

# EL MULTICULTURALISMO EN CUESTION: REFLEXIONES ALREDEDOR DEL CASO AFROCOLOMBIANO

Andrés Arley Salazar Salazar\*

## RESUMEN

El artículo se cuestiona sobre las razones que han generado la pérdida de espacios de visibilidad y representación política de los afrocolombianos como grupo étnico, en un país que se reconoce como multicultural. Ofrecemos aquí una respuesta tentativa que cuestiona el multiculturalismo colombiano a través de la articulación de tres elementos explicativos: 1) la fragilidad del Movimiento Afrocolombiano como actor político; 2) la problemática definición esencializadora de la identidad étnica afrocolombiana y su instrumentalización política y; 3) los límites del multiculturalismo frente al complejo caso afrocolombiano. Terminamos con una crítica al multiculturalismo colombiano y una consideración sobre cuál es el reto a enfrentar actualmente.

**Palabras clave:** Multiculturalismo, Movimiento Afrocolombiano, identidad, etnicidad.

## MULTICULTURALISM IN QUESTION: THOUGHTS AROUND THE AFRO COLOMBIAN CASE

### SUMMARY

This paper seeks to address the reasons which have generated the lost of visibility and political representation of Afro-Colombians as an ethnic group, in a country which sees itself as being multicultural. Here we offer a tentative answer that questions the Colombian multiculturalism by the articulation of three explanatory elements: 1) the Afro-Colombian movement's fragility as a political actor; 2) the problematic essentialist definition of the afro-Colombian ethnic identity and its political use and; 3) the limits of the multiculturalism model when confronted with the complex Afro-Colombian case. We conclude with a criticism of the Colombian multiculturalism model and a consideration about what its present challenge is.

**Keywords:** Multiculturalism, Afro-Colombian Movement, identity, ethnicity.

Fecha de Recepción: 12/11/2013

Fecha de Aprobación: 15/03/2013

[91]

---

\* Politólogo de la Universidad del Cauca, especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad Externado de Colombia y Magister en Estudios Políticos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia. Email: andresar\_salazar@hotmail.com

## INTRODUCCIÓN

En los últimos tres años se ha hecho evidente la pérdida de espacios de visibilidad y representación política para las comunidades afrocolombianas. Un informe de Naciones Unidas señala las notables desventajas socioeconómicas que enfrenta la población afrocolombiana con relación al resto de la población (UNDP, 2010: 8); mientras que otro informe, del Ministerio de Cultura y la Universidad de los Andes, sugiere que los líderes afrocolombianos no han sido capaces de promover acciones que superen la desigualdad que padece la población que representan (2009: 13).

Lo anterior, no deja de ser inquietante en un país que desde 1991 se ha reconocido como pluriétnico y multicultural, obligándolo a adoptar políticas encaminadas al respeto, protección y promoción de su diversidad<sup>1</sup>. Pareciera entonces que dichas políticas no se corresponden con las necesidades de la población afrocolombiana. Esto nos lleva a cuestionarnos sobre las razones que han generado la pérdida de dichos espacios, a pesar de la existencia de un proyecto multicultural.

Encontrar estas razones no es tarea fácil, mucho menos ante una abundante y compleja diversidad étnica. Sin embargo, queremos proponer aquí tres elementos que, en su conjunto, ofrecen una respuesta tentativa que pone en cuestión el multiculturalismo colombiano.

En primer lugar, nos referiremos al Movimiento Afrocolombiano. En este punto intentaremos demostrar como la coyuntura constitucional colombiana de 1991 impactó la experiencia organizativa de las comunidades afros y como estas a su vez aprovecharon la apertura institucional que aquella representaba para emerger como actor político. Este proceso de disputas y mediaciones no fue fácil en un contexto político cambiante, lo cual fue determinante para la reconfiguración de las relaciones sociales.

[92]

En segundo lugar, abordaremos el concepto de identidad étnica. Aquí nos centraremos en su utilización e instrumentalización política por los actores concernidos, teniendo en cuenta que justamente su construcción ha sido tanto procesual como esencialista, dando como resultado una interpretación particular de la identidad étnica bajo la cual se han establecido las políticas de reconocimiento del multiculturalismo colombiano. Esta interpretación ha terminado por resultar problemática para la comprensión de la realidad étnica colombiana.

El tercer elemento en cuestión realizará una aproximación al multiculturalismo. Se tomará como punto de partida el debate teórico - político entre liberales y comunitaristas y como el caso del Movimiento Afrocolombiano plantea interesantes desafíos y evidencia los límites actuales del multiculturalismo frente a identidades étnicas complejas. En este punto se tomarán como referencia algunos elementos de los planteamientos de Will Kymlicka y Charles Taylor, planteamientos teóricos que han influido notablemente en la discusión.

Por último, el análisis de estos tres factores dejará abierta, a modo de conclusión, una reflexión sobre el rumbo del multiculturalismo colombiano, desde el replanteamiento de conceptos básicos,

---

<sup>1</sup> Para el caso afrocolombiano encontramos la Ley 70 de 1993 y el Decreto 2249 de 1995. Ambos instrumentos jurídicos desarrollan mecanismos de reconocimiento, protección y promoción de las comunidades afrocolombianas como grupo étnico. Así podemos encontrar por ejemplo el derecho de la propiedad colectiva de la tierra, la creación de la cátedra de estudios afrocolombianos, la circunscripción especial que otorga dos espacios en la Cámara de Representantes, la creación de la Dirección de asuntos para las comunidades negras en el Ministerio de Gobierno (hoy del interior y justicia), entre otros.

la necesidad de repensar nuestra pluriétnicidad nacional y la consideración sobre cuál es el reto a enfrentar actualmente en vista de promover un diálogo intercultural.

### **MOVIMIENTO AFROCOLOMBIANO: UN ACTOR POLÍTICO EMERGENTE**

Los años ochenta y noventa del siglo XX se constituyeron en un periodo de llamativas reformas constitucionales, de relativa intensidad, en América Latina. Uno de sus puntos característicos fue la adopción del multiculturalismo, en el sentido de reconocer institucionalmente la diversidad cultural y étnica que integra las naciones de la región, impulsadas por las reivindicaciones colectivas de la diferencia y de la identidad lideradas por grupos heterogéneos, entre ellos los indígenas y afrodescendientes. Estas décadas se constituyeron así en un momento relevante porque representó la posibilidad de participación de grupos en tanto sujetos colectivos, hasta el momento excluidos, en la definición de acuerdos políticos a nivel regional.

Colombia no fue ajena a este escenario regional de transformaciones y aunque en cada caso las nuevas constituciones fueron el resultado de profundas crisis estructurales, su punto articulador fue el quiebre, al menos simbólico, con un ideal de nación culturalmente homogénea y unitaria, sustentado bajo los principios igualitarios y universalistas del liberalismo. En efecto, la constitución colombiana fue el resultado de un acuerdo elaborado por una Asamblea Nacional Constituyente (ANC) donde participaron actores sociales antes excluidos e invisibilizados de los espacios de decisión política. Este fue el caso de los indígenas, los cuales tuvieron dos representantes: Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry, quienes impulsaron en la nueva Constitución los espacios de participación política para las minorías étnicas, así como el carácter pluriétnico y multicultural de la nación<sup>2</sup>. Igualmente, 19 de los constituyentes elegidos pertenecían a la Alianza Democrática M-19, cuyo origen tenía lugar en el recién desmovilizado grupo guerrillero del mismo nombre. Uno de ellos, Antonio Navarro Wolf, presidió la ANC.

[93]

La Constitución de 1991 puede interpretarse, desde este escenario, como el inicio de un proceso social y político, que desborda las dimensiones jurídicas e institucionales, de recomposición de la relaciones entre Estado y Sociedad Civil. Esto significó la apertura del sistema político a nuevos actores que vieron en ella la oportunidad de reivindicar sus intereses colectivos. Sin embargo, esta oportunidad no se tradujo en un cambio automático de las condiciones objetivas en que se encontraban los grupos étnicos, ni mucho menos en una transformación inmediata de las prácticas discriminatorias de la cultura hegemónica. La oportunidad que brindó la apertura del sistema político a través de la construcción de una nueva constitución se tradujo en un intenso proceso de negociación, donde los nuevos actores políticos proponían la construcción de una nueva membresía a la comunidad política nacional desde la diferencia, una ciudadanía que respetara y valorara la identidad colectiva de los grupos étnicos.

Es en este escenario de apertura política que emerge el Movimiento Afrocolombiano como actor. Las organizaciones afrocolombianas vieron en la nueva constitución las condiciones adecuadas que, sumadas a su experiencia organizativa, brindaban la oportunidad de hacer valer sus intereses colectivos con altas expectativas de éxito. De esta manera su aparición en el escenario político,

<sup>2</sup> Quizás el reflejo más llamativo de esto sean los artículos que hacen mención tácita a la diversidad cultural. Ponemos aquí dos ejemplos, artículo 7: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”; artículo 8: “Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación”. Así siguen artículos como el 10, 13, el 63, el 68, el 286, entre otros.

en este momento, no fue coincidencia, anterior a la creación de la Constitución de 1991 ya existía un proceso organizativo afrocolombiano. Dicho esto, aunque no es nuestro interés aquí realizar un recuento exhaustivo de los antecedentes del movimiento afrocolombiano y su camino durante el proceso constitucional, es necesario mencionar brevemente algunos aspectos claves para la comprensión de los logros y limitaciones posteriores a la Constitución.

Es difícil señalar con exactitud el origen de las experiencias organizativas de las comunidades afrocolombianas, debido a su disímil recorrido histórico en el país. Pese a esta dificultad, podríamos decir que las primeras expresiones organizativas visibles se remontan a fines de la década de los 70's. Estas se dieron en un clima internacional marcado por las acciones colectivas que desarrollaba el movimiento por los derechos civiles de los afro-estadounidenses y proceso de descolonización africano (Agudelo, 2005: 172), así como por la aparición a nivel nacional de estudios e investigaciones, principalmente desde la antropología, que se orientaban a la cultura afrocolombiana<sup>3</sup>.

[94] De lo anterior, podemos nombrar aquí algunas organizaciones como: el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra, CIDCUN, (1975); el Círculo de Estudios Soweto (1976), que luego se convirtió en el «Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras en Colombia - Cimarrón» encabezado por Juan de Dios Mosquera; la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, el Centro de Estudios Afrocolombianos, dirigidos por Manuel Zapata Olivella y el Centro de Estudios Franz Fanon, dirigido por Sancy Mosquera (Agudelo, 2005: 172). También es de destacar la creación, en 1979, de la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), organización campesina afrocolombiana cuya reivindicación fundamental era el reconocimiento de la propiedad colectiva del territorio que habitan y donde desarrollan sus actividades productivas, las cuales reivindicaban como ecológicamente apropiadas y en correspondencia con una tradición cultural propia en tanto que grupo de ascendencia africana. La ACIA constituía así, por primera vez en Colombia, la definición de la población afrocolombiana como grupo étnico (Restrepo, 2005: 144).

Fueron estas organizaciones, entre otras, las que sentaron los precedentes a nivel nacional de lo que sería el Movimiento Afrocolombiano, que hasta ese momento no era más que un puñado de organizaciones locales, con intereses particulares y desarticuladas entre sí. En otras palabras, las comunidades afrocolombianas se encontraban en un proceso de etnización (Restrepo, 2005: 143), de construcción de una frontera social que los diferenciaba de otros grupos sociales, de una identidad colectiva que buscaba ser reconocida, más que en un proceso de consolidación de un Movimiento Social con los recursos necesarios para hacer frente a las disputas y mediaciones políticas que debían enfrentar más adelante.

Con estos precedentes organizativos llega otro de los aspectos a resaltar, el periodo constitucional a inicio de la década de los 90's. Este periodo termina por convertirse en un catalizador organizativo del Movimiento Afrocolombiano, lo que significa que justamente durante este momento podemos hablar propiamente de un movimiento social.

La afirmación anterior se sustenta en la conceptualización de la teoría de los movimientos sociales, haciendo especial énfasis en el componente organizacional de estos. No desconocemos, como ya lo

<sup>3</sup> Para una revisión bibliográfica de la producción académica sobre los afrocolombianos ver: Eduardo Restrepo (2008).

hemos mencionado, la existencia de experiencias organizativas de la comunidad afrocolombiana previas al proceso constitucional. Sin embargo, estas organizaciones no alcanzan el carácter de Movimiento Social sino una vez se articulan definiendo metas comunes, priorizando estrategias de acción colectiva, disponiendo de mecanismos de movilización de recursos, contando con líderes permanentes, entre otros, que permitan el logro de los objetivos planteados. Lo anterior significa que el Movimiento Afrocolombiano, como movimiento social, no puede existir sin que exista una organización previa (Bonamusa, 1994: 65). Con esto, asumimos que un movimiento social puede ser definido como una colectividad de actores que se organizan para alcanzar sus objetivos comunes, a través de un proceso de mediación con otros actores que, en palabras de Tarrow (1997), pueden ser antagónicos o aliados influyentes.

En esta definición designamos no solo individuos sino también grupos de protesta que usualmente no se constituyen en movimientos sociales (Opp, 2009: 40). Con esto queremos decir que un grupo de protesta, si bien es una colectividad de actores con objetivos comunes, este busca alcanzar sus metas influenciando las decisiones de terceros. Por el contrario un Movimiento Social si bien comparte las mismas características de un grupo de protesta, se diferencia a su vez porque busca alcanzar sus metas a través de la negociación directa en el escenario político de toma de decisiones<sup>4</sup>. De esta manera la diferencia entre grupos de protesta y movimientos sociales no se definiría únicamente por su grado formal de organización y su tamaño, dos elementos muy discutidos en la teoría de los movimientos sociales (Opp, 2009: 41), sino también por su modo de operación.

Siguiendo esta línea argumentativa, podríamos afirmar que el salto cualitativo de organizaciones locales a un Movimiento Social Afrocolombiano se dio justamente gracias a la confluencia de dos elementos: (1) las experiencias organizativas previas de las comunidades afrocolombianas que le permitieron al Movimiento contar con los recursos suficientes que, incentivados por (2) la apertura de la estructura de oportunidades políticas, elevaron las expectativas de éxito respecto de la reivindicación de sus demandas de reconocimiento, en un plano de disputas y mediaciones con los otros actores políticos en juego.

[95]

Dicho lo anterior, la etapa constitucional fue un momento de cohesión de las organizaciones de base del Movimiento Afrocolombiano. El trabajo alrededor de la nueva constitución, que consistió en la creación de espacios de encuentro, discusión y coordinación entre las diferentes organizaciones locales y regionales, permitió la definición de intereses y metas comunes con el objetivo de aprovechar un espacio político antes vedado para los grupos sociales con un status “minoritario”. Un ejemplo de esto se dio durante la convocatoria para la elección de los miembros de la ANC. En julio de 1990, en Cali, se crea la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN), un espacio donde confluyó diversidad de actores y que pretendía ser un mecanismo de cohesión y centralización de los proyectos y propuestas de las diferentes organizaciones y de la población afrocolombiana.

A pesar del gran paso que supuso la creación de la CNCN para la consolidación de un Movimiento Afrocolombiano, esto no se tradujo en un favorable resultado electoral. Ninguno de los candidatos afrocolombianos se destacaba lo suficiente para unir en torno a él al electorado afro, lo cual los

<sup>4</sup> Aunque no hacemos referencia a los avances teóricos del campo de los movimientos sociales, el concepto propuesto aquí parte de las herramientas brindadas principalmente en los trabajos de: McCarthy y Zald (1977), Sidney Tarrow (1994) y Doug McAdam, Charles Tilly y Sidney Tarrow (2005). Sin embargo, aclaramos que no nos restringimos exclusivamente a una de ellas.

dejó por fuera de la ANC. La inexperiencia frente al uso de espacios políticos de representación, nuevos para ellos, los llevó a profundas disputas al interior del movimiento sobre cómo y quienes debían aprovechar estos espacios, además de tener que enfrentarse a las prácticas partidistas tradicionales a las cuales los afrocolombianos estaban, o están, estrechamente vinculados por su histórica filiación partidista liberal.

La posibilidad de participar en la ANC se presentó entonces de manera indirecta. Fue el constituyente indígena Francisco Rojas Birry, apoyado por organizaciones afrocolombianas del Chocó y contando además con afrocolombianos entre sus asesores, quien sirvió de mediador y aliado para la representación de los intereses de las poblaciones negras del Chocó (Hurtado, 2000: 35).

No obstante el fracaso electoral en la ANC, la dinámica organizativa afrocolombiana se volvió más intensa. El repertorio de la acción colectiva de la CNCN, se basó en mesas de discusión, participación y organización de reuniones, acciones de presión como el llamado “telegrama negro<sup>5</sup>” y la ocupación de la catedral de Quibdó y de la embajada de Haití por integrantes de las organizaciones. Estas acciones buscaban principalmente la exigencia del derecho al territorio para las poblaciones negras del Pacífico, tomando como ejemplo la organización indígena chocona debido a la influencia que en las relaciones interétnicas ejercían los indígenas que vivían en el mismo territorio chocono que los afrocolombianos.

El resultado de esta dinámica organizativa dio como resultado la inclusión del artículo transitorio 55. Este artículo obligaba a la creación de una ley que reconociera a las comunidades negras como grupo étnico, estableciendo así mecanismos de protección. Ley que en 1993 sería promulgada como la Ley 70.

[96]

A pesar de este logro constitucional, las diferencias internas seguían pesando. Así pues, las discusiones alrededor de la Ley 70, sobre cómo debían ser reconocidos y protegidos los afrocolombianos causaron una irreparable fractura en la CNCN. La división de la CNCN se dio en dos grandes bloques: el Proceso de Comunidades Negras (PCN) y las organizaciones choconas. Esta fractura reflejaba las diferencias entre las organizaciones, principalmente entre las de Buenaventura (pacífico sur: Nariño, Cauca y Valle) y las de Quibdó (Chocó), acerca de quienes debían representar el Movimiento y cuales debían ser las estrategias de lucha (Hurtado, 2001: 98). Evidentemente, la falta de acuerdo perjudicó un mayor alcance de las reivindicaciones identitarias, privilegiando finalmente la titulación colectiva de territorios afrocolombianos para regiones del pacífico chocono, demostrando así la fortaleza de las organizaciones rurales de esta región.

Los aspectos mencionados anteriormente, podrían interpretarse en dos sentidos, como un avance significativo del Movimiento Afrocolombiano en la defensa, respeto y protección de su diferencia cultural, y como su declive en un contexto político que cambiaba. La división de la CNCN afectó su capacidad negociadora frente al Estado y en el reacomodo de las relaciones de poder salieron desfavorecidos, cerrándose así la estructura de oportunidad una vez creada la nueva constitución.

<sup>5</sup> A través de este mecanismo se pedía a toda la población nacional que dirigiera telegramas a la ANC pidiendo « la inclusión de los negros, como realidad étnica, dentro de la reforma constitucional » (llegaron 25.000).

Sin duda el interés común que cohesionó las diversas organizaciones afrocolombianas fue el ser reconocidas como grupo étnico. Sin embargo, nunca hubo acuerdo al profundizar sobre el cómo debían ser reconocidos, lo cual generó una desarticulación de las organizaciones de base del Movimiento, retornando así a la priorización de sus metas particulares, a nivel territorial, en un nuevo marco institucional que ofrecía a primera vista condiciones más ventajosas para sus posibilidades de éxito a nivel micro.

Esta fractura interna del Movimiento evidencia dos elementos: las organizaciones de base afrocolombianas contaban con la capacidad para generar sus propios recursos y mantener sus actividades de protesta a nivel regional y local, especialmente las organizaciones del Chocó; en un Movimiento cuyo componente organizacional se caracterizaba por su descentralización, es decir, con múltiples centros de poder donde el liderazgo se desarrollaba a nivel local, no se tenía una clara división del trabajo y primaba el peso e influencia de las organizaciones locales en la mesa de trabajo. Lo que en un contexto político de apertura institucional fue su fortaleza, se convirtió en su debilidad cuando dicho contexto se cerró.

La ausencia de un Movimiento que, posterior a la etapa constitucional, mantuviera la defensa de unos intereses comunes a nivel nacional y canalizara sus acciones colectivas jugó en detrimento de su visibilidad política. Un ejemplo claro de ello es la circunscripción electoral especial para los afrocolombianos, uno de los pilares del multiculturalismo colombiano. La circunscripción especial fruto de la ley 70, en materia de derechos políticos, fue concebida como un mecanismo que garantiza la representación política de las minorías étnicas, quizá el único con acceso directo al principal escenario de toma de decisiones políticas: el congreso. Quisiéramos abordar aquí brevemente este tema.

A pesar de las buenas intenciones de la circunscripción, esta no ha tenido un verdadero peso político, la presencia de afrocolombianos no ha necesariamente significado su representatividad. En las primeras elecciones, en 1994, de la circunscripción especial se presentaron 12 candidatos, con un total de 131.207 votos. Los elegidos en esa ocasión fueron Zulia Mena García, con 39.109 votos, equivalentes al 30% del total de la votación por la circunscripción especial, líder de la Organización de Barrios Populares de Quibdó (OBAPO) y Agustín Valencia, con 13.935 votos, abogado y profesor universitario chocono radicado en la ciudad de Cali, ambos líderes pertenecientes a organizaciones del pacífico colombiano.

A pesar de ser la primera vez que se aplicaba esta herramienta y el interés que podría suscitar su novedad, sus resultados dejaron mucho que desear. Si revisamos las cifras tan solo en el pacífico, donde podríamos suponer que se daría la más alta participación electoral dada la fortaleza de las organizaciones comunitarias, el 12% del electorado votó por los candidatos de las comunidades negras, mientras el 88% lo hizo mayoritariamente por candidatos del partido liberal<sup>6</sup>, tendencia histórica que les ha permitido la participación en el congreso por circunscripción ordinaria desde muchos años antes e incluso la dirección misma de este partido en alguna ocasión.

En general, las elecciones seguían representando para los afrocolombianos, formas de intercambio de bienes inmediatos, lejos del compromiso étnico que pudieran representar. Además el total de la votación contrasta con los resultados que se podrían esperarse de un espacio político propio, para

<sup>6</sup> Hay que tener en cuenta que en la circunscripción especial de comunidades negras, como en la de los indígenas, pueden participar como electores la totalidad de colombianos en condiciones de votar, pertenezcan o no a algún grupo étnico.

una población que según el último censo realizado cuenta con un poco más de 4 millones, es decir el 10%, de la población colombiana (DANE, 2006: 34).

Sumado a lo anterior, la circunscripción fue suspendida, en 1996, por la Corte Constitucional debido a vicios de forma, por un periodo de 4 años (1998-2002), reactivándose de nuevo en el 2002. Era claro que la circunscripción especial no había ganado la legitimidad necesaria como espacio de representatividad. La pérdida de este espacio político, el más importante a nivel nacional, reflejó la indiferencia afrocolombiana. Si la circunscripción hubiera tenido un fuerte significado de representación política entre las organizaciones afrocolombianas estas seguramente se hubieran movilizado en defensa de su espacio político, como sucedió durante el proceso constitucional, pero no fue así (Agudelo, 2000: 123).

Con la reactivación en 2002 de la circunscripción especial las cosas no cambiaron, incluso podríamos decir que se agravaron. En esta ocasión se presentaron 21 candidatos, casi el doble de los candidatos presentados en 1994, quienes alcanzaron un total de 154.320 votos, lo que significó un aumento de un poco más de 20.000 votos en el total nacional de la circunscripción con relación a la elección de 1994. Los electos fueron María Isabel Urrutia con 40.968 votos y Wellington Ortiz con 30.926 votos, ambas personas reconocidas en el ámbito deportivo más no como líderes comprometidos con la causa afrocolombiana. Lo anterior evidencia un proceso de deterioro y marginación del discurso político, frente al estereotipo asociado al afrocolombiano, así como un electorado indiferente frente a la dimensión identitaria<sup>7</sup>.

[98]

Para 2006 el panorama no fue diferente, teniendo en cuenta la reforma política de 2003 donde se impulsa el sistema de lista única por partido y voto preferente, se presentaron 29 listas de candidatos con un total de 187.455 votos. Urrutia, con 7.700 votos, fue reelegida junto con Silfredo Morales, con 3.100 votos, las listas de ambos apenas alcanzaron más de 10.000 votos, un 5% del total de la votación, lo cual muestra una reducción sustancial de votos en los dos candidatos elegidos, en comparación con las elecciones de 2002. Lógicamente la relación listas de candidatos – votos es inversamente proporcional, entre más listas de candidatos en disputa menos votos obtenidos, además el aumento de la votación total por la circunscripción se ve jalonado no por un criterio étnico que lleva a las comunidades afro a las urnas, sino más bien por una cantidad mayor de candidatos que traen sus maquinarias electorales con ellos. A este punto resulta ya evidente la ausencia de un liderazgo afrocolombiano que canalice los objetivos de las organizaciones y un “voto étnico” transformado en atractivo electoral para aspirantes ajenos a la dinámica de las organizaciones afrocolombianas.

Así, las elecciones de 2010 son la última etapa de un proceso de deterioro. En estas se presentaron 67 listas con 170 candidatos, es decir 85 por curul, que disputaron un poco más de 400.000 votos, más del doble de la votación total obtenida en 2006, lo cual no sorprende con la cantidad de candidatos en disputa. Los electos: Yahir Acuña y Heriberto Arrechea, ambos congresistas alejados del Movimiento Afrocolombiano y sus intereses, criticados por ser cuotas de personajes controvertidos en el escenario político colombiano como lo son Enilse López “La gata” en Sucre y Juan Carlos Martínez en el Valle respectivamente (Mera, 2010: 2).

Las explicaciones a este fenómeno encuentran un lugar común en dos elementos. Por una parte, la facilidad de obtener el reconocimiento por parte de la Dirección de Asuntos Afrocolombianos

<sup>7</sup> Un interesante trabajo alrededor de estas elecciones y la cuestión étnica es el de Elisabeth Cunin (2003).

del Ministerio del Interior, entidad responsable de avalar las organizaciones que pueden competir en los comicios y; por otra, el atractivo que representa para muchos candidatos “no-afros” ganar una curul con un número de votos inferior al de la circunscripción ordinaria.

Sin embargo, más allá de estos dos elementos existen otros que aportan luz a este fenómeno. Evidentemente tampoco se puede dejar por fuera, como variables explicativas, el impacto del conflicto armado, debido a que los territorios donde se encuentran la mayoría de habitantes afrocolombianos son territorios estratégicos donde se llevan a cabo frecuentes enfrentamientos armados que han llevado al desplazamiento de las comunidades y la amenaza a sus líderes, así como un fuerte control electoral por parte de los grupos armados, tal es el caso de los Departamentos de Nariño, Cauca, Valle y Chocó. Sin contar además con el bajo nivel educativo y las miserables condiciones de vida en que se encuentra la población afrocolombiana en muchos de estos territorios.

La crisis del Movimiento Afrocolombiano sumado a los elementos mostrados arriba explica el fracaso de la representación política afro. En un número reciente de la Revista Análisis Político, Yann Basset analiza las circunscripciones especiales y propone un debate al respecto de su pertinencia como instituciones representativas de la diferencia, cuando aborda el caso de la circunscripción especial afrocolombiana encuentra que el problema radica en un conflicto acerca de la existencia misma de un Movimiento Social Afrocolombiano representado por una minoría claramente delimitada y consciente. Así el Movimiento Afrocolombiano se encuentra atravesado por tensiones en cuanto a la misma definición del público a representar (Basset, 2011: 55). Con esto la eficacia de la circunscripción especial y el sentido de representación étnica inherente al mecanismo cuestiona la fortaleza y cohesión del Movimiento, en un contexto político donde las elites ya se han reacomodado cerrando los espacios de oportunidad que incentivarían nuevas acciones colectivas de las organizaciones afrocolombianas. Es aquí donde la identidad étnica y su instrumentalización política adquiere relevancia.

[99]

## LA IDENTIDAD ÉTNICA AFROCOLOMBIANA EN TENSIÓN

Aunque la debilidad del Movimiento Afrocolombiano es un elemento explicativo importante alrededor de la cuestión sobre la pérdida de espacios de visibilidad y representación política, por sí solo no es suficiente para hallar una respuesta satisfactoria. Por esta razón introducimos aquí como un nuevo elemento de reflexión la identidad étnica, buscando complementar la aproximación previamente realizada.

Existe una amplia literatura así como interpretaciones alrededor del concepto de identidad, las cuales tienen como punto de convergencia su construcción alrededor de un proceso relacional o de interacción donde se establece una frontera simbólica entre un “nosotros” y un “ellos”. Proceso que la sociología ha definido como el interaccionismo simbólico, término que se refiere a la manera en la cual las relaciones sociales, a través de sistemas simbólicos compartidos, forjan la conciencia que el individuo tiene de sí mismo (Halpern, 2009: 9).

La identidad es entonces una interpretación que opera en dos sentidos, por un lado es la definición que hacemos de nosotros mismos, de quienes somos y cuáles son nuestras características definitorias propias fundamentales (Taylor, 1993: 43), y por el otro es también la interpretación que los demás, los “otros”, hacen de “nosotros”, lo que establece por consiguiente una identificación y una diferencia. En efecto, el rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico, es

decir, somos capaces de comprendernos a nosotros mismos y definir nuestra identidad mediante la adquisición de formas de expresión, lenguaje en el sentido más flexible, que adquirimos de nuestro intercambio con los demás (Taylor, 1993: 53).

Siguiendo el argumento anterior, la identidad si bien parte como un proceso de interpretación individual este siempre va a estar inscrito dentro de un contexto determinado, en el cual se van a hallar identificaciones o características comunes con un grupo y diferencias con otros; identificaciones que van a construir un horizonte de sentido desde el cual se definen los propósitos de vida buena, es decir, el individuo no puede comprenderse como tal abstraído del marco desde el cual se construye dicho horizonte y dichos propósitos, o sea, la comunidad. Es aquí donde emprendemos un proceso de diálogo en donde adquirimos lenguajes comunes, fines colectivos y una concepción del bien compartida, la comunidad es la que establece esos marcos referenciales ineludibles que determinan nuestra postura acerca de lo que es el bien, o lo valioso (Taylor, 1993: 43).

Desde esta concepción que aquí proponemos, podemos establecer un puente con el concepto de etnicidad, basándonos principalmente en los aportes que Frederik Barth hizo, los cuales representan un punto de quiebre definitivo con las definiciones esencialistas o culturalistas que dominaron gran parte del siglo XX. Barth afirma que los grupos étnicos son identificables por las fronteras que los separan de los otros grupos y no por el contenido cultural específico del grupo, por lo tanto estas fronteras son flexibles en tanto que son construidas socialmente. Los elementos que definen la identidad étnica, no son precisamente una “nebulosa” expresión de la cultura, que corre el riesgo de ser folclorizada, es una característica de la organización social de la diferencia cultural (Etxeberria, 1997: 83), basada en los roles, comportamientos y valores sociales que utilizan los miembros de un grupo étnico, para diferenciarse de los demás. La etnicidad entendida así no es un concepto ahistórico, abstracto y esencialista, que dependa del aislamiento social y geográfico para la conservación de la diversidad cultural (Barth, 1976: 9).

[100]

A pesar de los aportes que ofrece Barth a la etnicidad, definir un grupo étnico en relación a las fronteras que se establecen con sus vecinos podría resultar reductor. La identidad colectiva que construyen los grupos étnicos se definen no solamente por relación a una alteridad desde afuera, sino también, por relación a una alteridad desde adentro. Esto significa considerar el punto de vista del sujeto de estudio, es decir, la opinión que los miembros del grupo étnico tienen sobre lo que son y lo que no son. Es pues la composición de estos dos elementos, la construcción social de una frontera y la definición que los sujetos hacen sobre si mismos, lo que brinda una aproximación pertinente.

Lo anterior nos lleva a ser muy cuidadosos respecto al juicio que se haga del rol de la cultura en la definición étnica, pues si bien no es el único elemento definitorio tampoco se puede considerar un recurso inerte, ignorando los afectos, las normas y los valores transmitidos en el marco de un proceso de socialización que el individuo incorpora en el seno de su comunidad. Por lo tanto, un análisis sobre la etnicidad no puede negar que los miembros de un grupo étnico pueden llegar a considerarse portadores de una esencia cultural, de una virtud ideológica que motiva su pertenencia y su acción. Negar este aspecto sería negar el sentido del cual dota la comunidad a los fines del individuo, es decir el carácter fundamentalmente dialógico de la vida humana, de la cual se vale la construcción de la identidad.

La etnicidad entonces podría ser definida, según lo anterior, como un proceso de construcción interna del grupo que, por medio de la interacción social, comparte las experiencias resultantes

de este proceso con otros, lo cual termina por constituir su identidad étnica particular y, es precisamente desde ellas que se establecen las fronteras que lo constituyen como un grupo étnico. Las fronteras étnicas pueden ser, desde esta aproximación, porosas sin que ello afecte la integridad de los grupos en contacto.

Si pensamos entonces la identidad afrocolombiana desde esta definición, la cuestión se vuelve bastante compleja a causa de los procesos históricos, dialógicamente heterogéneos, que han experimentado los afrocolombianos. Así empíricamente se puede constatar que la identidad afrocolombiana esta cruzada por estrategias de inclusión y exclusión que se desarrollan tanto en espacios urbanos como rurales. Podemos decir entonces que un grupo étnico que comparta unas mismas ideas y valores, puestos frente a las diferentes oportunidades ofrecidas por un medio que cambia de región a región, se verían obligados a adoptar distintos patrones de existencia y a institucionalizar diferentes formas de conducta, como estrategia de adaptación y sobrevivencia. Igualmente, no nos debe sorprender que estratégicamente un grupo étnico, disperso en un territorio con circunstancias contextuales variables, asuma una “única” adscripción identitaria que los distingue frente a otros como grupo, sin reflejar las diferencias que se desarrollan en su interior (Barth, 1976: 14). Esto sin embargo, es un aspecto del proceso extremadamente complejo, donde es necesario precisar el nivel de referencia que se busca explorar, ya que los actores sociales no se identifican por relación a una categoría de atribución única, sino que se ponen en juego varias según las circunstancias.

Ante este panorama, ¿cómo podríamos definir la identidad étnica afrocolombiana? ¿Cuáles son las características que comparten como grupo étnico una población dispersa por todo el territorio colombiano? Son preguntas que constituyen el núcleo de las críticas a la forma en que es reconocida la población afrocolombiana. Críticas que tienen como eje articulador el evidente “pacífico-centrismo” o “ruralización” con el cual es definida la identidad afrocolombiana, haciendo alusión a las comunidades rurales que habitan las riberas de los ríos del pacífico colombiano (Agudelo, 2004: 179 y Restrepo, 2005: 135).

[101]

No ponemos en duda aquí ni la existencia ni la legitimidad de una identidad étnica afrocolombiana, lo que ponemos en duda es su homogeneidad y esencialismo cultural, características bajo las cuales se ha interpretado en el multiculturalismo colombiano. Este cuestionamiento nos permite reflexionar sobre el contenido político de la identidad. En el contexto de las sociedades complejas actuales donde el reconocimiento de la diferencia ha venido adquiriendo relevancia, la identidad cobra importancia como instrumento reivindicativo en un escenario de profunda desigualdad social. En este tipo de contextos la etnicidad se convierte en referente para acceder a espacios de reconocimiento y protección de grupos históricamente marginados de los procesos políticos desde los cuales se toman las decisiones respecto de la justicia social. Desde dicha argumentación podríamos hablar entonces de la instrumentalización política de la identidad.

En resumen, la identidad étnica es la composición de tres procesos entrelazados: uno relacional interno donde se elaboran los condicionamientos culturales, es decir donde los miembros del grupos se piensan como sujeto social; un proceso interactivo donde se construyen las fronteras sociales flexibles que diferencia al grupo de otros y; uno instrumental, donde la identidad deviene un recurso al servicio de las movilizaciones colectivas del grupo en búsqueda de ventajas económicas y políticas, es decir, intereses compartidos. Ninguno de estos elementos por si solo sería suficiente para explicar la identidad étnica.

De lo anterior, los afrocolombianos viven su identidad étnica de forma particular a través de una experiencia heterogénea de cada uno de estos procesos. Las relaciones internas entre los miembros del grupo no están exentas de tensiones y disputas, en razón de las ya mencionadas diversas trayectorias históricas que han adoptado como estrategia de supervivencia. Sin embargo, las interacciones asimétricas donde la condición de ser afrocolombiano quedaba inferiorizada frente a la supuesta superioridad de la sociedad mestiza, el carácter de subordinación y negación identitaria, sirvió de base para establecer una frontera que demarca la diferencia del sujeto étnico afrocolombiano. Justamente, este referente fronterizo sirvió en un momento dado como plataforma para reivindicar el reconocimiento que les había sido negado por siglos.

Volvemos aquí al principio de este punto cuando decíamos que la identidad étnica de los afrocolombianos complementa las aproximaciones previas. A pesar de las críticas y límites de una concepción esencialista de la identidad étnica, esta permitió articular las acciones colectivas desarrolladas por el Movimiento Afrocolombiano en la búsqueda por reivindicar su diferencia como grupo étnico. Así la identidad termina por convertirse en un incentivo selectivo del Movimiento, que si bien no eliminó los conflictos y diferencias en su interior, generó que sus acciones se tradujeran en ley, en un reconocimiento formal de su existencia como comunidad diferente, marginada y excluida de la construcción nacional.

[102] Sin duda, al tener la identidad un carácter dialógico la interpretación esencialista de la etnicidad afrocolombiana no fue solo un mero producto del cálculo de costos y beneficios del Movimiento Afrocolombiano, como podría justificarse desde una tesis instrumentalista, más bien fue el resultado de un proceso de disputas y negociaciones tanto entre los miembros de las organizaciones afrocolombianas como con otros actores políticos. Así, la identidad colectiva es afectada tanto por el Movimiento Afrocolombiano como por el contexto, la estructura de oportunidades políticas y los demás actores políticos en juego, solo por resaltar los factores más importantes.

Según lo anterior, que el Estado colombiano vea en los afrocolombianos un grupo étnico que habita en las cercanías a los ríos de la zona pacífica, que desarrollan prácticas tradicionales de producción y que tienen un vínculo estrecho con el territorio, obedece también a sus propios intereses desde los cuales establece las políticas de reconocimiento. De esta manera, la construcción identitaria alrededor del “pacífico-centrismo” y la recomposición de las relaciones entre el Estado y el Movimiento Afrocolombiano corresponden al interés del primero sobre la biodiversidad de la región pacífica colombiana, particularmente el Chocó, y el uso de sus recursos naturales. Así que la delimitación de una identidad, un territorio y unos interlocutores sería más ventajosa para el Estado en el sentido de controlar las organizaciones de base afrocolombianas asegurándose un mayor margen de maniobrabilidad y éxito en futuras negociaciones (Wade, 2004: 262).

Lo único claro actualmente es que la identidad afrocolombiana supone la existencia de múltiples identidades que cohabitan en su interior. Identidades que se construyen y reconstruyen, que se adaptan a los nuevos contextos, que cambian y que hibridan. Esto, lejos de deslegitimar su “estatus” de grupo étnico, enriquece el debate político y académico alrededor del multiculturalismo, a la vez que sugiere una autorreflexión a las organizaciones afrocolombianas alrededor de cómo viven su diferencia y como se produce su identidad.

## EL MULTICULTURALISMO Y LOS LÍMITES DEL PROYECTO COLOMBIANO

En primer lugar, cuando se hace referencia al término multicultural evidentemente se está haciendo una constatación, esta es que las sociedades contemporáneas son heterogéneas. Con esto, la multiculturalidad es un hecho social que pone en evidencia la presencia de varias culturas y diferentes grupos étnicos en un mismo territorio. Hecho social que se ha visto acompañado durante las últimas décadas de un crecimiento de las reivindicaciones identitarias en el escenario político. Así pues, el multiculturalismo no es más que la respuesta política a la necesidad de encontrar los medios de hacer coexistir la diferencia.

Quizás una de las maneras más claras de presentar aquí el concepto de multiculturalismo es que este es producto del álgido debate teórico – filosófico alrededor de la diversidad cultural entre liberales y comunitaristas. Este debate se convirtió en la plataforma de pensamiento para comprender las nuevas realidades y conflictos que plantean las complejas sociedades actuales, donde la reivindicación de la diferencia planteada por los grupos “minoritarios”, evidenciaban los límites de comprensión del paradigma político liberal que ha dominado el ordenamiento de las sociedades democráticas. Así el multiculturalismo está estrechamente ligado a las políticas de la identidad, de la diferencia y del reconocimiento comprometidas en la reivindicación de las identidades colectivas y el cambio de los patrones dominantes de representación y comunicación que marginalizaban ciertos grupos en razón de su estatus “minoritario”.

Si bien el debate entre liberales y comunitaristas es bastante extenso y posee abundante bibliografía, nos limitaremos aquí por motivo de nuestro interés a señalar los aspectos relevantes de la discusión en cuanto a los desafíos planteados por las reivindicaciones identitarias colectivas de los movimientos sociales que intentan constituirse en un actor político. Por lo tanto el debate abordado aquí comprenderá solo una faceta de una amplia discusión que involucra muchas otras cuestiones.

Básicamente la crítica comunitarista hacia el liberalismo se dirige hacia dos elementos fundamentales de su propuesta política. Por una parte, al individualismo ético, es decir a la primacía de los derechos y libertades individuales sobre la vida comunitaria y los bienes colectivos. Los individuos debe ser libres de escoger y perseguir sus propias concepciones de vida buena. Lo cual reduce la vida en comunidad y el valor de los bienes sociales a su contribución al bienestar individual.

Por otra parte, la crítica también se dirige a lo que podríamos llamar como deontología liberal, la cual significa el valor superior de la justicia entre los ideales políticos y morales. En una sociedad compuesta por una pluralidad de individuos donde cada uno posee distintas concepciones del bien (individualismo ético) no podría ordenarse por una en particular, ya que esto significaría imponer a los demás una concepción ajena y no aceptada del bien, negando así la libertad individual de promover las propias. Por el contrario los principios que ordenan la sociedad deben estar por encima de dichas concepciones particulares, es a estos principios ordenadores a lo que los liberales llaman justo, categoría moral que precede al bien y es independiente de este (Sandel, 2000: 13). La producción de estos principios, la producción de lo justo, solo puede darse entonces a través del sujeto de la razón práctica, un sujeto capaz de tener una voluntad autónoma, lo cual significa la capacidad de ser independiente de sus inclinaciones sociales y psicológicas (Sandel, 2000: 20), capaz de anteceder a sus fines particulares, a su propia concepción del bien. “Como lo justo es anterior a lo bueno, de ese modo el sujeto es anterior a sus fines” (Sandel, 2000: 20). Desde esta argumentación el liberalismo define su idea de igualdad, como la forma de no beneficiar

ninguna concepción del bien y que todos los individuos se encuentren en las mismas condiciones de alcanzar sus fines particulares.

Para los comunitaristas, estos dos elementos se traducen en la constitución de un sujeto independiente de sus relaciones sociales, atomizado y abstraído de sus lazos comunitarios. Es a esta concepción de un “yo” individualizado anticipadamente a lo que principalmente se oponen los críticos del liberalismo. Para los comunitaristas es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales, es decir, de los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido (Taylor, 1996: 43), estos son inherentes de la acción humana y saltarse esos límites significaría omitir lo que realmente nos constituye, lo que nos identifica. En el liberalismo se excluye entonces la posibilidad de que la constitución del yo, es decir de su identidad, pueda darse dentro del marco de una comunidad que describe al sujeto, y no simplemente a los objetos, fines o concepciones del bien. Esto significa la negación del sentido comunitario en el que se desenvuelve un individuo, pues es en la comunidad donde el individuo crea sus concepciones de vida buena y su identidad. Es en la comunidad donde se constituye en sujeto.

Igualmente para lo comunitaristas la participación en la construcción de unos principios de justicia equitativos se da desde este vínculo comunitario, del cual no puede abstraerse o aislarse el sujeto. Los límites de lo justo no están en la capacidad del individuo de ser independiente de sus relaciones sociales, de antecederse a sus fines, los límites de lo justo está señalado por el contexto cultural y comunitario donde los sujetos crean sus fines, sus concepciones individuales o colectivas del bien y, donde se conforman los acuerdos normativos básicos que hacen posible la vida comunitaria (Taylor, 1993: 73). Se entiende entonces de la afirmación anterior, la necesidad de crear unos derechos que permitan reconocer y promover las metas colectivas de ciertos grupos que no son parte de la sociedad hegemónica. Lo cual a su vez replantea la idea de igualdad liberal, dado que como no todos los grupos e individuos se encuentran en las mismas condiciones para alcanzar sus concepciones de vida buena, es necesario otorgar cierto tipo de derechos que garanticen la posibilidad de que los grupos que se encuentran en desventaja tengan la posibilidad de lograr sus metas colectivas.

[104]

Por lo tanto la privatización e invisibilización a la cual el liberalismo había relegado la diferencia es reivindicada públicamente por los comunitaristas, como principio esencial para superar las desventajas económicas, políticas y sociales que ciertos grupos de población han sufrido como consecuencia de su marginalización.

Fruto de lo anterior el multiculturalismo aparece como un puente articulador en este debate, ante un escenario donde ambos proyectos políticos parecen irreconciliables. Con esto, encontramos aquí tres elementos que justificarían el multiculturalismo: 1) El reconocimiento del valor de las comunidades en la construcción de las identidades colectivas bajo la cual el sujeto se constituye; 2) La manifiesta insuficiencia de los principios liberales de las sociedades democráticas para superar la discriminación sistemática de grupos que en razón de su identidad colectiva han sido marginados del proyecto de construcción nacional, y; 3) La deuda histórica estatal, particularmente en el contexto latinoamericano, frente a ciertas comunidades que han sido sometidos a procesos de exterminio e invisibilización en razón de criterios como la raza, la religión, la cultura, etc.

Desde lo anterior, pese a las diferentes interpretaciones que existen alrededor del multiculturalismo, su punto común es la necesidad de articular la protección del individuo con el reconocimiento de formas de organización colectiva. Para Kymlicka, académico que ha desarrollado una de

las propuestas más influyentes del multiculturalismo, aún es posible justificar un modelo liberal de justicia en una sociedad multicultural, lo que implicaría incluir en esta concepción además de los derechos y libertades individuales defendidos por el liberalismo, también unos derechos diferenciados de grupo.

La propuesta de Kymlicka fundamentalmente es que los Estados democráticos deben reconocer y defender los derechos fundamentales de los individuos, pero también los derechos especiales para los grupos étnicos minoritarios. En este punto Kymlicka tiene afinidad con los comunitaristas como Taylor, cuando recurre a la idea de comunidades conformadoras de sentido. Así, la autonomía individual, el contar con un rango adecuado de opciones desde las cuales escoger una concepción de vida buena, solo es posible desde el marco cultural que la comunidad ofrece.

Según el argumento anterior la supervivencia y florecimiento de los grupos étnicos es indispensable para la libertad e igualdad de los individuos, razón por la cual el Estado debe garantizar los derechos diferenciados en función del grupo. Para esto, Kymlicka establece tres categorías: los derechos especiales de representación, los derechos de autogobierno y los derechos poliétnicos (Kymlicka, 1996:35), a través de los cuales busca atender las diferentes necesidades y reclamos de las minorías étnicas. Sin embargo, estas categorías de derechos están construidas pensando a su vez en dos tipologías de grupos, los inmigrantes voluntarios, a los cuales Kymlicka llama grupos étnicos y las minorías nacionales, las cuales se refieren a los habitantes ancestrales de un determinado territorio, como en el caso de los indígenas. En ninguna de estas dos tipologías encaja el caso afrocolombiano. Sin ahondar mucho más en este tema, la tipologización de Kymlicka nos muestra la puerta de entrada al cuestionamiento de la suficiencia de las actuales herramientas teóricas.

No obstante el esfuerzo desarrollado por Kymlicka de una aproximación liberal del multiculturalismo, este no está exento de críticas. Aunque la propuesta de Kymlicka no es la única ni definitiva forma de gestionar la diferencia en las sociedades actuales, sus categorías de derechos han sido ampliamente acogidas, como en el caso colombiano<sup>8</sup>. Sin embargo, lo que deja entrever el debate, anteriormente mencionado, y la evidente necesidad que plantea el multiculturalismo, existen algunos elementos que, al ser contrastados con la realidad afrocolombiana, son susceptibles de crítica.

En este ejercicio encontramos al menos dos:

- *la esencialización de la identidad afrocolombiana*. Los grupos que busca reconocer el multiculturalismo hoy en día son el fruto de una constante y compleja interacción, el caso afrocolombiano no es la excepción. Los procesos migratorios, sociales, políticos y culturales que han experimentado los afrocolombianos históricamente constituyen una compleja hibridación identitaria que cuestiona las políticas del reconocimiento vigentes, donde la identidad afrocolombiana devendría en “identidades” las cuales tienen diversas expresiones, producto de procesos diferenciados de construcción (Agudelo, 2004: 177). No podemos entonces realizar una analogía de las poblaciones afrocolombianas del Caribe con las del Norte del Cauca, o las de Cali y Medellín con las de Guapi y el Charco. Desde este sentido el multiculturalismo se piensa desde un punto de vista problemático de la identidad y de la cultura.

<sup>8</sup> Podemos encontrar en el caso colombiano por ejemplo: derechos de autogobierno, como es el caso de los consejos comunitarios de los territorios colectivos; derechos de representación, como la circunscripción especial que otorga dos curules en la cámara de representantes, y; los derechos poliétnicos, que pueden verse plasmados en aspectos como la cátedra de estudios afrocolombianos o la reforma del Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH.

La interpretación rural de la identidad afrocolombiana es puesta en cuestión cuando vemos que la población afro habita todo el territorio nacional, con una gran presencia en centros urbanos, donde desarrollan múltiples formas de mestizaje y participación social (Agudelo, 2004: 179). El multiculturalismo parte entonces de un reconocimiento de la diversidad basada en un modelo esencialista, estático y culturalista de la etnicidad que basa su interpretación de la etnicidad negra en una matriz rural.

Lo que nos muestra el caso colombiano es que los grupos étnicos no son comunidades “auténticas”, cerradas sobre sí mismas, replegadas y abstraídas de sus contextos, por el contrario están inmersas en las relaciones de poder que las determinan. Pero tampoco podemos negar aquí que los grupos étnicos echan mano del esencialismo cultural presente en su etnicidad para construir su identidad, para representarse a sí mismos, para reivindicar su diferencia, como un elemento que dota de sentido el horizonte comunitario pero que, sin embargo, posibilita a su vez el diálogo con los demás grupos. Desde esta perspectiva, el sujeto étnico cumple tanto con el papel de ser reproductores de la estructura social y la tradición, así como de abrir la posibilidad del disenso cultural y al cambio.

Con esto, el multiculturalismo centra erróneamente sus esfuerzos en el reconocimiento de las formas de organización colectiva sin profundizar en ellas, lo cual crearía una profunda contradicción. Un multiculturalismo que concibe la diversidad cultural y étnica como inmutable y ahistórica es un multiculturalismo que niega todo aquello por lo cual es importante la comunidad, la identidad étnica y la movilización social, es un multiculturalismo que no valora la forma en como la diferencia se construye. Si no fuera por las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas a las que los grupos étnicos están expuestos no habría necesidad de una reivindicación identitaria.

[106] Lo anterior, nos llevaría a afirmar que el principal logro de los Movimientos Étnicos ha sido el reconocimiento de la multiculturalidad, como fenómeno social en el plano político. Es decir, el reconocimiento del valor de su identidad y de sus aportes culturales, sin embargo la forma en cómo deben ser reconocidas dichas identidades étnicas es otro proceso que aún le falta mucho camino por recorrer. Reflejo de esto son algunas de las políticas del proyecto multicultural que han resultado poco efectivas, como la circunscripción especial a la cual nos referíamos anteriormente.

Casos como el que hemos mencionado evidencian que las fronteras de la diferencia de los sujetos étnicos no son tan claras actualmente. Por lo tanto la puesta en marcha de políticas multiculturales que categorizan la etnicidad podría generar efectos adversos, acentuando fronteras inexistentes, llevándolas a replegarse sobre sí mismas, cerrando a la interacción con otros públicos, con ese otro significativo desde el cual han afirmado su diferencia y gracias al cual han construido su identidad. La sociedad devendría entonces en el terreno de confrontación de intereses particulares, un nuevo individualismo liberal, cuando en realidad una aproximación multiculturalista debería convertir a la sociedad en el lugar de aprendizaje de la ciudadanía.

- *Reconocimiento sin redistribución.* A la problemática de la esencialización de la identidad afrocolombiana podríamos sumar otra crítica al multiculturalismo, su enfoque en las políticas del reconocimiento descuidando la política de la redistribución, en términos de Nancy Fraser.

La marginación y exclusión de los grupos étnicos en el país no ha sido producto únicamente del discurso y el ideario de una nación homogénea, ha sido también el resultado de una profunda desigualdad económica. A pesar de esta realidad tangible, la superación de la marginación de los

grupos étnicos en Colombia va por el camino de un cambio simbólico y cultural, dejando intacta la estructura de desigualdad económica y de explotación a la cual son sometidos.

No es coincidencia que muchas de las regiones donde más enfrentamientos armados se dan en el país o donde se presentan las condiciones de pobreza más graves sean aquellas donde habitan minorías étnicas. En este sentido, evidentemente la reproducción identitaria colectiva de los afrocolombianos no puede darse si no existen las condiciones materiales que se los permitan, de otra manera seguirán los afros siendo empujados por el conflicto armado y las miserables condiciones de vida a los centros urbanos, buscando caminos de supervivencia ajenos a su vinculación comunitaria.

No queremos decir aquí que los grupos étnicos sean los únicos, entre la población colombiana, que padecen la estructural desigualdad distributiva, lo que buscamos resaltar es que para el caso de los grupos étnicos existe una afectación particular que debilita la experiencia organizativa y la identidad colectiva, en un país que ha proclamado, en su constitución, como una de sus riquezas la diversidad étnica y cultural.

### **A MODO DE CONCLUSIÓN**

Durante el transcurso de las páginas precedentes hemos cuestionado el multiculturalismo colombiano desde una reflexión sobre el caso afro como grupo étnico. Tres elementos han sido fundamentales para este cuestionamiento, la existencia y recorrido del Movimiento Afrocolombiano y su entrada en escena como actor político; la concepción de identidad étnica desde una aproximación procesual y sistémica y; el multiculturalismo como respuesta política a las exigencias de las heterogéneas sociedades contemporáneas. El resultado ha sido pues una crítica a la esencialización del concepto de identidad multiculturalista, que por ende privilegia el reconocimiento en el plano simbólico omitiendo las demandas, que en el plano material, se dirigen hacia una justicia redistributiva.

[107]

El multiculturalismo colombiano es insuficiente y sus políticas de acción afirmativa no se ajustan a la realidad nacional. No puede ser de otro modo cuando vemos que pasadas casi dos décadas de que Colombia se reconozca como nación pluriétnica y multicultural, aún sea necesaria la expedición de leyes que penalizan las prácticas discriminatorias y que aún representantes políticos utilicen lenguaje inapropiado que perpetúan el estereotipo y la marginalización de la población afrocolombiana. Estos hechos pueden llevar a la consideración que el multiculturalismo promueve una “etnización” de ciertos grupos poblacionales que corren el riesgo de convertirse en “guetos culturales”, o peor aún de “folclorizarse”, acentuando las interpretaciones negativas de la sociedad mestiza que definen los grupos étnicos como obstáculos a la integración nacional, al desarrollo económico y a una idea occidental de progreso y modernidad.

Dado que en las sociedades contemporáneas es innegable e inevitable la interrelación entre los distintos grupos sociales, es esto justamente lo que debería proveer el proyecto multicultural. Es decir, facilitar el diálogo e interrelación entre grupos, pues es justamente esta dinámica la que permite y enriquece la construcción identitaria y el sentido comunitario, de lo contrario, promover su abstracción y encerramiento llevaría a conflictos y marginalización iguales o más agudos de los que ya se han vivido históricamente. Además la diversidad étnica y cultural no se reduce a lo indígena y afrocolombiano, hoy en día los espacios urbanos se han venido transformando en lugares de hibridación cultural, donde nuevas comunidades se forman, conforman y reforman en

contextos determinados. Así pretender que existen identidades inmóviles y ahistóricas es negar el contenido inherente de la identidad.

El multiculturalismo tiene el reto ahora de proponer un nuevo aprendizaje democrático en el que sea posible la interculturalidad. Es decir, un proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas, que transforme radicalmente la estructuración social en la cual se basa el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado (Walsh, 2008: 141). Esto implicaría más que un reconocimiento unilateral de los grupos étnicos por parte del resto de la sociedad, un reconocimiento mutuo de las identidades que cohabitan en el imaginario nacional, favoreciendo la movilidad y el intercambio entre grupos. Esto en el marco de unas condiciones adecuadas, en las cuales sea posible no solo la gestión y producción de la diferencia sino su valoración como apuesta política a la transformación de la estructura establecida.

Finalmente, también valdría la pena retomar aquí un llamado que no es nuevo, promover los estudios que centren su interés en comprender las dinámicas histórico-culturales de las poblaciones negras urbanas en el país. Tal vez, este puede ser un paso para transformar el proyecto multiculturalista colombiano hacia uno que comprenda las dinámicas intra e inter étnicas, desde una interpretación flexible y contextual de las identidades colectivas. Con esto queremos reafirmar que no buscamos en ningún momento en este artículo deslegitimar los logros de las luchas afrocolombianas, por el contrario buscamos que lo presentado aquí se interprete como una invitación a la autocrítica.

[108]

**BIBLIOGRAFÍA**

Agudelo Carlos (2005), *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*, Medellín, La Carreta Editores.

\_\_\_\_\_ (2004), “No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Edit), *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca.

\_\_\_\_\_ (2000), “Comportamiento electoral en poblaciones negras: algunos elementos para el análisis”, en Agudelo Carlos; Hurtado Teodora y Rivas Nelly Yulissa, *Impactos de la ley 70 y dinámicas políticas locales de las poblaciones afrocolombianas: estudios de caso*, Cali, Universidad del Valle.

Barth Frederik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.

Basset Yann, (2011, mayo – agosto), “Las circunscripciones especiales: ¿unas instituciones obsoletas?”, en *Análisis Político*, núm.72, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI).

Bonamusa Miralles Margarita, (1994, septiembre – diciembre), “Movimientos Sociales: organización y estructura de oportunidad política”, en *Análisis Político*, núm. 23, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI).

Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), Dirección de Censos y Demografía (2006), *Colombia una nación multicultural: su diversidad étnica*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Cunin Elisabeth, (2003, enero – abril), “La política étnica entre alteridad y estereotipo: reflexiones sobre las elecciones de marzo de 2002 en Colombia”, en *Análisis Político*, núm. 48, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI).

Etzeberria Xavier (1997), *Ética de la diferencia*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Fraser Nancy y Honneth Axel (2006), *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Ediciones Morata – Fundación Paideia Galiza.

Halpern Catherine (2009), “L'identité historie d'un success” en Halpern Catherine (Cord), *Identité(s): l'individu, le groupe, la société*, Auxerre Cedex, Sciences Humaines Éditions.

Hurtado Teodora (2001), “La protesta social en el Norte del Cauca y el surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana” en Pardo Mauricio (edit.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

\_\_\_\_\_ (2000), “Treinta años de protesta social: el surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana en el norte del cauca” en Agudelo Carlos; Hurtado Teodora y Rivas Nelly Yulissa, *Impactos de la ley 70 y dinámicas políticas locales de las poblaciones afrocolombianas: estudios de caso*, Cali, Universidad del Valle.

Kymlicka Will (1996), *La ciudadanía multicultural*, Barcelona, Editorial Paidós.

McAdam Doug, Tarrow Sidney y Tilly Charles (2005), *Dinámica de la contienda política*, Barcelona, Hacer Editorial.

McCarthy John y Zald Mayer, (1977), “Resource mobilization and social movements: a partial theory”, en *American Journal of Sociology*, núm. 82, Chicago, University of Chicago Press.

Mera Villamizar Daniel, (2010, 27 de marzo), “¿Que hacer con las curules afros?”, en Revista Semana [en línea], disponible en: [http://www.semana.com/wf\\_InfoBlog.aspx?IdBlg=51&IdEnt=2462](http://www.semana.com/wf_InfoBlog.aspx?IdBlg=51&IdEnt=2462)

Opp Karl-Dieter (2009), *Theories of Political Protest and Social Movements: A Multidisciplinary Introduction, critique and Synthesis*, London – New York, Routledge.

Restrepo Eduardo (2008), *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*, Bogotá, Universidad Javeriana – Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

\_\_\_\_\_ (2005), *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras*, Popayán, Universidad del Cauca.

Sandel Michael (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Tarrow Sidney (1994), *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.

Taylor Charles (1996), *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Editorial Paidós.

\_\_\_\_\_ (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wade Peter, (2004), “Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia” en: Restrepo Eduardo y Rojas Axel (Edit), *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca.

Walsh Catherine, (2008, julio - diciembre), “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado” en *Tabula Rasa*, núm. 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.