

Palabras para desarmar

Una mirada crítica al
vocabulario del reconocimiento
cultural

Editores

Margarita Rosa Serje de la Ossa
Maria Cristina Suaza Vargas
Roberto Pineda Camacho

Ministerio de Cultura
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Andrés Pastrana Arango
Presidente de la República de Colombia

Araceli Morales López
Ministra de cultura

María Mercedes Castrillón Simmonds
Viceministra de Cultura

Alfonso Camacho Latorre
Secretario General

María Victoria Uribe Alarcón
Directora Instituto de Antropología e Historia

Margarita Rosa Serje de la Ossa
Roberto Pineda Camacho
Dirección y Coordinación General del Proyecto

María Cristina Suaza Vargas
Coordinación Editorial

Consuelo Gómez
Corrección de estilo

Víctor Albarracín
Montaje final

Ana Delgado
Carátula, Diseño y Diagramación

Financiación

Red de Solidaridad Social
Programa Mundial de Alimentos
Programa de Naciones Unidas para el desarrollo -PNUD-
Ministerio de Cultura
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

ISBN 958-97054-9-9

© Palabras para desarmar. Una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural

© Ministerio de Cultura

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

© De los autores

Abril, 2002

Impreso por Panamericana Formas e Impresos S.A.

Presentación.....	7
Roberto Pineda Camacho Margarita Rosa Serje María Cristina Suaza Vargas	
Introducción.....	13
Margarita Rosa Serje	
Aculturación.....	25
Carlos Alberto Uribe	
Beneficio.....	39
Alejandro Sanz de Santamaría	
Bien Común.....	53
Sergio de Zubiría	
Comunidad.....	65
Patrick Morales Thomas	
Conflicto.....	75
Miguel Angel Herrera	
Consulta.....	89
Roberto Pineda Camacho	
Cosmovisión.....	107
Jon Landaburu	
Cultura.....	119
Margarita Rosa Serje	
Derechos Humanos.....	131
Luis Carlos Sotelo	
Economía Propia.....	145
Margarita Chaves	
Etnicidad e Indianidad.....	159
María Clemencia Ramírez	
Etnodesarrollo.....	173
Antonino Colajanni	
Género.....	189
Luz Marina Suaza V. y Miriam Cotes B.	
Globalización.....	203
Luis Jorge Garay	

Gobierno Propio.....	237
Miguel Chindoy, Rosa Pasuy Marceliano Jamioy, Rosalba Jiménez Edilberto Imbach y Marta Cardona	
Identidad.....	255
Peter Wade	
Igualdad y Equidad.....	265
Manuel José Cepeda	
Impacto	281
Roberto Pineda Camacho	
Justicia.....	301
Carlos Gaviria Díaz	
Medio Ambiente.....	313
Margarita Rosa Serje	
Nación.....	327
Fernán González González, S.J. e Ingrid Bolívar	
Plan de Vida.....	341
Tulio Rojas	
Pobreza.....	351
Arturo Laguado	
Saber Local.....	363
Jorge Rojas	
Seguridad.....	373
Santiago Villaveces Izquierdo	
Territorio.....	379
Germán Palacio Castañeda	
Tradición.....	391
Jorge Morales	
Referencias Bibliográficas.....	403
Los Autores.....	439

que estos dirigentes que colocaban las autoridades -porque la autoridad da parte, mejor dicho, la autoridad tradicional también como que entrega cierto poder a esas personas para que puedan decidir en un momento por sus pueblos- no se están manejando según los parámetros asignados, pues lógicamente se van; así es como, si son cinco personas que lastimosamente no cumplen, pues se van. Entonces, es este un mecanismo bastante estricto y a veces parece un poco injusto, pero de esa manera se han manejado las autoridades, en ese sentido.

Lo que nosotros también hemos planteado es que el país se ha movido, en primer lugar, imponiendo de una manera represiva una forma de desarrollo y, en segundo lugar, ha sido represiva porque se ha desconocido que las comunidades pueden ser protagonistas de su propio destino: ha habido un desconocimiento total de que existen diferentes pensamientos, que éste es un país con diversidad de pueblos. Entonces, una cosa es lo que está escrito en la Constitución, y otra es -a nivel político- qué significa reconocer que Colombia es un país con diversidad de pueblos y democrático; entonces, en la práctica, qué significa reconocer todo eso: también es aceptar esas propuestas que los pueblos tienen y apoyarlas; porque ¿por qué hay pobreza en las comunidades indígenas? por ese desconocimiento, porque las propuestas de desarrollo de los pueblos no son viables. Es como una política del Estado: hay pereza por parte del gobierno de invertir en las comunidades indígenas; nosotros lo hemos dicho en varias ocasiones, en varios escenarios: no existe voluntad política para invertir en los territorios indígenas.

La política que está dirigiendo el mundo tendrá un nuevo dilema. Colombia tiene que mostrar al mundo una propuesta civilizada, como respuesta a la solución de sus conflictos internos y reconocer -entre sus conflictos internos, que van de mal en peor- las propuestas que los indígenas están haciendo al país para poder tener la oportunidad de existir.

El concepto de identidad, entendido como la idea y la sensación de seguir siendo lo mismo a través del tiempo, esconde en su definición una complejidad múltiple. En primer lugar, la identidad se establece a partir de la diferencia; es decir, en contraste con otra cosa. El contraste fundamental es el que se da entre el 'yo' y el 'otro', asumiendo que el 'otro' puede ser un objeto, una persona, un grupo social, una nación o un ser imaginado. Por tanto, las identidades varían, cuando se presentan los contrastes. Las identidades coexisten a diferentes escalas -desde la individualidad de cada persona, hasta la especie humana como tal- y en todos los niveles, al mismo tiempo. Así, es posible ser una persona determinada, y ser a la vez colombiano, tukano, hombre, padre, latinoamericano, cuartomundista², indígena, ser humano, etc., y todo ello, simultáneamente. En cada nivel, la identidad se forma desde adentro -desde lo que soy yo- y desde afuera -desde lo que es el otro-. Estas identidades pueden entrar en conflicto, ya que, por ejemplo, una persona puede ser 'mestiza' para el Estado, aunque se considere a sí misma como 'indígena'.

En segundo término, las identidades cobran su significado a partir de diversas redes y de su interacción. Así, la noción de 'indígena' posee múltiples acepciones derivadas de la ideología y el lenguaje provenientes de la 'república de indios' colonial, del racismo 'científico', del indigenismo moderno o del cuartomundismo reciente. Estos discursos diferentes están marcados por unas relaciones desiguales de poder, que afectan fuertemente las identificaciones que se hacen en un contexto dado. Los valores que se le atribuyen a una identidad determinada, inciden en la manera como se reclama o se configura dicha identidad. Para un indígena en Colombia, reclamar ser 'colombiano' puede ser, en un momento dado, una manera de evitar el

¹ Movimientos indigenistas en el mundo

racismo o de exigir frente al Estado ciertos valores, como los derechos de ciudadanía que históricamente le han sido negados. Pero en otro contexto, la misma persona podría estar enfatizando su identidad como indígena.

En tercer lugar, las identidades se establecen por medio de repetidos actos de representación, es decir, de identificación. Las diferencias que construye la identidad tienen que ser marcadas, observadas o indicadas por unos sujetos en la vida cotidiana. La identidad no es algo constante, sino aquello que se vuelve a establecer o a reforzar con cada identificación. Por este motivo surge la posibilidad de cambio y de continuidad que la caracterizan.

Se puede afirmar entonces, que la identidad es 'situacional', pues depende de dónde se encuentre uno, con quién esté hablando y por qué motivo lo haga: existe como un punto móvil entre lo que una persona afirma para sí misma y lo que los otros le atribuyen. Muchos factores inciden en cada situación, sobre todo, las relaciones políticas y económicas.

Sin embargo, el hecho de enfatizar lo situacional no implica pensar en la identidad como si fuera una máscara, como algo que se pone o se quita de acuerdo a la situación y a los intereses que estén en juego. A veces ocurre de esta forma, pero la identidad es algo más profundo y se encuentra mucho más arraigada:

1. Las identificaciones se van reforzando mediante la repetición constante: las relaciones de poder que inciden en las identificaciones implican que uno no puede 'quitarse la máscara' o colocarse otra libremente, pues si los otros están de acuerdo, por ejemplo, con que uno es 'negro' o 'indígena', no es fácil evitar esa identidad, que es atribuida y reiterada continuamente por los demás.

2. La psique de la persona se forma por medio de las identificaciones asumidas desde la infancia. Es por ello que la identidad tiene un gran poder, pues opera tanto en el ámbito psíquico, como a escala social, afianzándose en la reiteración.

3. La identidad también se establece corporalmente: el cuerpo se hace 'femenino' o 'masculino' no sólo por los genes y las hormonas, sino también, por su formación social. La adquisición de ciertos hábitos corpóreos se aprecia, por ejemplo, en lo que sucede en ciertas regiones de Bolivia, donde el andar descalzo es una costumbre común entre la población indígena. La forma que adquiere el pie -después de muchos años- se convierte en un signo corpóreo de la identidad indígena que no es fácil borrar. En determinados grupos sociales el color de la piel o la textura del pelo se asocian con ciertas identidades y se afirman como símbolos difíciles de cambiar.

El concepto de identidad debe ser analizado también, teniendo en cuenta su evolución dentro de un marco histórico. Bauman afirma que "la identidad como tal, es una invención moderna" (1996: p. 18), lo que significa que es el resultado de las reflexiones de los últimos siglos. La identidad surgió como una tarea individual de consolidación frente a la incertidumbre del mundo cambiante. Según Bauman, el peregrino es la metáfora para el hombre moderno: un ser que busca la seguridad y el sentido de la vida, mientras va construyendo sistemáticamente su propio camino hacia el futuro.

Hall (1992) documenta la historia del concepto de 'sujeto', desde un punto de vista muy cercano a la historia de la identidad. Durante la Ilustración dominó la idea individualista del sujeto como entidad racional, soberana y autónoma. Posteriormente, el 'sujeto' empezó a adquirir matices más sociales, a medida que el individuo se veía como parte integral de una nación y como

producto de la sociedad. Hacia fines del siglo XIX, los trabajos de Freud y Marx empezaron a debilitar la idea del sujeto soberano: para ellos, la identidad personal y social se forma por procesos sociales invisibles, de identificación psíquica o de economía política. En el siglo XX, el feminismo ha planteado la construcción social de la identidad, es decir, la teoría de que las identidades masculinas y femeninas no son un producto genético, sino el resultado de los procesos sociales.

En el mundo 'postmoderno' de fines del siglo XX, este proceso de 'descentrar' al sujeto -desestabilizándolo y cuestionando su autonomía- ha llegado aún más lejos. Para Bauman, el consumismo, el cambio social acelerante, el capitalismo flexible y oportunista con alcance universal, así como las comunicaciones globales inmediatas han debilitado la relativa estabilidad del mundo. El peregrino que va forjando su identidad sólida ha sido reemplazado metafóricamente por la figura del juglar y del turista, que construyen identidades efímeras con los retazos culturales que encuentran en sus andares. Esta visión tiene que ser complementada al reconocer que, al mismo tiempo, otras fuerzas sociales tratan de forjar identidades sólidas para reclamar un espacio en el mundo, ya sean éstas grupos indígenas, otras minorías raciales o étnicas, religiones fundamentalistas o ideologías nacionalistas. Paradójicamente, este intento de forjar nuevas identidades desencadena la multiplicación de las mismas en la escena global y refuerza la propia fragmentación del mundo, de la cual son una respuesta. El proceso desemboca en la llamada 'política de la identidad', según la cual, va disminuyendo la importancia de la movilización política alrededor de las clases definidas por su ubicación en el proceso productivo y empieza a ocupar un lugar cada vez más significativo la movilización alrededor de la identidad, bien sea la del indígena, la del afro-, la de la mujer, la del ecologista, entre otros, aunque los problemas de la desigualdad económica y política sigan siendo claves en estos movimientos.

El estudio académico del concepto de identidad sigue una trayectoria parecida a su desarrollo histórico, pues si bien el término 'identidad' entró en auge a partir de la década de 1970, existen estudios anteriores que se habían aproximado a esta temática. En África, los antropólogos ingleses de la década de 1950 investigaron la migración de africanos de diferentes tribus a las nuevas ciudades y encontraron que la identidad tribal o étnica, en lugar de desaparecer en un contexto urbano e industrial -lo que era de esperarse, según la visión tradicional de la modernización- se destacó aún más, como una manera de manejar la complejidad del panorama urbano, al identificar a los desconocidos en términos étnicos (Mitchell, 1956). Por ese entonces, empezó a reconocerse el rol de la diferencia al establecer la identidad.

Barth (1969) enfocó la noción de la barrera étnica, argumentando que ésta también se establecía mediante la percepción -por parte de los actores- de unas diferencias culturales determinadas. Los rasgos culturales podían cambiar, pero la barrera podía persistir. Aquí se tenía en cuenta el aspecto situacional de la identidad.

Otros antropólogos enfatizaron más tarde el papel que ocupaban los intereses económicos. Para Cohen (1974), la identidad étnica era una manera informal de organizarse -económica y políticamente- para controlar algún recurso. Esto condujo al análisis de las relaciones de poder, pero no desde el punto de vista de la economía política, en términos nacionales y globales, sino en lo relativo a las relaciones entre grupos étnicos específicos. Si bien estas investigaciones británicas fueron el inicio del estudio de las identidades, no lograron captar, sin embargo -en toda su plenitud- la fluidez del fenómeno y su carácter situacional.

La temática de la identidad surgió en América Latina durante la Independencia, a propósito del problema de definir las nuevas naciones con relación al resto del mundo. Desde entonces se planteaba la situación de los negros y de los indígenas como 'problemas' para el progreso de la nación, e incluso, en el siglo XX, en algunos países -como México, Brasil y, en menor grado, Colombia- se trataba de establecer una nueva identidad como 'nación mestiza', a partir de la cual los negros y los indígenas tenían que ser integrados (Wade, 1997). Esta posición no implicaba en lo absoluto el manejo de un concepto situacional de la identidad, ya que los negros y los indígenas eran vistos como grupos con ciertas características esenciales, en muchas ocasiones biológicas e inmutables. Se trataba de una perspectiva 'esencialista'.

Por otra parte, desde las décadas de 1920 y de 1930, numerosos académicos empezaron a hacer estudios antropológicos de comunidades, casi siempre indígenas. La identidad como tal, casi no figuraba en sus estudios, pues se interesaban en el funcionamiento interno de la vida social de las comunidades como si fuesen entidades aisladas. El concepto implícito de identidad que manejaban era también esencialista, aunque no se trataba de un esencialismo de índole biológico, sino cultural. En ese sentido, cada comunidad o grupo indígena tenía su identidad cultural, la cual existía porque sí y no porque se diera dentro de una relación dinámica de intercambio. El intercambio usualmente se concebía sólo en términos de aculturación: a mayor contacto con el 'mundo externo', las comunidades indígenas perderían su cultura y se convertirían en mestizos nacionalizados. La idea de resistencia era poco elaborada, así como aquella que plantea que las culturas indígenas podrían apropiarse de nuevos elementos culturales y seguir manteniendo todavía su identidad indígena. En fin, el concepto de identidad que se manejaba en ese entonces era aún demasiado simple.

En las décadas de 1960 y 1970, especialmente en América Latina, se elaboraron conceptos de identidad dentro de la perspectiva de la dependencia y el marxismo. Se veía a las comunidades indígenas ya integradas a la sociedad nacional, aunque explotadas y oprimidas. El aparente aislamiento de estas comunidades y su supuesto tradicionalismo o conservatismo cultural eran producto de esta opresión, pasada y presente. La identidad del indígena existía en contraste con la identidad del mestizo, en una relación de poder muy desigual. De ahí que la identidad indígena no estuviera destinada a desaparecer, pues mientras continuara la explotación, podría también persistir la identidad. De igual forma, se reconocía que estas identidades no eran fijas: el que era indígena, según un observador, era 'mestizo', según otro, y viceversa.

En la década de 1970, la temática de las identidades -y sobre todo, de las identidades de minorías y grupos subalternos- empezó a captar la atención del mundo entero, incidiendo en ello varios factores. Por una parte, la descolonización de las últimas décadas había reducido la autoría de los países desarrollados y realzaba las voces de los antiguos países coloniales. Simultáneamente, el movimiento negro de los Estados Unidos generó un impacto casi global, tal como lo hiciera el movimiento feminista en diferentes países. En segundo lugar, la inmigración desde los países coloniales hacia Europa y desde los países latinoamericanos hacia los Estados Unidos, iba creando sociedades multiculturales, aunque fuera a regañadientes. Por otra parte, los filósofos iban minando el estatus del conocimiento: ya la verdad no era algo que se podía descubrir o revelar, sino algo que se construía, algo indeterminado e ilimitado. Siendo así, no sólo los científicos y académicos de los países desarrollados tenían el derecho de afirmar la verdad. Por el contrario, parecía que las 'verdades' que se habían ido promulgando a través de los años, a veces tendían a marginalizar o a discriminar a ciertas categorías de personas, como a las mujeres, a la población negra y a otras. En suma, la

capacidad de los países dominantes de definir el orden real y moral del mundo, aunque de ninguna manera estaba siendo anulada, si llegó a sufrir ciertos desafíos. Al mismo tiempo, el marxismo y la izquierda en general, si bien seguían ejerciendo influencia en América Latina, incluso en aquella época de dictaduras -y, en cierta medida, debido a ellas- no parecían responder a estos eventos.

Dentro de este clima intelectual, las identidades sociales de categorías oprimidas se fortalecieron, ganaron nuevos espacios y empezaron a cuestionarse a sí mismas. Por una parte, dentro del discurso académico, se criticaban las definiciones esencialistas de identidad. El esencialismo suponía que una persona -o un grupo social- tenía cierto carácter cultural definido y más o menos permanente. Como tal, esta persona -o grupo- también tenía sus límites, más o menos definidos, que marcaban dónde terminaba un carácter cultural y dónde empezaba el otro. El carácter cultural poseía a su vez su propia historia que, aunque había sido tergiversada en el pasado, podía llegar a ser redescubierta y recuperada. Contra esta perspectiva, el antiesencialismo plantaba algo parecido al argumento de los primeros párrafos de este ensayo: la identidad se establece por actos de diferenciación y, por tanto, es inestable, depende del contexto y no tiene un sentido esencial; sus límites tienen cierta fluidez. La historia de una persona -o de un grupo- no define de una vez por todas su identidad; la identidad es capaz de cambiar y de captar nuevos horizontes (Hall, 1996).

Por otro lado, en el mundo del activismo político, se reforzaban estos argumentos. En el movimiento negro norteamericano, las mujeres negras empezaban a cuestionar la definición de la identidad 'negra' que era plantada por los líderes -hombres- del movimiento. Estos otorgaban a la identidad negra un carácter masculino, pero ¿qué derecho tenían ellos para definir la esencia del negro en esta forma? Las mujeres negras retaron también la hegemonía que sobre el movimiento feminista poseían las mujeres blancas -

y de clase media- que definían lo que era importante para 'las mujeres' en general. Ambas tendencias, tanto en el mundo académico como en la práctica política, llevaron a la multiplicación de los grupos identitarios.

Ahora, en la década de 1990, nos encontramos ante una encrucijada en la cual se enfrentan el esencialismo y el anti-esencialismo, y donde la política de la identidad se trabaja en un campo en el que ambas tendencias existen en tensión. Por una parte, son los grupos indígenas los que emplean a veces las representaciones esencialistas de su propia historia e identidad: somos tal pueblo, estas son nuestras costumbres de uso inmemorial, estas son nuestras tierras ancestrales, etc. En muchas ocasiones, es el Estado el que acepta o utiliza estas mismas definiciones, pues el hecho de negociar con un grupo aparentemente bien definido y delimitado, con sus portavoces legítimos, facilita los procesos legales y políticos. En otras oportunidades, son los académicos los que argumentan que las cosas no son tan sencillas: que la historia o las culturas que reclaman los indígenas en un caso determinado, quizás no han sido así.

Por ejemplo, en su trabajo con los tukanos en el Vaupés, Jackson (1991, 1995) describe una situación en la cual la identidad tukana surge de interacciones muy complejas. En ellas están presentes entidades del Estado, misioneros protestantes, la Iglesia, diferentes organizaciones indígenas y antropólogos. Según Jackson, "a través de imágenes y valores no tukanos, los tukanos aprenden a ser verdaderos indígenas" (1991: p. 147). Los activistas indígenas de la región andina divulgan entre los tukanos el concepto de 'comunidad indígena' utilizando una imagen basada en su propio lenguaje, su historia y su arraigo por la tierra. Los tukanos practican la exogamia lingüística y, por lo tanto, esta imagen difundida desde la realidad andina no tiene mucho que ver con su propia realidad. Pero los activistas tukanos adoptan estas imágenes, pues son las que se han utilizado en la lucha indígena y las que entiende el Estado.

Mientras tanto, entre los mismos tukanos existen diversas visiones del futuro, las cuales oscilan entre las de carácter 'tradicionalista' y las de un enfoque 'moderno'. En 1983, el Ministerio de Salud estableció una escuela para que los hombres ancianos enseñaran el shamanismo a los jóvenes. ¿Cuál es, entonces, la verdadera identidad cultural tukana? ¿A quién debemos escuchar? ¿A los indígenas de la región andina? ¿A los antropólogos? ¿A los tukanos? Pero ¿a quiénes entre ellos? ¿A los ancianos, que ya enseñan en una escuela de shamanismo, o a los jóvenes? ¿A las mujeres o a los hombres?

La respuesta es que todas estas versiones son la 'identidad' tukana. No hay una sola 'verdadera' identidad; todas son híbridas y ninguna es pura (García Canclini, 1989). Cada versión surge de actos de representación que tienen lugar dentro de redes traslapadas de significados. Lo importante no es la 'verdad' de cada versión, sino el impacto práctico -en términos políticos, económicos, sociales y psicológicos- de actuar sobre las diferentes versiones. Esta perspectiva pone al descubierto las relaciones políticas entre los tukanos, así como entre ellos y los demás actores. Hay diferentes intereses -en el ámbito político, económico y espiritual- que se tienen que poner en negociación y es ahí donde se ve quién es el que tiene un poder mayor para imponer sus intereses.

Lo anterior no implica que la identidad sea algo falso, algo que se maneje como una simple máscara. Por el contrario, la identidad debe ser entendida como algo profundamente sentido, como una parte de la psique y del cuerpo de cada uno. Pero no hay una sola identidad 'verdadera' para un grupo, ni aún para un individuo. Y al comprender esto, uno se pregunta acerca de las posibles consecuencias que implica el hecho de proceder a partir de una determinada versión de identidad y no de otra.
