las juntas de Acción Comunal, empresas comunitarias y sindicatos agrarios. Para 1983 hay 27 juntas de Acción Comunal y se intenta organizar una asociación de colonos de la Reserva. La fortaleza de estas formas asociativas y el potencial electoral que representaban hicieron que las élites regionales se apropiaran del realideramiento como una consigna política y lo promovieran en el Congreso de la República, con el fin de capitalizar políticamente sus efectos¹² (Avellaneda *et al.*, 1989: 316).

Por otro lado, los nacientes movimientos de izquierda, que a principios de los ochenta comenzaron a tener una amplia participación electoral en la zona, acogieron la movilización por el levantamiento de la reserva para la colonización; la influencia de la participación política de la izquierda promovió otras formas de movilización frente al Estado pero dentro del marco de éste, como el Cabildo Abierto (Vistahermosa, 1981) y las marchas campesinas (1981, en respuesta a operativos militares en el Ariari). Uno de estos movimientos, la Unión Patriótica, creado en el marco de las negociaciones de paz entre Belisario Betancur y las Farc y plasmado en los Acuerdos de La Uribe (28 de marzo de 1984), fue la fuerza política mayoritaria en los cuatro municipios que ocupaban la Reserva, al igual que en San Juan de Arama y El Castillo, en la zona del alto Ariari, en 1986 y durante las primera elección popular de alcaldes en 1988 (Cubides, 1998).

12 Fue bien conocida la participación de Hernando Durán Dussán, senador de la República por el departamento del Meta, en pro del realinderamiento de la Reserva.

Entre 1984 y 1988 se organizó toda clase de movilizaciones en contra de las suspensión de créditos por parte de la Caja Agraria, de los operativos militares antiguerrilla y del mantenimiento de la zona de Reserva, frente al que se pensaba que era una medida autoritaria por parte del Estado, cuyo fin no era del todo claro¹³; también se llevaron a cabo dos foros de colonos, con la esperanza de organizar una asociación nacional de colonos. El nivel organizativo era alto y algunas movilizaciones lograron obtener respuestas concretas del Estado. Sin embargo, hacia 1986, comenzaron a decaer con el asesinato sistemático de los dirigentes de la Unión Patriótica (UP); en Vistahermosa, durante la primera elección popular de alcaldes en 1988, fueron asesinados dos candidatos y el alcalde electo. Esto genera desconfianza entre los colonos por los métodos de participación democrática. El movimiento de la UP se acaba por el aniquilamiento de sus líderes, y llega una época de violencia intensa, con la incursión de grupos paramilitares ligados al negocio del narcotráfico y a la creciente organización de formas privadas de justicia antiguerrilla. Vistahermosa es el epicentro de la violencia regional, cuyo hecho más significativo fue la masacre de Piñalito, el 22 de febrero de 1987 (Cubides, 1989: 335). Al tiempo que se intensificaba la política antidrogas en Estados Unidos, cayó el precio de la coca y decayeron las organizaciones locales. Sólo hasta el inicio de los diálogos de paz entre las Farc y el gobierno de Belisario Betancur y la firma de los Acuerdos de La Uribe cesó un poco el período de zozobra, pero hacia 1987, con la llegada en firme de los paramilitares a Vistahermosa y la matanza de Piñalito, se dio un proceso de despoblamiento, con éxodo de la población desde la cabecera hacia la zona rural (Cubides, 1998: 104).

Durante este período, las redes de poder se vieron afectadas, la articulación con la región de nuevo se volvió difusa; sin embargo, por la vía de la burocracia, la articulación entre el Estado local y el regional se estrechó. La elección popular de alcaldes, que activó la movilización electoral y los pactos políticos regionales, así como la descentralización administrativa introducida con la Constitución de 1991 —que provocó una disputa de las empresas privadas y los contratistas del Estado por el presupuesto de los municipios—, promovieron esta nueva etapa de la articulación regional. Al preguntarle a un funcionario de la gobernación del Meta sobre el funcionamiento de las licitaciones públicas, éste respondió: “Estos departamentos no están preparados para eso. Todo es cuestión de tener buenos nexos políticos” (entrevista 7). En el caso del Meta, esta articulación regional-local a través de las

13 Según el informe de la Universidad Nacional, los colonos pensaban que la insistencia por parte del Estado en mantener la zona de reserva se debía a que ésta estaba llena de riquezas. Aún hoy es común escuchar entre los habitantes de La Macarena que en las Reserva hay uranio, oro y platino, y que los investigadores de la estación biológica sobre el río Duda (algunos de ellos japoneses) los están extrayendo.

redes de clientela superó los límites departamentales y se extiende por gran parte de la región de la Orinoquia. El clima institucional y político generado a partir del proceso de descentralización administrativa y de recursos transformó las relaciones entre departamentos y municipios, volviéndolas tensas y difíciles, al tiempo que las redes de clientela se vieron fortalecidas.

A partir de 1991, en medio de los diálogos entre el gobierno y la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB, nombre que se le dio a la agrupación de todos los levantados en armas en el país) en Caracas (1991) y Tlaxcala (1992), la mayoría de los municipios de la región fueron sugeridos como áreas de cese al fuego y de asentamiento de la CGSB, propuesta que nunca se llevó a cabo por el rompimiento de los diálogos. Durante el gobierno de Belisario Betancur se impulsó la Secretaría de Integración Popular —que más tarde se convertiría en el Plan Nacional de Rehabilitación (PNR) continuado y ratificado por los posteriores gobiernos de Virgilio Barco y Belisario Betancur—, para ser aplicada a los municipios de esta zona y para manejar un programa de reinserción. El decreto que institucionalizó el Plan será analizado más detenidamente en la tercera sección, cuando se aborde directamente el lugar del Estado en la constitución de identidades.

Otro tipo de articulación se estableció durante el período del despeje. La salida de la Fuerza Pública y de la rama judicial de los cinco municipios, y la llegada de agencias del Estado central, como la Defensoría del Pueblo, y organizaciones mixtas como Consurmeta, la presencia permanente de la guerrilla como organismo de control y, en no pocas ocasiones, como autoridad policiva generaron otro tipo de posición frente al Estado regional, orientaron nuevas políticas locales y nuevas demandas, crearon otros ritmos y otra organización espacial. Esto será tratado con mayor detalle en la próxima sección. Con el fin del despeje, se vive otro momento de la relación con el Estado, que evoca los primeros períodos de colonización: el Teatro de Operaciones.

Se ha visto que el Estado ha estado presente en las dinámicas locales no sólo porque, como lo afirma Cubides, está implícito en las formas de organización que tienden a la normatividad y al tipo de legalidad promovidas por el Estado moderno, sino porque es en el marco del Estado nacional, de las políticas en las que se enmarca a la región, que se producen estas dinámicas. Desde la llegada de las primeras agencias, paralela a los procesos de colonización en los cincuenta; luego, con la intervención en el tema de la Reserva y de los cultivos ilícitos, y ahora con la constitución de la zona de distensión, tanto la región aquí estudiada como el Estado local están inmersos en un proceso de construcción mutua permanente.

De acuerdo con las premisas de las que se parte en este documento, el Estado se revela como forma de dominación, como regulación moral y como revolución cultural; no se mide ni se deja capturar en un “eficiente” desempeño de las institu-

ciones. Dicho de otra manera, el Estado como forma de dominación está en juego en el proceso mismo de extensión del dominio, de disputa con otras formas de control. La modificación en las formas de asociación, el tema de la ilegalidad en la ocupación de la Reserva, el clima social que genera el cultivo de coca en el municipio de Vistahermosa, entre otros, ilustran la intervención del Estado en lo cotidiano en aspectos como la promoción de formas de organización que contestan al Estado dentro del Estado mismo, la producción y movilización de estereotipos sobre los habitantes de la región y la intervención en la organización del territorio y el tipo de uso que se le da. Esto será ampliado en las siguientes secciones.

Como se ha evidenciado, los procesos de colonización, la constitución de la reserva natural de La Macarena y el narcotráfico son elementos que configuran un discurso regional sobre la zona del Ariari-Guayabero, que vendría a ser consolidado, visibilizado y politizado durante el evento analizado aquí. Estos referentes históricos aparecen recurrentemente e incluso se actualizan bajo el nombre de zona de distensión o “El Caguán”. En la siguiente sección se identifica este discurso regional a partir de referentes etnográficos del período del despeje.

LA CONSTRUCCIÓN REGIONAL

En “El Caguán”

Desde que se instituyeron la zona de distensión y la sede de los diálogos de paz en la vereda de Los Pozos, la zona comenzó a ser conocida como “El Caguán”, aludiendo al municipio más visible, centro de las negociaciones y del cubrimiento de la prensa, San Vicente del Caguán. Era común entonces que tanto en los medios de comunicación como en las conversaciones cotidianas se hablara de los sucesos en el Caguán, de los municipios del Caguán, y hasta de la caguanización del país y la propuesta de nuevos caguanes. Existían un “adentro” y un “afuera” claramente delimitados, sin que pesaran demasiado las divisiones administrativas. Al establecerse como despeje, los municipios se orientaron hacia adentro, como zona o como una región autocontenida, teniendo en cuenta que al estar sujetos formalmente a la influencia de las Farc, la integración al departamento y al resto del país se iba a dificultar¹⁴. Lo que se evidenció allí fue un proceso de articulación global-local que

14 Aquí se presenta una paradoja, pues aunque se dio este proceso de “cerramiento” en las fronteras, al mismo tiempo la zona se hizo más visible para el país. La zona de distensión hizo visible a la región pero al mismo tiempo dificultó su integración.

no pasó por lo regional; en este proceso se reorientaron vías de comunicación, rutas de abastecimiento, centros de comercio y proyectos económicos y culturales compartidos, referidos al estatuto especial de zona de distensión; además de esto, los habitantes de los cinco municipios compartieron saberes particulares en torno a temas como la Reserva, la coca, las Farc y los requisitos para estar en la zona. En otras palabras, se constituyó un orden regional específico dado por las dinámicas internas que se fueron desarrollando y que fue necesario implementar para hacerle frente a la situación del despeje. Acerca de las dinámicas de regionalización, González menciona:

La variable espacial en la explicación de los conflictos no permite, así mismo, entenderlos como procesos inherentes a las propias modalidades, tendencias y dinámicas de ocupación territorial, a las tendencias sociohistóricas de configuración socioespacial, y a las propias estrategias de intervención estatal con las políticas y modelos de desarrollo puestos en marcha; así como, finalmente, de acuerdo con la propia imagen y lógica que del propio proceso de condensación espacial de los conflictos tienen los pobladores mismos y los actores externos, tanto del desarrollo como de los conflictos y violencias presentados en la región. (1998: 17)

Este tipo de regionalización, que será caracterizado a lo largo de esta sección, producto de la diferenciación producida por el Estado al instituir la zona de distensión, fue asumido por la población de una manera ambigua. En primer lugar, fue una necesidad ante la real delimitación del territorio en torno a la cual se formó la idea de que constituía el “territorio de las Farc”. El relativo “cerramiento” de las fronteras permitió generar una sensación de seguridad entre los habitantes, ante la amenaza del paramilitarismo y su señalamiento como guerrilleros; además, permitió gestionar recursos y negociar frente al Estado como región, como grupo y no sólo como municipios aislados, como se venía haciendo antes. La visibilidad que adquirieron como región fue importante porque se les dio mayor reconocimiento, pero también constituyó una desventaja. En primer lugar, el ser tratados como una región homogénea desconoció las diferencias que existían entre los municipios; se determinaron políticas homogéneas, desconociendo grados de urbanización, fronteras específicas con otros departamentos o regiones, y, sobre todo, olvidando que la zona de despeje era una condición transitoria. Si anteriormente la articulación al departamento había sido difícil, como en el enfrentamiento por el tema de la Reserva, la construcción de fronteras explícitas y la implementación de políticas específicas la hicieron aún más difícil; a pesar de que una de las ventajas que encontraron los habitantes de la zona era poder presentarse como “territorio o laboratorio de paz”, se agudizó el estigma de zona guerrillera y marginal. Su visibilización como zona provocó su diferenciación aún más pronunciada. Uno de los síntomas más claros de rechazo a esta diferenciación fue la drástica reducción de registros de nacimiento y cédulas expedidos en los municipios de la zona, ante el temor de ser

identificados irremediabilmente con la guerrilla. La población busca evitar que la vinculen afuera con la zona porque, como decía alguien, “que esta cédula diga Vistahermosa es un problema”. Frente a esta situación, las personas optaron por registrarse en Villavicencio, por obtener su ciudadanía indiferenciada y “legal”.

Desde afuera, para la “opinión pública”, las organizaciones y países extranjeros, el gobierno central y aun el departamental, la zona de distensión era una entidad homogénea sobre la que se aplicaban políticas homogéneas. Esto promovió dentro de la zona un contexto para la asociación, la identificación regional y la emergencia de solidaridades en los cinco municipios.

El tipo de interacción que se genera con la zona de despeje no constituye una ruptura con los que le precedieron, aunque sí determina otra relación con el Estado, otro momento. No es fortuito que estos municipios fueran los establecidos para el despeje, ya que contaban con ciertas condiciones específicas. Sin duda, existía una continuidad histórica y geográfica entre esta región y territorios emblemáticos y significativos en la historia de las Farc: tres de las seis colonias agrarias (las Repúblicas independientes) formadas por las autodefensas campesinas a través de las “columnas de marcha” en los cincuenta, se establecieron en el Meta entre los ríos Ariari, Guayabero y Duda; “Casa Verde”, la sede del secretariado de las Farc, atacada por el ejército en 1991, se encontraba localizada en el área del municipio de La Uribe; también fue en esta región en donde la UP, el primer intento de organización política legal de las Farc, obtuvo mayor participación electoral. Es preciso retomar aquí a García, quien afirma:

“Las regiones” se han analizado de manera clásica, desde las dimensiones históricas, culturales, económicas, políticas y geográficas, que permiten subrayar todo aquello que les da unidad y articulación; que les permite concebirse como sociedades homogéneas y diferentes de otras. Pero las diferencias, sus conflictos y las desarticulaciones internas, son aspectos problemáticos que no se ha sabido a ciencia cierta introducirlos coherentemente como rasgos constitutivos suyos. En el caso de regiones que ingresan de manera activa a la vida nacional como Urabá, su situación compleja tiende a ser definida mediante nociones como la de “territorios” o “zonas de colonización”. Aquí pensamos que también a partir del conflicto se pueden pensar las regiones, máxime si suponemos que la dimensión básica para pensar “lo regional” es el sentido subjetivo dado por las gentes y los actores sociales a su entorno y a sus acciones. (1996: 18)

En esta sección se describen las políticas y determinaciones específicas que se tomaron frente al funcionamiento de la zona de distensión, en particular, la forma que tomó el Estado local, las transformaciones en la relación con el Estado regional y central y su influencia en la transformación de la vida cotidiana, y en la relación con las fronteras. La historia de la relación entre esta zona y el Estado (analizada

en la primera sección), sumada a las condiciones especiales sobre las cuales se estructuró la zona de despeje, han promovido la configuración de un espacio que, aunque heterogéneo en sí mismo, se desarrolla en torno a dinámicas comunes de comercio, transporte, economía, de oferta educativa y en salud, niveles de vida y atención por parte del Estado. Se ha dicho ya que el Estado se hace presente diferencialmente a través del territorio; lo que aquí se observa es cómo el Estado, en sus niveles regional y local, también ejerce una acción diferenciada a través del espacio en el que actúa¹⁵.

El despeje por dentro

Fronteras: de la anárquica calma al caos institucionalizado

Se ha desarrollado aquí la manera en la que la zona de distensión se convierte en un lugar con políticas específicas, en el marco de una situación “especial” y transitoria. Además de las características geográficas, la acción del Estado local y central, a lo anterior contribuyen la distribución y especialización de las Farc según la ubicación del municipio, su importancia política, estratégica o económica y el perfil de sus comandantes. Esto hace que, de alguna manera, la zona “se cierre” sobre sus fronteras y adquiera una dinámica propia, autocontenida. Sucede entonces que se establece una diferencia entre un adentro y un afuera, delimitados por estereotipos tanto internos como externos, y en la que, por fuerza de las circunstancias, se construyen solidaridades y formas de identificación como grupo sometido a circunstancias similares. De acuerdo con el control ejercido por la guerrilla del orden público, casi desapareció el número de muertes violentas y robos, por lo que era común escuchar que se estaba más seguro adentro con la guerrilla que afuera con la policía. Muchos recuerdan una época de violencia incontrolada antes de que se instituyera la zona: las justicias privadas, las venganzas y los robos eran comunes; se decía que no había fin de semana sin muerto.

Así que una de los argumentos a favor de la zona por parte de funcionarios locales, habitantes y Farc era la seguridad que en efecto existía, aunque no era

15 Es interesante observar cómo se reestructura el Estado de acuerdo con la administración regional. Es significativo el caso de la Constitución de 1991, que, bajo el presupuesto de la descentralización administrativa, crea nuevas entidades que permiten formalizar regiones al margen de las fronteras departamentales, como la asociación de municipios o la provincia. Esto permite dar cuenta del proceso de construcción y reconstrucción del Estado en el día a día, a medida que se enfrenta a nuevos procesos y nuevas formas de interacción.

presentada como un Estado ideal, sino, como bien lo describía una líder comunitaria en Vistahermosa, como una “calma con zozobra”. Aunque ciertas libertades eran coartadas y la calma era resultado del uso de la fuerza y de las armas, para los habitantes era importante saber que algo de orden había regresado luego de la violencia que los azotó durante los ochenta y principios de los noventa. De ahí que tanto alcaldes como concejales y políticos locales abanderaran la idea del “laboratorio de paz”. Para poder realizar el trabajo de campo en Vistahermosa en el marco de esta investigación, se tuvo que solicitar una autorización al Alcalde, quien expidió una carta para presentar el proyecto y a la investigadora, de quien afirmó que permanecería en el municipio “para conocer todos los pormenores de nuestra Cultura en el Municipio y así poder demostrar a través de su trabajo, que somos territorio de paz...” (14 de junio de 2001). De igual forma, los habitantes de la zona insistían en que el temor de ir se desvanecía cuando se estaba allí y se verificaba “la tranquilidad como en ningún lado”, y en ocasiones, algunas personas asociaban la delincuencia con la presencia de la Fuerza Pública. La tranquilidad fue el bien máspreciado que encontraron y en torno a ella hallaron un punto de cohesión para representarse ante el resto del país por fuera de la imagen de delincuencia, guerrilla e ilegalidad. Aunque en la zona no había Fuerza Pública y había más guerrilla armada que en cualquier parte del país, los muertos se contaban afuera, no adentro, y para sus habitantes, frente a estas cifras no podía condenarse del todo la convivencia con la guerrilla. Aunque para muchos fue difícil acostumbrarse a las normas impuestas por las Farc —y en ocasiones eran “costosas”, sobre todo para los establecimientos públicos que debían cerrar temprano, y no podían abrir los días cívicos (de limpieza general del pueblo) ni durante las reuniones convocadas por el grupo armado—, la mayoría de las personas las consideraban positivas por la seguridad y tranquilidad que habían alcanzado.

Flujos: intercambios y referentes de ciudad

Otro aspecto que cobró importancia en la regionalización de la zona despejada fue la construcción de vías que comunicaban a los municipios entre sí y la aparición de nuevos centros de comercio, a raíz de las nuevas rutas y de la dificultad que representaba abastecerse de centros muy alejados, ya fuera por bloqueos económicos impuestos a los habitantes de la zona o por la acción de grupos paramilitares. Es preciso mencionar que la idea de la zona despejada como una región en sí misma fue (y aún es) un proyecto de las Farc; a la par con el lanzamiento del “Movimiento Bolivariano”, la guerrilla hizo explícito su deseo de construir una “Nueva Colombia” a partir de los municipios que ya se encontraban despejados. Mucho se espe-

culaba alrededor de la máxima obra de las Farc en la zona, la carretera que une a Vistahermosa con La Macarena atravesando toda la Reserva de norte a sur.

No es posible ignorar que, en la zona aquí tratada, el desarrollo del conflicto cumple un papel principal en la configuración de diversas dinámicas y formas de integración. No se trata, como se ha dicho antes, de diferencias naturales que anteceden al poblamiento o al uso que se le da al territorio. Si bien la historia de la región del Ariari-Guayabero no se reduce a la de las Farc, ésta no se puede entender aislada del desarrollo de conflictos agrarios, económicos y políticos, del que el movimiento armado también es originario.

Varias vías se construyeron y otras fueron activadas durante el despeje; aparte de la vía Vistahermosa-La Macarena, se terminó y acondicionó la vía La Macarena-San Vicente, que abrió un mercado comercial nuevo muy importante para el primer municipio, que antes dependía exclusivamente de las rutas aéreas estatales y privadas. Gracias a esta vía, las relaciones entre los dos municipios se estrecharon bastante, ya que la frontera de San Vicente también se complicó por acciones paramilitares. Algunas vías fluviales adquirieron importancia y promovieron el intercambio con otros departamentos como el Guaviare. El comercio de la coca requirió de rutas comerciales propias, por lo que hubo también una orientación hacia las zonas del sur del país con las que compartían población flotante, saberes frente al cultivo y procesamiento de la coca. Aunque Granada y Villavicencio continuaron siendo los centros de abastecimiento más importantes para los municipios del norte de la zona, se acudía a ellos con temor; de hecho, habitantes y funcionarios de Vistahermosa fueron asesinados en estas dos ciudades. Otro hecho que favoreció la integración de los municipios de la zona fue la prohibición a la circulación de cualquier vehículo aéreo, terrestre y marítimo después de las seis de la tarde. Por esta razón, el último bus de la única ruta que cubría el trayecto Villavicencio-Vistahermosa, que salía en la noche de la capital, se detenía en Granada hasta las cinco de la mañana, hora en la que se reanudaba la marcha. Esto generaba mucho temor entre quienes se dirigían al municipio.

Muchas ideas, “mitos” y saberes circularon por los municipios del despeje; desde el sonido y apariencia de las avionetas fumigando los cultivos de coca hasta el ruido del “avión fantasma” sobrevolando en las noches, pasando por la vida del “Mono Jojoy” o “Tirofijo”, eran conversaciones frecuentes en la zona. Se hablaba incluso de la “música del despeje”, refiriéndose a los éxitos de la música norteña que eran interpretados por agrupaciones musicales que hacían “gira” por los pueblos en los que se cultivaba coca.

El Estado local

Durante la zona de distensión, el Estado local estaba representado por los alcaldes democráticamente elegidos. Se retiraron la rama judicial y las Fuerzas Armadas y en lugar de éstas se constituyó un cuerpo de “Policía Cívica” conformado por miembros de la comunidad y miembros o milicianos de las Farc; armada sólo con bolillos, la Policía Cívica tenía como misión velar por el orden público en las cabeceras municipales. En la zona rural, la autoridad era ejercida por la junta de Acción Comunal de cada vereda y por el comandante del respectivo frente, por parte de las Farc. Los concejos municipales funcionaban normalmente aunque los períodos variaban de acuerdo con la posibilidad de realizar elecciones. La injerencia del grupo armado tanto en la zona rural como en la urbana limitó y determinó la acción del Estado local, al punto que estableció políticas específicas con respecto a la convivencia, la solución y tramitación de los conflictos, el aseo público y privado, la cacería, la pesca y la extracción de madera, entre otros. Hay que recordar que las juntas de Acción Comunal han tenido una relación cercana con las Farc desde su configuración (Cubides, 1989).

Tanto en Vistahermosa como en La Macarena, la administración municipal era ejercida, en su mayoría, por habitantes del propio municipio, con algunas excepciones de funcionarios oriundos de (y formados en) Villavicencio o Bogotá. En general, los funcionarios estaban poco capacitados para ejercer sus cargos y esto se reflejaba en el estado de los proyectos, en la omisión de muchos procedimientos y en el poco desarrollo de sectores como la educación y la salud. Es importante diferenciar aquí entre las capacidades técnicas y políticas de los funcionarios del Estado; éstas se miden en cosas distintas. Mientras que las primeras se refieren a la habilidad en la presentación de proyectos según requisitos, el cumplimiento a cabalidad de las funciones con sus respectivos procesos de seguimiento, y en fin, el dominio de las labores administrativas, las segundas se refieren a la habilidad de convocar a los pobladores, de asegurar su respaldo, de movilizar la zona, de crear redes, etcétera, habilidad que no es puesta en duda y representa aún una parte importante en la vida de los municipios.

Era significativo el caso del Concejo municipal en Vistahermosa, elegido en abril de 2001 luego de que la guerrilla había impedido la realización de las elecciones durante el período nacional. En esa ocasión, todos los concejales que resultaron elegidos eran candidatos del “Movimiento Comunal Comunitario”, una organización política reciente, por lo que era vista con buenos ojos por los habitantes. Todos los candidatos habían sido presidentes de las JAC en sus veredas, lo que resultaba esperanzador para el municipio, por garantizar representatividad y conocimiento

real de las necesidades de la zona rural. A pesar de estas ventajas, el Concejo no funcionaba adecuadamente, debido a que sus miembros desconocían las funciones propias de su cargo, lo que representaba, de paso, una paradoja de la democracia, ya que, aunque son representativos en lo político, carecen de habilidades en lo técnico. Durante el primer período de sesiones, el Concejo se dedicó a realizar todo tipo de labores, en especial, la de recibir y dar trámite a las quejas de los habitantes, sin tener claro cuál era su labor específica. En algunas oportunidades, los concejales hicieron explícito su desconocimiento, pidiendo asesoría. Frente a esta situación, la corporación estaba sujeta a los juegos de la política local, a las pugnas por la realización de proyectos privados y a la desviación del interés público.

Las características de los funcionarios locales determinan el tipo de Estado local que se configura y las relaciones que éste establece con otros niveles del Estado. Se han mencionado aquí, por un lado, el gran capital político con el que cuentan y, por el otro, el bajo conocimiento técnico de las funciones de la administración. Esto determina en gran parte la noción de que los servicios del Estado son prestados como favores personales y permite la configuración de una red burocrática local y la polarización de la población en torno a grupos políticos. También, se contraponen la imagen del Estado que tiene la población (como aparato protector que resuelve todos los problemas) con la de los funcionarios locales (corruptos, enemigos o amigos, ineficientes, etcétera).

Con respecto a esta situación, comentaba una funcionaria de la delegación del Meta de la Red de Solidaridad Social, hoy Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional:

Vistahermosa es el municipio más difícil de la zona de distensión. Actualmente, hay una crisis en la administración; ésta tiene un perfil muy bajo. El municipio está quebrado y no puede asumir la cofinanciación de los proyectos [...] La gente percibe que el Estado es ineficiente a partir de la poca capacidad de gestión de las administraciones locales y de la falta de información y socialización de éstas. Muchas veces, las instancias nacionales o departamentales entran a desarrollar proyectos y terminan realizándolos ellas mismas o éstos fracasan [...] Tal vez habría que reevaluar eso del Estado ausente e ineficiente y más bien pensar cuál es la receptividad de la comunidad y el perfil de la administración local para hacer que el Estado se haga presente. A veces, la administración local olvida que también es Estado. (Entrevista 8)

Aunque se entiende al Estado de una manera instrumental y no política, esta cita llama la atención sobre los niveles diferentes en los que se manifiesta el Estado. Aquí el Estado se personaliza y adquiere forma a través de los diferentes funcionarios que lo asumen, de modo que la relación que existe entre los habitantes y los funcionarios determina ideas, niveles de confianza, discursos y formas de acceder y

entender al Estado. Lo que es interesante aquí es pensar que, aunque ineficiente, el Estado local compromete y produce formas de vivir y pensar el orden social. Esto sucede sobre todo en zonas rurales en donde no hay contacto directo con funcionarios y la relación se reduce a las peticiones que le haga el presidente de junta o cualquier habitante de una vereda al alcalde. En ocasiones, bajo esta óptica, los servicios del Estado son favores prestados por particulares, no derechos¹⁶.

A causa de la personalización a través de sus funcionarios, el Estado local no se percibía como parte del Estado central; de igual forma, los propios funcionarios hablan con distancia de un “Estado abstracto” que es el que impide el desarrollo, “olvida”, “excluye”, “margina”. De ahí que fuera frecuente escuchar por parte de un funcionario, como en el caso de un concejal en Vistahermosa, frases como “es que el Estado nos tiene olvidados”. ¿Cuál es ese Estado abstracto que se invoca y qué se le pide? ¿En qué aspectos está representada localmente la presencia o el abandono del Estado? ¿Por qué el Estado local puede olvidar que también es Estado? Gupta menciona que “en el nivel local es difícil experimentar el Estado como una entidad coherente: en lugar de ello, lo que se confronta es más discreto y fragmentario [...] es precisamente a través de las prácticas de las instituciones locales que el Estado es imaginado” (1995: 384. Traducción nuestra).

Otra particularidad del Estado local en la zona de distensión es que existían fuertes divisiones políticas, más evidentes en La Macarena, en donde la población estaba totalmente polarizada entre quienes apoyaban la gestión del alcalde y los que se oponían. En estos municipios, la figura del alcalde es esencial para sus habitantes, debido que es a través de éste que se tramita todo. Era común entonces ver largas filas de personas que llegaban de todas las partes del municipio a solicitar auxilios para escuelas, puentes, vías, medicinas, puestos de salud, profesores, etcétera. A pesar de que el discurso de la participación es fuerte y que algunas entidades centrales intentaban promover la formulación de proyectos por parte de la comunidad, la baja capacitación de los funcionarios encargados, así como la falta de conocimiento de las metodologías para la presentación de éstos, impedían que se gestionaran cosas por fuera de la alcaldía. Así lo señalaba la promotora de Acción Comunal del municipio de Vistahermosa:

Las juntas de Acción Comunal son vulnerables por la falta de información frente a los procesos y frente a la operatividad de la presentación de proyectos. Mu-

16 Durante el trabajo de campo en el municipio de Carmen del Darién en el Urabá chocoano, en el marco de este proyecto, se realizó un taller sobre la organización del Estado. Al tocar el tema del certificado electoral a los asistentes al taller, miembros de las Comunidades de Paz de San Francisco de Asís, habitantes de las cuencas del Atrato medio, uno de los asistentes mencionó que era “el papel que entrega un político cuando uno vota por él” (grabación del taller en Curvaradó, julio 17 de 2001).

chas veces a nivel departamental y regional ése es un pretexto para no atender sus reclamos. Frente a esto, mi intención es la de realizar una capacitación por todo el municipio en la metodología de presentación de proyectos. Esta capacitación aligera el trabajo de la Oficina de Planeación e impide que se les ignore. (Entrevista 9)

La participación comunitaria aún no se ha estructurado en estos municipios. El Estado local a veces representa un obstáculo para la participación manifiesta en la formulación y la gestión de proyectos. No sólo es el desconocimiento de las metodologías adecuadas sino la idea de que si no se es amigo del alcalde no se puede pasar un proyecto.

La figura del alcalde es muy importante para la vida cotidiana en los municipios y de él dependían muchas cosas, como el tener un cargo dentro de la administración o como profesor o promotor de salud, incluso la posibilidad de abrir un establecimiento público. El alcalde es un benefactor o un detractor y es juzgado de acuerdo con la cantidad de cosas que pueda dar. En el caso de Vistahermosa, el Alcalde era un hombre mayor, quien por su avanzada edad y estado de salud no tenía gran capacidad de gestión, pero muchos veían su administración adecuada porque, aun sin poder y sin tener los recursos, trataba de asistir a todo el que acudiera a él. Una líder del pueblo, al referirse a esto, mencionaba: “Él es muy bueno, ¡a veces se mete en unas vaca locas!”. Tanto el alcalde como los demás funcionarios de la administración son figuras de poder y prestigio dentro del municipio, son facilitadores u obstáculos.

En la zona de distensión este aspecto estaba matizado además por la relación con la guerrilla, con el frente respectivo en manos del cual se encargaba la veeduría de la gestión. Muchas quejas contra el alcalde y su administración iban a parar al comandante de frente, quien ejercía una fuerte presión, por lo menos en Vistahermosa y La Macarena. En este último caso, la situación era tensa, porque aunque el comandante de frente se oponía al Alcalde (período 1999-2001), respetaba los espacios de la administración. En ocasiones, reunía a todos los funcionarios para que estos rindieran cuentas y también les daba recomendaciones o les reclamaba por algo; sin embargo, eran muy pocas las ocasiones en las que iba a la sede de la Alcaldía, sólo cuando la gente del pueblo se lo pedía. Esto también tiene que ver con el perfil de cada frente, como se verá más adelante. En Vistahermosa, por el contrario, la prolongada ausencia del Alcalde de las labores de la administración, por motivos de salud, y la situación tensa que vivían los funcionarios por amenazas fuera del municipio en sus desplazamientos hacían que la administración no estuviera fortalecida y, en consecuencia, fuera vulnerable a la intervención de la guerrilla, que permanentemente imponía condiciones. De igual forma, en Vistahermosa, por la misma debilidad de la administración, la población acudía con mayor fre-

cuencia a la guerrilla para la solución de conflictos, la denuncia de situaciones o la petición de bienes y servicios. La injerencia de la guerrilla reforzaba la idea de que los servicios del Estado eran favores y, en consecuencia, podían exigirse por vías diferentes de las estatales.

Durante el período del despeje, los alcaldes accedieron a niveles centrales sin la intermediación del Estado regional. La figura del Comisionado de Paz, así como la del Defensor del Pueblo, se convirtieron en instancias recurrentes a las que accedían “sin cita previa”, como mencionaba el Alcalde de Vistahermosa (entrevista 10). Este hecho, sumado a otros, debilitó las relaciones con el departamento y fue causa de múltiples reclamos porque, en algunas instancias como la Red de Solidaridad Social, los alcaldes de la zona estaban obviando la instancia regional. El Estado local adquirió centralidad durante el despeje, a pesar de que ésta se vio influida y restringida por la presencia de las Farc.

Pese a que el despeje fue producto de los acuerdos y negociaciones de paz, la actitud más frecuentemente asumida por las agencias del Estado, el gobierno central y los habitantes frente a la zona de distensión era de zozobra ante su condición temporal¹⁷; había poca fe en el despeje y primó la oportunidad de “sacarle provecho” mientras durara. La posición del grupo armado fue, por el contrario, la de invertir, equipar y acondicionar la zona a largo plazo para sus planes como organización. Esta situación de zozobra se vio reflejada en las prioridades de inversión, que durante los cuatro años que duró el despeje se concentró en la construcción de infraestructura y dejó de lado componentes sociales y culturales. Se “aprovechó” la coyuntura de ser zona despejada para tramitar y reclamar obras que habían sido negadas o cuyo costo era muy alto, como en el caso de la vía San Juan de Arama-Vistahermosa, que llevaba varios años en mora de ser pavimentada y que, al parecer, fue aprobada por el Fondo Nacional de Regalías para el año 2002. El gobierno central privilegió las inversiones para las necesidades inmediatas que iba creando el despeje; el caso de la inspección de Los Pozos fue bastante significativo; este pequeño poblado, carente de muchos servicios, perteneciente al municipio de La Macarena (y no a San Vicente del Cagúan, como se manifestaba oficialmente), fue escogido como la sede de los diálogos en el marco del proceso de paz con las Farc. Allí se estableció “Villa Nueva Colombia”, una moderna construcción con todas las

17 Este aspecto es de gran importancia, ya que la condición temporal determinó el devenir de muchas situaciones en la zona; así como en el municipio de Carmen del Darién en el Urabá, se actúa según una situación permanente de emergencia, que ya lleva 5 años y no permite pensar en inversiones a largo plazo. Un trabajador del hospital de Vistahermosa comentaba que estaba ahorrando bastante para salir con su familia cuando el despeje se acabara, ya que ahí “no iba a quedar nada”.

comodidades que albergaba personalidades importantes (periodistas, políticos, funcionarios) y servía de escenario para las audiencias públicas. Además de esto, se ordenó pintar todas las fachadas del pueblo de colores vivos y alegres para que se mostrara una “cara amable” ante los miles de visitantes y participantes de los diálogos; en una semana se hizo lo que no se había hecho en años. Hoy, la sede está abandonada, y la pintura, cuarteada y descolorida. Con la caída del turismo y la salida de numerosas personas en los primeros meses del despeje, sumadas a la incertidumbre de su condición temporal, la inversión en proyectos sociales y culturales pasó a un segundo plano, con algunas excepciones¹⁸.

En cuanto al control del orden público y la tramitación de los conflictos, ante la ausencia de Fuerza Pública y juzgados, estas labores fueron asumidas en conjunto por la inspección de Policía, la Personería municipal, la Policía Cívica y la Oficina de Quejas y Reclamos de las Farc, en zona urbana, y por las juntas de Acción Comunal y el comandante de turno, en zona rural. En un principio, la guerrilla “competía” con las instancias locales por la potestad para intervenir en los conflictos.

Al respecto de la naturaleza de la “justicia guerrillera”, Molano describe cómo fue el proceso para intervenir en las relaciones de la población civil, refiriéndose a éste como un gran reto, ya que sus conceptos eran de tipo netamente militar y no eran aplicables a los civiles:

Se puede hacer referencia a lo que las guerrillas llaman Normas de Convivencia Ciudadana, que consiste en un listado de diez puntos o normas de conducta que pegan en las tiendas, en los billares y en los caminos de las zonas en las que se encuentran operando y que la gente debe obedecer. Es una manera de controlar la vida cotidiana de las comunidades [...] Actualmente, como es la autoridad en algunas regiones, la gente acude a la guerrilla y le solicitan, de manera espontánea, que actúen como jueces en diversos conflictos. La guerrilla, por su lado, responde a estas demandas y aprovecha la situación para fortalecer su autoridad. A causa de lo anterior, la guerrilla tuvo que crear un sistema jurídico y organizar la justicia. El comandante ya no podía seguir juzgando como durante mucho tiempo lo hizo, por lo que empezó a crear y fortalecer aparatos de justicia [...]. (2001: 334)

El tipo de justicia impartido por las Farc parte del principio de la compensación o del “ojo por ojo”. Si alguien comete una falta, de acuerdo con la gravedad, debe compensar a la comunidad o al ofendido, ya sea con trabajo forzado, con dinero o

18 En La Macarena, una ONG conformada por miembros de una familia formuló, gestionó y ejecutó en el año 2000 un ambicioso proyecto cultural con componentes de danza, teatro, música y literatura, financiado por el Ministerio de Cultura. Ante el éxito de este proyecto, el Ministerio quería replicarlo en los demás municipios de la zona.

con el destierro, e incluso con la muerte. Para Molano, este tipo de justicia está “muy ligado a los valores de la vida campesina y a sus tradiciones” (2001: 334). Aunque el conjunto de normas no es amplio y los organismos o personas que imparten justicia no son especializados ni complejos, se ha configurado un sistema de justicia con tradición y que ha sido asumido por las poblaciones.

Como en muchas ocasiones sus métodos y procedimientos eran más sencillos y eficaces que éstos, muchas personas en la zona de distensión prefirieron acudir a las Farc para que sus querellas les fueran resueltas rápidamente, sin anteponer consideraciones de legitimidad o afinidad. Tiempo después, esto devino en dos situaciones problemáticas: la primera, que como cualquier despacho judicial, la guerrilla se sobresaturó de casos por resolver, y la segunda, que su intervención se convirtió en la principal forma de amenaza dentro o fuera de un conflicto.

La primera situación dio paso a la constitución de la Oficina de Quejas y Reclamos de las Farc, que funcionaba como un despacho, con horario fijo, en un lugar determinado; un comandante del movimiento armado presidía la oficina. Como segunda medida, la guerrilla decidió tipificar los conflictos y delegar su tramitación según la gravedad, especialmente en la zona rural; los conflictos familiares y entre vecinos debían ser resueltos por las juntas de Acción Comunal cuando no se complicaban, y los casos de asesinatos, robos y otros de este orden eran asumidos por la guerrilla.

En la zona urbana, la guerrilla “devolvía” el caso a la inspección de Policía o al personero cuando consideraba que no era necesaria su intervención. Con el paso del tiempo, la gente asumió estas diferentes instancias para resolver conflictos. Ante el interés de la Defensoría del Pueblo en realizar un taller sobre “justicia comunitaria”, idea que se dio a conocer a los habitantes del pueblo, alguien mencionaba que allí se había fortalecido la forma comunitaria de resolver los conflictos pero que en ciertas ocasiones se acudía a otras instancias:

—¿Las juntas acuden regularmente a la inspección de Policía, al personero, para resolver sus conflictos?

—Al alcalde. Porque él es cabeza, es la autoridad.

—¿En qué casos acuden a ellos?

—Bueno, pasa esto, educación: las escuelas mal manejadas, mal mantenidas, el presidente de junta viene y le pasa una cuestión al alcalde [...]

—A nivel de problemas familiares o entre la comunidad, ¿qué es lo que más se consulta?

—Eso ya lo manejan las juntas comunales, resulta que ahorita por lo menos llegó a un acuerdo la guerrilla digamos con la junta de que ellos no arreglan problemas de peleas familiares y la junta tampoco. Sí, porque ya tenemos experiencia de que uno le arregla el problema de que dos personas no vuelvan a vivir juntas y a los ocho días las ve uno en las mismas, ¿entonces que pasa ahí? Que ya no toman la junta con seriedad sino como recocha. Entonces hemos tomado una determinación, de que si en esa familia se van a matar, pues que se maten ellos allá, porque como dijo Giovanni [comandante rural de las Farc], una vez, cuando se están enamorando ahí sí ni lo conocen a uno. (Entrevista 11)

Esta cita ilustra la utilización de diferentes instancias para tramitar el conflicto por parte de la población local, de acuerdo con el tipo de conflicto, con la zona (urbana o rural), y de acuerdo con la prontitud en la respuesta. Los conflictos familiares que no eran considerados graves se le delegaron a la junta de Acción Comunal, pero tanto ésta como las Farc encontraron que asumir tal tipo de situaciones les restaba autoridad, de modo que se le dejaba a la propia familia o, en última instancia, ésta acudía a la Personería o a la Defensoría. Muchos eran los casos de violencia intrafamiliar, abuso sexual o maltrato infantil que eran conocidos por estas agencias, y que eran denunciados por miembros de la familia, por los vecinos, por las juntas e incluso por la Policía Cívica y algunos miembros de las Farc.

La segunda situación generó un clima de terror; la guerrilla “se le echaba” a quien no pagaba, a quien se le debía, al marido o la mujer infiel, a los funcionarios públicos, a los médicos, a todo enemigo potencial. Muchas cosas funcionaban gracias a la presión de la guerrilla. Esto generó un clima de desconfianza en el que todo el mundo era vulnerable; la guerrilla, sin embargo, no era una simple herramienta pasiva de amenaza, bajo ciertos parámetros imponía un orden y una disciplina e intervenía cuando consideraba que se estaba atentando contra éstos. Había un proceso de juicio también en donde se condenaban la mentira, el robo, el asesinato, las peleas callejeras, la embriaguez y el consumo de sustancias ilícitas, principalmente. Las penas impuestas iban desde las multas hasta el destierro. Este tipo de actitudes o situaciones penalizadas por las Farc ilustra la comprensión del orden político principalmente como un orden moral. El tipo de disciplina impuesta, y el énfasis en el “buen comportamiento”, el “civismo” y la convivencia daban cuenta de éste, revelando una escasa distancia con el proyecto modernizador y democratizador.

Con el paso del tiempo, la gente se habituó a la disciplina impuesta, para poder vivir en la zona: con este método se redujeron drásticamente los robos, las peleas callejeras y las muertes violentas, antes recurrentes. “En este caso ellos, si no fuera por esta gente [las Farc] en las veredas, la gente se mataban cada rato, primer punto; segundo punto: antes de que llegara la guerrilla el *ladronismo* era

mucho, tercer punto es que ellos coordinan los problemas que no puede coordinar la junta” (entrevista 11). También se establecieron toques de queda, horarios de tránsito por vías terrestres y fluviales, días cívicos para el aseo de las calles y de las casas, la regulación de la cacería, la pesca, la extracción de maderas, la especulación con los precios y el consumo de licores.

El estereotipo de la zona como guerrillera no admite términos medios; se refiere a la ilegalidad, la delincuencia y la inferioridad moral. “Afuera” no vale el hecho de que la zona haya sido establecida sin consultar a sus habitantes, que se haya establecido una autoridad por las armas, o que algunos indicadores muestren resultados positivos. El asunto es que los habitantes de la zona sólo tuvieron dos opciones: una, irse de sus pueblos, y la otra, quedarse bajo las condiciones impuestas y aprender a convivir en medio de ellas. En la elección de una u otra posibilidad no mediaban factores de afinidad con la guerrilla ni con sus ideas. Como señala Cubides:

[...] se impone de parte de los diversos tipos de colonos una actitud contemporizadora, dispuesta a la negociación, a la transacción con el poder militar de la zona, sea cual sea [...] he aquí porque la adscripción y la adhesión políticas no tienen un carácter permanente, no están basadas en la solidaridad a ultranza o en la identidad con objetivos básicos. En ellas imperan el pragmatismo, el cálculo de los propios intereses, y su defensa a corto y mediano plazo. (1989: 329)

Sin el ánimo de pretender contraponer identidad e interés, como podría darlo a entender esta cita, es preciso comprender la historia de la presencia de los actores armados en la región y el régimen al que han estado sujetos sus habitantes. Si, por un lado, la presencia de las Farc les ha sido más familiar, por el otro, muchos han sido víctimas de sus imposiciones y de su forma de ver el orden político y social. Las “preferencias” por uno u otro actor se refieren más a cuestiones como la tranquilidad, la seguridad o simplemente la supervivencia, porque “si ése es el que manda, pues hay que obedecer”.

Pero en el lenguaje polarizador de la guerra, se es guerrillero por estar en la zona. Por ello, un habitante de Vistahermosa menciona:

Yo soy neutral, a mí no me miran aquí ni allá. Si yo me encuentro un comandante de aquí yo lo saludo de una forma determinada, si me encuentro uno de la guerrilla más abajo, pues lo mismo, pero uno no va ni a lamberles, libremente trabaja uno; y uno trabaja mejor así, y le colaboran más a uno, que estarles lambiendo [...] porque es que le digo una cosa, ni la policía, ni la guerrilla, ni el ejército, ni los paras son amigos, ellos no son amigos. Desde que la persona esté armada no es amiga. Uno no puede confiar en ninguno de ellos, no, no puede. (Entrevista 11)

Tanto el funcionamiento de la administración local como la manera en la que se tramitaban y resolvían los conflictos fueron factores que impulsaron tanto el

“cerramiento” en las fronteras como la progresiva integración entre los municipios de la zona. Esto se resume en la frase de un concejal de Vistahermosa: “Nosotros no estamos libres de salir a ningún lado”. Y no sólo en frases, ya que durante el período que duró esta investigación se atentó contra una inspectora de Policía, y fueron asesinados el almacenista, un funcionario de la Umata y un número indeterminado de ciudadanos comunes en Vistahermosa. Esto provocó medidas extremas dentro de la zona que generaban la radicalización de las fronteras, como se señaló anteriormente, como el control de las personas que llegaban a la zona y la solicitud por parte de la administración municipal de Vistahermosa de habilitar vuelos comerciales y estatales al municipio para evitar el uso de la carretera hacia Granada (petición que no se hizo efectiva).

Otro tanto sucedió con el Estado central, que adoptó su estructura al estatuto especial. Algunas agencias estatales establecieron oficinas en todos los municipios de la zona, como en el caso de la Defensoría del Pueblo y Consurmeta; otras ya presentes, como el Sistema de Parques Nacionales y Cormacarena, tuvieron que adaptar sus funciones a la condición nueva de la zona.

Aunque la Defensoría funciona por delegaciones regionales en cada departamento, creó una oficina especial en la zona de distensión, dependiente directamente del nivel central en Bogotá. Toda la infraestructura montada en la zona, así como los funcionarios de la oficina y los coordinadores de cada municipio, eran financiados con dineros de países europeos cooperantes. A diferencia del resto del país, donde los defensores públicos, además de la actividad en derechos humanos, deben ejercer como abogados de oficio, en la zona de distensión su labor se limitó a la promulgación y defensa de los derechos humanos, a través del trámite de las quejas de los habitantes. Ante la ausencia de funcionarios de la rama judicial, la Defensoría se convirtió en una instancia importante aunque de acción limitada. Es importante mencionar que la zona de distensión fue un “proyecto” específico dependiente del nivel central y sujeto a las vicisitudes del proceso de paz; fue un proyecto que se sabía era a término fijo, frente al que no se tenían muchas expectativas y que con el tiempo agudizó cada vez más la poca fe en el proceso de paz y generó cada vez más oposición entre los países financiadores, a pesar de los múltiples esfuerzos que se hicieron para continuarlo en la incertidumbre del fin de cada prórroga.

En el caso de Consurmeta, esta entidad mixta fue creada con recursos del Plante para administrar y brindar asistencia técnica en los proyectos de sustitución de cultivos ilícitos; su creación se debió, entre otras razones, a la idea de que a los campesinos o asociaciones vinculados a los proyectos no se les podía delegar el manejo de los recursos del programa. A diferencia de la Defensoría, esta entidad sí

trabajaba coordinadamente con la administración a través de la Umata. Esta oficina funcionaba en medio de todas las contradicciones y dificultades de las políticas gubernamentales sobre sustitución, con el agravante de que el cultivo de coca contaba con la intermediación de agentes poderosos, y la producción, transporte y comercialización de otros productos como el plátano generaban costos muy altos que no eran compensados.

Lo que se observa con este acondicionamiento de las agencias centrales a la situación de la zona y al debilitamiento del vínculo con la región es que, durante el período del despeje, el Estado central intervino de manera directa aun en medio de claras políticas de descentralización. A pesar de ser denominada muchas veces un “laboratorio de paz” y de que los municipios siguieron teniendo cierta autonomía formal, el gobierno central intensificó el control en la zona y asumió directamente ciertas decisiones que afectaron la vida diaria de las personas, como la suspensión de vuelos e incluso su propio establecimiento y fin. De ahí que la población viviera una gran zozobra y estuviera al tanto de las últimas noticias que pudieran afectar la continuidad de la zona. Los efectos de esta política de intervención centralizada en medio de procesos de descentralización fueron adversos en el momento en que la zona de distensión llegó a su fin, dado que los gobiernos departamentales continuaron manteniendo una distancia y unas políticas diferenciales frente a estos municipios; al mismo tiempo, el gobierno nacional reorientó las políticas hacia una intervención de tipo militar con el Teatro de Operaciones, tal y como lo había hecho a finales de los años cincuenta.

Los frentes de las Farc

La gran particularidad de la zona fue la presencia permanente y legítima de la guerrilla de las Farc y su participación en los asuntos de los cinco municipios. Bajo el proceso de paz con el gobierno nacional, el movimiento armado dispuso de ciertas garantías para establecerse allí e interactuar con habitantes, funcionarios públicos, embajadores, entre otros. Durante el despeje, las Farc se revelaron como una organización establecida, jerarquizada y con normas internas que no son homogéneas. Cada bloque, columna, frente, tiene un perfil especial, y se le asigna una tarea específica. Las Farc también se encuentran regionalizadas según sus estrategias de acción, y en la zona de distensión, cada uno de los frentes tenía una función específica y generaba dinámicas diferentes según su perfil. No hay que olvidar que la estrategia de las Farc se encuentra cimentada en su accionar localizado, en convertirse en una organización de alcance nacional pero con injerencia en lo local.

El movimiento armado comprende y utiliza a su favor la acción y omisión del Estado en lo local; al respecto menciona:

Y es precisamente cambiando el sentido de esta administración local, como se podrá desmontar, de abajo hacia arriba, esta gigantesca maquinaria del clientelismo y la corrupción cubierta en la impunidad [...] La participación local es un canal de expresión cívica que permite promover y ejercer cargos en las alcaldías, concejos y asambleas a muchos ciudadanos; es, también, el fortalecimiento de la autonomía de las regiones, en la perspectiva de mejorar sus condiciones de vida. Hoy día esas regiones no esperan nada de un Estado centralista que durante más de un siglo ha persistido en el ensanchamiento de su aparato militar y sus redes clientelistas, como medio de dominación política. (Farc-EP, documento en internet, s. f.)

Cuatro frentes pertenecientes al Bloque Sur se asentaban en la zona: el 7º, en La Macarena; el 27, en Vistahermosa; el 40, en La Uribe, y el 26, en Mesetas. El perfil de cada frente dependía de sus comandantes, de su ubicación y de las condiciones específicas de cada municipio, y de ello dependía a su vez el desarrollo de cada municipio durante el despeje. En La Macarena, por ejemplo, el frente intervenía en los asuntos locales pero no de manera directa; su ubicación privilegiada, resguardado por la serranía de La Macarena y con escasez de vías de acceso, le permitía asumir una posición más suave, ya que no tenía la presión de las autodefensas en las fronteras y podía controlar con relativa facilidad la entrada y salida de personas del casco urbano. La relación con la administración municipal no era estrecha, a pesar de que se ejercía control sobre sus actividades; aunque el alcalde que asumió la mayor parte del período de despeje no era del total agrado del frente, se le permitió actuar con cierta independencia, y con algunos tropiezos logró terminar su período. La acción de las Farc aquí era en igual proporción militar e ideológica, esta última reflejada en ciertas reuniones informativas del movimiento y la circulación de documentos escritos. Gran parte de este frente estaba conformado por mujeres combatientes.

En San Vicente del Caguán, la situación era otra; el trabajo ideológico de las Farc en la zona se realizaba en el casco urbano. Un clima más calmado se respiraba allí, por ser el municipio de mayor visibilidad durante el despeje y el de mayor tamaño. Las Farc tenían aquí una oficina de atención con sala de espera, un televisor que reproducía videos musicales del movimiento, en su mayoría de los casos, de vallenatos compuestos por algunos de sus miembros, y una persona de la organización que resolvía inquietudes acerca de los diálogos y concertaba citas con miembros del secretariado. Al lado de la oficina había una venta de souvenirs en la cual se podían encontrar desde camisetas y cachuchas con el logotipo de las Farc hasta discos compactos y libros del movimiento. La circulación de panfletos, documentos y comunicados era habitual y, por lo menos en la zona urbana, la intervención en los

asuntos cotidianos de la población no era tan directa. Allí el contacto de miembros del movimiento con periodistas, visitantes de otras zonas del país y extranjeros era frecuente, por lo que el trabajo político fue mucho más visible que el militar. Los asistentes a las audiencias públicas podían encontrarse con un grupo de amables combatientes que les indicaba el camino hacia la plaza principal del pueblo, los acomodaba en un bus confortable, no sin antes agradecerles su asistencia y deseárselos un buen viaje. Una hora más tarde, en Los Pozos, otro amable grupo de combatientes los recibía y los guiaba hacia su destino final.

En Vistahermosa la situación era otra; la frontera vulnerable con San Juan de Arama determinó un frente radical que ejercía un fuerte control sobre la entrada y salida de personas y de mercancías¹⁹. Con el apoyo de otro de los frentes (26) en la frontera, un retén y la imposición de bloqueos económicos a ciertos productos y empresas, el frente 27 impuso un orden militar.

Además de ello, impuso las políticas más radicales, como la del examen de sida obligatorio para todos los habitantes del municipio, con el argumento de que la Secretaría Departamental de Salud había tomado muestras aleatorias por todo el departamento y que la mayor cantidad de casos posibles de la enfermedad se ubicó en Vistahermosa y, en consecuencia, había que erradicar todas las fuentes del virus. Se le advirtió a la población que la prueba (“tamizaje”, una prueba que arroja un muestreo) sería realizada por el personal del hospital municipal en todas las veredas y que quienes resultaran positivos tendrían que abandonar el pueblo.

Además de esto, los habitantes de Vistahermosa se vieron sometidos a la expulsión y el destierro de muchos habitantes y la retención de “infractores”. La presión de grupos paramilitares en la frontera generó un clima de terror en el que cualquiera podía ser acusado de infiltrado o informante de éstos o del ejército. En Vistahermosa reinaba el principio de la desconfianza. El trabajo ideológico no era una prioridad y las reuniones con la población se hacían para informar determinaciones del movimiento con respecto a ella. Por otro lado, se ha dicho ya que Vistahermosa era un importante centro de acopio de coca, pero el lugar de operaciones no era el casco urbano sino la inspección de Piñalito, a unos 7 kilómetros al sur de la cabecera. La seguridad en la frontera asegura el buen desarrollo de la comercialización en Piñalito, en donde, además, hay otro comandante de frente que autoriza o no el establecimiento de una persona recién llegada. El contraste entre

19 A mediados de la década de los ochenta llegaron los paramilitares a la región y desde entonces se establecieron allí en centros de operaciones. Antes, durante y después de la zona de distensión, la presión de las autodefensas ha sido muy fuerte sobre las fronteras, por el desarrollo de su actividad antissubversiva y su oposición manifiesta a los diálogos entre las Farc y el gobierno.

los tres frentes es evidente y así mismo lo fue la manera en la que cada uno de los municipios vivió el despeje; de igual forma, la situación interna de cada municipio favoreció o impidió su inserción regional o su aislamiento. De cualquier manera, la vida bajo una normatividad, una forma de vida y una organización del tiempo diferentes dio pie a la cohesión y la solidaridad entre los habitantes de los cinco municipios, siendo éstos los únicos destinos a los que no se temía²⁰.

Políticas estatales y demandas comunitarias: entre lo rural y lo urbano

En el aparte anterior se mencionó cómo el cultivo de la coca generó un aumento en el consumo de bienes no producidos en la región y una rápida “urbanización” de las costumbres, a medida que se dejaron de cultivar otros productos y que la coca fue generando importantes ingresos. A pesar de constituir municipios cuya zona rural alcanzaba el 90% del territorio, las demandas, los proyectos y las propuestas del Estado local y las organizaciones se ajustaban más a los de zonas urbanas. Un funcionario de la Umata en Vistahermosa se sorprendía con el hecho de que la gente no pidiera apoyo para insumos o para iniciar proyectos productivos, sino que pidiera escuelas, puentes, carreteras, etcétera, cuya realización era remota. La coca no sólo minó el nivel organizativo en las zonas en las que era cultivada²¹, sino que generó necesidades propias de la ciudad en el campo, a precios exorbitantes.

Como lo menciona Cubides, muchos de los pueblos de esta zona del país tienen una fisonomía urbana (agrario-urbana o semiurbana, para Teófilo Vásquez), con un ritmo intenso de crecimiento. En las cabeceras municipales se configuran de manera espontánea, y parcialmente orientadas, dinámicas urbanas en contextos rurales. En el casco urbano de La Macarena, por ejemplo, a principios de 2000 empezaron a circular los primeros carros y ya a finales del año se hizo necesario señalizar las calles. También en este municipio, se empezaba a conocer la noción de “espacio público” y de “invasión” de éste; es interesante observar la dificultad que generaba la introducción de la noción de lo público. Cuando en Bogotá estaba en boga la campaña pedagógica del espacio público durante la alcaldía de Antanas Mockus, el inspector de Policía de La Macarena decidió

20 Incluso, en el año 2000 se organizó un encuentro deportivo entre los municipios del despeje.

21 Para una funcionaria de la Alcaldía de Vistahermosa, el nivel de organización era menor en veredas con cultivos de coca, ya que la inestabilidad del negocio desestimaba el deseo de establecerse y construir a largo plazo.

restringir el uso de las aceras que normalmente eran utilizadas por los comerciantes para exhibir mercancías o poner mesas fuera de los establecimientos. Esto no representaba problemas hasta el momento en el que comenzaron a transitar carros, camionetas, motos y camiones por las calles del pueblo; las personas estaban acostumbradas a caminar por la mitad de la calle, pero ante estos hechos, demandaban el uso de las aceras, totalmente invadidas por el comercio. En medio de esta situación, los comerciantes alegaban que dentro de sus negocios hacía mucho calor, por lo que la acera resultó ser un espacio propicio para menearlo. Fue una discusión amplia la que se formó en torno al tema, reflejando los problemas inherentes a la conformación de estas dinámicas urbanas.

Los esquemas y planes de Ordenamiento Territorial mostraron tanto el estado de los municipios en diversos niveles como el municipio deseado por sus habitantes. Mediante una metodología participativa, los propios ciudadanos identificaban lo que le hacía falta a su municipio. En la mayoría de los casos, se deseaba un centro urbano con todas las ventajas de la ciudad, comparándolo con Villavicencio y Bogotá. Lo rural era visto como una amenaza, como un signo de atraso; la influencia de la migración constante de población desde las ciudades, y de los medios de comunicación, era fuerte. Un reflejo de esto era el rápido crecimiento del comercio en las cabeceras municipales; ante la escasez de productos agrícolas en la región y la cantidad de dinero circulante, el comercio fue visto como una gran oportunidad que le llevó a la gente de los pueblos las mercancías deseadas de la ciudad. Una persona de la capital mencionaba que Vistahermosa tenía todas las desventajas del campo y todas las de la ciudad. Por un lado, el aislamiento, la dificultad en el transporte, las enfermedades tropicales, la precariedad en la educación y la salud, y por el otro, el ruido, la afluencia de carros, la escasez de productos agrícolas, los altos precios y la migración descontrolada, entre otros. Esta situación en los cascos urbanos muestra las contradicciones que generan los planes de gobierno descontextualizados y sin planificación previa. El desarrollo se asocia a la ciudad, y se quiere alcanzar a cualquier precio, dándoles a las cabeceras municipales fisonomías urbanas.

Otro factor incidía en esta dualidad permanente entre lo rural y lo urbano: el accionar diferencial de las Farc en las cabeceras municipales y en las zonas rurales. Por ser asiento de la administración municipal, las cabeceras no demandaban la presencia del movimiento a la hora de solucionar conflictos; de igual forma, la presión de éste en algunos asuntos podía ser más contrarrestada. Las Farc contaban con menor respaldo en la zona urbana, ya que eran pocos los espacios y los simpatizantes para sus propuestas ideológicas. En la zona rural, como ya se mencionó, las JAC son la primera autoridad en las veredas, pero ante la distancia de las cabeceras, la guerrilla fue ganando legitimidad para resolver los conflictos e inter-

venir en los asuntos locales. Aunque las Farc miran hoy hacia las ciudades, su base campesina y forma de vida móvil²² encuentran preferencia por lo rural.

Lo que se quiere exponer aquí es que detrás de la organización de los municipios, sus costumbres recientes y el clima social generado por la coca hay un carácter urbano que impide hablar de una población campesina y autoconstitutiva, sin más. Dentro de las estrategias de representación asumidas por los habitantes de la zona de distensión no era usual enunciarse como campesinos. El peso de la categoría de colono mina cualquier intento de ser asociados a sistemas económicos y de organización campesina, entre otras cosas por su carácter de ocupantes ilegales, a pesar de que hay un amplio margen de la población que vive en medio de sistemas de producción totalmente campesinos. Esta última categoría se asocia a lo puro, lo prístino y una adecuada utilización del medio ambiente, además de la producción para el autoconsumo, sin excedentes. Esta idealización del campesino niega de inmediato cualquier relación con los colonos, señalados como ilegales, destructores, coqueros, y por la ausencia de tradiciones y costumbres propias. El ritmo de estas zonas, sin duda, no es totalmente rural pero presenta matices entre lo rural y lo urbano.

LAS POLÍTICAS DE LA REPRESENTACIÓN

La identidad y la marginalidad: ¿esencia o estrategia de representación?

A lo largo de este texto se han mostrado las diferentes etapas por las que ha pasado la relación entre el Estado y los habitantes de la antigua zona de distensión. Este evento hizo visible el marco de esa interacción, ya que hizo circular estereotipos sobre la región y sus habitantes, reveló las diferencias y oposiciones entre los niveles del Estado y generó una coyuntura importante para la pregunta por la identidad y el desarrollo de estrategias de representación por parte de los habitantes locales.

Para los municipios de la zona, la identidad es una necesidad, es algo que debe construirse para poder negociar y obtener un lugar en el espacio nacional, más que algo que se tiene y/o hay que mantener. Pero, a diferencia de otras regiones del país, la noción de colectividad o identidad como grupo en esta zona no se funda en un pasado común o unas tradiciones culturales compartidas, como se ha pensado

²² La primacía rural de la zona de reserva es una ventaja importante para la estrategia de ataque y repliegue de las Farc; no sólo su forma de vida sino sus temporalidades son genuinamente campesinas, característica que se evidencia en sus demandas y en el hecho de que les haya tomado treinta años llegar a la ciudad.

tradicionalmente desde las ciencias sociales. Es precisamente a partir de la ausencia de éstos que se genera la cohesión y la construcción de identidades políticas. En esta región, la marginalidad es el lugar desde donde se producen la interacción y cohesión de los habitantes como grupo, y lo que les permite negociar y hacer reclamos al Estado; la marginalidad “producida” por la forma de acción del Estado es, al mismo tiempo, el lugar desde el cual se puede interactuar con él.

Ramírez (2001) ilustra este punto cuando señala que los campesinos cocaleros en el Putumayo asumen como propios los significados de exclusión y marginación que los definen (desde afuera) como grupo, y desde allí, desde su situación de marginación, es que construyen su “identidad politizada”, que es en últimas lo que legitima su propia existencia como identidad y lo que les provee de herramientas para negociar con el Estado.

Dos elementos introducen la discusión que se pretende desarrollar en esta sección: la identidad como producto de una construcción en un contexto dado —más que una esencia natural del individuo y el grupo social— y la idea de la “marginalidad” como forma de inclusión horizontal.

Para el primer punto, es preciso señalar la importancia de concebir la producción de una identidad como un proceso político que redefine el lugar de los distintos grupos y agentes en el orden social; la producción de una cultura, tanto como la producción de una identidad, son procesos políticos, pues implican la definición de un “nosotros” y la construcción de un orden colectivo. Este vínculo entre la identidad y la política es capital para comprender el papel del Estado en esta construcción y tomar distancia de las aproximaciones teóricas que definen la identidad como una esencia, como algo que “nace” con el individuo y que sería relativamente incuestionable o inmodificable. Por el contrario, se parte de la comprensión de la identidad como

[...] una cuestión de “convertirse”, al igual que de “ser”. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya existe, trascendiendo lugar, tiempo, historia y cultura. Las identidades culturales vienen de algún lado, tienen historias. Pero como todo lo que es histórico, éstas atraviesan una transformación constante. Lejos de estar eternamente fijadas en algún pasado esencializado, están sujetas al continuo “funcionamiento” de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar cimentadas en la mera “recuperación” del pasado, que está esperando ser encontrado, y el cual, al ser encontrado, asegure nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes maneras en las que somos posicionados y nos posicionamos en las narrativas del pasado. (Hall, 1990: 224. Traducción nuestra)

Hall se refiere aquí al carácter dinámico de las identidades y a su estrecha relación con lo político. Dentro de la misma idea, pero en otro sentido, Bourdieu (1982) destaca que las clasificaciones sociales, como la de la identidad, están siempre sujetas a funciones prácticas y orientadas hacia la producción de efectos sociales (220). El autor señala que “las luchas por identidades étnicas o regionales son [...] luchas por el monopolio del poder para [...] imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, en consecuencia, para hacer y deshacer grupos” (221). Las identidades culturales son entonces formas de posicionarse en el mundo social y de participar políticamente.

La eficacia de esta categoría reside en el poder que tiene para hacer creer que las clasificaciones y divisiones del mundo social efectivamente existen y que son naturales y esenciales a los grupos sociales. El carácter político de las identidades se vale de su dimensión moral para ser efectivo, como ya se había discutido en la primera sección respecto a las relaciones entre establecidos y marginados, según el grado de integración o antigüedad (Elias, 1998a). Lo que aparece aquí como un aspecto muy interesante es el hecho de que las identidades son políticamente construidas dentro de relaciones desiguales de poder, pero son recibidas, tramitadas, experimentadas y sentidas como esenciales por parte de los grupos sociales. En el caso de las “zonas de frontera”, el que fueran tratadas como “Repúblicas independientes”, y sus habitantes, como “bandoleros” o “ilegales”, era asumido por políticos influyentes y por otros grupos sociales como reflejo de su inferioridad moral y su tendencia natural a lo ilegal. De igual forma, la “superioridad” de la identidad paisa, su relación con el progreso del país, con la astucia y el respeto por los valores, se identifica como “natural” a su raza, a lo que se hereda de generación en generación. Lo que aparece como una paradoja no es más que la constatación de su efectividad para “hacer real” un determinado orden social, para “contribuir a producir lo que aparentemente describen o designan, en otras palabras, la realidad objetiva [...]” (Bourdieu, 1982: 220. Traducción nuestra). En este punto aparece un aspecto muy importante, y es el poder de algunos grupos sociales para atribuir a otros formas de representación que permitan su dominación. La “inferioridad moral” de los colonos manifiesta, entre otros, la imposibilidad de gobernar y su distancia con la “civilización”.

Esta forma de asumir las identidades colectivas da lugar a confusiones y señalamientos como el que hace Cubides, quien manifiesta su distancia del concepto de comunidad empleado por los gestores de la Investigación Acción Participativa para referirse a los colonos del sur del país, “al no dar por sentado que existe y opera un interés colectivo y un nexo entre los individuos que pueda resultar determinante” (Cubides *et al.*, 1986: 287) En este sentido, la idea de la ausencia de características positivas de la identidad (etnia, pasado común, territorio ancestral,

rasgos culturales compartidos) es formulada y reproducida como la ausencia de identidad, de cohesión como grupo, ya que la noción de “comunidad” remite en las ciencias sociales a una esencia, unos rasgos culturales compartidos de los que los colonos carecerían. Lo que olvida esta afirmación es que se producen también contextos de asociación y “nexos” entre los individuos a partir de su representación marginal y sus intereses frente al territorio y su explotación.

A la aproximación constructivista de la identidad se le suma el carácter contextual y relacional; la identidad es producida en interacciones sociales y situaciones particulares, que motivan la definición y diferenciación de un grupo social frente a otros. “El punto de partida de las búsquedas identitarias individuales o colectivas consiste en que siempre se es el otro de alguien” (Agier, 2000: 7). En este sentido, es importante pensar en el significado del tipo de regionalización en la zona de distensión y los estereotipos que moviliza: ¿dentro de qué orden mayor se encuentra posicionada la región? ¿Quién o quiénes legitiman el orden de lo social? ¿A qué nociones o ideas se oponen la región y sus habitantes? La legitimidad de una posición dentro del orden social emana de la posibilidad de ser reconocida por otras posiciones que actúan y se relacionan con ésta en consecuencia. Por otro lado, la identidad se “produce” siempre en un contexto determinado, frente a una situación específica. Ejemplos de estos contextos son las marchas cocaleras en el Putumayo que movilizaron la producción de identidades políticas (Ramírez, 2001), y el reconocimiento constitucional de la multiculturalidad como carácter nacional, que dinamizó la configuración y reconfiguración de identidades indígenas (Gros, 2000; Rappaport, 1994)²³ y negras (Wade, 1996; Restrepo, 1998, 2002) y la movilización de colonos ocupantes de la Reserva de La Macarena a finales de los sesenta, entre otros contextos estatales para la identificación.

Esta aproximación a la identidad permite pensar en el papel del Estado en la configuración de identidades regionales y locales, por cuanto provee el marco y el lenguaje en el que éstas se constituyen y producen un orden de lo social mediante formas específicas de regulación moral y legitimación. Es en el marco de lo estatal que se generan formas de representación y asociación; es en la intervención administrativa, técnica, política y cultural del Estado que se han produci-

23 Gros documenta el proceso de “reentización” de los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta después de la Constitución de 1991, quienes habían sido asimilados por los campesinos mestizos de la región décadas atrás. Rappaport se refiere a la manera en que los habitantes de Cumbal, en Nariño, reasumen una identidad indígena ancestral mediante el uso de la historia y la narrativa, con el fin de recuperar tierras y conformar un resguardo, de acuerdo con el estatuto legal que impone el Estado colombiano a los territorios colectivos indígenas.

do diferencias y jerarquías regionales que hoy se reconocen como parte del carácter nacional. Es en este sentido que se afirma que construir y defender una identidad es una de las formas privilegiadas de ser sujeto político bajo el dominio estatal. De ahí que las estrategias de los habitantes de la zona de distensión apunten a tramitar grados de diferencia “legítimos”²⁴ en el marco del Estado como la identidad regional “metense” o los ligados al territorio de Reserva.

De la misma manera, la forma como se ordenan los grupo sociales, las relaciones que se construyen entre ellos, las percepciones de la autoridad y la forma en la que “se vive al Estado” configuran la propia idea de Estado. El Estado se expresa, se hace visible y operativo en el comportamiento de las burocracias, pero también en la adaptación que las comunidades hacen de las políticas y en el sello que ellas mismas imprimen a las formas de intervención propias del Estado. En la sección anterior se mencionaba, por ejemplo, cómo el carácter de los funcionarios locales y las relaciones que éstos establecen con la población local configuran la propia idea del Estado en lo local y en sus otros niveles.

El otro aspecto a discutir es el del tema de la marginalidad y la exclusión como categorías ambiguas en la caracterización de la zona de distensión. Si el Estado administra las diferencias que ayuda a crear, entonces ser marginal no es no existir o ser excluido, sino ocupar una posición subordinada dentro de un orden que no excluye pero incluye diferenciadamente, en una relación de diferencias regionales jerarquizadas. La identidad que se ha construido de los colonos del sur del país se refiere (siendo reproducida por administradores estatales y científicos sociales) a los pormenores de su llegada a la región, de su ocupación ilegal de territorio reservado, a la relación con grupos armados ilegales y a la presencia de cultivos ilícitos. Así, aunque no es un sentido positivo de la identidad, los colonos son sujetos políticos sometidos a un tipo de representación; sin embargo, no son sujetos políticos dignos de ser representados (como ciudadanos o como sociedad local con características propias). Como lo menciona Wade (1997b) para el caso de las comunidades negras, habría que problematizar la idea de la invisibilidad histórica de estas comunidades, por cuanto la discriminación a la que han estado sujetas supone un

24 Para Slavoj Žižek, detrás del “hedonismo estetizante” del multiculturalismo en tiempos del capitalismo multinacional se encuentra no la celebración de la diferencia sino una contradicción propia del proyecto ideológico liberal-democrático: “La ‘tolerancia’ liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de ‘comidas étnicas’ en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro ‘real’ por su ‘fundamentalismo’, dado que el núcleo de la Otridad está en la regulación de su goce: el ‘Otro real’ es por definición ‘patriarcal’, ‘violento’, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras” (Žižek, 1998: 157).

tipo de visibilidad en otro plano. Aunque marginales, las comunidades han existido en documentos coloniales, registros, censos poblacionales, en la literatura, etcétera. Otra cosa es que hayan carecido del estatus de ciudadanos comunes, que anteriormente les impedía ejercer su propia representación política. Algo similar sucede con los colonos; desde su llegada a estas tierras han estado sujetos a la cuantificación, a la descripción, a la criminalización, e incluso a procesos de colonización dirigida, pero se les ha impedido su propia representación por fuera de este marco.

Una manera de comprender esta paradoja es pensar en el significado que tuvo el Plan Nacional de Rehabilitación (ahora Red de Solidaridad Social) creado en 1993 bajo el gobierno de César Gaviria. El Decreto 2.707 de 1993, mediante el cual se crea el PNR, señala:

Artículo 1° DEFINICIÓN. El Plan Nacional de Rehabilitación (en adelante PNR) es un programa especial de la Presidencia de la República que —como parte integral de la política de paz y normalización de zonas afectadas por desequilibrios del desarrollo, debilidad en la presencia institucional del Estado y conflictos sociales— tiene como objetivo central generar ámbitos para la convivencia pacífica entre los colombianos a través de la realización de las acciones que sean necesarias para contribuir al proceso de reconciliación nacional, y poner en práctica mecanismos que permitan establecer una relación armónica y duradera entre el Estado y la población, y entre los diversos sectores y grupos que conforman la sociedad civil. [...]

Artículo 3° ESTRATEGIAS PRINCIPALES. Con fundamento en los artículos 13 y transitorio 46 de la Constitución Política, el PNR deberá desarrollar estrategias, mecanismos e instrumentos complementarios entre sí, apropiados para contribuir de manera directa y en coordinación con el resto del Estado, a resolver problemas de marginalidad de diversos grupos de pobladores y de amplias zonas del territorio nacional, principalmente mediante el fortalecimiento de la democracia participativa (estrategia política), del impulso al proceso de descentralización (estrategia regional) y de la promoción del desarrollo rural (estrategia socio-económica). [...]

Artículo 4° ESTRATEGIA POLÍTICA [...]

g) Promover la recuperación de la identidad y la expresión organizada de aquellos sectores de población que por razones de etnia, género, edad o actividad económica son más susceptibles a tratamientos de discriminación social, económica o política;

h) Adelantar acciones que promuevan la igualdad de oportunidades para los grupos vulnerables y marginados y los derechos de los grupos étnicos [...] (Decreto 2.707 de 1993)

Es significativo el hecho de que se llame Plan de “rehabilitación”, señalando con esto una condición anterior no “normalizada” o no adecuada²⁵. Aunque el Plan no lo menciona, es clave la pregunta por lo que se considera una condición normal. Se observan en el decreto aspectos que denotan esa posición ambigua de inclusión/exclusión que, al denominarse marginalidad, señala su posición subordinada pero no excluida. En primer lugar está el concepto de “normalización”, que indica la efectiva existencia de una normalidad de la cual estas zonas se han alejado o han sido alejadas por “desequilibrios del desarrollo, debilidad en la presencia institucional del Estado y conflictos sociales”. Aquí el Estado se distancia de su rol (debilidad en la presencia institucional del Estado) pero a la vez se asume como responsable de la existencia de zonas marginales. Son tres las estrategias que promueve el Plan: política, económica y regional, a tono con los supuestos liberales de la democracia, en los que la inclusión económica conlleva la inclusión política. El Plan se propone “resolver problemas de marginalidad” de pobladores y zonas, reconociendo una correspondencia entre las características de una zona y la identidad de sus habitantes, por lo que asume como tarea la recuperación de la identidad de los que han sido discriminados en diferentes esferas. ¿Qué supone la noción de recuperación? ¿Frente a qué o de qué debe recuperarse?

El decreto enuncia de manera interesante la existencia separada de grupos vulnerables y marginados y grupos étnicos. De distinta naturaleza son, pues, las identidades que tramita para cada uno. Aunque algunos grupos étnicos puedan ser vulnerables y marginados, estos últimos no son étnicos. Esto ilustra un aspecto importante de la manera en que el Estado piensa las identidades, ya sea como esencias reivindicadas, a través de la Constitución de 1991, o como “ausencias” o “carencias” de los grupos sociales. El “grupo étnico” denota al “Otro folclórico” puro, tolerado, caracterizado y “reivindicado” frente al “Otro real” que representa una amenaza, es ambiguo y difuso en su caracterización y carece de moral. Al grupo étnico se le “disculpa” su otredad y se le reconoce hasta un grado de diferencia legítima que es administrado, mientras al vulnerable y marginado se le plantea indirectamente la pregunta por la identidad, por la ausencia de diferencia legítima o de normalidad.

Este decreto ilustra también de qué manera el Estado asume, en primer lugar, la representación de un grupo social y un territorio determinados, ubicándolos como

25 Para a los municipios afectados por el terremoto del Eje Cafetero en 1998, se creó el Fondo para la *Reconstrucción* del Eje Cafetero (Forec). Es interesante pensar lo que hay detrás de la denominación de los programas como rehabilitación o como reconstrucción. En el segundo caso, se trata del rescate de un pasado idílico, y en el primero, es la “normalización” de zonas “irregulares” dentro del territorio nacional.

marginales pero dentro de un orden nacional administrado. Por otro lado, toma iniciativas para tramitar otro tipo de identidades, para “recuperar” o construir unas nuevas. Mediante las tres estrategias del Plan, se busca modificar no sólo indicadores de desarrollo sino rutinas, formas de representación, culturas locales, identidades.

La creación de una agencia estatal especializada para los casos de reinserción de ex guerrilleros y de zonas marginales es un momento en el proceso de construcción del Estado, que, al igual que en los casos de la mujer, la niñez, los grupos étnicos, etcétera, representa una manera de administrar las diferencias. Si anteriormente la política era de persecución y censura, a partir de ese momento se hablaría de rehabilitación y normalización, dentro de un contexto de descentralización y democracia participativa que transformó las rutinas y las formas de representarse de los ciudadanos.

De acuerdo con lo anterior, esta sección pretende detenerse en algunos de los rasgos que en diferentes contextos²⁶ han emergido como formas de representación internas y externas de los habitantes de la región del Ariari-Guayabero. No se pretende agotar aquí dichos rasgos ni ubicarlos en un período fijo en la historia, por cuanto la mirada se hace desde el presente, particularmente desde el evento de la zona de distensión y a tono con la constatación de que diferentes formas de representación construidas en el pasado se mantienen hoy y coexisten con las estrategias de representación de los habitantes locales y sus demandas por la “desdiferenciación”. Cada uno de los rasgos es ambiguo, ya que, aunque es moralmente censurador y reafirma el estigma de ilegalidad y marginalidad, representa también una estrategia para negociar con el Estado, para demandarle cosas.

La marginalidad representada: referentes “establecidos”

El coquero y el “raspachín”: metáforas de lo ilegal

Uno de los más recurrentes estereotipos ligados a los municipios de la zona de distensión y sus habitantes tiene que ver con el cultivo de la coca. La historia del narcotráfico en Colombia ha traído imágenes de violencia, enriquecimiento ilícito y,

26 Los contextos a los que se hace referencia aquí son los que fueron identificados en la primera sección, es decir, la colonización producto de la violencia de los cincuenta, la Reserva Biológica, la llegada de cultivos ilícitos, la violencia paramilitar en los ochenta y la zona de distensión.

en general, todo un escenario con una política, economía y estética²⁷ propias. La emergencia de la coca se dio a finales de la década del setenta pero fue en la década del ochenta que tuvo su auge, siendo uno de los mercados más importantes.

La cadena de cultivo y producción de la coca tiene varios agentes que se organizan en rangos de jerarquía, de acuerdo con las labores de producción, recolección, procesamiento, transporte y comercialización. Como se sabe, cuanto más cerca se esté de las primeras etapas del proceso, menor es la ganancia y mayor el riesgo. Por coquero o cocalero se designa a quien cultiva y procesa la hoja de la coca, aunque generalmente se trata de dos personas diferentes. También se encuentran el “raspachín” (que recoge o “raspa” la hoja) y el comprador. El primero es la base de la cadena y hace el trabajo más duro, ya que el cultivo no supone grandes dificultades ni cuidados, pero la recolección demanda bastante personal, es dispendiosa y costosa; con los dedos pulgar e índice se arranca la hoja de la mata, cuya textura es áspera y con el tiempo lastima la superficie de los dedos y los tiñe de un color verdoso. De ahí que cuando los militares fuera de la zona querían identificar a un raspador, le pedían que mostrara sus manos. El comprador, por su parte, es la figura del poder local en el negocio. Aunque las Farc regulaban la compra y determinaban quién podía acceder a ella, eran las grandes cantidades de dinero en efectivo movilizadas por los compradores las que hacían posible el negocio. Usualmente, se trataba de personajes renombrados pero que no hacían parte de la población local.

El raspachín es el agente móvil de la cadena; migra de una zona de cultivo a otra detrás de las cosechas. La plantación del cultivo tarda sólo 7 meses y hay cosecha cada 45 días, por lo que el trabajo es abundante; durante el período de recolección, que puede tardar hasta una semana, dependiendo del número de hectáreas cultivadas, los dueños de las fincas acondicionan “cambuches” para los trabajadores y les proveen de la alimentación durante el tiempo que dure la recolección, generando también una gran oferta de trabajo en las cocinas. Sin embargo,

27 Ante el enriquecimiento de algunos sectores sociales a través del narcotráfico, se generalizó la idea de que el narcotráfico era “de mal gusto”, “lobo” y estéticamente reprochable, como una estrategia de las élites que vieron vulnerada su diferenciación y exclusividad. Thoumi menciona al respecto: “Las drogas ilegales ofrecieron un canal de enriquecimiento rápido nunca antes disponible a los colombianos. En este negocio no era necesario tener gran capital, educación, conexiones sociales, hacer estudios de mercadeo, saber idiomas extranjeros ni buscar financiación bancaria. Bastaba tener la audacia necesaria para arriesgarse, sobornar oficiales públicos y utilizar la violencia si fuese necesario. Hasta cierto punto el negocio ilegal igualó al vulgo con los grandes señores del capitalismo colombiano y eliminó la importancia de los privilegios tradicionales de la clase dominante. No en vano los primeros empresarios ilegales exitosos fueron considerados como ‘mágicos’ y fueron admirados por muchos” (2002: 155).

el cultivo y la comercialización de la coca son inestables, dependen de muchas condiciones, dentro de las que se cuentan el orden público, el precio de los insumos para el procesamiento, los ciclos de compra y las políticas de fumigación y sustitución. Así, aunque se puede ganar mucho en poco tiempo, pueden pasar largos períodos en los que no se gana nada. Frente a la difícil situación laboral en los municipios de la zona, recoger hoja se convirtió en la principal opción no sólo de hombres, sino de mujeres y niños. La coca se convirtió en el paradigma de la riqueza, por lo que gente de todas partes del país llegaba para hacer dinero.

Estas características del cultivo de la coca hacen que los coqueros y raspachines sean señalados como amantes del dinero fácil, desarraigados, promiscuos, derrochadores y violentos. Es usual escuchar que los raspachines nunca ahorran sino que gastan a manos llenas el dinero que reciben en mujeres, alcohol, oro y otros bienes suntuosos. En épocas de crisis de la compra, los raspachines migran empobrecidos porque se han gastado todo el dinero y no tienen tierras ni cultivos de pancoger para subsistir. Precisamente, otra de las cosas que se les reclama es el hecho de promover el encarecimiento de los bienes de consumo y la rápida urbanización, pues al no cultivar nada, demandan todo de los productos traídos de las ciudades. Según algunos habitantes de Vistahermosa, en este pueblo, productor de plátano, se han llegado a pagar hasta 5.000 pesos por un solo plátano.

Aquí se ha reseñado a grandes rasgos la lógica del narcotráfico en la zona, para poder situar a los diferentes agentes que participan en ella. Sin embargo, es preciso insistir en que la percepción de estos agentes es diferente dentro y fuera de la zona. Desde afuera, se considera la zona como coquera en su totalidad, y desde adentro, se señala a los coqueros como agentes del desorden y desarraigados por no hacer parte de la población local. El raspachín y el coquero son la metáfora de lo ilegal en la zona; moralmente son fuertemente condenados por distanciarse del valor del trabajo y el esfuerzo asociado con los primeros colonizadores de la región. Una líder comunitaria en Vistahermosa mencionaba: “Los más arraigados son los que llevan 20 o 30 años aquí y no son ellos los que cultivan coca, sino la gente nueva que no se establece en el pueblo” (entrevista 1). Estos agentes son también vinculados localmente con la época de violencia ligada al narcotráfico en la década de los ochenta. Durante este período, evocado como fuera de todo control y toda ley por los habitantes de la zona, se daban muchas riñas callejeras, así como “actos de violencia aislada por delincuencia no conocida”. Allí donde se ven zonas coqueras homogéneas llenas de delincuentes funcionan y operan las distinciones dentro de la región misma: distinción sobre la antigüedad del poblamiento, sobre el negocio al que se dedican, sobre la procedencia regional. El haber llegado en distintos tiempos marca percepciones y roles más o menos diferenciables que estructuran relaciones y formas de representación también diferenciadas.

Internamente, la coca ha generado un ritmo específico, ligado a los saberes y ciclos del cultivo. Aunque la comercialización no se realiza tan abiertamente, los pueblos se habitúan a sus procedimientos y temporalidades. En períodos de compra, la gente y el dinero abundan y el sector comercial se dinamiza. En muchas ocasiones, la coca media también las transacciones comerciales, pues algunos de los dueños de locales reciben la hoja de coca como pago por remesas y la venden cuando hay compra. Por otro lado, la coca ha afectado el sector de la construcción, puesto que muchos de los materiales son empleados como insumos químicos para su procesamiento y, en consecuencia, su precio se ha elevado mucho. Para muchos habitantes, la situación de la región empeoró con la llegada de los cultivos ilícitos, a los que se atribuye el bajo nivel organizativo y de desarrollo. Además de las citas anteriores, es frecuente escuchar que en las veredas en las que se cultiva coca el nivel organizativo es muy bajo porque la población fluctúa mucho y no hay intereses de largo plazo; entre los mayores, la coca es una maldición, lo que impidió que el pueblo que fundaron creciera y se desarrollara.

A pesar de todo esto, recientemente el tema de la coca ha sido empleado como forma de negociación con el Estado o, al decir de Teófilo Vásquez, como “el último instrumento para poner al Estado en la mesa”. Con el precedente de las marchas cocaleras en Putumayo, Caquetá y Guaviare en 1996, los cultivadores y recolectores de coca han comenzado a atribuirle al Estado el crecimiento de los cultivos de coca y a reclamarle programas de sustitución e inversión económica y social. Aunque en el departamento del Meta no se generaron movilizaciones ni organizaciones como las de estos departamentos, sí se han reunido en torno a la idea de la coca como última opción económica. Incluso, algunas acciones emprendidas por el Estado promovieron la relación con el cultivo, como en el caso de los proyectos de sustitución gestionados por el Plante que exigen como requisito principal, para ser beneficiario, ser cultivador de coca. La dificultad de ejecución, sumada a las grandes desventajas de producir y comercializar otros productos agrícolas en ausencia de adecuadas vías de comunicación, estimulaba aún más el cultivo de la coca. Por esta razón, la entidad optó por hablar de sustitución y no de erradicación, conformándose con que la gente cultivara comida además de coca, como lo venía imponiendo la guerrilla desde tiempo atrás. De igual forma, las acciones de fumigación aérea de cultivos de coca emprendida por el Estado, que generaron problemas de salud en las poblaciones y el daño en otros cultivos, fueron un detonante para que los cocaleros se organizaran, a fin de reclamar en calidad de víctimas de la agresión del Estado.

Aunque la población local se distancia explícitamente de los asuntos de la coca, su posición es ambivalente, pues se remite a la falta de oportunidades en la región, que hacen que los jóvenes se inicien como raspachines. La coca es un

secreto a voces, y a pesar de las oposiciones que genera, se ha aprendido a convivir con ella, ante la dificultad de competir con los grandes dividendos que deja su comercialización.

“El guerrillero”: el terror del estigma

El vínculo de esta región con las primeras organizaciones de autodefensa campesina, gérmenes de las guerrillas comunistas y liberales, ha trascendido como uno de los principales aspectos con los que la propia región y sus habitantes han sido identificados. Incluso, varios de estos municipios han sido denominados como los territorios tradicionales de las Farc, a partir de eventos como el triunfo electoral de la UP, la influencia del Partido Comunista, los Acuerdos de La Uribe y el ataque a Casa Verde; la presencia de este grupo armado ha sido uno de los factores explicativos recurrentes a la hora de pensar la región y su situación.

Con el establecimiento de la zona de distensión se “institucionalizó” el vínculo entre la región y la guerrilla de las Farc y se intensificó el estereotipo, que en esta oportunidad tuvo graves consecuencias para los habitantes y provocó un cerramiento en las fronteras de la zona. La convivencia con la guerrilla fue vista por el país como una aceptación por parte de los habitantes de los cinco municipios de las normas y condiciones de las Farc, así como de sus acciones. A pesar de ello, para los habitantes de la zona, especialmente en las cabeceras municipales, era tan extraño ver a un grupo de guerrilleros como para cualquier persona en la ciudad, sin dejar de lado el hecho de que a ellos nunca se les consultó la decisión de despejar la zona. Un habitante de La Macarena se refería a este hecho y al temor que les produjo la incertidumbre de los primeros días sin la Fuerza Pública:

Antes del despeje no se veía guerrilla, sólo en el monte o por el Raudal, pero nunca en la cantidad de ahora. El día que el ejército y la policía salieron, estaban muy asustados porque sabían que en cualquier momento la guerrilla iba a llegar y los podía coger; los sacaron en helicóptero, ellos corriendo como locos a montarse, ¡no se devolvían ni a recoger las gorras que se les volaban! Pero más asustados quedamos nosotros. Duramos dos días sin que nada pasara, ni un policía ni un guerrillero, imagínese el susto. Después empezaron a llegar una cantidad, llegaban y llegaban, nunca se había visto tanta guerrilla junta. Luego llegó la Cruz Roja y la Defensoría del Pueblo, y ya, pues qué más se podía hacer, acostumbrarse porque qué más. (Entrevista 13)

Después de la llegada de la guerrilla a las cabeceras municipales, la gente comenzó a conocer la forma de actuar de la guerrilla, sus normas y costumbres, y sólo tuvo dos opciones: irse de sus pueblos, como, en efecto, muchas personas lo

hicieron, o adaptarse a ellas para poder permanecer y llevar una vida normal. A pesar de estar enmarcado dentro de un “proceso de paz”, el experimento del despeje tuvo un costo muy alto en sus fronteras; la poca credibilidad que generaron los diálogos entre el gobierno y la guerrilla hizo que los habitantes de la zona fueran vistos como informantes y cómplices de la guerrilla y, en consecuencia, se incrementara la acción de los grupos paramilitares. A pesar de que el experimento duró cerca de cuatro años, esta situación fue constante y fue un costo que no se evaluó, un indicador del malestar en el proceso de paz que se ignoró. Por el contrario, trató de mantenerse a toda costa, aun ante las amenazas y el peligro a las que estaba sometido. Prueba de ello fue lo que sucedió inmediatamente después del rompimiento de los diálogos y los constantes asesinatos y desapariciones que hasta el presente se registran.

La dinámica de frontera generó una tensión con la que los habitantes de la zona tuvieron que aprender a convivir: cuando el único bus de la empresa Macarena que cubre la ruta Villavicencio-Vistahermosa salía de Vistahermosa, la requisa en el retén de las Farc podía tardar hasta media hora mientras se revisaban todos los equipajes y los miembros del grupo armado hacían indagaciones entre los pasajeros sobre el motivo y el destino del viaje. Con un poco de experticia en esta rutina, se aprendía que era mejor no mencionar ningún municipio de influencia paramilitar como destino, bajo el riesgo de ser acusado de “paramilitar”, “paraco”, “informante” o “sapo”. En el retén militar sucedía algo similar, con la diferencia de que en esa ocasión los señalamientos eran de “guerrillero”, “coquero”, “subversivo” y “sapo”, y revelar el lugar de donde se provenía podía prolongar la requisa y los interrogatorios.

Otro tanto sucedía en el municipio de La Macarena, adonde se accedía por vía aérea; antes de abordar el avión de la empresa Satena, de propiedad del Estado (que sólo podía permanecer 10 minutos en tierra, sin apagar las hélices, porque cubría el servicio con aviones y pilotos de la Fuerza Aérea Colombiana), había que pasar por la oficina del DAS en el aeropuerto de Villavicencio, en donde se contrastaba el documento de identidad con la base de datos de la institución, y las preguntas tampoco se hacían esperar. A quienes llegaban a la ciudad de Villavicencio se les requisaba el equipaje de manera exhaustiva; incluso se daban casos de personas que eran retenidas y requisadas especialmente porque, según palabras de los miembros de la Policía, “tenían cara de guerrilleros”. El municipio de La Macarena era el más afectado en cuanto a las vías de acceso; existían dos rutas terrestres, una a San Vicente del Caguán, adonde se llegaba en 8 horas, y después de los arreglos hechos por las Farc, en 5 horas, y la otra, la trocha ganadera hacia Vistahermosa, que se cubría caminando y podía tardar una semana. La efectividad de las rutas fluviales por el río Guayabero estaba sujeta a los períodos de invierno y

verano. Los habitantes de la zona bromeaban mencionando que pronto iba a ser necesario “sacar visa” para ir a la zona.

Otras de las dificultades en las fronteras de la zona eran los bloqueos económicos, la restricción en el tamaño de remesas y en la venta de medicamentos. Durante los últimos meses del despeje, en Vistahermosa se instauró por parte del frente de las Farc un bloqueo a varios productos de las empresas Coca-Cola y Bavaria, ante lo cual emergieron varias argumentaciones; la guerrilla decía que era para frenar el imperialismo y los monopolios económicos, y otros decían que se trataba de una decisión de las empresas, que se negaban a pagar “vacuna” a las Farc. En cuanto al tamaño de las remesas, los habitantes de las veredas de Vistahermosa cercanas a la frontera no podían ingresar alimentos por encima de una determinada cantidad, con el argumento de que las grandes remesas eran para alimentar a la guerrilla; en ocasiones, les era decomisada parte de los alimentos en los retenes. Algo similar sucedía con los medicamentos, en especial la tiamina o vitamina B₁ que protege en algún grado contra la transmisión de la malaria. En Villavicencio, la venta de este medicamento (de venta libre) estaba siendo restringida bajo el argumento de que si venían por tiamina era para la guerrilla, que es constantemente atacada por la enfermedad. Así, pues, tanto las grandes remesas como la tiamina, o en ocasiones hasta la barba, el bigote, la cédula, o el lugar de procedencia, se convirtieron en señales “inequívocas” de la presencia de guerrilleros.

Así como había que aprender a vivir bajo las normas de la guerrilla en zona de distensión, había que aprender también a no hacerlo explícitamente, a mostrarse de acuerdo en determinadas ocasiones y en desacuerdo en otras. Así lo mencionaba un habitante de Vistahermosa:

[...] como pasó en una junta de arriba cuando recién estaba empezando a trabajar aquí en el Concejo, resulta que allá en Granada lo cogió la policía, lo bajó del bus y una requisita: “¿Entonces... de dónde viene?”. “De Vistahermosa”, y entonces le dijeron: “¿Usted cómo se siente mejor allá, cuando estaba la Policía o cuando está la guerrilla?”. Y entonces él dijo: “No, pues pa’ mí mejor la guerrilla...”. Qué hizo el viejo, ¡pues se mató él mismo, se vendió! Le dio a entender que los otros acá no servían para nada. Entonces sobre esas palabras ya va creando como una venganza, cierto, ente la Policía y los de acá entonces, si sale, entonces: “Ah, usted es de allá”. (Entrevista 14)

Esta dinámica de frontera generó mucho temor; allí se era de un lado o de otro, y por esa polarización de la zona, fueron asesinadas muchas personas. Incluso, dentro de la misma zona era mal visto tener una relación estrecha con la guerrilla; los restaurantes que frecuentaban, los mercados donde compraban, las personas con las que entablaban relaciones se recubrían de un halo de desconfianza y temor.

Se sospechaba que eran delatores. A quienes más se temía era a los milicianos, que son personas que aunque no pertenecen oficialmente al movimiento, trabajan para él y lo frecuentan; esta posición liminal entre ciudadanos y guerrilleros era temida, pues no se sometían a las reglas de ninguno de los dos. En ausencia de jueces y Fuerza Pública y por fuera del reglamento interno y la justicia militar de las Farc, cometían más abusos y se hacían temer.

Era, por tanto, en la frontera en donde se ponían en funcionamiento los estereotipos sobre la región y lo que impulsó, en gran parte, esa búsqueda de los habitantes de una identidad propia, sin fronteras, en donde se diluyeran las diferencias que les eran imputadas y se destacaran aspectos generales. Cuando el más reciente Concejo municipal de Vistahermosa asumió funciones, sus miembros le solicitaron a la Defensoría del Pueblo apoyo y acompañamiento en sus comisiones fuera del pueblo, y que hiciera saber que “a nosotros no nos eligió la guerrilla, no somos guerrilleros”, refiriéndose a las versiones que circulaban acerca del vínculo entre el Movimiento Comunal Comunitario y las Farc. El hecho de que hubiera sido mayoritario y que se le hubiera reconocido el triunfo y permitido asumir las funciones era visto como “prueba” de que era avalado por este movimiento.

“Nosotros no somos de aquí”: el referente de la itinerancia establecida

Las zonas de colonización del sur del país suelen seguir siendo conocidas como tales, aun décadas después de que se ha asentado una población estable. Por ser zonas de bonanzas económicas, hay un porcentaje importante de la llamada “población flotante” que llega tras los auges económicos y migra cuando éstos acaban o hay mejores oportunidades en otros lados. En el caso de la coca, miles de personas de zonas de todo el país llegaron y continúan llegando atraídas por la gran oferta de trabajo que se genera y la ilusión de ganar mucho dinero en poco tiempo. Así lo registra el Plan de Desarrollo Municipal 2001-2003: “Una característica especial de esta población es que corresponde en algún porcentaje a una población flotante dado las condiciones laborales de la zona que en gran medida están afectadas por los cultivos ilícitos, característica que en los últimos años ha ido en ascenso” (Municipio de Vistahermosa, 2001: 5).

Pero aparte de esta población, que es la más visible y que moviliza la mayoría de los estereotipos que se tienen sobre la región (ilegal, “raspachín”, narcotraficante), se encuentra la población local, referida a aquellas personas que llevan veinte o más años en la región y que llegaron en el período de la violencia de los cincuenta,

durante el auge maderero, u otros períodos de colonización anteriores. A pesar de venir de otras regiones del país y haber llegado ya adultos y con una familia establecida, han creado un tipo de arraigo en la región ya sea como comerciantes, maestros, campesinos o simples ciudadanos.

En Vistahermosa permanecen aún los que se dicen y son reconocidos como fundadores del pueblo en 1964 y que llegaron años antes; también sus hijos, que llegaron siendo aún niños, y las demás familias que fueron llegando y que son reconocidas y parte activa del pueblo. A pesar de ello, la mayoría de esta población se sigue reconociendo como perteneciente a su región de origen; con treinta años en el pueblo, una casa, una vida y una familia criada en Vistahermosa, se sigue anteponiendo una identidad regional lejana y una condición itinerante. A esto han contribuido la imposibilidad de poseer títulos de propiedad de sus tierras en la zona y el carácter de ocupantes ilegales.

El asesor del Alcalde en Vistahermosa (que llegó de Villavicencio) se refiere al “problema del desarraigo” así: “En Vistahermosa no hay etnias [...] El pueblo no tiene una identidad definida, todo gira alrededor de la coca; por esta razón, la población es flotante. No hay arraigo, no hay tradición de familias fundadoras; son muy pocos los nacidos en Vistahermosa” (entrevista 2). Ramírez señala claramente este aspecto en el caso de la Baja Bota Caucana:

Estar en tránsito o de paso se ha convertido en un marcador de identidad en la zona, [...] Al igual que el Putumayo [...] la Baja Bota Caucana ha sido región de colonización y sus habitantes han construido su identidad como personas venidas de fuera pero, a la vez, al asentarse en la zona se van apropiando del lugar sin hacerlo explícito. [...] el pasado y el presente se caracterizan por continuidades y rupturas, por tratarse de población desplazada por segunda vez, la cual, por tanto, no se define explícitamente como nativa de un lugar específico, pues su condición de colona hace que donde se asiente busque vivir manteniendo vínculos con los lugares en los que ha vivido. (2001: 44)

Cultural y políticamente, este “desarraigo” ha tenido diversos efectos que permiten que el estigma de “tierra de nadie” y “zona de frontera” se reproduzca, aun en el propio discurso de los habitantes locales. Uno de estos efectos es el de la relación con el departamento, en este caso el del Meta, dentro del cual se identifican tres subregiones, de las cuales una, la del sur, la zona de Reserva, ha planteado los mayores conflictos y ambigüedades en la administración. En efecto, durante el período del despeje se incrementó la distancia con el gobierno departamental, que decidió mantenerse al margen de los diálogos entre las Farc y el gobierno nacional y asumir una posición de indiferencia frente a la situación de la zona. Por otro lado, el territorio ocupado por la Reserva es un fuerte referente identitario para los habi-

tantes del departamento en general (como para los habitantes de la zona), de manera que sus habitantes, así como sus prácticas económicas, son vistos como usurpadores y amenazas contra este territorio.

El director de la Casa Municipal de la Cultura en Vistahermosa señala, citando el Plan de Cultura del Meta 1999-2008, que “existe una gran diversidad dentro del municipio [...] Aquí hay santandereanos, boyacenses, paisas, tolimenses y pocos llaneros; sin embargo, se celebra el San Pedro como fiesta típica, a pesar de que los pobladores son de orígenes tan diversos” (entrevista 17). Lo señalado por este funcionario municipal es de gran importancia, ya que identifica las dificultades de adaptar un Plan Municipal de Cultura en un municipio en donde “no se sabe” qué música oír, qué fiestas típicas promover, cuál es la comida típica, qué proyectos culturales promover, etcétera. El *Plan de Desarrollo Municipal* menciona, con referencia al diagnóstico del área de cultura: “Es importante que Vistahermosa debido a que en su mayoría está poblado por colonos provenientes de otras zonas del país, no posee esa identidad cultural característica de los pueblos del Llano. Esto se ve reflejado en las celebraciones, en la música, en las costumbres, en la vestimenta” (Municipio de Vistahermosa 2001: 3).

Es significativo el hecho de que el Plan de Cultura del Meta, citado por el *Plan de Desarrollo Municipal* de Vistahermosa, haya determinado promover y preservar la música llanera en todos sus municipios, a pesar de su heterogeneidad, y que se envíen instructores y se invierta en instrumentos, pese a la asistencia mínima a estas clases, como lo señala este funcionario. Ante tal circunstancia, menciona: “Aquí a veces no funciona lo lógico”. Otra de las grandes preocupaciones del funcionario, que tenía eco en el *Plan de Desarrollo Municipal 2001-2003*, era la “ausencia” de símbolos oficiales; este documento establece una “convocatoria abierta para la creación de símbolos municipales (himno, escudo y bandera, así como la recopilación histórica del municipio)” (Municipio de Vistahermosa 2001: 14). Es significativo también que los himnos, banderas y escudos, (oficiales o no oficiales) en La Macarena y Vistahermosa toman elementos de los del departamento y de lo que se reconoce como esencialmente llanero: la música, las “corocoras”²⁸, el ganado, el hacha y el machete.

Aunque en el municipio de La Macarena la situación en cuanto a la procedencia de colonos era la misma (aunque la migración intradepartamental hacia esta zona fue mayor), se resolvía tácitamente mediante la identificación de las “colonias” presentes en la región y la celebración de fiestas y eventos culturales que las tuvieran en

28 Ave de color fucsia, típica del departamento, que se encuentra en las partes inundables de los cultivos de arroz.

cuenta, como en el caso de la fiesta de San Pedro y el Reinado del Bambuco, en el que participaban candidatas de las diferentes colonias presentes (en el año 2000 participaron tres candidatas representando al Huila, al Caquetá y al Meta).

Aunque en La Macarena el “desarraigo” era una pregunta que surgía en ocasiones, su mayor aislamiento y la dificultad de acceso a éste lo hicieron un poco menos vulnerable a los brotes de colonización ligados al auge de la coca, por lo que la población tenía un buen nivel de integración y se reunía fácilmente en torno a proyectos culturales y deportivos disímiles. Al contrario del caso de Vistahermosa, el programa de promoción de la música llanera funcionó bien allí y no suscitó preguntas en torno al tipo de identidad que se pretendía movilizar por medio de éste.

A la idea del desarraigo contribuía, en toda la zona, pero especialmente en Vistahermosa, la situación de incertidumbre constante durante el despeje, que, según sus habitantes, no ofrecía garantías para establecerse. En muchos casos, esto significó un tercer desplazamiento forzado para la población que allí habitaba, y por otro lado, el aumento en la población flotante que vio en la situación de despeje una oportunidad para poder emplearse con menor riesgo en el cultivo de coca. Este aumento en la población flotante, se refleja en el aumento de niños matriculados en las escuelas y colegios del municipio, ya que este indicador es sensible a las fluctuaciones de las bonanzas²⁹, como lo señala el director del Núcleo Educativo del municipio:

El número de matriculados varía según los períodos por los que ha atravesado la zona: entre 1986 y 1988, durante el *boom* de la coca y la llegada de las autodefensas, se registraron 4.000 matriculados; el primer año de la zona de distensión, el número se redujo a 2.800 matriculados; a finales de ese mismo año [1998], el número se incrementó y se estabilizó. En el 2000 había 4.300 matriculados y en el 2001 hay 4.500. (Entrevista 15)

Los habitantes antiguos vieron en esto un deterioro del municipio, así como un desborde en la actividad coquera promovida por los “recién llegados”; de ahí que la pregunta por la identidad local emergiera con fuerza y que se emprendieran iniciativas que promovieron aspectos locales y estrategias de representación que los diferenciaron del entorno de la coca; la zona de distensión fue vista como una oportunidad para movilizar otros referentes como el territorio de paz y la defensa del medio ambiente.

29 Un aspecto del estereotipo del “raspachín” y del colono reciente dentro de la zona consiste en que una de sus grandes metas es que sus hijos estudien y “sobresalgan” en la vida, para que no entren al negocio de la coca y, fundamentalmente, para que no carguen con el estigma de sus padres. Por esta razón, las familias que consiguen algún capital envían a sus hijos a estudiar a la ciudad.

En la búsqueda de la identidad: estrategias de “desmarginalización”

El fundador: reconfiguración del estigma

Es interesante observar cómo los relatos locales de colonización en las zonas de frontera, narrados por sus protagonistas o sus descendientes, no difieren sustancialmente del relato oficial de la colonización cafetera. Aspectos como la valentía, el arrojo, la dificultad del terreno y su domesticación están presentes. En el caso del municipio de Vistahermosa, muchos de los primeros colonos provenían de zonas de colonización antioqueña, de manera que, de algún modo, eran herederos del ímpetu “paisa”. Es por ello que, hoy en día, para muchos es capital que se establezca una diferencia entre colonizadores y fundadores, para que se reconozca ese valor de la antigüedad que se traduzca en derechos sobre la posesión de tierras y sobre una posición más elevada en la sociedad o en cosas más concretas, como una “indemnización” por haber fundado el pueblo, petición que hacía un habitante de Vistahermosa reconocido como uno de los fundadores.

En esta diferencia están contenidas oposiciones capitales, como los que cultivan coca y los que no, los que no se establecen y los que están arraigados y tienen lazos, los que “dañan” el pueblo y los que lo promueven y buscan su desarrollo, los que simpatizan con la guerrilla y los que defienden lo institucional, los que carecen de valores y son inmorales y los que defienden la moral. Así que, si dentro del esquema nacional estos fundadores representan lo marginal frente a lo establecido, en su condición de expropiados y expulsados, pero dentro del esquema local, reclaman las cualidades morales más elevadas para gobernar y decidir sobre el destino del municipio, por haber sido los primeros en llegar, los fundadores de poblados hoy prósperos.

[...] entonces, éstos eran los problemas que habían con el finadito Pedro Angullo, pobrecito. Le dije: Usted no es fundador, usted es un colaborador. ¡Y grande colaborador!, que ayudó mucho pero no fue fundador. Porque yo digo fundador los que luchan por hacer el fundo, los primeros que llegan y los que sacan permiso y los que están. Cuando él llegó, llegó aquí a Vistahermosa; fue que llegó en un grupo de aserradores. Ya esto ya llamaba [...] ya era mucha casa, ya llamaba Vistahermosa. Pero el dijo que no, que él era fundador, le dije no. [...] Si hubiera seguido este pueblo en esta violencia que había [...] era muy lindo; todavía es bonito, para mí es una belleza. Pero cómo fuera este pueblo si no se hubiera dado esa violencia aquí; todo el mundo se voló, se fue, dejó las casitas [...] Eso fue como en el 197 [...] Como 75, 77, cuando todo esto se volvió malo, principió a dañarse porque lo demás fue en el 1984. Por el asunto de tanta... la mafia fue la que dañó esto, esto era muy rico, muy bueno, muy sano, pero desde que entró la mafia empezó a dañarse. Primero fue la

marihuana y después el basuco. Eso sí, en este pueblito, si como está, si no, ¡cómo sería esto!” (Entrevista 16)

Para uno de los fundadores del pueblo, se dañó con la llegada de los cultivos ilícitos, y aunque muchos de los antiguos colonos llegaron a cultivar marihuana y coca, los períodos de caída en los precios los afectaron fuertemente y nuevos agentes llegaron a manejar y controlar el negocio. Una líder del municipio de Vistahermosa afirmaba que “los cultivadores y recolectores son ‘aves de paso’, pues esta situación es temporal [...] en el pueblo no hay arraigo y que la comunidad es muy reacia; los más arraigados son los que llevan 20 o 30 años aquí y no son ellos los que cultivan coca sino la gente nueva que no se establece en el pueblo” (entrevista 16).

Además de esto, fueron los habitantes más antiguos, los fundadores, los que promovieron la organización en juntas de Acción Comunal y otras asociaciones de colonos y campesinos. Con el problema de la Reserva, se promovieron las asociaciones para negociar con el Estado, construir escuelas, centros de salud y, en general, consolidarse como municipio. Detrás de la imagen del fundador está la idea de la “legalización” de los pueblos recién fundados y la lucha por su legitimación a través de títulos de propiedad y otros documentos que certifiquen la legalidad de la ocupación. Este fundador menciona como parte importante de su relato el momento en el que decidieron establecerse en lo que hoy es Vistahermosa, no sin antes “sacar el permiso” en Fuente de Oro para fundarse:

Había que ir a Fuente de Oro a sacar permiso, esto era poseído por un señor don Rito y don Rubén Pardo, ése era el dueño de esta sabana, todas estas sabanas que hay aquí pa’ arriba, ¡sabanas! Todo esto pertenecía a Fuente de Oro, entonces yo fui y saqué el permiso en la Alcaldía de Fuente de Oro. Me dieron el permiso. Yo dije que iba a fundar un pueblito aquí; dijo que cuántos había y yo le dije: “Pues tenemos dos pero yo voy a recoger gente y así fue”. (Entrevista 16)

Contrario a la imagen que se tiene del colono, por naturaleza ilegal y arrasador, los relatos de los fundadores en Vistahermosa prestan especial atención a que los procesos de ocupación estuvieran respaldados formalmente por algún documento. Además de ello, se insistía en la idea de que su presencia allí fue definitiva y no estaba sujeta a ningún auge sino a la falta de oportunidades y la necesidad de un territorio.

En Vistahermosa se reproducen los estereotipos nacionales con respecto a lo marginal y lo establecido; excluidos como territorios de reciente colonización carentes de identidades sólidas sustentadas en un pasado en común, los pobladores de estas zonas establecen también jerarquías internas con base en el tiempo de permanencia en la región, que les otorgan representatividad y primacía en la política local pero que, esencialmente, les permiten distanciarse, en algún grado, del prejuicio

regional. Desde allí se hace la pregunta por la identidad, por elementos a partir de los cuales puedan ejercer su representación por fuera de la coca y del estigma marginal local. Ser fundador es, principalmente, no ser raspachín, no ser “ave de paso”, no ser coquero o guerrillero; es ser una víctima de la violencia que llega en busca de estabilidad y tierras para cultivar y sobrevivir y, además, ser forjador de pueblos hoy dinámicos y crecientes. Y allí radica la autoridad para hacerse a una representación legítima y legal.

De colonos a ecologistas

Se ha dicho ya que el territorio representa un fuerte referente identitario en todo el departamento, principalmente por la presencia de la Reserva Biológica de La Macarena. Hoy en día, a raíz de la intervención de ONG ambientalistas y la presencia de agencias locales del Sistema Nacional de Parques Nacionales Naturales y Cormacarena, la biodiversidad y la conservación del medio ambiente son temas cotidianos en Vistahermosa y La Macarena. En los últimos años se han conformado diversas asociaciones locales de promoción y conservación de la serranía de La Macarena, desde organizaciones juveniles hasta organizaciones campesinas que promueven prácticas económicas sustentables ambientalmente. Incluso, las Farc delatan la influencia del discurso de la biodiversidad en sus políticas de control de la caza y la pesca, aunque en franca convivencia con el discurso del desarrollo, reflejado en los cientos de kilómetros de reserva arrasados por la construcción de vías y carreteras.

¿Qué hizo que los llamados colonos, que antes se dedicaban a la extracción comercial de la madera para compañías extranjeras o la caza indiscriminada y al tráfico con fauna exótica, se volvieran conservacionistas? Aquí habría que analizar, por un lado, la influencia de las tendencias globales y mundiales en los discursos y prácticas locales, y por el otro, la fluidez que puede establecerse entre identidad e interés. Cuando el Estado comenzó a agenciar el tema de la biodiversidad natural de acuerdo con la importancia que adquirió en el orden mundial, se empezaron a formular las primeras políticas de conservación y preservación de zonas con gran diversidad en flora y fauna. De esta manera, se generaron las estructuras de oportunidad política para que los habitantes de las zonas con alto nivel de biodiversidad y de recursos naturales, en tanto garantes y guardianes de dichos recursos, pudiesen tramitar una identidad como sujetos políticos a partir de su relación con el territorio, en suma, a partir de la permanencia.

Aunque en 1948 se declara a la serranía de La Macarena como Reserva Biológica de la Humanidad, es hasta finales de la década de los ochenta que se adoptan medidas claras para protegerla. Después de esto, en 1991, con la reforma constitucional, se declara al país como biodiverso y se toman algunas medidas de protección, como la titulación de tierras colectivas a comunidades negras con “sistemas económicos tradicionales” en la región del Pacífico, y se continuaron las políticas de los resguardos indígenas. A partir de este momento, se hacía explícito el vínculo entre una identidad colectiva y un territorio, por lo que se generaron procesos de reetnización, movilización en torno a identidades colectivas y politización de la cultura.

Contrario a lo que sucede con el Chocó biogeográfico, los habitantes de la zona no son los llamados a ser guardianes de la Reserva, porque no eran considerados como moralmente aptos; a diferencia de las comunidades negras, la idea que se tiene de los colonos de la Reserva es que no tienen nada que los identifique como grupo, no tienen prácticas tradicionales e, históricamente, han ocupado ilegalmente el territorio y son los causantes de su deterioro. Para las entidades ambientales estatales era claro que la población local debía ser partícipe del proceso de recuperación y preservación, pero las políticas de administración del territorio tenían que ser facultad única del Estado nacional. Además de ello, la condición de reserva impedía cualquier uso y apropiación privada del territorio.

Sin títulos de propiedad, impedidos para legalizar su ocupación y sus formas asociativas y para emprender cualquier trámite que requiriera de un título, los colonos se adjudicaron funciones de protección y promoción; lo que en un principio fue un problema legal y un obstáculo para sus propósitos, se convirtió en una oportunidad desde varios puntos de vista. En primer lugar, antes del establecimiento de la zona de distensión, el turismo había sido un renglón significativo en la economía local; el sector hotelero, el de la alimentación, el transporte aéreo y la producción de artesanías, entre otros, se vieron beneficiados por la afluencia de turistas a la serranía de La Macarena.

Durante la zona de distensión adquirió más fuerza la posición preservacionista, ante la desaparición de la actividad turística y las políticas de regulación de las Farc. Ante la oportunidad de volverse más visibles ante el Estado y ante los medios de comunicación, muchas organizaciones nuevas se conformaron, y formularon proyectos de conservación que sólo algunas ejecutaron. Incluso, el Estado local le dio un impulso al tema por medio de la contratación de capacitaciones con el Sena en el tema de conservación y manejo ambiental. La Alcaldía de La Macarena proponía incluso la posibilidad de que el bachillerato tuviera un énfasis ambiental y no técnico o comercial, en consideración de las oportunidades que ofrecía el entor-

no. Aunque en Vistahermosa eran menos evidentes las estrategias o políticas al respecto, el Plan de Desarrollo Municipal 2001-2003 proponía como una línea fuerte la apropiación y preservación del territorio:

[...] al analizar la abundante riqueza de los recursos naturales del municipio, la laboriosidad de sus gentes y la condición especial como zona de despeje, se puede afirmar que se está en condiciones de convertirlo en una potencia económica y ecológica en corto tiempo, si la administración municipal así se propone, pues su ubicación geográfica, bañada por las fuentes de la sierra de La Macarena y las llanuras fértiles y selváticas de la Orinoquia, lo privilegian como una gran reserva de biodiversidad, de agua y oxígeno para bien de la humanidad [...] La tercera estrategia debe ser la vinculación de la comunidad internacional al desarrollo municipal mediante el auspicio de proyectos específicos [como] el comercio internacional preferencial, la producción de agricultura orgánica, la producción de oxígeno y la recuperación de la biodiversidad de la sierra de La Macarena, con lo cual se logrará la sustitución de cultivos ilícitos. (Municipio de Vistahermosa, 2001: 6)

Es clara, sin duda, la influencia de discursos globales en el desarrollo de políticas locales. Si la meta es superar el aislamiento y la marginalidad, la estrategia es la inserción en órdenes regionales, nacionales e internacionales a través de intereses en común. Presentarse como una región que cuenta con recursos que la Nación desea, como la biodiversidad, es hablarles a las demás regiones y al Estado como un igual, como una región clave en el desarrollo nacional.

El “laboratorio de paz”

Con la coyuntura de la zona de distensión, bajo el gobierno de Andrés Pastrana, la paz se convirtió en la bandera de los cinco municipios que hicieron parte del “experimento”. A pesar de que a los habitantes de la región no se les consultó la determinación de “despejarlos”, tiempo después de establecida, tanto el gobierno nacional como los propios habitantes se referían a la zona como un “gesto de paz”, un lugar en donde se había logrado la convivencia pacífica y en donde reinaba la seguridad³⁰. Como se mencionó arriba, a pesar de las restricciones a las que se veía sometida la población de los municipios despejados, como el toque de queda, la

30 Esto presenta varios matices, porque, aunque disminuyeron los robos y asesinatos dentro de los municipios, fuera de ellos, en las fronteras, aumentó el número de asesinatos, amenazas, desapariciones, por la acción de grupos de autodefensas. Además de esto, la guerrilla realizó ajusticiamientos y retenciones arbitrarias de la población.

restricción a la movilización terrestre y fluvial después de cierta hora, el carácter obligatorio de las reuniones con el grupo armado y de la participación en el día cívico, la restricción a la caza y pesca, entre otras, la población se mostraba favorable al grado de seguridad que se había alcanzado en los municipios. De ahí que la convivencia se convirtiera en la bandera de administraciones locales y de los habitantes en general. No hay que olvidar que el programa político del gobierno de Andrés Pastrana se basó en el tema de la paz y esto promovió, en todo el país, la conformación de varias organizaciones y la formulación de proyectos relacionados con este tema.

La presencia permanente de la Defensoría del Pueblo y la Cruz Roja hizo que temas como el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y los Derechos Humanos empezaran a circular y a ser conocidos por la población escolar, los líderes, la población en general. Incluso, para las Farc llegaron a ser un referente en algunas ocasiones, como aquella en la que el frente 27 de Vistahermosa públicamente le “devolvió” a la Justicia ordinaria el caso de una persona acusada de asesinato, promulgando públicamente el respeto a los acuerdos con el gobierno y al DIH. Esto sucedió días antes del canje de soldados secuestrados por guerrilleros presos, en junio de 2001, aspecto importante para comprender también la transformación del discurso de las Farc y la apropiación de discursos estatales en medio del período del despeje.

Ante la desconfianza que suscitó el despeje en los ámbitos nacional e internacional, los habitantes locales promulgaron su voluntad de paz y la cuota que habían puesto en su búsqueda, cediendo sus territorios a pesar de haber sido quienes más perdieron, ya que nunca se cumplieron las promesas del gobierno de aumentar la inversión social, además de haber sido víctimas de la acción de las autodefensas y las arbitrariedades de las Farc y haber salido huyendo de sus tierras. Aun así, mientras se prolongara el despeje, la paz seguía siendo una bandera con la que los habitantes de la zona pretendían representarse, ser visibles y articularse al departamento y a la Nación. El Plan de Desarrollo de Vistahermosa así lo señala: “Vistahermosa debe convertirse en laboratorio de paz, ejemplo de protección del medio ambiente y paradigma en la política de sustitución de cultivos, en todo lo cual la comunidad colombiana e internacional están vivamente interesadas” (Municipio de Vistahermosa, 2001: 14). Señalando el evento de la zona de distensión como una oportunidad, menciona:

El municipio se convierte en el escenario físico en el que los acuerdos entre las fuerzas en pugna se concretan y se ejecutan [...] los municipios ubicados en la zona de despeje, deben proyectar y organizar el ente territorial para asumir con protagonismo el proceso de paz del país [...] esto sólo lo puede hacer reconci-

liándose con todos sus habitantes a través de procesos de participación ciudadana y de proyectos generadores de bienestar. (2001: 15)

La estrategia de los habitantes de la zona fue entonces asumir y apropiarse de temas en los cuales “la comunidad colombiana e internacional están vivamente interesadas”, con el fin de insertarse a las dinámicas regionales y nacionales. Estos dos aspectos, la conservación del medio ambiente y la paz, son los opuestos, los contrapesos de los aspectos con los que se ha asociado tradicionalmente a la región y sus habitantes: cultivos ilícitos, destrucción del medio ambiente, ilegalidad, violencia y desarraigo. Más allá de que efectivamente reflejaran la realidad de la situación o de que tuvieran algún efecto en la manera en que se piensa la zona en el país, lo que muestra este hecho es hasta qué punto la identidad se convierte en una necesidad para negociar con el Estado, para insertarse en redes y estructuras más amplias y para legitimar la apropiación de un territorio. Ilustra también el marco estatal en el que está inmersa la construcción de una identidad y la estatalidad de las estrategias identitarias. Emerge entonces la consideración acerca de la identidad como interés y la configuración de subjetividades en torno a fines prácticos.

REFLEXIONES FINALES

Luego de este recorrido por el contexto local, regional y nacional, en el que se producen las identidades en el municipio de Vistahermosa y su área de influencia, es importante señalar que el que se insista en una comprensión de la identidad como práctica y como estrategia no niega su dimensión significativa. Usualmente, se tiende a contraponer los conceptos de identidad e interés desde las ciencias sociales, olvidando que este último también es significativo, que moviliza formas de asociación que son representativas para las personas y que les provee de un lenguaje para hablar de sí mismas, para ser en un espacio determinado. La relación entre identidades e interés es estrecha e invita a superar la herencia economicista del término y a replantear la oposición entre las aproximaciones esencialistas e instrumentales al tema de la identidad, que impide abordar el problema de manera amplia y flexible, como se presenta en la realidad.

Por otro lado, hay que precisar que la producción de identidades en la relación entre grupos sociales y el Estado es de doble vía; no se pretende subsumir el tema de las identidades a la voluntad y dominio del Estado, por cuanto se ha señalado también la relación inversa, es decir, la forma como el Estado es transformado y producido en la interacción social. Claramente, las identidades no son “políticas de Estado”; son pugnas de representación entre un Estado en formación que intenta

ejercer su dominio y regulación sobre los sujetos, y grupos sociales que buscan insertarse en un esquema de interacción determinado que, en este caso, es el producido por el Estado.

El caso de Vistahermosa da cuenta de un contexto específico de producción de las identidades en el que el Estado apenas empieza a asumir su función de regulación, y en la que las condiciones de la zona, los procesos históricos y el tipo de Estado y sociedad local que se conforman dan pie a un tipo de representación marginal dentro del esquema de la Nación. Sin embargo, este tipo de representación marginal no supone una ausencia del Estado sino un tipo específico de articulación a él. De ahí que las políticas y las formas en las que el Estado interviene sean dictadas o diseñadas desde este tipo particular de comprensión de lo local.

La marginalidad es el lugar desde donde se producen la interacción y cohesión de los habitantes de Vistahermosa como grupo y lo que les permite negociar y hacer reclamos al Estado. Aquí se pone en cuestión la carga positiva de la categoría de identidad, puesto que no está ligada a cuestiones como un pasado común o unas tradiciones culturales compartidas. Por el contrario, es precisamente a partir de la ausencia de éstos que se genera la cohesión y la construcción de identidades políticas. La marginalidad “producida” por la forma de acción del Estado es, al mismo tiempo, el lugar desde el cual se puede interactuar con él. La identidad aquí es una necesidad, algo que hay que tener para poder “presentarse” como ciudadanos, más que algo que ya se tiene y/o que hay que mantener.

Otro punto importante que se quiso ilustrar es el de la diversidad del Estado, la presencia diferencial que éste hace a lo largo del territorio y la propia diversidad del Estado local. Diferentes agencias en varios niveles, que intervienen bajo diversos supuestos sobre la cultura local de maneras diferentes, dan cuenta de un proceso que no es en sí mismo coherente o contradictorio; es un proceso que va más allá de las propias agencias y de la propia organización administrativa estatal. Es una forma de regulación que está presente en formas espontáneas de organización, en reclamaciones o exigencias, en supuestos sobre la política y sobre lo regional, y también en formas de representación identitaria. Esta forma de regulación es transformada en la misma interacción social, está sujeta a ella y en ella encuentra su razón de ser, su legitimidad.

Se observa también cómo, sin tratarse de movimientos organizados políticamente, en Vistahermosa se dan luchas por la representación, por la desmarginalización. Las estrategias de los habitantes locales apuntan a la necesidad de insertarse como ciudadanos en el esquema nacional, ya que el carácter “objetivo” y casi “científico” que rodea el tipo de representación del que han sido objeto (colonos, coqueros, guerrilleros) sustenta su propia dificultad para ser repre-

sentados políticamente, o para ser escuchados en calidad de actores políticos. Y las estrategias por la desmarginalización se dan en el marco mismo que provee el Estado para intervenir en la región: los temas de la paz y la riqueza biológica. La “ausencia” de una identidad representa la imposibilidad de dialogar como actores políticos, de ejercer su propia representación, y en un plano mayor, de acceder a bienes y servicios; de ahí que la identidad, más que una condición o una esencia, es una herramienta, es lo que les permite construir una sociedad local con beneficios e integrada política, económica y socialmente al resto del país.

Paradójicamente, el despeje representó una oportunidad y una condena para los habitantes locales. Por un lado, el hecho de que la zona se hiciera visible, que circularan abiertamente los estereotipos y supuestos sobre la región, les permitió emprender estrategias para la desmarginalización bajo el visto bueno y la presencia de diferentes agencias del Estado. La situación de orden público mejoró notablemente después de un período de violencia intensa por el enfrentamiento entre guerrilla y paramilitares, hecho que generó expectativas en la población frente al despeje, que no había sido visto de la mejor manera. Además, la presencia de agencias del Estado central y la creación de diversas ONG en el área de recuperación y educación ambiental representaron oportunidades laborales y de aprendizaje para los pobladores locales, en temas como la paz, los Derechos Humanos, el DIH y la ecología. El despeje despertó ilusiones sobre la posibilidad de una mayor inversión en los municipios y de su integración definitiva en redes de transporte, comerciales y políticas. Aunque se establecieron algunos compromisos, en términos de inversión e infraestructura, la poca fe y la falta de confianza en el proceso de paz del gobierno Pastrana con las Farc impidieron que muchas cosas se realizaran.

Por otro lado, la zona de despeje reafirmó el estigma de zona guerrillera que se había creado desde la llegada de los primeros colonos. La situación en las fronteras se complicó, a tal punto que las ilusiones de integración se convirtieron en aislamiento y la zona se convirtió en un refugio para habitantes locales, acusados de ser guerrilleros y coqueros. La presión de las autodefensas se intensificó, así como el señalamiento y ajusticiamiento de habitantes y funcionarios locales. Internamente, aumentó el número de hectáreas cultivadas de coca, las Farc impusieron también un régimen del terror que regulaba el orden público y las actividades cotidianas, y tanto los precios como las actividades y la disponibilidad de alimentos estaban sometidos a las vicisitudes del mercado de la coca. El aumento en la inversión y la integración de la región no se realizaron y el Estado local se debilitó y subordinó a exigencias del nivel nacional y de la acción de las Farc durante el despeje.

En febrero de 2001 se dio fin al proceso de paz, y con él, al experimento de la zona de distensión. La “recuperación” de los municipios por parte del ejército tardó

entre tres y quince días, tiempo en el cual muchos habitantes de la zona fueron asesinados y “ajusticiados” por grupos armados, y otros muchos salieron desplazados y desterrados. El gobierno decretó el “Teatro de Operaciones” en los cinco municipios, por medio del cual, “en el área geográfica en donde en razón de posibles amenazas o la alteración del orden constitucional, la soberanía, la independencia y la integridad territorial se desarrollan operaciones militares contenidas en los planes tácticos, para el cumplimiento de la misión constitucional de la Fuerza Pública”, de tal forma que se implementaron medidas como el toque de queda, retenes militares, indicativos especiales para la movilización, salvoconductos, prohibición de venta y consumo de bebidas embriagantes, establecimiento de horarios de oficinas públicas y negocios particulares, la restricción del transporte de cilindros de gas y la suspensión de los permisos de porte de armas de fuego, entre otras (Ministerio de Defensa Nacional, 2002).

Hoy más que nunca, el dominio directo de la región lo ejerce la Fuerza Pública. Con el fin de la zona de despeje, las cosas cambiaron totalmente y lo que los habitantes temían se hizo realidad. Pocas oportunidades tienen ahora los habitantes locales de ejercer libremente su representación e integrarse a la Nación, ya que al abandonar los diálogos con las Farc, el Estado central asumió una posición diferente con la zona y emprendió una intervención de tipo militar, de tal forma que las funciones administrativas locales y del Estado, en su día a día, se vieron transformadas, transformando así las dinámicas locales. Se inicia así un nuevo período en la relación entre los habitantes de Vistahermosa y los municipios vecinos, y el Estado transformará (o mantendrá) las dinámicas de representación y las políticas frente a la zona. Y las perspectivas de cambio real son pocas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip [1977] (2000), “Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado”, en *Revista Virajes*, año 2, No. 2, Universidad del Cauca, marzo, pp. 79-98.
- Agier, Michel (2000), “La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 36, Bogotá, Icanh, enero-diciembre de 2000.
- Alape, Arturo (1987), *La paz, la violencia, testigos de excepción*, Bogotá, Planeta.
- Asad, Talal (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Avellaneda, Mario *et al.* (1989), *La Macarena: Reserva Biológica de la Humanidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

- Blom, Hansen y Finn Stepputat (Eds.) (2001), *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Dirham, Londres, Duke University Press.
- Bolívar, Íngrid (2001a), “La violencia de los cincuenta y las modalidades de integración territorial y social”, en *Controversia*, No. 179, 78-121, Bogotá.
- (2001b), “La construcción de la nación y la transformación de lo político”, en Íngrid Bolívar, Germán Ferro y Andrés Davila (Coord.), *Cuadernos de nación. Nación y sociedad contemporánea*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Bolívar, Íngrid, Julio Arias y María de la Luz Vásquez (2001), “Estetizar la política: lo nacional de la belleza y la geografía del turismo, 1947-1970”, en Íngrid Bolívar, Germán Ferro y Andrés Davila (Coord.), *Cuadernos de nación. Belleza, fútbol y religiosidad popular*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Bourdieu, Pierre (1982), *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1980), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Castro, Manuel *et al.* (s. f.), *Conflicto, región y desarrollo en el suroriente colombiano*, documento del Departamento Nacional de Planeación, Bogotá.
- Cider (1999), *Sistema de monitoreo. Auditoría técnica al programa PNDA-BID (Plan Nacional de Desarrollo Alternativo)*, informe final.
- Corrigan, Philip (1994), “State formation”, en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (Ed.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer (1985), *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell.
- Cubides, Fernando (1998), “El valle del Ariari: otro caso claro de contigüidad”, en Fernando Cubides *et al.*, *La violencia y el municipio colombiano, 1980-1997*, Bogotá, CES, Universidad Nacional de Colombia.
- (1989), capítulo 3, en Mario Avellaneda *et al.*, *La Macarena: Reserva Biológica de la Humanidad*, Bogotá, Universidad Nacional.
- Cubides, Fernando, Jaime E. Jaramillo y Leonidas Mora (1986), *Colonización, coca y guerrilla*, Bogotá, Alianza.
- Departamento Administrativo de la Presidencia de la República (1993), “Plan Nacional de Rehabilitación. Decreto No. 2707”, en *Diario Oficial*, año CXXIX, No. 41.159, 30 de diciembre.
- Elias, Norbert [1976] (1998a), “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”, en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Norma.

- [1972] (1998b), “Los procesos de formación del Estado y de construcción de la nación”, en *Historia y Sociedad*, No. 5, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, pp. 101-117.
- Farc-EP (s. f.), “*Poder local*”, documento electrónico en internet.
- García, Clara Inés (1996), *Urabá. Región, actores y conflicto, 1960-1990*, Bogotá, Iner, Cerec.
- González, José Jairo (1998), “Regionalización y conflicto: Guaviare, Vichada y Guainía. De colonos, guerrilleros y chichipatos”, en *Conflictos regionales. Amazonia y Orinoquia*, Bogotá, Iepri, Fescol.
- (1992), *Espacios de exclusión. El estigma de las repúblicas independientes, 1955-1965*, Bogotá, Cinep.
- González Zea, Abraham (1946), “El Chocó en la historia”, en *Repertorio Histórico de Antioquia*, No. 17 (157), Medellín.
- Gros, Christian (2000), *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Icanh.
- Gupta, Akhil (1995), “Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined State”, en *American Ethnologist*, No. 22 (2), pp. 375-402.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (Ed.) (1997), *Anthropological Locations*, Berkeley, University of California Press.
- Hall, Stuart (1990), “Cultural identity and diaspora”, en J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart.
- Jaramillo, Jaime (2001), “*Ensayos de historia social*”, en *Obras completas*, Alfaomega, Bogotá.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (Ed.) (1994), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Lefebvre, Henri (1976), “Reflections on the politics of space”, en *Antipode*, No. 8 (2), pp. 30-37.
- Melo, Jorge Orlando (1980), *Sobre historia y política*, Bogotá, La Carreta.
- Ministerio de Defensa Nacional (2002), *Teatro de Operaciones. Decreto No. 333*, en *Diario Oficial*, año CXXXVII, No. 44.726, 1 de marzo.
- Molano, Alfredo (2001), “La justicia guerrillera”, en Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García, *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Bogotá, Colciencias.
- (1989), “Colonos, Estado y violencia”, en *Foro*, No. 9, pp. 58-68, mayo.

- Municipio de Vistahermosa (2001), *Plan de Desarrollo 2001-2003*.
- Nugent, David (1994), "Building the State, Making the Nation: The basis and limits of State centralization in 'Modern' Peru", en *American Anthropologist*, No. 96 (2), pp. 333-369.
- Oslender, Ulrich (1999), "Espacializando resistencia: perspectivas de 'espacio' y 'lugar' en las investigaciones de movimientos sociales", en *Cuadernos de Geografía*, VIII (1), pp. 1-35, Bogotá, Departamento de Geografía, Universidad Nacional de Colombia.
- Ramírez, María Clemencia (2001), *Entre el Estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- (1999), "Las marchas de los cocaleros en el Amazonas", en María Lucía Sotomayor (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- (1996), "Hacia una nueva comprensión de la violencia en Colombia. Concepciones teóricas y metodológicas sobre violencia y cultura", en *Varios autores. Nuevas interpretaciones sobre la violencia*, Bogotá, Fescol.
- Rappaport, Joanne (1994), *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Restrepo, Eduardo (2002), "Memories, identity and ethnicity. Making the black community in Colombia", tesis de maestría en Antropología, Chapel Hill, Universidad de North Carolina (s. p.).
- (1998), "La construcción de la etnicidad. Comunidades negras en Colombia", en María Lucía Sotomayor (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- Rivera, José Eustasio (1984), *La vorágine*, Bogotá, Círculo de Lectores.
- Roldán, Mary (1992), "Genesis and Evolution of La Violencia in Antioquia", tesis de doctorado en Historia, Universidad de Harvard (s. p.).
- Serje, Margarita (2005), *El revés de la Nación*, Bogotá, Uniandes, Cesó.
- Thoumi, Francisco (2002), "Adictos a las drogas", en revista *Semana*, No. 1.054, 15-22 de julio, pp. 154-158.
- (1996), *Economía política y narcotráfico*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Tilly, Charles (Ed.) (1996), *Citizenship, Identity and Social History*, Chippenham, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis.
- Vicepresidencia de la República, Fondo de Inversión para la Paz (2001), *Panorama actual del suroriente colombiano*.

Wade, Peter (1997a), “British research on ‘identity’”, ponencia para “Les Journées de Décembre”, seminarios del programa “Enjeux et stratégies identitaires”, Orstom.

————— (1997b) “Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia”, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican y Colcultura.

————— (1996), “Identidad y etnicidad”, en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (Ed.), *Pacífico. ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales*, Bogotá, Ecofondo y Cerec.

Zizek, Slavoj (1998), “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Barcelona, México, Paidós.

LISTADO DE ENTREVISTAS*

Entrevista 1. Líder comunitaria. Vistahermosa, junio de 2001.

Entrevista 2. Asesor de la Alcaldía municipal. Villavicencio, junio de 2001.

Entrevista 3. José Rafael Cáliz. Consejero de Paz, gobernación del Meta. Villavicencio, junio de 2001.

Entrevista 4. Antiguo colonizador de Vistahermosa. Vistahermosa, julio de 2001.

Entrevista 5. Mecánico. Vistahermosa, julio de 2001.

Entrevista 6. Hugo Velásquez. Investigador de la Esap. Vistahermosa, julio de 2001.

Entrevista 7. Funcionario de la gobernación del Meta. Villavicencio, julio de 2001.

Entrevista 8. Funcionario de la Red de Solidaridad Social (actualmente, Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional). Villavicencio, junio de 2001.

Entrevista 9. Promotora de Acción Comunal del municipio. Vistahermosa, junio de 2001.

Entrevista 10. José Leonel Castaño. Alcalde municipal. Vistahermosa, junio de 2001.

Entrevista 11. Habitante del municipio. Vistahermosa, junio de 2001.

Entrevista 12. Arturo Alape. Bogotá, mayo de 2002.

* Se omiten algunos nombres por solicitud de los entrevistados.

Entrevista 13. Habitante del municipio. La Macarena, febrero de 2000.

Entrevista 14. Habitante del municipio. Vistahermosa, julio de 2001.

Entrevista 15. Director de Núcleo Educativo del municipio. Vistahermosa, junio de 2001.

Entrevista 16. Ramón Arroyave. Fundador. Vistahermosa, julio de 2001.

Entrevista 17. Director de la Casa Municipal de la Cultura. Vistahermosa, junio de 2001.



Placa de los fundadores.

Julio de 2001. Placa conmemorativa de la fundación de Vistahermosa, en donde reposan los nombres de los primeros colonizadores y fundadores del hoy municipio de Vistahermosa.



Movimiento Bolivariano.

Julio de 2001. Durante el período que duró el despeje, las Farc impulsaron el Movimiento Bolivariano como brazo político legal. El lanzamiento del partido se llevó a cabo en el año 2000 en la cabecera municipal del municipio de La Macarena. Aprovechando la coyuntura del Despeje, las Farc hicieron una intensa propaganda política del movimiento en los cinco municipios que conformaron la zona de distensión, con el ánimo de participar en las elecciones locales.



Control social.

Julio de 2001. Vallas como ésta fueron frecuentemente instaladas por las Farc como mecanismo de regulación de múltiples aspectos de la vida cotidiana como la pesca, la extracción de la madera y la circulación de carros.



Casa de la Policía Cívica.

Julio de 2001. Antigua casa campesina que fue adecuada como sede de la Policía Cívica durante el Despeje. En las paredes se pueden observar las consignas alusivas a las Farc, el *Movimiento Bolivariano* y la oposición al pago de la deuda externa, poco usuales en un entorno semirural como el de Vistahermosa.



Señal de tránsito.

Julio de 2001. Señal de tránsito alusiva a la presencia de las Farc en Vistahermosa, ubicada en el parque principal.

CAPÍTULO IV
NUEVAS FORMAS DE SER NEGRO. CONSIDERACIONES
SOBRE LAS IDENTIDADES ENTRE LA GENTE CHILAPA Y
NEGRA DEL BAJO ATRATO CHOCOANO

*Daniel Ruiz Serna**

* Antropólogo. Investigador del Cinep.

INTRODUCCIÓN

En 1991, la Constitución Política de Colombia reconoció la condición pluriétnica y multicultural de nuestro país. Desde entonces, muchas organizaciones sociales de distintas regiones encontraron un nuevo escenario para agenciar una política de alteridad cuyo fin es lograr el reconocimiento de sus identidades, el respeto por sus derechos económicos, sociales y culturales y, de manera concomitante, erigirse como actores sociales en un espacio privilegiado de interlocución frente al Estado. Uno de los mejores ejemplos lo constituye el proceso organizativo de las comunidades negras del Pacífico. Aunque el desarrollo del movimiento social de estas comunidades afrocolombianas es bastante anterior a la propia Constitución, la promulgación del Artículo Transitorio 55 (AT 55) y la posterior Ley 70 de 1993 significaron un nuevo marco de herramientas jurídicas en las que, además de reconocerse su carácter étnico, se delineó una serie de políticas para superar la histórica situación de desventaja y exclusión social en la que se han visto involucradas estas comunidades.

El AT 55 y la Ley 70 plantean una serie de acciones afirmativas¹ que reivindicar los derechos étnicos de las comunidades negras, y entre éstos, quizá sea la

1 El concepto de acción afirmativa (*affirmative action*) tuvo su origen en Estados Unidos en los años 60. Fue una respuesta a la lucha por los derechos civiles de negros y mujeres, y contemplaba ante todo una serie de medidas laborales para combatir la discriminación sexual y racial. En un sentido amplio, las acciones afirmativas describen una serie de programas a través de los cuales el Estado busca mejorar las condiciones de determinados grupos que son discriminados. Aunque usado inicialmente en el campo laboral como una política para favorecer a la población negra, hoy día el concepto se ha extendido a otros ámbitos y otras poblaciones, llegando a definirse en un marco jurídico amplio como “una norma legal, una decisión judicial, una política pública o una directriz oficial cuya puesta en práctica busca lograr la igualdad de oportunidades para las mujeres, los pueblos indígenas o afrodescendientes u otras poblaciones socialmente discriminadas en relación con las socialmente favorecidas” (Molina y Rodríguez, sin fecha: www.iidh.ed.cr).

titulación colectiva de sus territorios la más importante de estas acciones. Si bien la titulación constituye el derecho mínimo de quienes durante generaciones han ocupado y conservado estos territorios, la posibilidad de ejercer legalmente este derecho gestó un importante movimiento de reafirmación de la identidad negra a partir de la articulación de aspectos como parentela, localidad, ancestralidad, costumbres, prácticas productivas y tradiciones. De esta manera, las comunidades articularon un discurso identitario en el que se apelaba a la etnicidad como principal vector en su relación frente al Estado colombiano y en sus exigencias por la adopción de políticas concretas que beneficien y respeten sus particularidades socioculturales.

Sin embargo, la titulación colectiva también afloró una serie de disputas con algunos resguardos indígenas por la definición de sus fronteras territoriales, y en algunas regiones del Chocó, con la población mestiza asentada desde hacía ya varias décadas en las zonas ribereñas cobijadas por la Ley 70. Tomando como punto de partida los conflictos territoriales que surgieron ante la titulación colectiva entre las comunidades negras y mestizas (o chilapos, como también se les conoce) que habitan los municipios de Riosucio y Carmen del Darién en el Bajo Atrato chocoano, este artículo examina la manera en que la Ley 70 se ha erigido en el libreto por excelencia de la identidad negra y la forma en que, en un contexto local como el bajo atrateño, la etnicidad y los derechos a ella asociados se convierten en elementos centrales en las relaciones que las comunidades negras y, más significativamente, las mestizas mantienen frente al Estado.

Aunque hoy día los chilapos del Bajo Atrato gozan de los mismos derechos territoriales reconocidos en la Ley 70 a las comunidades negras, esto les significó un largo y disputado proceso de reivindicación de su vida campesina y de una serie de singularidades culturales a ella asociadas; también significó el reconocimiento por parte de las comunidades negras del derecho a la titulación colectiva, sustentado no en aspectos ligados al orden racial, sino a una serie de prácticas políticas y culturales que desbordaban el carácter esencialista con que por momentos fue interpretada la Ley 70. A lo largo del texto veremos cómo elementos identitarios que se suponían enlazados al carácter étnico, pero en realidad más cercanos a las identificaciones de color o de raza, fueron fundamentales en la forma en que la Ley 70 fue asumida por los distintos pobladores en esa tensión permanente entre el reconocimiento étnico y los derechos políticos.

En los procesos de construcción identitaria entre negros y chilapos ha salido a relucir una serie de aspectos relacionados con la historia, prácticas culturales y tradiciones ancestrales, así como con el color, la raza y la clase como elementos para reivindicar sus derechos territoriales. A este respecto, son varios los autores

que han llamado la atención sobre la utilidad que categorías como raza y color tienen en la comprensión de las dinámicas sociales que se desprenden de las representaciones y las autoidentificaciones de los grupos reconocidos como minorías étnicas (véanse los trabajos de Wade, 1997 y 2000; y más recientemente, Chaves, 2002 y Cunin, 2003). Una precisión sobre las categorías de color, etnia y raza nos resulta útil para entender las dinámicas de las identidades en un campo de disputa como lo es la relación de las comunidades negras con el Estado en el Bajo Atrato.

En primer lugar, debemos reconocer que el uso de conceptos como raza carece de sustentos en áreas como la biología, la genética o la antropología física. Por el contrario, se reconoce que raza es, sobre todo, una construcción social, resultado de un largo proceso histórico colonialista (Wade, 1997 y 2000). Pero en contextos particulares como el del Bajo Atrato, la idea de raza reviste una serie de consecuencias prácticas que le dan un inmenso poder como categoría social. Según Peter Wade (2000), raza refiere a un origen ligado a una estirpe o un linaje; como tal, la apariencia se vuelve un factor identificador, de ahí la importancia que adquieren aspectos como el color de piel, el pelo o los rasgos faciales como significadores de diferenciación. Sin embargo, la atención que reciben estas diferencias físicas es básicamente el resultado de procesos sociales:

Las identificaciones raciales utilizan las diferencias físicas como señales, no sólo cualquier diferencia sino aquellas que se convirtieron en objeto de manipulaciones ideológicas en la historia de la expansión colonial occidental. Por lo tanto, la alusión a tales diferencias físicas inevitablemente invoca significados que han sido construidos durante siglos de explotación. (Wade, 1997: 17)

Por efecto del origen racial es que ciertas diferencias como las actitudes, la socialización o las elecciones culturales tienden a ser naturalizadas, a explicarse en términos de una imposición “natural”, si se quiere. En contraste, las identificaciones referidas a la etnia tratan de las diferencias culturales. En sus primeras acepciones, la etnia significaba pueblo o nación, se refería a un origen de lugar; por eso, tratar la etnicidad es tratar sobre las diferencias culturales en un lenguaje de lugar:

La diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma espacializada. Esto crea una geografía cultural, o una “topografía moral”. Así, la gente utiliza la localización (o más bien el origen putativo de la gente en ciertos lugares) para hablar sobre “diferencia” y similitud”. Por eso, la “pregunta étnica” por excelencia es: “¿de dónde es usted?”. (Wade, 2000: 25-26)

Como veremos más adelante, esa pregunta sobre el lugar se vuelve fundamental en la discusión sobre las identidades en el Bajo Atrato y sobre qué tan legítima podía ser la demanda de los chilapos por un territorio que había sido reco-

nocido jurídicamente para la etnia negra, pobladores ancestrales. En todo caso, raza y etnia refieren esencialmente a la pregunta sobre la identidad, a sus orígenes y a la forma en que estos “influyen en el ser social” (Wade, 1997: 17). Ambas corresponden a formas en que los sujetos y las colectividades se vivencian e identifican a sí mismos y a los otros.

Pero ya sea en las identificaciones étnicas o raciales, el color resulta también una categoría importante en las dinámicas de estos grupos sociales. En un contexto de colonización y relaciones interétnicas como el de la Amazonia occidental colombiana, Margarita Chaves se pregunta por aquellos procesos de identificación que esencializan lo indígena sustentados en premisas como la continuidad histórica, el lugar de origen o la cultura y la lengua comunes. Por el contrario, al subrayar el origen mestizo de los colonos, se les considera sujetos no étnicos (2002: 191), proceso que, sin embargo, se ha venido invirtiendo tras la Constitución de 1991, pues muchos colonos hacen parte hoy de los resguardos y cabildos indígenas. Para esta autora, la categoría de color resulta pertinente en el análisis, “en particular en contextos en los que los rasgos fenotípicos asociados con estereotipos raciales, etnicidad y clase no son suficientes para establecer jerarquías mestizas o entre mestizos” (Chaves, 2002: 194). El análisis que se propone con el color como categoría es importante en el Bajo Atrato, pues allí las autoidentificaciones y las representaciones ligadas a lo indio, lo negro o lo mestizo no siempre son tan evidentes, menos cuando las fronteras entre estos grupos son de tanta fluidez y contacto.

En el Bajo Atrato, raza, etnia y color son elementos a los que la gente apela en los discursos y prácticas con los que sustentan su identidad y los derechos políticos que de ésta se desprenden. Con el advenimiento de la Ley 70 y la posibilidad de gozar del derecho a la titulación colectiva, las identificaciones respaldadas en lo étnico, lo racial o el color llegaron a ser equiparables y prácticamente intercambiables.

En este texto llamamos la atención sobre los discursos y prácticas de identidad que chilapos y negros sienten, producen y reproducen con la Ley 70 y los procesos de titulación de sus tierras. A partir de las discusiones sobre el derecho o no que tenían para pertenecer a los consejos comunitarios y ser beneficiarios de los títulos colectivos, así como del papel que empiezan a desempeñar en el proceso organizativo de comunidades negras en el Bajo Atrato, mostramos que la identidad reivindicada por la gente chilapa ha seguido dos vías: la primera es consecuencia de la primacía de la Ley y de la etnicidad negra como elemento articulador; la segunda es resultado de la historia de la lucha social reciente en el Bajo Atrato.

La primera vía ha generado un tipo de subordinación organizativa de los chilapos al modelo planteado en la Ley 70. Para la entrega de los títulos era condición que las comunidades estuviesen organizadas en Consejos Comunitarios, entidades te-

ritoriales que reemplazaron a las juntas de Acción Comunal. Las personas que no estuviesen afiliadas a algún Consejo simplemente no gozarían del derecho a la titulación, y una de las características para pertenecer a uno de ellos era, según la propia Ley 70, haber asumido las prácticas culturales de las comunidades negras; esto produjo un tipo de asimilación cultural en la que chilapos empezaron a emular, o mejor, a inscribir ciertas prácticas de orden productivo en una racionalidad económica y una particular relación con la naturaleza que eran reivindicadas por las comunidades negras, y reconocidas por la propia Ley como rasgos inherentes de la identidad negra. Otra muestra de la subordinación organizativa fue la creación de los Consejos Mayores de Cuenca, pues en la región se asumió que aunque los chilapos podían pertenecer a los Consejos Comunitarios y aun a la junta directiva del Consejo Mayor, no podían ser representantes legales de las cuencas, pues la autoridad máxima debía recaer en personas de color negro.

La segunda vía en la reivindicación de sus derechos territoriales surge de la historia reciente de conflicto armado y exclusión política que atraviesa la región, lo cual ha originado fuertes vínculos de cohesión social, convirtiendo a negros y mestizos en una comunidad de destino a partir de la lucha política que comparten por el ejercicio de sus derechos económicos, sociales y culturales. Es esta ruta de construcción en la que más deseamos llamar la atención, pues constituye una forma novedosa de entender la identidad, aunque antes que apelar exclusivamente a los elementos raciales, a la ancestralidad, las costumbres o la cultura como realidades comunes para todos los miembros de una comunidad, negros y chilapos hacen de la identidad un ejercicio mediante el que se ordena la realidad social, se hacen sujetos especiales en su interlocución ante el Estado y crean perspectivas de futuro para la región.

Luego de una breve presentación de la región y la forma en que se llevó a cabo esta investigación, el texto presenta un primer aparte en el que se describe el fenómeno de colonización de los chilapos en el Bajo Atrato y lo que ellos y negros perciben acerca de su propia identidad cultural. Luego se examinará el discurso de identidad que la Ley 70 pone en circulación, para señalar cómo los elementos a los que se apela resultan tener un gran corte esencialista frente a la construcción histórica y política en la que negros y chilapos han empezado a inscribir su identidad. Tras una lectura del concepto de *prácticas tradicionales de producción*, esperamos mostrar que el rígido carácter descriptivo que por momentos adopta la Ley 70 configura un marco sobre el que los chilapos empiezan a reivindicar sus derechos sobre el territorio. Veremos que, si bien en elementos como las tradiciones y la historia éstos reivindican su propia singularidad, en los aspectos referidos a las prácticas productivas, los chilapos prefieren desplegar un tipo de subordinación cultural como una respuesta para satisfacer la norma social dominante en la propia Ley. En el apartado “Las nuevas luchas por el territorio” se describirá precisamen-

te la transformación que experimenta su racionalidad económica ante la posibilidad de acceder a la titulación colectiva.

Después veremos cómo el conflicto armado y el proceso organizativo de negros y chilapos han propiciado un escenario en el que ambos empiezan a pensarse como comunidad para trabajar por la reivindicación de sus derechos económicos, sociales y culturales. Al pensarse como comunidad política, lo que hacen es cimentar su propia identidad bajo premisas mucho más amplias que las contempladas en la Ley 70. De ahí la importancia de lo que en términos organizativos supuso la titulación colectiva en el Bajo Atrato. Finalmente, veremos cómo algo tan abstracto como el concepto de identidad se llena de contenido por la práctica social de negros y chilapos, y la identidad empieza a ser considerada como una cualidad que debe ejercerse, no como un supuesto sino como algo que se construye y se asume a la hora de defender su territorio y reclamar el respeto a sus derechos.

LA REGIÓN Y EL CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

El Bajo Atrato, como su nombre lo indica, comprende la zona baja de la cuenca del río Atrato en el departamento del Chocó, cuyas aguas desembocan en el golfo de Urabá. Administrativamente, está conformada por los municipios de Riosucio, Carmen del Darién y Belén de Bajirá. Al llamarla Bajo Atrato se busca hacer una diferenciación histórica y socioeconómica respecto a la idea de “Urabá chocono”, tal y como es nombrada la región en la mayor parte de la literatura y en los propios planes de los gobiernos nacionales. Esta región se encuentra irrigada por las cuencas de los ríos Curbaradó, Domingodó, Pedeguita, Salaquí, Truandó, La Larga, Jiguamiandó y Cacarica. Exceptuando las dos últimas, nuestro trabajo se llevó a cabo con las poblaciones ribereñas de estas cuencas.

Esta investigación surgió tras una reflexión sobre las identidades regionales que la gente negra y mestiza viene reivindicando en el seno de su trabajo organizativo. Actualmente, en la región se gesta un proceso organizativo y político en el que las comunidades adelantan una serie de propuestas para responder al grave conflicto armado y social que atraviesa el Chocó. En un intento de dar respuesta a la crisis humanitaria que se generó luego del desplazamiento del que las poblaciones de los municipios de Riosucio y Carmen del Darién fueron víctimas en 1997, y con el deseo de dialogar con el Estado para tratar de solucionar los serios problemas sociales y económicos de la región, las comunidades negras y mestizas del Bajo Atrato constituyeron una organización de Consejos Comunitarios para construir alternativas de desarrollo y paz para el Bajo Atrato.

Este esfuerzo organizativo es acompañado, asesorado y promovido también por otras instituciones como las diócesis de Quibdó y Apartadó, así como por organizaciones de cooperación internacional, de derechos humanos y de ayuda humanitaria. Desde 1999, el Cinep le ha apostado al fortalecimiento de dicho proceso organizativo, y junto con los Consejos Comunitarios y la organización que los representa, se dio a la tarea de formular un Plan de Etnodesarrollo para el Bajo Atrato. La primera fase de este Plan, un autodiagnóstico en el que las comunidades diseñaron una serie de preguntas sobre lo que son, lo que saben, lo que hacen, lo que tienen y lo que quieren llegar a ser, se llevó a cabo durante 2003 y 2004 y propició un marco adecuado en el que negros y mestizos reflexionaron sobre el carácter de sus identidades.

Más que una caracterización de la región, esta primera fase logró la identificación de una serie de premisas sobre las relaciones sociales, comunitarias, interétnicas y económicas de la población, con el fin de articular elementos como el territorio, la cultura y la historia en el proceso de desarrollo regional. El reconocimiento de esta serie de elementos sirvió para sustentar el prefijo “etno” en el desarrollo que buscan estas comunidades, concepto que, sin embargo, implicó una novedad para la mayor parte de la población, especialmente para los mestizos. Por ello, durante los talleres que se hicieron en los diferentes Consejos Comunitarios se hizo recurrente el uso de conceptos como raza, cultura y etnia, para identificar las diferencias entre negros y chilapos; pero de manera colateral surgieron elaboraciones sobre los conceptos de territorio, historia y proceso organizativo, para reivindicar sus similitudes.

Ahora bien, aunque el tema de las identidades no fue central durante todo este trabajo, sí ocupó un lugar transversal en toda la discusión sobre por qué en la región negros y chilapos buscaban un desarrollo de corte étnico. Escuchar a varios campesinos mestizos nombrarse a sí mismos como negros era algo que no se habituaba a mi propia representación sobre lo negro, lo cual me condujo a la conclusión de que la identidad negra se estaba forjando en la región sobre aspectos harto diferentes de lo étnico y racial; aspecto que, en un contexto de lucha política organizada, como en el que están inscritas estas organizaciones sociales del Bajo Atrato, adquiriría mayor relevancia.

Aunque el marco general de la investigación lo propició el Plan de Etnodesarrollo que realizaron de manera conjunta el Cinep y la Asociación de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato, Ascoba, las opiniones e interpretaciones aquí expresadas son de mi entera responsabilidad. De hecho, la mayor parte de los testimonios que enriquecen esta visión surgió durante entrevistas y contactos personales que durante ya varios años he mantenido con mis amigas y amigos del Bajo Atrato. A ellos doy las gracias por situarme en el mundo en la forma en que ahora lo habito.

LOS LLAMAN CHILAPOS, SE NOMBRAN MESTIZOS

En el Bajo Atrato, chilapos son llamados todos aquellos campesinos mestizos de origen cordobés que migraron de sus tierras de origen para colonizar las tierras de Urabá y Chocó. En el caso que nos ocupa, la migración chilapa se inscribe en un proceso histórico de colonización campesina que se acentuó después de la segunda mitad del siglo XX en las regiones del Darién y Urabá. La presión latifundista, el crecimiento de haciendas ganaderas, el desarrollo de grandes proyectos agroindustriales y la violencia política han marcado los ritmos de esta colonización.

Hacia la década de 1930, el norte de Urabá registraba un alto porcentaje de pobladores cordobeses provenientes de las regiones aledañas al río Sinú, quienes se dedicaban en lo fundamental a la explotación maderera y a la cría y comercialización de ganado por la vía Turbo-Necoclí-Montería (Parsons, 1996). El desarrollo de las plantaciones de banano en 1959, la entrega en concesión de 90 mil hectáreas a la empresa Maderas del Darién para la explotación maderera en las vegas de los ríos León y Atrato y la apertura de la vía al mar entre Medellín y Turbo acentuaron el flujo colonizador. En 1963, por ejemplo, el Sena calculaba en Urabá la tasa anual de crecimiento poblacional en 9,4%, 7 puntos por encima del promedio nacional (Parsons, 1996: 125).

Los sinuanos que no se enrolaron en las empresas bananeras se emplearon en las haciendas ganaderas que se consolidaban en los municipios de Arboletes, Necoclí y San Pedro de Urabá. Mientras las plantaciones bananeras y la ganadería empezaban a dominar el paisaje en la zona antioqueña de Urabá, el Darién y la cuenca baja del río Atrato se convertían en retaguardias que sirvieron para la desmedida extracción maderera. A inicios de la década de 1970, la potrerización de las zonas bajas de los ríos León y Riosucio era ya evidente, lo que generó un nuevo avance colonizador hacia los valles de los ríos Atrato, Salaquí, Cacarica y La Larga (Jimeno *et al.*, 1995). Y aunque esta colonización era fundamentalmente campesina, la agricultura de subsistencia era apenas un primer peldaño en la transformación de la selva en potreros para la ganadería.

Los chilapos han migrado, pues, desde Córdoba y el valle del Sinú hacia otras regiones, en búsqueda de mejores condiciones de vida, bien sea empleando su fuerza de trabajo en grandes latifundios ganaderos, bananeros, plataneros o palmeros; o asentándose y convirtiéndose en propietarios de pequeñas parcelas donde reproducen su economía campesina. A partir de los relatos de muchos chilapos en la región, se puede inferir que quienes perseguían este último objetivo se hicieron propietarios de pequeñas extensiones de tierras, las trabajaron e introdujeron mejoras con el ánimo de valorizarlas y posteriormente venderlas para repetir el ciclo en otra parte; este fenómeno permitió que intereses latifundistas concentraran tierras

en municipios como Chigorodó o Belén de Bajirá y cuencas como La Larga. Finalmente, otros tantos chilapos, alentados por la posibilidad de trabajar tierras que si bien no eran baldías se presentaban vírgenes y listas para el aprovechamiento agropecuario, llegaron con el único fin de asentarse en cuencas como las del Salaquí, Curbaradó o Domingodó, en el Bajo Atrato.

Desde el ámbito de las comunidades negras resulta perfectamente natural y socialmente aceptado llamar chilapos a todos estos campesinos mestizos. Según P. Wade, “chilapo” implica una descripción un tanto peyorativa de un campesino rústico y de ancestros indígenas (Wade, 1997: 203). Quizá sea por ello que no a todos los campesinos cordobeses del Bajo Atrato les gusta esta denominación. Muchas son las hipótesis que manejan los pobladores de la región sobre el origen de la palabra:

Chilapo es una palabra que ha tenido lío. A mí no me molesta que me digan así, pero hay gente que sí, que se molesta porque la palabra indicada es mestizo. Chilapo, según dicen, viene de chile, del chile de coger maíz. Algunos se enojan cuando les dicen así, como que no cae muy bien. Uno por lo menos puede decirle a usted que sea negro, decirle: “negro”. De hecho, la palabra chilapo hay gente que no la tolera. La palabra correcta es mestizo, más cómoda y algunos no se molestan. (Entrevista, Andrés)

Chilapos se les dice y algunos se ofenden porque no saben que esa palabra es por el nombre de un río y de unos indios que vivían allá. Arriba del río Sinú, en sus raiceras, se le llama río Chinú y allí viven los indios chimas. (Entrevista, Jeremías)

Como se ve, chilapo es un término polivalente, pues no sólo designa el origen cordobés de estas gentes, sino que hoy día, después de varios años de asentadas y cuando han nacido y crecido al menos dos generaciones de mestizos chocoanos, engloba sobre todo una pertenencia mestiza. Sin embargo, esta pertenencia mestiza es sólo aparente, pues chilapo refiere un color de piel distinto al negro chocoano y al blanco *paisa*. Aquí cabría explicar por qué el término mestizo no siempre sirve como descriptor de este grupo social. A partir de las diferencias en los aspectos físicos y del color en el Bajo Atrato, la gente distingue la existencia de cuatro grupos que identifican como etnias: la india, la negra, la chilapa y la paisa. En términos raciales y culturales, las diferencias entre las dos primeras son más bien evidentes, pero el asunto se hace más difuso respecto a los chilapos y los paisas. Aunque a la luz de las clasificaciones raciales clásicas los chilapos y paisas puedan ser considerados como mestizos, sobre estos últimos se construye una diferenciación basada en el color de la piel (piel blanca o clara, en oposición al color de los chilapos y, aún más, de los negros) y en lo social, ligada en este caso a un aspecto de clase, pues la mayor parte de paisas se dedican al comercio en las cabeceras municipales.

De esta manera, chilapo designa un color de piel más bien ambiguo, que está a medio camino entre el blanco paisa y el negro afrocolombiano, más cercano a la tonalidad indígena pero sustancialmente distinto al indígena en cuanto a su cultura y lengua. Pero aquí color no hace referencia a una característica objetivamente aprehensible, sino más bien a lo que Chaves nombra como construcción ideológica de la alteridad:

En su uso cotidiano, el color es una categoría relacional difícil de aprehender, dado que el significado de su uso relativo —cuándo un individuo [moreno] aparece como más o menos blanco, o más o menos negro— depende de quién lo utiliza, para referirse a quién (a sí mismo o a otros), en qué contextos y con qué intenciones. Es decir, el color no construye un sistema único de significaciones sino sistemas diferentes, deslizándose del uno al otro de acuerdo con las posiciones de enunciación del mismo. (Chaves, 2002: 193-194)

Es decir que la definición en términos de color es siempre relacional, en contraste con (o en oposición a) las características de otro grupo. El color es empleado entonces por los habitantes del Bajo Atrato como un significante en la diferenciación étnica, racial y social, pues identificarse como uno o como otro los adscribe de inmediato en un sistema de clasificaciones donde se resaltan elementos de la cultura, la historia, sociabilidad, o incluso aspiraciones socioeconómicas. Chilapo, pues, no designa sólo un color de piel o un origen cordobés, sino que fundamentalmente define la particular cultura campesina de estos mestizos del Bajo Atrato:

El diccionario no dice nada de la palabra chilapo. Pero unos dicen que chilapo es por una broma entre chocoanos, antioqueños y cordobeses. Nosotros en Córdoba se le dice a los negros “pizarros”, porque antes los tableros de la escuela, los pizarrones, eran negros. A los paisas se les decía “guata”, porque el que no roba, mata. Unos dicen que es por broma o por charla que se nos dice chilapos, otros dicen que es porque no pertenecemos a ninguna parte. (Entrevista, Alfredo)

Al comienzo, con “chilapos” referían al origen cordobés. Luego se usó para decir que no éramos de ninguna parte, que como veníamos de lejos no éramos ni de aquí ni de allá. Ahora chilapo sirve para decir el color de una persona, porque el que no es negro ni blanco es chilapo. (Entrevista, Gustavo)

Pese a la connotación de desarraigo que para algunos pueda tener el término chilapo, muchos de estos campesinos venían con una intención clara de establecerse —fundarse—, trabajar y prosperar en estas tierras. Si tuviéramos que definir en pocas palabras la diferencia cultural que existe entre los negros y los chilapos, diríamos que los primeros son gente de agua, y los segundos, gente de tierra. La gente negra ha sido ancestralmente pescadora, sus casas y parcelas se localizan a orillas de los ríos, los cuales constituyen su principal vía de transporte y socializa-

ción². Por su parte, los chilapos han sido arrieros, pequeños ganaderos, pero principalmente agricultores, haciendo del elemento tierra el espacio privilegiado para su interacción social y económica.

Cuando se les indaga sobre sus diferencias culturales, negros y chilapos las definen en aspectos como los siguientes: la dieta de la gente negra es sobre todo de pescado y plátano, mientras que los chilapos prefieren el arroz y la yuca; en la agricultura, los primeros prefieren efectuar una técnica de tumba, pudre y siembra, mientras que los segundos optan por la tumba, quema y siembra; los negros anteponen la champa a la hora de movilizarse pero los chilapos caminan o andan en bestias; la música de los negros son la chirimía, el *ragga* y la champeta, y la de los chilapos, el porro y la música de viento; las mujeres negras saben hacer elaborados peinados, las chilapas prefieren lucir faldas en vez de pantalones. Como se ve, para el caso de los chilapos, en el Bajo Atrato lo mestizo llega a operar como carácter étnico, pues se fundamenta en la presencia de una serie de rasgos culturales que les permite diferenciarse de los indios, de los negros y de los paisas.

Los años que llevan de contacto y convivencia la gente negra y chilapa han hecho que estas diferencias culturales sean cada vez más aparentes, pues ha habido intercambios de experiencias, conocimientos y gustos. Así, por ejemplo, aunque el vallenato es reivindicado como propio por los cordobeses, hoy día constituye un gusto común; la gente negra ahora gusta tanto del arroz como los chilapos; los chilapos han aprendido las técnicas de pesca y navegación en champas; a su vez, los negros emplean nuevas técnicas agrícolas. Así lo narra un anciano de Despenosa Media, en el río Curbaradó:

Yo como cordobés me di cuenta que de champa y de eso sabía muy poquito, en San Juan se manejaba motor de agua y chalupa, pero el resto lo aprendí aquí. En San Juan tenía uno la pesquería, se tiraban de vez en cuando las mallitas, pero no lo tenía uno de oficio. En cambio aquí las cuestiones de pesquería son a cada rato, eso es pescado por aquí, pescado por allá. Yo por lo menos aprendí de lo que ellos [los negros] hacen aquí, de lo que sabían. Y entonces a ellos también les tocó aprender otras cosas. Varios viejos de aquí, sinceramente, me dijeron que ellos oyeron que al papá le gustaba sembrar y que ellos sembraban un arroz soltado en una caja, pero no sabían cómo recogerlo y cortarlo. Entonces ahí hubo intercambio, aprendimos a soltar arroz y ellos a cogerlo y cortarlo. (Entrevista, don Pacho)

2 Son varios los autores que han llamado la atención acerca de la correlación social, económica y cultural que existe con los ríos y los caños que habitan las comunidades negras: “El río como arteria principal de comunicación se ha constituido a lo largo de los años en el espacio social *per se*, alrededor del cual se desarrollan todas las interacciones sociales, económicas y culturales. Así que las identidades de gente negra en el Pacífico están íntimamente ligadas a las experiencias concretas con lo “acuático”, con una convivencia constante e íntima del “espacio acuático” (Oslender, 2001: 129).

No obstante el contacto cultural, el aprendizaje y las innovaciones técnicas, chilapos y negros percibían una diferencia sustancial en sus mentalidades y aspiraciones, pues los primeros provenían de una región en donde se desarrollaban modelos productivos diferentes y tenían, por lo tanto, una racionalidad económica distinta. Así lo relata un líder negro de la cuenca de Domingodó:

Ellos [los chilapos] venían enseñados y acostumbrados a manejar otros tipos de suelos, como las montañas y los valles, y por eso llegaron al Chocó abriendo potreros y ampliando formas de trabajar una tierra que no coincidía con los requerimientos particulares del suelo chocono. Por lo tanto, lastimaban el ecosistema de esta región. (Ramírez, 2003)

Como veremos adelante, con la Ley 70 la gente negra ha reivindicado como un valor esencial de su identidad aquellas prácticas económicas que han permitido, directa o indirectamente, la conservación de los bosques y ecosistemas del Pacífico. De ahí que, por ejemplo, algunas prácticas productivas como la transformación del bosque en potreros para la ganadería fuesen concebidas como incompatibles con el uso y apropiación del territorio que tradicionalmente venían desarrollando las comunidades negras. A este respecto, menciona un chilapo:

Antes de la Ley 70, digamos que la gente trabajaba más con el ánimo de transformar la montaña, hacerle potreros y hacerle mejoras, porque de pronto se podía darle valor a la tierra, venderla e irse para otro lado a hacer lo mismo. Nosotros [los chilapos] pensábamos que entre más potrero hubiera era mucho mejor, y no teníamos esa montaña, todos esos árboles crecidos. Podíamos tener unas 1.000 reses, o bueno, no teníamos reses pero se nos podía dar la tierra para arrendar; por ejemplo, a una hectárea de tierra le metíamos unas 10 reses por un mes, entonces era rentable. O sea que antes la idea era transformar la montaña. (Entrevista, Moisés)

A nuestro parecer, la diferencia entre los pobladores negros del Chocó y estos nuevos colonizadores mestizos estaba más allá de sus rasgos culturales, sus tradiciones y costumbres, pues lo realmente distinto radicaba en esa racionalidad económica, en los ideales que encarnaba el trabajo campesino: “darle valor a la tierra, venderla e irse para otro lado a hacer lo mismo”. La idea de trabajar la montaña, de hacerle “mejoras” a través de su transformación en potreros o cultivos, está íntimamente ligada a una concepción de bienestar y desarrollo económico preponderante entre muchas culturas campesinas colonizadoras. Ello no significa que entre gentes de comunidades negras no existan dichos ánimos o ideales, o que la tierra no sea también percibida como un bien comercial, sólo que históricamente ésta no ha sido la tendencia más habitual, pues la tierra siempre ha sido valorada más como un patrimonio familiar que se hereda a sus miembros.

Como veremos más adelante, el advenimiento de la Ley 70 y la posibilidad de acceder a la titulación colectiva condujeron a una paulatina transformación de la racionalidad económica chilapa.

LA LEY 70: UNA CELEBRACIÓN QUE RENUEVA LAS REIVINDICACIONES SOCIALES

*Vamos a celebrar/ una década de la ley.
10 años cumplimos hoy/ de tener su propia ley.
Esta ley nos da sentido/ para luchar por el bien.
Tenemos cultura propia y nos identificamos
por defender nuestra tierra
como afrocolombianos.
Apartes de una canción conmemorativa.*

Estábamos finalizando una reunión de varias horas en el municipio de Riosucio, cuando Armando, uno de los sacerdotes claretianos de esta parroquia, nos convidó a celebrar misa para dar acción de gracias por la conmemoración de los 10 años de expedición de la Ley 70. La celebración empezó con un cántico compuesto especialmente para este día y cuyos apartes aparecen en el epígrafe de este apartado. “Mico”, uno de los líderes comunitarios, hizo también una petición especial:

Te pedimos Señor por todas las comunidades campesinas representadas en sus consejos comunitarios, para que cada día se fortalezcan y sean autogestoras de su propio desarrollo. Te pedimos Señor que ilumines a todos los líderes comunitarios para que tu Espíritu los guíe y sean testimonio de vida de la comunidad y su organización.

La Ley 70 de 1993 representa, sin lugar a dudas, un hito de las comunidades negras en el avance por la defensa de sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Con la Ley 70 no sólo se abren nuevos espacios de inclusión frente al Estado, sino que también, dentro de una perspectiva antropológica y política más amplia, ésta se erige en el discurso privilegiado para cimentar las bases de la identidad que reivindican las comunidades ribereñas del Pacífico.

Buena parte de la literatura sobre la Ley 70 ha resaltado la manera en que ésta ha sido fundamental en la producción de un discurso étnico dentro de las comunidades negras, no porque antes no existiese una serie de elementos culturales, econó-

micos, sociales o culturales aglutinantes, sino porque éstos empiezan a configurarse discursivamente para crear un nuevo espacio de interlocución frente al Estado (Restrepo, 2001). Desde una perspectiva política, han sido amplias las críticas que se le han hecho a la Ley 70 (véase, por ejemplo, Pardo, 2001; o Bolívar, 2001). Entre ellas, que ha limitado y condicionado el repertorio de acciones del movimiento social negro en Colombia, o que ha favorecido la fragmentación de los procesos sociales, pues, antes que desembocar en un movimiento nacional negro, ha tendido a inscribir dentro de un marco local las iniciativas de estas comunidades. Otros autores (Restrepo, 1998 y 2001; Cunin 2003) han señalado precisamente que el control territorial se ha convertido en la panacea del movimiento negro y que, lejos de dar debates sobre los fundamentos de su etnicidad, las organizaciones étnico-territoriales del Pacífico se apoyan en los conceptos estáticos y esencialistas que recoge la Ley 70, limitando la multiplicidad de discursos: “Se omite entonces la reflexión sobre la naturaleza de la etnicidad negra y sobre la definición de estas poblaciones a las cuales se otorgan nuevos derechos en nombre de una diferencia que resultaría difícil medir” (Cunin, 2003: 62). ¿Ese modelo de identidad empleado desde el ámbito legal serviría para dar cuenta de la etnicidad de grupos negros urbanos o de quienes también habitan en otras zonas rurales como el Caribe?

Más allá de este debate, nosotros hemos optado por acercarnos a la Ley 70 bajo la óptica de los elementos que se articulan en la autoidentificación como grupo étnico. Justamente, deseamos resaltar que buena parte de estos elementos constituyen el recurso con que también los chilapos construyen su propia identidad en cuanto a las relaciones interculturales y frente a su interlocución con el Estado.

El discurso de la etnicidad se constituye en eje primordial en la nueva forma que adoptan las organizaciones negras para configurar su relación con el Estado. El carácter étnico contenido en el AT 55 y la Ley 70, y bajo el que se sustentan sus derechos, encuentra un gran cimiento en los modelos con que se ha pensado la etnicidad indígena (Restrepo, 1998; Bolívar, 2001; Pardo, 2001; Cunin, 2003). Aunque negros e indios han sido caracterizados como los “Otros” en la estructura de la sociedad nacional, han venido encajándose de manera diferente en lo que Wade llama las estructuras de la alteridad (Wade, 2000). En Colombia, antes de 1991, el “Otro” privilegiado había sido el indígena, pero el reconocimiento de otras alteridades en la nueva Constitución obligaba a pensar en un modelo cultural en el cual inscribirlas. Clásicamente, la antropología³ ha reconocido el grado de diferenciación de

3 Me refiero a las tempranas elaboraciones del etnólogo británico Edward Tylor y las posteriores conceptualizaciones sobre la cultura hechas por Franz Boas o B. Malinowski, entre otros. Para más detalle, véase Kottak, 1994.

un grupo social frente a otro, de acuerdo con la presencia de ciertos elementos como lengua, costumbres, tradiciones, cultura, historia, territorios e incluso fenotipos compartidos. Elementos que en apariencia confieren un grado de cohesión y autoidentificación por parte de sus miembros y que son, supuestamente, realidades objetivamente aprehensibles.

Gracias a la incidencia que tiene el universo académico en la producción de discursos, la normatividad se apoya en estos supuestos para definir el carácter étnico e identitario de las comunidades negras. No obstante, debemos mencionar que el trabajo y la amplia trayectoria de algunas organizaciones sociales negras cumplieron un papel fundamental en el reconocimiento de sus derechos colectivos. Así, por ejemplo, la conformación de un movimiento campesino negro en el Chocó estuvo ligado a las luchas por el acceso al control de los recursos naturales, dentro de las cuales la Acia (Asociación Campesina Integral del Atrato) ha venido desempeñando un papel importante desde la década de 1980. Su preeminencia regional e incluso nacional, así como su experiencia organizativa y la incidencia que tuvo en la redacción del AT 55 y la Ley 70, fueron determinantes para que hayan sido las comunidades rurales del Pacífico las principales beneficiarias del acto de discriminación positiva de la Constitución de 1991⁴.

De este modo, la etnicidad negra se cimienta en premisas como la historia compartida (la diáspora africana), un territorio común (la llamada Cuenca del Pacífico) y unos rasgos culturales (verbigracia, prácticas tradicionales de producción) que serían inherentes y comunes a todos sus miembros. Este discurso se pone en circulación, configurando un régimen de verdad que los mismos actores sociales reivindican, al punto que la Ley 70 se transforma en el libreto por excelencia con el que los movimientos negros construyen su relación con el Estado.

En la Ley 70, la etnicidad negra se define bajo la tríada tierra-comunidad-identidad, la cual se reactualiza en la Cuenca del Pacífico y a la que se le adscribe la existencia de modos ancestrales y comunitarios de organización, de ocupación de tierras, así como de uso y apropiación de los recursos naturales. Se crea, pues, una relación indisoluble entre identidad y territorio: se erige a la Región Pacífica y al departamento del Chocó en paradigmas de la etnicidad e identidad negras. La Ley 70 se convierte en una ley sobre territorio⁵, creando fronteras espaciales de la

4 Para una mejor ilustración de la historia de las luchas sociales negras, véanse Villa, 2001; y Pardo y Álvarez, 2001.

5 Prueba de ello lo constituye el hecho de que hasta la fecha tan sólo hayan sido reglamentados los artículos referidos a la titulación colectiva y a los consejos comunitarios como organizaciones étnico-territoriales, sin que hasta ahora se promulguen decretos para la reglamentación en temas tan importantes como la protección de los derechos e identidad cultural o la planeación y fomento del desarrollo económico y social.

etnicidad e identidad del pueblo negro, excluyendo el debate o el ejercicio conceptual sobre la etnicidad de otras comunidades negras que, como las urbanas, por ejemplo, no ocupan tierras baldías (Cunin, 2003). Algo que a final de cuentas dificultaría el objeto final de la Ley, que es “reconocer el derecho de la propiedad colectiva de quienes ocupan tierras baldías de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción” (Ley 70 de 1993: artículo 1), pero que evidentemente limita el espectro para pensar el carácter de la etnicidad e identidad negras.

Tras examinar la Ley 70 y parte de la literatura secundaria que existe sobre el tema, se puede concluir que ésta desempeña dos roles frente a la identidad negra: un rol descriptivo, por cuanto define una realidad que es, en apariencia, socialmente aprehensible (la existencia de un comunidad negra étnica y culturalmente identificable); y un rol prescriptivo, ya que impone a estas comunidades un “deber ser”, tal y como lo determina la misma Ley, en su artículo 3º: “La protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las Comunidades Negras con la naturaleza”.

Si bien hay que reconocer que en muchos aspectos la Ley 70 encauza los discursos sobre la etnicidad e identidad negra, en el ejercicio de las prácticas sociales y organizativas de estas comunidades, dicha esencialización se rompe:

La identidad cultural no se discute, ni se exige; se ejerce. (1ª Conferencia Nacional Afrocolombiana, 2003)

Con estos argumentos tan pragmáticos, la discusión sobre el discurso étnico e identitario pierde fundamento, para empezar a enfocarse en el campo de la identidad que las mismas comunidades sienten y practican. De manera similar a lo argumentado por la Conferencia Afrocolombiana, en el sentido de concebir la identidad como algo que se ejerce, consideramos que la etnicidad e identidad nombradas desde la Ley son objetivadas y esencializadas, y están lejos de acercarse a la descripción de los fenómenos sociales, culturales, económicos e interétnicos que se suceden, particularmente, en el Bajo Atrato. Razón por la cual preferimos optar por una vía distinta para considerar lo étnico e identitario de estas comunidades y hacernos las siguientes preguntas: ¿cuándo se convierte uno en negro ante los ojos del Estado?, ¿cuáles son los límites entre lo negro y lo no negro?

Un elemento esencial en la reivindicación de la identidad negra: las prácticas tradicionales de producción

En este apartado queremos resaltar cómo, al articular una serie de premisas como la historia o las tradiciones culturales en el marco de la identidad, la Ley 70 abre un

camino para que los chilapos construyan y reivindiquen su singularidad cultural en relación con la identidad de la gente negra. Pero en cuanto a ese rol prescriptivo o del deber ser enunciado por la propia Ley, el asunto adquiere otros matices, pues entre los chilapos se produce un reacomodo en su estructura económica, en particular frente a la racionalidad e ideales que guiaban sus prácticas productivas.

Al reconocer el derecho que tienen las comunidades negras a la propiedad colectiva de los territorios ancestralmente ocupados, uno de los principios en los que se fundamenta la Ley 70 es “la protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza” (Ley 70 de 1993: artículo 3). Lo que la Ley reconoce en este supuesto es un tipo especial de vínculo que existe entre las comunidades negras y la naturaleza, el cual se define como prácticas tradicionales de producción:

Son las actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza, pesca y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible. (Ley 70 de 1993: artículo 2)

En la Ley se admite que, en sus territorios, las comunidades negras han venido desplegando una serie de prácticas tradicionales de producción, las cuales configuran, desde la óptica normativa, una relación armónica de estos pueblos con la naturaleza. De esta manera, las prácticas tradicionales de producción se convierten en eje discursivo crucial de la identidad negra y en elemento esencial para representar la singularidad de su cultura. Evidentemente, lo que debe verse en este conjunto de premisas que se ofrecen como garantes de la relación no destructiva de las comunidades con el ambiente es una particular racionalidad económica que no persigue de manera exclusiva la lógica de la acumulación, la propiedad privada o el lucro comercial del modelo capitalista (Restrepo, 1998, 2001; Escobar, 1999; Pardo y Álvarez, 2001).

Al estudiar los fundamentos de la identidad negra, Eduardo Restrepo (1998 y 2001) ha señalado la manera en que se invoca la “armonía ambiental” manejada por las comunidades negras para explicar la biodiversidad del Chocó y legitimar así los derechos étnicos que reivindican estas comunidades. Dicha representación de las comunidades negras como “nativos ecológicos” (empleando la expresión de Astrid Ulloa, 2001) se nutre de la preeminencia que globalmente empiezan a tener conceptos como la biodiversidad y el desarrollo sostenible, la emergencia de lo ambiental como hecho social global (Escobar, 1999) y el discurso crítico que desde una perspectiva ecológica se le hace al modelo económico capitalista (Ulloa, 2001). Por eso mismo, un elemento que merece especial atención en la Ley 70 es la manera en que a las comunidades negras se les impone un deber frente al manejo

ambiental, pues a la propiedad se le asigna una función ecológica que, según la Ley, le es inherente: “En consecuencia los adjudicatarios desarrollarán prácticas de conservación y manejo compatibles con las condiciones ecológicas” (artículo 6) y “velarán por el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales” (artículo 5). En la Ley, lo que era causa se convierte en efecto, e incluso en obligatoriedad:

En el acto administrativo mediante el cual se adjudique la propiedad colectiva de la tierra se consignará la obligación de observar las normas sobre conservación, protección y utilización racional de los recursos naturales renovables y el medio ambiente. (Ley 70 de 1993: artículo 14)

De esta forma, un principio que inicialmente es considerado constitutivo de la identidad negra (las prácticas tradicionales de producción) se convierte en norma para el disfrute del derecho a la propiedad colectiva, es decir, se parte de un precepto sobre la armonía ambiental de las comunidades negras como contribuidoras de la conservación ecológica de la Región Pacífica, que se transforma en una condición que se les impone en el marco legal para la ocupación del territorio y el reconocimiento de la propiedad colectiva⁶. Bajo esta perspectiva, la normatividad parece asumir tintes en los que las comunidades negras aparecen más como guardabosques que como “grupos humanos cuyo manejo sociocultural de los recursos naturales se contrapone a un mercado libre del suelo” (Pardo y Álvarez, 2001: 241), hecho que también es notado por las comunidades del Bajo Atrato, que, pese a seguir sintiéndose depositarias de un rol ecológico, advierten las ventajas que les trae el reconocimiento al territorio:

Anteriormente, a la ley éramos guardabosques, cuidaderos de la selva, pero no teníamos derecho a la tierra. (Entrevista, Gustavo)

Hasta ahora, el recorrido hecho resalta lo que la Ley 70 significa en cuanto a los elementos identitarios a los que se apela en la reivindicación de los derechos de las comunidades negras. El examen del concepto de prácticas tradicionales de producción constituye un buen ejemplo del rol prescriptivo que esta ley desempeña, y nos ayudará a comprender el proceso en el que chilapos y negros del Bajo Atrato cimientan su propia identidad.

Pues bien, la posibilidad de acceder a títulos colectivos abrió un espacio de conflicto entre las comunidades negras y los campesinos mestizos que desde

6 Quizá sea en este aspecto donde mejor puede apreciarse el carácter prescriptivo de la Ley 70. A propósito, refiere Pierre Bourdieu: “La institución de una identidad es la imposición de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o de ser). Es notificar a alguien lo que es y notificarle que tiene que comportarse en consecuencia” (Bourdieu, 1992: 117).

hacia varias décadas también habitaban los mismos territorios. Siendo la Ley 70 una ley de comunidades negras en la que se les reconocía su derecho a un territorio, dadas sus particularidades culturales y étnicas, no había cabida para reconocer titulación colectiva a quienes no fueran negros. ¿Cómo interpretar una ley que da lugar a una función social de la propiedad a quienes habitan estos territorios, sin pasar por una posición excluyente y hasta racista sobre estos campesinos mestizos?; ¿cómo es que estos chilapos, con otros acervos y prácticas económicas y culturales, podían entrar en juego dentro del marco de beneficios de la Ley 70?; ¿a qué elementos identitarios podían apelar éstos para reivindicar su derecho a la titulación colectiva?

LAS NUEVAS LUCHAS POR EL TERRITORIO

La Ley 70 creó los mecanismos jurídicos y legales para la titulación colectiva de los territorios ancestrales de las comunidades negras del Pacífico. Además, les confiere el carácter de propiedad inembargable, inalienable e imprescriptible. Al menos en el Bajo Atrato, este proceso de titulación supuso un conflicto entre los chilapos que reivindicaban también su derecho a la tierra y algunos miembros de comunidades negras que sostuvieron una estricta posición en su contra. La razón principal era que los beneficios de la Ley cobijaban exclusivamente a las comunidades negras y que los chilapos carecían de los marcadores identitarios que definían a las poblaciones ribereñas como grupo étnico:

Cuando estábamos en lo de la Ley 70, la misma autoridad decía: “Estos chilapos qué vienen a joder acá”. Nos tocaba explicarles que nosotros estábamos en mezcla hace rato, que éramos, después de los indios y los negros, terceros ocupantes. Abogábamos por un reconocimiento. Hubo sitios como en Caño Seco donde sí se formó pelea, hasta rula hubo, agarrados todos contra todos. (Entrevista, Ovidio)

El rígido carácter descriptivo con que la Ley 70 fue interpretada durante los primeros procesos de titulación colectiva no daba espacio para que otras personas distintas a la etnia negra pudieran reivindicar su derechos territoriales, pues se asumía que las personas negras eran las únicas que podían demostrar su identidad étnica basadas en unos principios como la ancestralidad o la singularidad cultural en su interrelación con la naturaleza. Los debates alrededor del derecho o no de los chilapos llegaron a tales términos que generaron serias disputas entre comunidades enteras de éstos y de negros:

Al principio, la Ley dividía tanto que no les permitía a los chilapos conformar el Consejo Comunitario, que porque el representante legal no era negro. Imagínese

cómo estaban esas comunidades de La Nueva, del Carmen, allá en Arenal, donde todos eran mestizos... (Entrevista, Ovidio)

Nosotros decíamos: “Bueno, si a nosotros que llevamos tanto tiempo en el Chocó nos van a sacar, entonces que también se lleven a todos los negros que viven en las ciudades y se los traigan para acá. (Entrevista, don Pablo)

Para entender la forma en que la Ley 70 operó y desató una serie de dinámicas sociales en el Bajo Atrato hay que tener en cuenta que una cosa fueron las propias disposiciones legales de ésta, y otra, las interpretaciones que la gente realizó. Desde el ámbito legal, los chilapos no corrían el riesgo de ser despojados de sus tierras, pues la ocupación que venían haciendo desde hace más de 30 años de estos territorios baldíos fácilmente les habría significado un reconocimiento a su propiedad bajo el carácter de terceros ocupantes, anteriores a la titulación del territorio colectivo, según lo establece el Decreto 1745 de 1995, que reglamenta el procedimiento de titulación colectiva. Así, jurídicamente, todos aquellos que no hacen parte de la *comunidad negra* están bajo la categoría de “terceros”, ya sea *sin derechos*, es decir que llegaron con posterioridad a la titulación del territorio o con derechos de propiedad u ocupación adquiridos antes de la titulación colectiva. En este último caso, los terceros pueden ceder sus derechos en favor de la propiedad colectiva y aparecer en el informe técnico como parte del territorio colectivo, o entrar en un proceso de *saneamiento* en el que el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, Incoder (antiguo Incora), compra los predios de terceros para incluirlos en el territorio colectivo.

A pesar de que la Ley contempla este procedimiento de inclusión de terceros que desde la perspectiva racial no pertenecerían a la comunidad, el temor de ser excluidos estuvo presente, y se tradujo en una serie de acciones acordadas en diferentes asambleas interétnicas realizadas durante el procedimiento para la adquisición de los títulos colectivos, en donde chilapos, indígenas y negros llegaron a un acuerdo sobre el rol que tendría cada grupo en el territorio colectivo, acuñando el término de “poseedores de buena fe”.

Pero ese carácter esencializante de la Ley llevó a que, en su interpretación, la gente negra asumiera lo negro, no étnico sino racial, como condición para acceder a la titulación colectiva. Bajo esta perspectiva, se presumía que toda persona negra, por el hecho de ser negro, desarrollaba o compartía por antonomasia los caracteres identitarios y culturales que definía la Ley. Lo racial se estructuró entonces en una categoría identitaria, es decir, la Ley 70 es asumida en un primer momento como una ley de raza. De ahí los conflictos desatados en el Bajo Atrato por el acceso de los chilapos a estos derechos políticamente reconocidos a los negros.

Pero hubo un hito importante en la historia del Bajo Atrato que afectó drásticamente esta disputa entre chilapos y negros y que a su vez transformó la manera en que se apeló al reconocimiento de la titulación colectiva: el desplazamiento forzado de seis mil campesinos de las comunidades bajo atrateñas a Pavarandó en 1997. En ese año, el conflicto armado que enfrentaba a la guerrilla de las Farc, a los grupos paramilitares de las ACCU (Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá) y a la propia Fuerza Pública por el control territorial llegó a su punto más degradante, produciendo varias masacres y el destierro de sus territorios de las diferentes comunidades ribereñas.

La crisis humanitaria que produjo este desplazamiento masivo llevó a las propias comunidades y a las instituciones que las acompañaron y apoyaron (Iglesia, agencias de cooperación, ONG) a buscar estrategias organizativas que les asegurasen el retorno a sus tierras, el ejercicio de sus derechos humanos y la exigencia al Estado colombiano de cumplir con sus deberes constitucionales. En 1999, las comunidades negras y mestizas del Bajo Atrato se constituyeron en Comunidades de Paz, figura organizativa que, apelando al Derecho Internacional Humanitario, abogaba por el respeto y la no participación de la población civil en el conflicto armado. Las Comunidades de Paz se definían como:

Un esfuerzo de población desplazada por la violencia para poder volver a sus lugares de origen, para no quedar condenados a migrar con su dolor sin rumbo; es por tanto, un esfuerzo de individuos y familias que se han organizado para defender su identidad y pertenencia a un ámbito social y cultural, para luchar por sus tierras, para mantener sus dinámicas de organización y autonomía, en fin, para que su proyecto de vida, hoy amenazado, pueda seguir teniendo una oportunidad en medio de un conflicto crecientemente degradado. (Comunidades de Paz, 2000)

Víctimas por igual del atropello de los grupos armados, negros y mestizos abogaron por una organización que los reconociese como población civil en medio de un conflicto. Durante los más de dos años que estuvieron estas comunidades en condición de desplazamiento, se encargaron de concertar una agenda de negociación con el Estado para que garantizase su retorno en una forma digna y la defensa de los derechos colectivos que les habían sido reconocidos. Precisamente, la titulación colectiva fue uno de los temas de la agenda común creada por negros y mestizos dentro de las Comunidades de Paz. ¿Pero cómo hacer concreta esta demanda para los chilapos?

Según los relatos de varios de los líderes que protagonizaron este proceso de titulación, varias fueron las alternativas que se pensaron frente al tema: que las comunidades mestizas continuaran habitando allí donde antes del desplazamiento lo hacían, pero que sus poblados fuesen excluidos de los títulos; que se les permitiera

continuar habitando y trabajando en la región para hacerlas dueñas de las mejoras mas no de la tierra; o que para no crear islotes de tierras sin títulos colectivos, se les incluyese en la titulación pero sin reconocerles “de facto” el derecho a reclamar algún tipo de propiedad. El elemento común en todos estos planteamientos era el reconocimiento de que los chilapos estaban ahí, que no eran unos recién llegados y que de uno u otro modo también tenían derechos sobre sus tierras. Si, por un lado, la gente negra y mestiza reivindicaba cierta singularidad cultural respecto al otro, el conflicto armado y social las convertía en unidad y en merecedoras de la misma atención por parte del Estado:

Hay muchos mestizos que nacieron acá, por lo tanto, son del Chocó. Pero existen dos culturas: la de los mestizos y la de los negros. En el Bajo Atrato tenemos varias etnias pero los títulos son colectivos. (Entrevista, Alfredo)

En 2000, cuando el Incora inició los estudios para la titulación, recomendó que para agilizar los trámites se hiciera no de manera particular para cada uno de los poblados o comunidades ribereñas sino a nivel de cuenca, es decir, un título global por cada una de las cuencas y en el que quedaran incluidas las diferentes comunidades. En teoría, esto podía facilitar las cosas, pues en los títulos de cuenca podían entrar todas aquellas comunidades mestizas que las habitaran. En la demanda por territorio que hacían los chilapos subyacía una exigencia por el reconocimiento a un fenómeno de ocupación campesina que registraba ya varias décadas y cuyos antecedentes sociales no podían obviarse. De algún modo, los chilapos también habían arrastrado con el lastre de la marginalización y exclusión al que habían sido sometidas las comunidades negras, la historia reciente de desplazamiento forzado los convertía también en víctimas, y una intransigencia de la gente negra con la que se habían organizado supondría la reproducción de las políticas de exclusión que tanto se condenaban.

Adicionalmente, desde un punto de vista pragmático, muchas comunidades negras reconocían que así como los indígenas eran sus vecinos, los chilapos lo eran también y habían demostrado durante años una convivencia pacífica en tanto que compartían mucho de la vida e ideales campesinos:

Había mucho chilapo que convivía con mujeres negras y que eran también campesinos como nosotros. Además, no nos digamos mentiras, cuando hubo lo del desplazamiento, esa gente fue la que más luchó y la que más trabajó para el retorno. (Entrevista, Jeremías)

A mí me parece que, a pesar que hubo una discusión con los negros, los hermanos negros no tienen mala fe con nosotros. Nosotros desde que llevamos más de 10 años con ellos, nosotros ya ejercemos sus costumbres, las cosas de ellos.

Uno se va adaptando, aunque uno sabe que no es de acá porque uno su descendencia no es de acá, pero se va adaptando a la cultura negra. (Entrevista, Alfredo)

En este último testimonio queremos llamar la atención en la afirmación de que se *ejercen unas costumbres*. Aquí Alfredo reivindica la identidad no como algo inmanente a la condición de sujeto étnico que reconoce la Ley, sino como una posibilidad, una elección colectiva o individual de tipo más bien consciente. Por eso, aun cuando se pudiera incluir a las comunidades mestizas en la titulación colectiva, quedaba todavía un asunto de fondo: el reconocimiento que se les hacía a las comunidades negras en el manejo y conservación de la naturaleza, así como la observación que la propia Ley 70 hacía para que la propiedad mantuviera una función ecológica y social. A este respecto, la historia colonizadora de estos campesinos mestizos no hablaba a su favor (recuérdese que, en muchos casos, la agricultura de subsistencia era sólo un eslabón en la vía de potrerizar o incorporar las tierras a los modelos empresariales o latifundistas del Urabá). Así que había algo que debía ser cambiado, y no iba a ser la Ley la que se ajustara al contexto particular del Bajo Atrato.

Tras largos debates, asambleas, consultas, asesorías, lecturas y relecturas de la Ley 70 y su decreto reglamentario, negros y chilapos lograron franquear sus diferencias y hacer que estos últimos se ajustaran a las reglas de juego que la norma contemplaba para las comunidades negras. Así, antes de la entrega de los títulos colectivos, los chilapos que se venían organizando en consejos comunitarios hicieron un compromiso público para ser reconocidos como poseedores de buena fe y así cumplir con el acto administrativo que exigía que las comunidades consignaran su obligación de observar las normas de conservación y protección de los recursos naturales y el medio ambiente:

El hecho que la Ley 70 cobijaba sólo a los negros iba a dar paso a otro conflicto. La Ley 70 no amparaba a los mestizos. Después los introdujeron como poseedores de buena fe por tener ya 10 años en la zona. Así se les dio un poder y una participación, (Entrevista, Alfredo)

¿De dónde salió esta autodenominación como poseedores de buena fe? En realidad, es también una interpretación del Decreto 1.745 de 1995. En él se hace mención de la inclusión de otras comunidades en la titulación como “terceros”, y en su artículo 10 señala que para ser miembro de la Junta de los Consejos Comunitarios se debe:

Ser nativo del territorio de la comunidad para la cual se elige, reconocido por ésta y registrado en el censo interno, o tener residencia permanente por un período no inferior a diez (10) años y *haber asumido las prácticas culturales de la misma*. (Énfasis mío)

De esta forma, una interpretación más laxa del decreto permitía ubicar a estos chilapos dentro del mismo régimen de derechos reconocidos para las comunidades negras. Eso sí, siempre y cuando demostraran más de 10 años de habitación en la región (lo cual no les resultaba complicado) y estuvieran en capacidad de observar un mínimo de convivencia y respeto en relación con las normas contempladas en la Ley 70. Entre éstas, quizá sean las medidas de prescripción ambiental las más evidentes, pues, como los mismos chilapos lo interpretan, la titulación colectiva les impone la necesidad de “portarse bien en el territorio”:

La Ley 70 al principio se tomó como muy racista, porque la Ley hablaba de comunidades negras, de territorio de ellas. Pero dice la Ley que la persona es dueño del territorio o de su parcela, como un ocupante de buena fe desde que cumpla 10 años y se haya portado bien, llámese del color que sea, el todo es que se porte bien en el territorio. (Entrevista, Gustavo)

¿Qué significa para los chilapos este “portarse bien en el territorio”? Básicamente, una cosa: mantener, al igual que las comunidades negras, una específica relación con el medio ambiente, o por lo menos una regulación en la explotación de los recursos naturales. Y es a esto justamente a lo que se refiere Alfredo cuando dice: “Nosotros desde que llevamos más de 10 años con ellos [los negros], nosotros ya ejercemos sus costumbres, las cosas de ellos”.

Esto implicó para muchos de los chilapos un cambio en su cultura colonizadora, y para otros, transformar o por lo menos dar otro enfoque a sus prácticas productivas. Si antes “la idea era transformar la montaña”, los principios de la Ley 70 y la posibilidad de acceder al derecho a territorio llevan a una paulatina transformación de la racionalidad económica de los chilapos:

Pues nos ha tocado como adaptarnos a las reglas que hay para la gente negra. Como vivimos acá hace tanto tiempo, pues uno se va adaptando a eso. Pa’ poder quedarnos aquí nos ha tocado. Viendo que tenemos una cultura diferente, pues hay cosas que uno ya no hace, sabiendo que la Ley no lo permite. Por ejemplo, lo que le digo de la madera: el reglamento dice que hay unos límites para el corte de la madera, entonces uno tiene que irse como adaptando a eso. (Entrevista, Moisés)

Pues antes uno llegaba y compraba, iba a hacer finca y era sólo monte y no valía tanto. Comenzaba a tener valor después de que uno la trabajaba y de pronto la meta era darle valor a esa tierra para venderla o sólo valorizarla. Pero hoy la tierra ya tiene otro tipo de valor y el interés de la gente ya no es como unos 10 años atrás, derribaban una finca y la sembraban de potrero y la vendían, y bueno, vamos pa’lante. Ahora la idea es cómo uno estabilizarse y puede dividirla si tiene bestias y ganado, sembrar, formar potrero, y se puede distribuir eso, pero conforme a la Ley 70. (Entrevista, Alfredo)

Si antes tumbar monte y hacer potrero representaba un ideal económico para muchos chilapos, con el advenimiento de la Ley 70 y los beneficios que de ella podían derivarse empieza a presentarse una transformación en sus prácticas productivas y en la lógica económica en que las inscriben. Hacerlo les garantiza el derecho que no tuvieron por años y que los motivó, precisamente, a dejar sus tierras de origen: derecho a tierras, pero a tierras con la condición de inembargables, inalienables e imprescriptibles.

Al beneficio económico que reporta la titulación se aúna el hecho de que, al pensarse dentro del marco de la Ley 70, los chilapos obtienen un nuevo escenario de interlocución frente al Estado. El hacerse poseedores de buena fe, asumir los principios reconocidos en aquel concepto de prácticas tradicionales de producción, la cercanía social, familiar y física de negros y chilapos, hacen que estos últimos sean incorporados al mismo conjunto de valores y prácticas del que se desprenden los derechos territoriales de las comunidades negras. Sin embargo, esta asimilación los ha obligado a adoptar en muchos aspectos el carácter prescriptivo y normativo de la Ley: prescriptivo, porque define un “deber ser” ligado, en este caso, a la relación con la naturaleza y el aprovechamiento de los recursos; normativo, por las consecuencias que se pueden desprender de no llevar a cabo ese “deber ser”. De allí la apropiación y la nueva dimensión que adquiere el concepto de prácticas tradicionales de producción como una necesidad de transformar la racionalidad económica.

Pues bien, el marco de beneficios de la titulación colectiva configuró para los chilapos otro tipo de relación con la tierra en el que ésta deja de representarse como objeto susceptible de hacerse mercancía, para empezar a ser identificada como territorio, en el sentido antropológico del término. Es decir, de una perspectiva que asume la tierra como factor de producción, se pasa a una concepción más integral en la que se le considera un espacio de vida para la dinámica social y, como tal, empieza a esgrimirse como elemento estrechamente vinculado a su historia e identidad. Esta nueva idea de territorio, de la que empiezan a participar chilapos y negros, inaugura también una idea de comunidad de sentido entre ambos grupos. Veamos.

En octubre de 2003 tuvo lugar una asamblea general de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato, en la que participaron representantes de más de 54 comunidades, entre negros y chilapos. Allí se reconoció la importancia de construir unidad en la búsqueda de aliados y estrategias para buscar soluciones a los críticos problemas de la región. Fue así como surgió Ascoba (Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato), que se ha propuesto como objetivo la defensa de la vida en el territorio,

buscando para todas las comunidades y sus habitantes una mejor calidad de vida integral, teniendo en cuenta la construcción e implementación de planes de etnodesarrollo que respondan a las necesidades económicas, sociales, culturales y políticas de la población, para obtener una mejor armonía con la naturaleza, basados en los valores cristianos y de justicia social, (Ascoba, 2003)

Esta organización regional reviste una gran novedad respecto a otras que han existido en el Bajo Atrato, a saber, la introducción del elemento étnico en sus objetivos. Así, por ejemplo, antes de Ascoba existió Acamuri (Asociación de Campesinos del Municipio de Riosucio), pero el carácter de esta anterior organización queda revelado en su sigla: asociación de campesinos. Como tal, sus demandas (y las de otras anteriores organizaciones sociales del Pacífico, como la Acia, en sus inicios) se inscribían más en un contexto de identidad de clase que de identidad étnica. Lo que se revela entonces al denominarse como Asociación de Consejos Comunitarios es no sólo la necesidad de hacerse reconocer a través de la figura organizativa que introduce la Ley 70 (los Consejos Comunitarios), sino el lugar de privilegio que empiezan a ocupar en su interlocución con el Estado, es decir, como organización étnico-territorial.

Por eso, aunque negros y chilapos reivindiquen una identidad particular frente a manifestaciones culturales como la música, la alimentación, el habla o ciertas creencias religiosas, ambos constituyen una común unidad de sentido en el Bajo Atrato, porque los identifican la búsqueda de alternativas para lograr unas mejores condiciones de vida, la lucha por sus derechos sobre el territorio y su arraigado sentido de pertenencia, lo cual les da fuerza política y cohesión social para enfrentar las amenazas de los intereses capitalistas y armados que se ciernen sobre sus territorios.

Esta idea de comunidad política encuentra su origen en la posibilidad de crear un destino común sobre la base de un territorio, de unos intereses compartidos por negros y chilapos sobre él, y sobre la lucha por la reivindicación de sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Con la construcción de esta comunidad de destino y la puesta en marcha de su proceso organizativo, negros y chilapos cimientan un nuevo tipo de comunidad, que no necesariamente es vivida bajo los vínculos basados en la cultura compartida, pero en la que, como reconoce Weber al estudiar las comunidades políticas: “El destino político común, es decir, las luchas políticas comunes a vida y muerte son con frecuencia más sólidas que los vínculos basados en la comunidad de cultura, de lengua o de origen” (Weber [1919], 1964: 662).

SER NEGRO ES UNA CUALIDAD QUE DEBE SER EJERCIDA

La Ley 70 propicia un escenario de subordinación económica y organizativa para los chilapos. Económica, en cuanto que se les impone una nueva serie de premisas para asumir la relación con la naturaleza y sus recursos. Organizativa, porque también traza el conjunto de procedimientos de regulación y exigibilidad a través de los consejos comunitarios. Pero aun cuando pueda interpretarse cierto grado de instrumentalización de los chilapos para acceder al beneficio de la titulación colectiva, ello no resta poder a su reivindicación, ya que han empezado a estructurar un discurso identitario con gran potencia social y cultural: “Los derechos sobre el territorio no los da el color de piel sino la forma de pensar” (entrevista, Gustavo).

Con esta afirmación, uno de los líderes mestizos de la cuenca del río Curbaradó sustenta la manera en que la gente chilapa asume la Ley 70 en términos culturales. Para ellos, y es un concepto socialmente aceptado en el Bajo Atrato también por las comunidades negras, los derechos que se reconocen en la Ley no podían ser reivindicados exclusivamente por quienes pretendieran esgrimir una identidad como supuesto inherente a un color de piel, en este caso, el ser negro:

La Ley 70 no sólo cobija el color sino también el pensamiento. Si hay personas que tienen una forma de darle ordenamiento al territorio, pues los cobija la Ley, porque igual sabemos que hay gente negra que no se somete a ese ordenamiento. (Entrevista, Gustavo)

Tener un pensamiento y una forma de asumir su relación con el territorio: dos elementos con los que los chilapos reivindican sus derechos a la propiedad colectiva y que van muchísimo más allá de los principios esencialistas de los que parte la Ley 70 y de las jerarquías de color que operaron recién se expidió la Ley. Al respecto, en una de las reuniones adelantadas durante la formulación del Plan de Etnodesarrollo, discutíamos la problemática alrededor de la siembra de palma aceitera en los territorios titulados colectivamente. Para las organizaciones étnico-territoriales del Chocó, la siembra de palma aceitera constituye un proyecto económico que va en detrimento de las comunidades y que atenta contra su soberanía territorial. Algunas de las razones que se esgrimen es que este proyecto no se ha venido realizando de manera concertada con las comunidades, que, a través del desplazamiento forzado, grupos paramilitares han venido agenciando estos intereses empresariales y que el modelo de desarrollo que proponen los palmicultores somete a una relación de absoluta dependencia económica, convirtiendo a la gente en jornaleros de su propio territorio. Sin embargo, en el Bajo Atrato este megaproyecto ha venido avanzando a pasos de animal grande en cuencas como Curbaradó y La Larga, con la participación de los líderes negros que son representantes legales de estas cuencas. Pues bien, en dicha

reunión, una de las líderes comunitarias lanzaba la siguiente pregunta: “¿Los negros son sólo los de piel negra o depende de la cultura para ser negro?” (entrevista, Rosa). A partir de este interrogante, se generó un debate alrededor del papel que cumplía el representante legal de La Larga y cómo atentaba contra los intereses de las comunidades negras y mestizas y de sus organizaciones étnico-territoriales, llegando a plantearse incluso que eran más negros algunos de los líderes mestizos porque llevaban varios años de trabajo comprometido con la organización de Consejos Comunitarios en pro de la defensa del territorio y de la autonomía de las comunidades.

Es así como se recoge uno de los principios fundamentales bajo el que negros y chilapos han construido su sentido común de identidad, esto es, el reconocimiento de que ser negro no es algo que está dado por el color de piel o por una ancestralidad ligada al territorio, sino que ser negro es ante todo una cualidad que se practica, un ejercicio político y económico permanente mediante el que se le asigna un sentido de apropiación y pertenencia al territorio. Es decir que ni aun la aparentemente homogénea pertenencia étnica descrita en la Ley 70 para las comunidades ribereñas del Pacífico es condición necesaria de su existencia como comunidad, pues, repitiendo las palabras de Gustavo, “sabemos que hay gente negra que no se somete a ese ordenamiento”. Y ello es así, puesto que lo étnico “conduce a una ‘comunidad’ sólo cuando es sentida subjetivamente como una nota característica común; y esto ocurre cuando la vecindad o vinculación local de individuos de distinta raza va unida a una actuación común cualquiera, generalmente política” (Weber, 1964: 315)⁷. Y como ya vimos, es la lucha política y organizada de los pueblos negros y mestizos del Bajo Atrato lo que ha fundado su sentido de comunidad.

De esta manera, para las comunidades del Bajo Atrato, ser negro es algo que necesita ser ratificado en la práctica, algo que no sólo se declara sino que ante todo se ejerce. Es justamente ese ejercicio el que sustenta tanto el discurso como el carácter identitario de un grupo social:

Como hubo problemas con los mestizos, porque como la Ley cobija a los negros, a uno le toca adaptarse a otras formas de producción, porque pa’ uno establecerse en el territorio la Ley se lo exige. Entonces, como hay unos [chilapos] que tenemos 10 o 20 años de estar acá, y hay unos que por ejemplo son nacidos

7 Al examinar el concepto de raza en su capítulo sobre las comunidades étnicas, Max Weber agrega más adelante: “El grupo étnico no es en sí mismo una comunidad sino tan sólo un ‘momento’ que facilita el proceso de comunización. Actúa, fomentándose, en los más diferentes tipos de comunización, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia. Por otra parte, la comunidad política puede despertar la creencia en el origen racial, aun en sus miembros más heterogéneos, y deja, al desaparecer, decantada esa creencia, si no se oponen fuertes diferencias de costumbre, de hábito o, sobre todo, de lenguaje” (Weber, 1964: 318-319).

en el Chocó y no son negros, por ende tienen que acogerse a la etnia negra. Yo, en el caso mío, cobijándome a una Ley que acoge a los mestizos y a los negros, pues yo ya no hablo como decir: “yo soy de Córdoba”. No, yo ya soy negro porque vivo y comparto las costumbres de acá. (Entrevista, Andrés)

En este ejercicio de identidad, los chilapos han venido transformando sus antiguas prácticas productivas y se han apropiado de similares valores con que las comunidades negras regulan su relación con la naturaleza, jugando incluso con esa representación que existe sobre el “nativo ecológico”:

Pues la Ley 70 no admite eso de tumbar montaña y valorizar la tierra para venderla. En últimas, nosotros sí estamos de acuerdo con eso, porque si nosotros terminamos con la montaña, ¿qué vendrá para el futuro de los que vienen detrás de nosotros? Entonces, para nosotros ha sido una cosa buena. (Entrevista, Alfredo)

Es así como se ha venido presentando una transformación en el conjunto de prácticas productivas de los chilapos, las cuales no se dejan de lado pero se inscriben en una nueva racionalidad:

Los mestizos nunca vamos a olvidar que nos gusta tener la leche y una o dos reses para ordeñar. Eso se puede tener, pero una cosa es la ganadería extensiva que de pronto se manejaba antes y otra es la que hemos tenido para el gasto. (Entrevista, Ovidio)

Aun cuando llegue a ser latente cierto grado de subordinación organizativa o de instrumentalización de los chilapos al modelo étnico y cultural propuesto por la Ley 70, ésta y el trabajo organizativo de los Consejos Comunitarios y su asociación les han potenciado un ejercicio reflexivo que reposiciona su identidad y que construye, incluso, una nueva enunciación sobre la cultura del Bajo Atrato:

En términos generales, nos unen [a los negros y chilapos] los pensamientos de asumir la Ley. Pero en cuanto a la cultura, los mestizos no vamos a dejar el vallenato o el merengue. La cultura inicial se incrementa con las demás, pero no se pierde. (Entrevista, Gustavo)

Una cultura que se incrementa. Cuando un chilapo se identifica como negro está usando esta categoría como un referente étnico, pues, en últimas, es lo étnico lo que sustenta los derechos reconocidos por el Estado. Pero sus prácticas y tradiciones culturales continúan siendo reivindicadas como fundamento de su propia identidad. El ejercicio de pensarse como comunidad negra ha permitido la inclusión de categorías como destino común, territorio o lucha política a las cuales apelar, pero en las que chilapos y negros continúan defendiendo sus especificidades culturales. Por ello, la asimilación cultural de los chilapos es sólo relativa, pues su singularidad continúa siendo reivindicada en algunos aspectos económicos (“los chilapos no vamos a olvidar de que nos gusta tener nuestro ganado para sacar la leche

diaria”), elementos como la música (“la música de viento es de Córdoba, lo mismo el vallenato, y aunque hoy día lo escuche todo el mundo, eso es más nuestro que de los negros”), la dieta (“los chilapos comemos arroz de tarde y arroz de noche, los negros no”) o el vestido. Así, pues, más que una homologación de los rasgos identitarios de ambos grupos, existe un tipo de valor agregado en la cultura del Bajo Atrato, ya que, como señala la fórmula arriba enunciada, “la cultura inicial se incrementa con las demás, pero no se pierde”.

De ahí la necesidad de ampliar nuestra mirada sobre lo que han significado la Ley 70 y la titulación colectiva en los territorios que de ella se beneficiaron, para empezar a comprender el asunto de la identidad no como una cultura compartida o una estructura común a todos los sujetos, sino como un proceso dinámico y abierto que está en permanente construcción, no como algo que se tiene o se pierde, sino como algo que los pobladores del Bajo Atrato saben que se incrementa y crece en consideración al trabajo organizativo y la lucha política.

EL JUEGO DE LAS IDENTIDADES

Resulta evidente la manera en que la Ley 70 ha transformado la racionalidad económica de los chilapos, así como el sentido de territorialidad que ahora ejercen. Antes era el deseo de valorizar y vender la tierra el que se privilegiaba en la relación con la naturaleza, pero con la titulación colectiva empieza a presentarse un nuevo tipo de valoración, ya no con énfasis en la acumulación o el lucro comercial, sino en una relación sostenible con la naturaleza como medio para mejorar la calidad de vida social y ambiental. Desde una perspectiva económica, los chilapos prefieren asimilarse al modelo prescriptivo de la Ley 70. Así es como lo que ahora se denomina prácticas tradicionales de producción, estigma de pereza o desinterés tan ampliamente divulgado por el colonialismo cultural del interior, adquiere una revaloración que las vuelve punto nodal en lo que se refiere a la identidad cultural negra y a su relación con la naturaleza. Como tal, una valoración positiva acerca de lo étnico, y de la que los chilapos participan también.

Pero como ya se ha señalado, la subordinación económica no ha devenido en una asimilación cultural y los chilapos han estado develando nuevas formas de ser negro, ya no ligadas a conceptualizaciones esencialistas sino a la identidad como una forma de identificar nuevas colectividades, como algo que debe ejercerse:

Yo, siendo antioqueño, me siento es chilapo y negro. Yo nací en San Pedro de Urabá, mis papás son chilapos cordobeses y yo tengo 22 años de estar acá en el

Chocó; los hijos míos han nacido aquí en el Chocó, y yo, aunque no sea negro, me siento también siendo negro, ya soy chocoano. (Entrevista, Moisés)

Si yo acepto los reglamentos y costumbres de una comunidad, pues soy negro, me porto como negro, así no sea negro. (Entrevista, Gustavo)

Si en las narrativas sobre su identidad los chilapos empiezan a definirse como negros, están yendo un paso más allá de la caracterización esencialista contenida en la Ley 70, pues en su perspectiva lo que subyace en el carácter de ser negro no es una identificación de color ni necesariamente una serie de costumbres compartidas, sino, ante todo, una particularidad en el pensar, en la relación con la naturaleza y en la manera de asumirse como sujetos políticos. ¿Dónde se producen, pues, las diferencias entre negros y chilapos? ¿Cómo se articulan estas diferencias? Si la Ley 70 privilegió el discurso étnico como categoría aglutinante en las identidades de esta región, este elemento se quedó corto y las identidades en el Bajo Atrato se desbordan, configurándose como una identidad política que, si bien dialoga con la particularidad que representa cada etnia, se integra bajo la posibilidad de un mismo devenir, de sueños compartidos y futuros comunes.

Aún hay un largo trabajo etnográfico por hacer acerca del modo en que la Ley 70 transforma la vida social, productiva, política y cultural de las comunidades negras. Al menos en el Bajo Atrato, la titulación fue un proceso bastante particular en el que los chilapos participaron, como consecuencia de la historia de la colonización y del conflicto armado de la región. Habría que examinar la forma en que se desarrolló la titulación y cómo se asume hoy la Ley 70 en otras regiones del Pacífico donde la presencia mestiza sea también significativa. Pero al menos para la gente del Bajo Atrato, ya sean negros o chilapos, el carácter de su identidad radica en la forma de pensar, en cómo se asumen las relaciones comunitarias y el comportamiento frente al territorio. La reciente historia de la región y el proceso organizativo en el que las comunidades están trabajando convierten a negros y chilapos en una comunidad de destino, que apela a un particular discurso de identidad como mecanismo para llevar a cabo una lucha política y transformar una situación de exclusión y desventaja social. De ahí que la reivindicación de una identidad se inscriba como una lucha de poder, o al menos una lucha por subvertir los efectos de la exclusión.

A menudo, la identidad habla más del pasado que, se cree, funda comunidad, pero chilapos y negros del Bajo Atrato están mostrándonos una construcción identitaria cimentada en un destino social, en sus anhelos por construir alternativas de desarrollo y paz para sus comunidades. Es, en otras palabras, una identidad que no apela al pasado sino a la probabilidad de construir un futuro común en el que unos y otros suman esfuerzos como herramienta política en la reivindicación de sus derechos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acia (2002), *Medio Atrato. Territorio de vida*, Bogotá, Red de Solidaridad Social.
- Ascoba (2003), *Memorias de la Primera Asamblea General*, mimeografiado.
- Bolívar, Ingrid (2001), “Estado y participación: ¿la centralidad de lo político?”, en Mauricio Archila y Mauricio Pardo (Eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, Icanh.
- (2004a), *Identidades y Estado: la definición del sujeto político*, mimeografiado.
- (2004b), *Colonización e identidades. Deseos y temores de académicos, funcionarios y pobladores*, mimeografiado.
- Bourdieu, Pierre (1992), “Los ritos como actos de institución”, en Julian Pitt-Rivers y J. Peristiany (Eds.), *Honor y gracia*, Madrid, Alianza.
- Chaves, Margarita (2002), “Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 38, enero-diciembre.
- (2001), “Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo”, en Mauricio Archila y Mauricio Pardo (Eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, Icanh.
- Comunidades de Paz (2000), “Nuestro proyecto de vida”, mimeografiado.
- Cunin, Elisabeth (2003), *Identidades a flor de piel*, Bogotá, Icanh, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Escobar, Arturo (1999), *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Cerec, Ican.
- Hall, Stuart (1999), “Identidad cultural y diáspora”, en Santiago Castro, Óscar Guardiola y Carmen Millán (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Jimeno, Myriam, María Lucía Sotomayor y Luz María Valderrama (1995), *Chocó. Diversidad cultural y medio ambiente*, Bogotá, Fondo FEN.
- Kottak, Conrad (1994), *Antropología: una exploración de la diversidad humana*, Madrid, McGraw-Hill.
- Oslender, Ulrich (2001), “La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano”, en Mauricio Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh y Colciencias.

- Pacheco, Esperanza y Jairo Velásquez (1993), "Relaciones interétnicas de los embera del bajo Chocó", en Françoise Correa (Ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Pardo, Mauricio (2001), "Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia", en Mauricio Archila y Mauricio Pardo (Eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, Icanh.
- Pardo, Mauricio y Manuela Álvarez (2001), "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano", en Mauricio Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- Parsons, James (1996), *Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de su colonización*, Bogotá, Banco de la República, El Áncora.
- Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana (2003), *Memorias*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Ramírez, Ernesto (2003), "La cultura en el Bajo Atrato", mimeografiado.
- Restrepo, Eduardo (2001), "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnicización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano", en Mauricio Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- (1999), "Territorios e identidades híbridas", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (Ed.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo, Ican.
- (1998), "La construcción de la etnicidad. 'Comunidades Negras' en Colombia", en María Lucía Sotomayor (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias.
- Ulloa, Astrid (2001), "El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia", en Mauricio Archila y Mauricio Pardo (Ed.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, Icanh.
- Villa, William (2001), "La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales", en Mauricio Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh y Colciencias.
- Wade, Peter (2000), *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- (1997), *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Universidad de Antioquia, Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre.

Weber, Max [1919] (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, Carlos Vladimir (2001) “Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del Macizo Colombiano”, en Mauricio Archila y Mauricio Pardo (Ed.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, Icanh.

Consultas en internet

Molina, Lucrecia y Víctor Rodríguez (sin fecha), “Acción afirmativa”. Disponible en www.iidh.ed.cr [Fecha de consulta, 24/02/2004].

LISTADO DE ENTREVISTAS

La mayor parte de las entrevistas se realizaron entre agosto de 2003 y junio de 2004. Sin embargo, hay comentarios puntuales que se produjeron durante el desarrollo de varias reuniones entre los líderes de Ascoba y algunos consejos comunitarios de la región. Ellos me han pedido que no los presente por sus nombres. Quiero extenderles mis agradecimientos por su paciencia y disposición para hablar de estos temas.

Gustavo: líder de la comunidad de Costa de Oro y directivo de Ascoba. Sus apreciaciones han sido recogidas durante múltiples reuniones que se han llevado a cabo entre diciembre de 2003 y febrero de 2005.

Moisés: miembro del Consejo Comunitario de Costa de Oro. Entrevista realizada en septiembre de 2003.

Ovidio: líder de la comunidad de Andalucía. Entrevista realizada en septiembre de 2003.

Alfredo: presidente del Consejo Comunitario de Costa de Oro. Entrevista realizada en septiembre de 2003.

Jeremías: líder del Consejo Comunitario de Chicao. Entrevista realizada en marzo de 2004.

Don Pacho: anciano de la comunidad de Despensa Media. Entrevista realizada en mayo de 2004.

Andrés: líder de la comunidad de Costa de Oro. Entrevista realizada en septiembre de 2003.

Don Pablo: campesino antioqueño de la comunidad de Truandó Medio.

Rosa: líder de la comunidad de Montaña. Apartes de su intervención en una reunión de Ascoba. Febrero de 2004.

Mico: líder de la cuenca del río Salaquí. Apartes de su plegaria realizada en la iglesia de Riosucio. Agosto de 2003.



Arreglo de pescado.
 La mayor parte de los pueblos ribereños basa su economía en la pesca. En la comunidad de La Grande esta mujer arregla los bocachicos que son comprados por chalupas que lo comercializan en Urabá. Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, febrero de 2006.



Belén de Bajirá.
 Yerbatero promocionando las bondades de sus productos. En su cabecera municipal, enclave de la avanzada colonizadora, se concentra la mayor cantidad de campesinos mestizos de la región. Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, mayo de 2006.



Cristóbal.

Desde hace un par de décadas, mestizos como éste habitan el Bajo Atrato y desarrollan su economía campesina. Al fondo, sembrados de arroz y plátano. Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, junio de 2006.



Construcción de casa tradicional.
En la comunidad de Tegueré, un poblado de campesinos mestizos, este señor entecha con hojas de palma. La construcción de estas viviendas, en las que no se usan clavos, resulta ser una práctica que ya pocos continúan. Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, mayo de 2006.



Mujeres embera (Embera Wera).

La cabecera municipal de Riosucio resulta ser el lugar por excelencia donde confluyen gentes de las diferentes etnias atrateñas. Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, julio de 2006.



Armando, sacerdote claretiano.

La Iglesia católica ha sido el aliado incondicional de las diferentes organizaciones sociales del Chocó. Aquí en la celebración de una misa afro, donde intervienen elementos rituales y simbólicos propios de las comunidades negras. Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, mayo de 2006.



Transporte de madera.

Arrieros de Urabá trabajan con sus mulas en la explotación maderera, actividad que muchas veces es realizada por personas distintas a las de los Consejos Comunitarios.

Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, agosto de 2004.



Comunidad de Chicao.

En una de las avanzadas de trabajo que se programan con miras al retorno, campesinos negros cosechan y recolectan frutos que llevan a los poblados donde aún permanecen desplazados. Foto tomada por Daniel Ruiz Serna, marzo de 2005.

CAPÍTULO V
LAS IDENTIDADES ESCENIFICADAS:
DISCURSOS Y REFERENTES PARA EL
AUTORRECONOCIMIENTO

*Íngrid Johanna Bolívar**

* Politóloga, historiadora y Magíster en Antropología, Universidad de los Andes. Profesora asistente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes e integrante del grupo de investigación sobre Violencia Política y formación del Estado del Cinep.

El objetivo de este capítulo es presentar un conjunto de discusiones que se desprenden de la investigación sobre transformaciones de las identidades en relación con el Estado y que constituyen una amplia agenda de investigación sobre las formas que asumen la política y la cultura en el contexto colombiano.

Antes de plantear los problemas comunes que emergieron en el desarrollo de la investigación, conviene recordar algunas cuestiones. En el estudio se asumió la identidad no como un rasgo natural o esencial de los grupos, sino como una forma específica de relación social producida en el marco de las relaciones de poder que sostienen y dan vida al Estado. Con frecuencia, las identidades permanecen “insertas” en las lógicas de la práctica, en la naturaleza de las cosas, y no es fácil detectarlas sin introducir, de hecho, una distorsión en el orden cotidiano. Sólo cuando somos interrogados por nuestras identidades empezamos a atar y a dotar de sentido y de unidad a una serie de prácticas que permanentemente pueden estar investidas de otros significados. Sucede entonces que el interés de los investigadores por la identidad “crea” un terreno nuevo para que ellas sean escenificadas, mostradas, narradas. De ahí que el estudio haya elegido ciertos eventos o coyunturas específicas ya en marcha, para sobre ellos identificar las formas de funcionamiento y de operación de las identidades.

De hecho, la elección de algunas coyunturas o “eventos diagnósticos” era la manera de enmarcar y trabajar el enunciado conceptual compartido, según el cual la identidad es producida activa y conflictivamente por los distintos actores sociales, en condiciones jerarquizadas de interacción. Sabíamos también que para tal producción de identidades los actores pueden recurrir a reformulaciones de su pasado, a la relación actual con el Estado, a fragmentos del conocimiento experto,

al discurso político, entre otros recursos. Y que nuestra tarea era precisamente identificar cómo se apela a una identidad, en qué contextos, con qué “contenidos” y a través de qué tipo de relaciones. Para nosotros, situar la identidad como una producción y como una estrategia no niega su carácter significativo ni la reduce a una dimensión instrumental. Por el contrario, subrayar la producción de identidades como un proceso político en el que los actores intervienen activamente, aun cuando sus opciones estén severamente constreñidas por la historia de cada grupo, es recordar también que hay muchos pasados y futuros posibles para un actor y que él interviene en una “selección” de lo que quiere o puede mostrar. Selección que, por supuesto, no es estrictamente “racional”, que no se despliega sobre un campo indeterminado de “opciones” ni pone todo a disposición de los actores. Existen grandes diferencias e importantes desigualdades entre aquello a lo que pueden apelar los habitantes de Montenegro, de Vistahermosa o del Bajo Atrato para presentar y pelear políticamente sus identidades. Como veremos más adelante, la historia de la configuración de cada grupo, de su relación con el Estado y la sociedad nacional, así como los discursos internacionales, pueden transformar el tipo de elementos que se destacan o se oscurecen en una identidad. De nuevo, aquello a lo que unos y otros pueden apelar está modelado y constreñido por sus respectivas historias, pero aun dentro de esos límites, los discursos y el cálculo político hacen de las identidades un campo de confrontación. Y es que, en contra de algunos hábitos de pensamiento y de algunas estrategias de disputa política, las identidades no anteceden a la interacción y a los conflictos, sino que se labran precisamente en ese marco. De ahí que el estudio haya identificado “coyunturas” que, en cada uno de los casos, interpelarán directamente a los pobladores con preguntas como ¿quiénes son? ¿Por qué están ahí? ¿Qué quieren decir a la sociedad y al Estado nacional? En ese sentido, la investigación “aprovechó” que una “situación externa” enfrenta a los pobladores con un conjunto de preguntas y cuestiones relativas a su propia identidad, y se encargó de seguirles los pasos a las “conceptualizaciones” que esos pobladores construyen sobre sí mismos ante los eventos.

En el estudio de Montenegro, dos eventos precipitaron el cuestionamiento de los pobladores por el contenido de su identidad: la crisis cafetera y el terremoto en enero de 1999. En Vistahermosa, la situación que operó como marco del proyecto y como coyuntura privilegiada para la investigación fue el hecho de que el municipio hiciera parte de la zona de distensión que el gobierno de Andrés Pastrana negoció con las Farc en 1998. En el Bajo Atrato, la promulgación de la Ley 70, que crea una oportunidad para la titulación colectiva de baldíos y la intensificación de la confrontación armada. En los tres casos, distintos grupos poblacionales se vuelcan hacia la producción de su identidad como una forma de hacer frente a los “problemas”. Tal situación nos exige preguntarnos por los usos y los contextos en que se

invocan las identidades y por la forma en que nuestra conceptualización captura o no tales especificidades. En el trabajo de producción de una identidad, los grupos sociales tienden a recurrir a lo que consideran como su pasado. De allí “extraen”, de nuevo, de una manera no estrictamente racional pero tampoco ajena a los cálculos políticos, aquellos recursos, ideas, imágenes, historias, relaciones, que resultan significativas para la manera como ellos se definen hoy o para cómo quieren ser definidos por el Estado. En los tres casos se encontró que la identidad se constituye en una necesidad de los pobladores. Ellos tienen una gran premura, un gran afán de identidad: no quieren perderla, quieren conseguirla o subrayan que la han logrado construir “a pesar de todo”.

LAS “PRUEBAS” O INDICIOS DE IDENTIDAD

Un interesante punto de comparación entre los tres estudios tiene que ver con los rasgos o elementos que en cada caso se utilizan para “probar” la existencia de una identidad. En Montenegro, los pobladores apelan a su condición de colonizadores y cuentan la historia de la colonización antioqueña, la riqueza orfebre, la importancia del café en la articulación del país al mercado internacional y, en general, las maravillas características de esa “raza emprendedora”.

En contraste, los pobladores de Vistahermosa se quejan de “la ausencia de una identidad” o, más precisamente, de no tener una identidad que cumpla con los requisitos que ellos han aprendido a imaginar y a anhelar: una identidad que se encarne en traje típico, música típica, comida típica, entre otros elementos. Algo parecido sucede en el Bajo Atrato, donde grupos de chilapos interesados en transformar sus condiciones de vida a través del acceso a los beneficios abiertos por la Ley 70 de 1993 interrogan su identidad desde preguntas específicas sobre lo que comen, la música que escuchan y la forma como “se portan” con el territorio. Ese examen les mostró que, en efecto, son muy distintos a los negros pero que “aprenden” y pueden convertirse en otra cosa. Aun así, en la mayor parte de las fuentes consultadas, la pregunta por la identidad suele hablar de lo que permanece, no de lo que se transforma. De ahí que sea importante preguntar: ¿en qué relaciones y en qué espacios sociales se producen, se actualizan y se dinamizan los deseos y anhelos de identidad entre los pobladores?, ¿en la relación con el Estado?, ¿en la formación escolar?, ¿en la recepción que se hace del discurso político y de la información mediática?, ¿en dónde y por cuáles vías los pobladores han aprendido a pensar como lo hacen sobre la identidad? Pregunta que se torna aún más importante cuando se recuerda que no es natural desear una identidad y menos aún imaginarla con ciertas formas y contenidos concretos. Cómo aprendieron los pobladores de

Vistahermosa a quejarse por no ser “llaneros” aun estando en el departamento del Meta, cómo historiar la preocupación del director de la Casa Municipal de la Cultura, refiriéndose al Plan de Cultura del Meta 1999-2008:

existe una gran diversidad dentro del municipio [...] Aquí hay santandereanos, boyacenses, paisas, tolimenses y pocos llaneros; sin embargo, se celebra el San Pedro como fiesta típica, a pesar de que los pobladores son de orígenes tan diversos. (Vásquez, entrevista 17, p. 188 de este libro).

IDENTIDADES Y COLONIZACIÓN: UNA APUESTA MORAL

Otra cuestión de gran importancia a lo largo de la investigación está referida a la caracterización de la colonización como un problema moral. En efecto, el proyecto encontró que distintos grupos de pobladores de los municipios trabajados atan la producción de su identidad al proceso de colonización que dio lugar a la sociedad regional. La colonización es el núcleo de lo que se predica como característico del grupo, define una particular relación con el pasado del grupo, con el Estado y con la sociedad nacional. Ya en la revisión conceptual habíamos constatado la importancia que tienen en la formación del Estado la sedentarización, el establecimiento de un domicilio y, con ello, lo que algunos autores han denominado “el enjaulamiento de la vida social en un territorio”. En efecto, el primer capítulo llama la atención sobre el intenso ejercicio de taxonomización cultural implícito en la constitución de los Estados, y sobre el hecho de que, a través de distintas prácticas de gobierno, éstos trataban de conocer y “localizar” a las poblaciones, así como de prevenir o manejar la constante llegada de extraños (Bauman, 1997). Los estudios de Montenegro, Vistahermosa y el Bajo Atrato permiten construir algunas discusiones al respecto.

En el caso de Montenegro, y por tratarse de un poblamiento “antiguo”, realizado en el marco de la expansión de la economía cafetera y que ha recibido gran atención por parte de las ciencias sociales colombianas, la colonización se presenta como una gesta heroica, como la empresa de hombres aguerridos que han civilizado el medio natural, que han domeñado la maleza. En medio de esa tarea, las disposiciones adquiridas por los campesinos —laboriosidad, disciplina, fuerza— se convirtieron en virtudes, en rasgos morales que les son esenciales y que están desprovistos de historia, pues se han convertido en “segunda naturaleza”. Así se expresan algunos de los pobladores de la región cuando afirman: “Aquí somos muy colonos”. Como si “colono” no hablara de una particular relación con la historia de apropiación de la tierra en el país sino que más bien se refiriera a rasgos de personalidad.

Pero no sólo los pobladores se refieren a esa categoría, las descripciones de la región expuestas en los programas turísticos y los documentos de política pública resaltan el carácter colono de los pobladores del Eje, con la caracterización relacionada de la colonización antioqueña como la epopeya más importante que ha vivido Colombia y sobre la cual nacieron un nuevo país y una nueva economía.

En el caso de Vistahermosa, sucede algo parcialmente distinto. Funcionarios estatales de distinto nivel territorial, pobladores y analistas coinciden en subrayar la colonización como el proceso que da origen a la sociedad regional. Sin embargo, a renglón seguido, unos y otros lamentan que tal colonización no haya permitido la emergencia de verdaderas identidades. En contra de lo que sucede con la colonización cafetera, aquí se trata de una colonización reciente —más o menos 50 años— que, aun cuando ha dado lugar al nacimiento de nuevas regiones, ha estado cruzada por el estigma de la ilegalidad y la violencia. Si en Montenegro se definen como “muy colonos”, en Vistahermosa encontramos en los pobladores el anhelo de tener una identidad que les permita superar precisamente esa condición de ser “tan colonos”, y ser de alguna parte, pues por ahora, “ni son de aquí, ni son de allá”. Algo similar sucede en el Bajo Atrato, pues entre los chilapos, el hecho de ser de otra región usualmente es interpretado como un síntoma de desarraigo, de falta de identidad.

En Montenegro y Vistahermosa se resalta que el colono “civiliza” el medio natural, domestica el monte y lo hace habitable. De hecho, la colonización ha sido representada como un proyecto y un ejercicio fundamental en la formación de los Estados nacionales, donde el colono se convierte en el símbolo de la integración, la unidad y la civilización de territorios y pueblos.

Sin embargo, a diferencia de lo que pasa en el Eje Cafetero, en Vistahermosa, la tarea de domesticar el medio natural se hace en un contexto sociopolítico interesado en la conservación del medio ambiente y en el control de las prácticas predatorias frente a la naturaleza. Además, la relación del colono del sur del país con la tierra está marcada por el carácter ilegal de la ocupación, que hace que aún hoy se siga hablando de las tierras baldías del Estado en esa región del país¹. Entre tanto, los procesos de colonización del Bajo Atrato han tendido a sumergirse en consideraciones sobre el carácter étnico reivindicado por los chilapos, para mostrar que ellos pueden aprender a relacionarse de manera distinta con el territorio.

La colonización es investida de connotaciones morales y convertida en hábitos de pensamiento específicos entre los pobladores, también, por la vía de las distintas

1 William Ramírez ha llamado la atención sobre algunas de las consecuencias políticas de la existencia de un “campesinado ilícito” en el país.

estrategias de intervención pública del Estado. En el caso de Montenegro, la colonización se exhibe y escenifica a través de recorridos y programas turísticos. En Vistahermosa, los procesos de colonización se inscriben en políticas públicas más amplias de lucha contrainsurgente, sustitución de cultivos de uso ilícitos o defensa de la biodiversidad. Algo similar sucede en el Bajo Atrato, donde los procesos de colonización protagonizados por los chilapos y afroamericanos son enmarcados y discutidos desde los discursos globales de protección de la diversidad biológica y la diferencia cultural. Incluso, estos grupos son convertidos en guardianes de la biodiversidad y son considerados parte del paisaje natural. En este caso específico, la connotación moral de la colonización pasa por el hecho de que, para ser reconocidas como comunidades del Pacífico, se les exige carecer de intereses económicos y relacionarse con el territorio de manera “natural”.

Mientras en Montenegro y el Eje Cafetero la colonización se presenta como una empresa integradora, en Vistahermosa, la colonización es la prueba del desarraigo. No es tanto una vía para la articulación a la sociedad nacional, como una manifestación de los múltiples problemas que la aquejan.

Ahora bien, el uso y la invocación moral de los procesos de colonización no constituyen una particularidad del caso colombiano. Norbert Elias ha mostrado que la sola antigüedad de una formación, con todo lo que esto encierra, es capaz de generar un grado de cohesión grupal, identificación colectiva y mancomunidad de normas, aptas para introducir en unas personas la gratificante euforia ligada con la conciencia de pertenecer a un grupo superior y el concomitante desprecio hacia otros grupos (Elias, 2000: 85).

Elias muestra cómo esa “antigüedad” de la formación y esa dimensión temporal del establecimiento de un grupo le permiten a ese propio grupo poner en marcha una sociodinámica de distinción en términos de establecidos y marginados. Lo único que hace la diferencia entre los grupos, pero no por ello algo menos importante, es precisamente la antigüedad. Esa contraposición entre establecidos y marginados recoge bien los contrastes entre Montenegro, Vistahermosa y el Bajo Atrato, al tiempo que permite entender cómo funcionan las distinciones que están en juego en los propios municipios y que contraponen “los fundadores” a los “colonos”, y las “aves de paso”, a la “gente respetable”. La producción de identidades continúa en medio de las transformaciones de la vida local en cada uno de estos municipios. Precisamente, alguien en Montenegro mencionó que ese pueblo había dejado de ser “distinguido”, para convertirse en un “campamento”.

Para nosotros, es muy significativo que las distintas historias de las sociedades regionales den pie a formas similares de producción de identidades, aun cuando sus contenidos tengan un signo invertido: fortaleza-debilidad, presencia-ausencia, colo-

no como civilizador *versus* colono como depredador o bandido, cafetero *versus* coquero, entre otros. Sobre estas distintas contraposiciones se sostiene la invocación moral de la colonización. La colonización de los emprendedores antioqueños dio lugar a una “sociedad buena”, una sociedad cafetera y laboriosa que le ha “dado buena imagen al país a nivel internacional”. Por el contrario, la colonización del sur del país se hizo de la mano de los guerrilleros, dio lugar a unas “repúblicas independientes” y, más recientemente, a una sociedad de “cocaleros”. De un lado, la consagración, del otro lado, el estigma. Sin duda, estos contrastes tienen que ver con el “tiempo” en el que se llevó a cabo cada proceso de colonización y con las estructuras de interdependencia en que cada sociedad regional y el país en su conjunto participaban antes y participan ahora. De hecho, el carácter moral que se atribuye a la colonización depende en gran parte de la interpretación que se haga de las actividades económicas predominantes en la zona.

LA MORADA MATERIAL DE LAS IDENTIDADES: ECONOMÍA Y REPRESENTACIONES DE LOS POBLADORES

En Montenegro, las identidades recalcan la forma en que el café permitió el desarrollo de la economía agroexportadora, y con eso, se convirtió en un dispositivo “civilizador”. Por contraste, en Vistahermosa, y dado el carácter de los cultivos de uso ilícito, el vínculo con la economía de agroexportación se convierte en una condena a los sectores campesinos involucrados en la actividad. De la identidad se pasa al estigma. Además, se insiste en que el desarraigo de los pobladores se traduce en la desregulación de las actividades económicas y en el predominio de actividades extractivas que depredan la región y no generan riqueza. Algo similar sucede en el Bajo Atrato, cuya economía es débilmente caracterizada en las representaciones de la Nación y en donde el fuerte predominio de la actividad extractiva de maderas coexiste con la dificultad pública para caracterizar sectores sociales concretos. En efecto, mientras en Montenegro y en el Eje Cafetero se habla con facilidad de los colonos y su carácter empresarial, en Vistahermosa y en el Bajo Atrato no se cuenta con representaciones o tipificaciones extendidas de sus pobladores, pero sí con discursos que lamentan la debilidad de la identidad o el carácter depredador de las economías extractivas. A pesar de estas coincidencias y contrastes entre los tres casos, es útil comentar que sólo en los dos primeros, Montenegro y Vistahermosa, existe una alusión a lo que pasa con el pueblo campesino trabajador. Trátese de cafeteros o cocaleros, los procesos económicos y de colonización allí presentes facilitaron la emergencia de un “tipo social” específico claramente identificable, aun cuando puede ser objeto

de estigma, como el campesinado cocalero. En cambio, en el Bajo Atrato se habla de la extracción maderera pero no se cuenta con un “tipo social” de referencia. El carácter reciente de las reivindicaciones étnicas no puede hacernos olvidar el largo proceso de ocupación y lucha política de las “sociedades campesinas” asentadas en esa región del país y perfectamente ocultas en el mapa de representaciones de las regiones. Por tratarse de territorios no muy “desarrollados” económicamente y sólo tardíamente articulados a los procesos de violencia política, se les sumerge en la caracterización de pueblos salvajes, bárbaros y, más recientemente, étnicos. Más adelante, en este mismo texto, cuando se reseñen las relaciones entre identidades y violencia política, retomaremos este punto.

La caracterización de los pobladores, de las economías regionales y de los procesos de colonización se ha transformado en el marco de algunos discursos globales propios del escenario político contemporáneo.

DISCURSOS GLOBALES: RECONFIGURACIONES LOCALES DE LAS IDENTIDADES Y SABERES EXPERTOS

En Montenegro, “la identidad paisa” y todo el relato de la colonización se ha reconfigurado a partir de la introducción de las preocupaciones por el ecoturismo y el agroturismo. Grupos de jóvenes montenegrinos han participado en la construcción de senderos ecológicos y de planes turísticos que los convierten en anfitriones y representantes de “la cultura cafetera”. En Vistahermosa, las preocupaciones sobre la diversidad biológica presentes desde los años 70, gracias a la declaración de La Macarena como zona de reserva, coexisten con los discursos y las políticas contra el narcotráfico y les permiten a los pobladores narrarse como ecologistas. Algo similar sucede en el Bajo Atrato, donde la confluencia de procesos de diferenciación étnica, la presencia de organizaciones indígenas y la biodiversidad sostienen la promoción de políticas centradas en la “protección del bosque”.

La apropiación local de esos discursos globales y la manera como ellos efectivamente transforman o reconfiguran la constitución de identidades en las zonas o entre los grupos estudiados dependen de la propia historia de articulación y representación de esas regiones en el proceso más amplio de formación del Estado nacional, de la transformación de liderazgos locales y del conocimiento acumulado sobre las regiones.

Así, por ejemplo, quienes dinamizan los procesos de transformación de identidades en los distintos contextos locales son actores diferentes. En el caso de Montenegro, los viejos costumbristas han sido reemplazados por jóvenes “culturalistas”, cercanos

al mundo de las organizaciones no gubernamentales y de otras formas de organización social conformadas por profesionales o personas más o menos cercanas a los saberes expertos propios de las ciencias sociales. Los funcionarios del Forec y de la gobernación operan también como ejecutivos de la identidad, por cuanto asignan un lugar destacado a las “identidades” en la realización de sus programas y proyectos de intervención. Algo parecido sucede en Vistahermosa. Allí, los ejecutivos de la identidad transitan entre las organizaciones no gubernamentales dedicadas a la protección del medio ambiente y las iniciativas de la Casa de la Cultura y el gobierno departamental, interesadas en insertar a los municipios del sur en una dinámica cultural típicamente llanera, rica en símbolos e integrada a la identidad nacional. Como en el caso de Montenegro, la iniciativa social que antes correspondía a los costumbristas y, en el caso de Vistahermosa, a los “fundadores” es ahora dirigida por funcionarios públicos. Sin embargo, en Vistahermosa, el funcionamiento de la identidad como estigma moviliza el interés de sectores sociales determinados, para intervenir más activamente en la construcción de las identidades.

En el Bajo Atrato, los principales agentes o ejecutivos de la identidad han sido sectores cercanos a la Iglesia católica, en especial, las diócesis de Quibdó, Apartadó y grupos claretianos. La iniciativa de esos grupos fue recogida y traducida en luchas y programas políticos concretos por parte de organizaciones afrocolombianas que han encontrado en el contexto abierto por la Ley 70 de 1993 un nuevo panorama de acción política. En este caso, es importante subrayar que los ejecutivos de la identidad están atados al reconocimiento jurídico de la multiculturalidad, pero que eso de ninguna manera explica el origen de las organizaciones o el carácter de sus luchas. La discusión sobre los agentes de la identidad nos recuerda que las identidades son interacciones jerarquizadas y en permanente aunque limitada o constreñida transformación, dados las historias de los grupos, sus lazos sociales, su propia sedimentación como grupo particularmente diferenciable. Además, nos recuerda la importancia de preguntarnos qué tipos de identidades pueden construirse en escenarios políticos marcados por el turismo, la lucha contra el narcotráfico y el terrorismo, y la consagración de la biodiversidad: ¿qué forma toman lo cultural y la identidad en contextos de actividad ilegal, violencia y estigmatización política?

En el caso de Montenegro, los agentes de la identidad se han podido alimentar de un amplio conocimiento sobre los procesos de colonización antioqueña y del lugar predominante que esa región ha ocupado y ocupa en la representación del país. En Vistahermosa, y a pesar de la “temprana” intervención del Estado colombiano en la región a través de comisiones de estudios, a través de la declaración de la serranía de La Macarena como reserva y a través incluso de la regulación de las juntas de Acción Comunal, los agentes de la identidad no tienen a su disposición una trayectoria de conocimiento acumulado sobre la región. Del lado del Bajo Atrato, los agentes

de la identidad han utilizado el conocimiento producido por los antropólogos y su propia experiencia acumulada durante años de actividad misionera, pero, al igual que en Vistahermosa, carecen de la posibilidad de apelar a una representación de la región que se haya sedimentado en los relatos de la historia colombiana. Al igual que los indígenas quimbayas, que representan el pasado de Montenegro, los habitantes del Bajo Atrato suelen aparecer sólo como los descendientes de antiguos esclavos. De lo que ellos viven, en la Colombia contemporánea, se sabía bastante poco, hasta la coyuntura del desplazamiento forzado a finales de 1996 y comienzos de 1997. Una línea de investigación que emerge aquí tiene que ver con el tipo de relaciones entre región y nación, que se detectan a partir del estudio del grado de desarrollo de las ciencias sociales sobre la región específica².

Este punto es muy importante. Los estudios de Montenegro y Vistahermosa llaman la atención sobre la forma en que los pobladores se apropian del discurso y del conocimiento que los científicos sociales han producido sobre sus regiones, y muestran que ellos tienden a autocaracterizarse en esos términos. El trabajo sobre Montenegro hace un recorrido algo esquemático por distintos trabajos de los “antioqueñólogos” y demuestra el alto grado de coincidencia entre los planteamientos de estos autores y las conceptualizaciones de los pobladores sobre el café y la sociedad regional. Un asunto de investigación pendiente tiene que ver con la forma como el conocimiento experto es apropiado y reorientado en los procesos de producción de identidad. Por ahora es claro que, en el caso de Montenegro, tal producción de identidad, que tiene sus propios “ejecutivos” y sus “instituciones centrales”, se ha alimentado de los estudios de distintos científicos sociales, así como de crónicas y relatos de “pobladores ilustres”. Unos y otros convergen en la caracterización de la sociedad quindiana o, en términos más amplios, de la sociedad paisa como una sociedad laboriosa, emprendedora, empresarial.

De otro lado, los pobladores de Vistahermosa se refieren a sí mismos en los términos que otros científicos sociales y el Estado nacional han construido para ellos. Los pobladores hablan en términos de “exclusión”, “marginalidad”, “estigma”. Insisten en que son colonos pero no cocalleros y en que han sido el abandono del Estado y el desarrollo de la violencia los que los han llevado a habitar esas regiones. Resulta significativo que, después de una generación, los pobladores sigan autoconsiderándose de otra región. En este caso, no hay una literatura de

2 Es útil preguntarse qué tipo de conocimiento predomina sobre cuáles sociedades regionales y qué implica eso: cuándo predomina y por qué conocimiento de tipo etnográfico, cuándo de tipo folclórico, cuándo de tipo sociológico propiamente dicho... ¿Hay intelectuales locales?, ¿quiénes lideran la construcción del conocimiento sobre la vida local?, ¿por qué ellos?

exaltación similar a la de la colonización paisa. Por el contrario, estos pobladores encuentran los relatos de su historia en los estudios sobre el desarrollo de la violencia de los cincuenta y la constitución de grupos guerrilleros.

Ahora bien, el conocimiento de los científicos sociales alimenta también la producción de política estatal sobre las regiones. Habría que estudiar con más detalle las dinámicas que conectan estas distintas producciones. Por ahora basta con recordar que existe una gran afinidad histórica y política entre las ciencias sociales y la dominación estatal. Lo que se constata en los estudios de caso es que el Estado habla un lenguaje similar al de los científicos y favorece la producción de caracterizaciones de los pobladores en los términos propios de la acción del Estado.

IDENTIDADES EN EL MAPA POLÍTICO ADMINISTRATIVO: ESTADO E HISTORIA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Los tres estudios han partido del análisis de los procesos de transformación de las identidades en unidades político-administrativas específicas: municipios. Procedimos de esa manera no por decisión del equipo, sino porque, en el contexto de los distintos eventos elegidos —crisis cafetera y terremoto; zona de distensión, y organización para la titulación—, la unidad municipal operaba como principal contexto y referente de la identidad. Claro está que, en todos los casos, lo que empieza siendo una demanda de identidad frente al municipio se convierte en una caracterización de los pobladores de la región o de la zona como tal. Así, pasamos de Montenegro al Eje Cafetero; de Vistahermosa, a la Región del Ariari-Guayabero, y en menor medida, de Carmen del Darién al Bajo Atrato. Aunque el estudio sobre esta última zona no se detiene en este punto, el reconocimiento de los derechos colectivos sobre el territorio y la titulación generan un ambiguo proceso de relación política entre distintas autoridades político-territoriales: los consejos comunitarios y las alcaldías. Esa proyección de lo que pasa en el municipio hacia lo que se vive en la región, y los fuertes contrastes en el poblamiento y la articulación política de cada una de las zonas con el Estado nacional, se manifiestan también en un tipo específico de “presencia” y de relación con el Estado.

En Montenegro y en todo el Eje Cafetero se habla de la importancia de que el Estado se comporte como un “facilitador” y no impida la iniciativa de los sectores que se autocaracterizan como representantes naturales, élites o líderes. Se confía en lo que han hecho las élites y se advierte sobre el deterioro creciente de la situación. Por el contrario, en Vistahermosa, el Estado es constantemente acusado de agresor o por lo menos de incapaz de tramitar las aspiraciones colectivas de un

desarrollo económico. Se trata de un Estado que excluye a los campesinos y que sólo se relaciona con ellos a través de la acción de la Fuerza Pública. Eso, en el mundo de las representaciones discursivas predominantes, pues, como mostró el estudio, distintas agencias del Estado han intervenido en Vistahermosa, La Macarena y otros municipios. No hay una ausencia de estatalidad, sino el anhelo de un Estado que sea benefactor, amigo, y no sólo agresor. Finalmente, en el caso del Bajo Atrato, la alusión al Estado se diluye en la invocación de la Ley 70 y la Constitución de 1991, por un lado, y en la condena a un Estado que los agrede por intermedio de los grupos paramilitares, por el otro. Y con eso pasamos a otra interesante discusión sugerida por los trabajos de campo: el papel del Estado en la producción de identidades, pero en un contexto de violencia política.

A pesar de que en distintas entrevistas o conversaciones informales con pobladores montenegrinos se quiso indagar acerca de la forma como ellos comprendían los eventos de violencia política de los años cincuenta, poca información se obtuvo al respecto. El bachillerato con grado en Turismo, los programas de agroturismo, los senderos ecológicos y las historias de la colonización paisa no hacen ninguna alusión a la violencia política de esos años, o al hecho de que el propio departamento del Quindío se haya configurado en el marco de conflictos partidistas dentro del liberalismo. Esa parte de la historia del departamento no se deja sentir ni en las escenificaciones de la identidad, ni en los planes de desarrollo, ni en las narrativas de los pobladores. Eso, a pesar de que, como es sabido, partes del Quindío fueron escenario de una intensa lucha de facciones y lugar de operaciones de distintos tipos de bandolerismo. Los montenegrinos recuerdan sí la importancia del liberalismo, pero enseguida lo convierten en una alusión a que ellos han sido “librepensadores” y a que en sus territorios, más exactamente en Circasia, funciona uno de los primeros cementerios no confesionales del país. Esta situación, sin duda, tiene que ver con el relevo generacional entre ejecutivos de la identidad, pero también con el lugar específico que la región se asigna en el orden nacional. En Colombia se suele olvidar que “La Violencia” fue “Violencia cafetera”.

En contra de esa tendencia a “olvidar” la violencia política en el relato de las identidades regionales, tenemos el caso de Vistahermosa. Allí, la violencia no es un pasado superado, es una constante, un eterno presente en mora de ser superado. Vistahermosa y los municipios de la región del Ariari-Guayabero son protagonistas de la violencia de los años cincuenta, no tanto porque sean escenarios directos de la lucha intra o interpartidista, sino porque se convirtieron en refugio de grupos sociales exiliados o marginados de otras regiones. Vistahermosa nace precisamente con el estigma de la violencia política, que la convierte muy temprano en zona “histórica” de la guerrilla. El estudio muestra cómo esa circunstancia se traduce aún hoy en discriminaciones laborales o de movilización física dentro del departamento, y

en una representación como zona roja ante todo el país. Los municipios de la zona de distensión se han constituido no en espacios de exclusión, al decir de González (1992), sino justamente en espacios de inclusión a una historia nacional que los narra desde el estigma.

Algo similar sucede en el Bajo Atrato. Allí, el desarrollo de la confrontación armada y la creciente incursión de diferentes grupos de autodefensa operan como el detonante de una movilización social masiva, en un contexto político marcado por el reconocimiento de los derechos colectivos. Aunque muchos investigadores insisten en que el interés de los paramilitares en la región está relacionado precisamente con las posibilidades de apropiación de los territorios, nosotros constatamos el cruce entre luchas étnicas y luchas sociales, en calidad de víctimas de violaciones a los derechos humanos. Si en el caso de Montenegro ya la violencia está ausente de las narrativas constitutivas de la identidad, si en Vistahermosa la violencia es el estigma con el que se lucha, en el Bajo Atrato se asiste a una intensa acción política por defender los derechos de los grupos “nativos” de la tierra. En ese empeño, las organizaciones se presentan como población civil víctima del conflicto, se constituyen para ello en Comunidades de Paz, en el contexto de negociación con los grupos armados. Posteriormente, con el retorno a sus territorios, esas mismas organizaciones reivindican su carácter étnico-territorial y hacen énfasis en la forma particular de relacionarse con el territorio.

El punto, y aquí de nuevo es clave recordar que la identidad tiene unos usos y unas funciones determinadas, es que, en el Bajo Atrato, la reivindicación de una identidad y el esfuerzo por acogerse a lo establecido por la Ley 70 expresan una intensa lucha política y económica por acceder a la tierra. Esto no quiere decir que la cuestión étnica no sea importante, o que las comunidades negras no hayan sido víctimas de la violencia política anteriormente. Esto lo que quiere decir es que esas comunidades enfrentan hoy retos y problemas que en Montenegro y Vistahermosa ya fueron de alguna manera enfrentados e incorporados en los relatos de identidad: ya como celebración y oda, ya como fracaso y estigma.

La violencia política opera en estos casos como indicio y como mecanismo de articulación de regiones o sectores sociales determinados al Estado-Nación. Articulación no en un sentido positivo, sino meramente descriptivo. A través de los fenómenos de violencia política, la sociedad colombiana empieza a conocer y a diferenciar ciertas regiones que antes le eran desconocidas. A través de la asignación de una identidad, se puede ocupar un lugar en el orden político. Estos señalamientos nos llevan a hacer unas consideraciones finales.

CONSIDERACIONES FINALES

Como consideraciones finales, quisiéramos subrayar unas cuantas cuestiones, algunas de las cuales ya han sido señaladas. Primero, las demandas de reconocimiento están investidas por parte de los pobladores de un carácter moral que no exige repensar los vínculos entre conocimiento y moral, conocimiento y política y política y moral. La discusión sobre qué es lo bueno, quiénes son buenos y quiénes no está a la orden del día en materia de identidades, aun cuando sepamos que no es una discusión “políticamente correcta”.

Segundo, es preciso investigar con más detalle, y en otros casos, cuál es tipo de reconocimiento y de identidad que se configura o que se pone en marcha con los temas nuevos de turismo, ecología y lucha contra las drogas. Eso, por cuanto estos discursos, y las políticas públicas que los materializan, actualizan un repertorio de recursos políticos e históricos que transforman las jerarquías locales y dan vigencia en el contexto local a las preguntas por la diferencia y la desigualdad. En efecto, en los contextos locales es donde queda más claro que el problema de las identidades no es que digamos “somos diferentes”, sino descubrir que “somos opuestos”. Una revisión de los “contenidos” que se taxonomizan como diferencia cultural debería alertarnos sobre la tendencia actual a convertir en diferencia las desigualdades sociales.

Tercero, la importancia política y analítica de las identidades exige un trabajo crítico permanente sobre nuestras categorías, sobre sus deseos y temores. Es necesario revisar y discutir el lugar analítico de lo que el actor predica de sí y la fuerza que entre los pobladores tienen las “formas de pensamiento de autocomprensión”, que han sido características de las ciencias sociales. En este punto hay que revisar cuáles espacios de la vida social han sido colonizados por las “formas de conocimiento hegemónicas” o si son nuestros métodos y nuestras aspiraciones (entrevista y trabajo de campo, por ejemplo) los que obligan a los pobladores a producir los “artefactos verbales coherentes que nos satisfagan como académicos”. Este señalamiento queda más claro si se recuerda con Bourdieu que

No se han sacado todas las consecuencias metodológicas del hecho de que las técnicas más clásicas de la sociología empírica están condenadas, por su misma naturaleza, a crear situaciones de experimentación ficticias esencialmente diferentes, de las experimentaciones sociales que continuamente produce la evolución de la vida social” (Bourdieu *et al.*, 2002: 65). [Situación que se torna aún más complicada si se recuerda que poco sabemos de las] distorsiones específicas que produce una relación social tan profundamente artificial como la entrevista. (Bourdieu *et al.*, 2002: 62)

Cuarto, el estudio de las dinámicas de reconocimiento y de constitución de identidades nos exige transformar nuestra comprensión del Estado. Es importante introducir la discusión sobre la construcción ideológica del Estado, la relación del Estado con las estructuras cognitivas y las distintas formas de conocimiento y, más puntualmente, estudiar el carácter localizado de la interacción estatal.

Quinto, es útil recordar que las identidades nada explican, sólo describen. Describen, a través de la conversión de ciertas relaciones políticas en rasgos culturales, cómo la dominación política se vuelve disposición natural. La preocupación de la sociedad contemporánea por lo “políticamente correcto” nos impide tener racimos biológicos. En su ausencia, nos hemos llenado de racimos culturales. De taxonomías, estereotipos y clasificaciones que remiten el comportamiento de los grupos humanos a sus procedencias culturales o regionales y, con ello, esconden o simplemente subestiman la pregunta por la forma como está estructurada y jerarquizada la interacción social. El interés actual por las identidades no debería ocultarnos la sistemática producción de formas de diferencia y de desigualdad que condenan a unos grupos a ser el pasado de unas sociedades, a ser productores invisibles de ciertos bienes, a ser anfitriones o expositores felices de una vida buena que ya pasó o a ser simplemente estigmatizados por no cuidar “el bosque” que ellos ven y viven como “monte”.

El análisis sobre los procesos de constitución y de uso de las identidades nos alerta precisamente sobre el hecho de que la dominación política no es igual siempre a coerción, sino que la mayor parte de las veces opera produciendo identidad, deseo. Dominado políticamente no es sólo aquel contra quien se dirige la acción de la Fuerza Pública. Dominadas políticamente son también aquellas sociedades en las que no podemos explicar ni resistir la “disposición aprendida” a ser emprendedores y colonos, a ser depredadores o cuidadores del medio natural. Las identidades se presentan como inocentes e ingenuas. Sin embargo, en lo que algunos caracterizan como su sugestivo despliegue, se exhiben soberbiamente las marcas de la diferencia domesticada y de la desigualdad social naturalizada. No hay identidades antes o por fuera de una interacción que es siempre estructurada. Sin embargo, puede haber identidades menos ciegas a sus determinaciones, más conscientes de los mecanismos que las sostienen, de la morada material que las hizo posible y a la que no pueden seguirle haciendo el juego hoy. Identidades conscientes de que “quienquiera haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo. El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural” (Benjamin, s. f.: 52). Identidades que, por fin, no teman recordar que, aun con todos los matices que hacen ahora las ciencias

sociales, hay dominadores y dominados y que estos últimos lo único que pueden perder, lo que les reclaman analistas y rivales, es “su identidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt (1997), *De legisladores a intérpretes*, Buenos Aires, Quilmes.
- Benjamin, Walter (s. f.), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Universidad Arcis y LOM Ediciones.
- Bourdieu, Pierre [1975] (2002), *El oficio del sociólogo*, con Jean Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron, México. Siglo XXI, vigésimo tercera edición.
- Elias, Norbert (2000), “Ensayo sobre establecidos y marginados”, en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Norma.
- González, José Jairo (1992), *Espacios de exclusión. El estigma de las repúblicas independientes, 1955-1965*, Bogotá, Cinep.
- Ramírez Tobón, William (1990), “La guerrilla rural en Colombia: una vía para la colonización armada”, en *Estado, violencia y democracia: ensayos*, Bogotá, Tercer Mundo, Iepri, Universidad Nacional de Colombia.



Calle 20 No. 3 -19 Este
(Entrada Quinta de Bolívar)
PBX: 341 9588 - Fax: 243 6281
e-mail: info@corcaseditores.com
<http://www.corcaseditores.com>
Bogotá, D.C. - Colombia