

Desplazamiento interno y multiculturalismo en Colombia¹

Irene Vélez Torres²

Resumen

Este artículo contribuye al debate sobre las limitaciones, retos y contradicciones del multiculturalismo en Colombia a partir de cuatro ideas o *puntos de partida* que reflexionan de forma interdisciplinaria sobre la experiencia de diferencia étnico/cultural en el desarraigo de mujeres indígenas desplazadas, habitantes de Bogotá y provenientes de la región amazónica.

Abstract

This paper contributes to the debate about the constraints, challenges and contradictions of multiculturalism in Colombia through four ideas that reflect from an interdisciplinary perspective on the experiences of ethnic/cultural difference of displaced indigenous women, living in Bogota and coming from the Amazon region.

Palabras claves

Multiculturalismo, desplazamiento, migración, asistencialismo, indígenas.

Key words

Multiculturalism, displacement, migration, humanitarian assistance, indigenous.

Introducción

Con cerca de 4.5 millones de migrantes forzados, Colombia ocupa el segundo lugar en el mundo con mayor número de desplazados (Ibanez *et al.*, 2010). Pese a que la cifra es alarmante, no expresa con suficiente contundencia las experiencias cotidianas de miles de familias que padecen las penurias de este exilio interno (Castillejo, 2000); además, toda vez que los discursos oficiales explican el fenómeno como resultado del conflicto interno armado, las políticas de gobierno se concentran en la atención humanitaria. Durante la última década, el desplazamiento ha afectado en mayor proporción a las comunidades étnicas, reforzando un fenómeno histórico de empobrecimiento y marginación, y masificando su presencia urbana. Este panorama constituye un eje crítico para la reflexión académica, de los movimientos sociales y de las instituciones públicas, pues implica pensar cómo el emergente y aún precario reconocimiento de la diferencia cultural encuentra en el desplazamiento retos no sólo desde la perspectiva asistencial sino, y sobre todo, desde la perspectiva del reconocimiento cultural y de la justicia social. En este contexto, este artículo busca problematizar las prácticas del multiculturalismo en Colombia a través de la indagación de las experiencias de mujeres indígenas, desplazadas desde la región amazónica hacia Bogotá, durante el periodo 1996-2006.

La definición de desplazamiento no es homogénea. Por el contrario, es un campo de debate entre instituciones públicas y organizaciones sociales en Colombia, así como a nivel internacional. En este sentido, vale señalar que los Principios Rectores de los Desplazados Internos definen el desplazamiento interno como una migración derivada “*de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos humanos o de catástrofes naturales*” (citado en Abrisketa, 2009), trazando de esta manera un marco amplio de causas del desplazamiento, incluyendo causas políticas, ambientales y socio-económicas asociadas a los Derechos Humanos. Esta definición permite considerar que violaciones a derechos como la alimentación, la salud y el trabajo pueden ser considerados causas de desplazamiento, lo cual matiza cualquier distinción tajante entre desplazados por conflicto armado y desplazados por razones económicas, pues la violación de derechos como los mencionados se encuentra ligada en Colombia a la situación de privación económica de los ciudadanos.

¹ Agradezco a las mujeres y hombres indígenas con quienes desarrollé la investigación que parcialmente se incluye en este artículo. El tiempo que dedicaron a las entrevistas, y la confianza y sinceridad con la que narraron sus historias me han inspirado amplias reflexiones y han animado mi compromiso de transformación. Agradezco también a Francisco Ortega, Diego Muñoz-Casallas y los lectores de *Cultura Urbana* quienes generosamente leyeron y contribuyeron a una versión previa del presente texto.

² Candidata PhD en Geografía y Geología de University of Copenhagen. MsA en Estudios Culturales y BA en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora del Centro de Estudios Social (CES) de la UN, ha centrado su trabajo en el análisis crítico de los conflictos socio-ambientales, la migración, la etnicidad y las luchas de los movimientos sociales en Colombia. Contacto: irenevt@gmail.com

La legislación colombiana, sin embargo, ha restringido el concepto de desplazamiento a la migración forzada por causa del conflicto interno armado. El Artículo 1 de la Ley 387 de 1997 ofrece la siguiente definición:

“Es desplazado toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, con ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos, infracciones al derecho internacional humanitario u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alterar drásticamente el orden público”.

Pese a este esfuerzo legislativo, existe un generalizado, y no menos estratégico, uso ambiguo del concepto por parte de la población migrante, de las instituciones y funcionarios públicos, y de organizaciones de la sociedad civil. Teniendo en cuenta la vigencia de esta disputa en las definiciones y los usos de los términos “desplazado” y “desplazamiento”, así como reconociendo que existe una sobre-posición entre causas políticas y económicas en los procesos de migración forzada en Colombia, este artículo utiliza la categoría de desplazado sin restringirse de manera obtusa a la definición legal. Por el contrario, se acepta que éste es un concepto poroso que expresa una realidad compleja donde el conflicto armado no puede desligarse de sus causas estructurales, también económicas.

Por otro lado, el artículo no parte de una definición conceptual densa de multiculturalismo, sino de una enunciación operativa que permite explorar la praxis de este discurso. Así, en lo que sigue entenderé por multiculturalismo la intención explícita del Estado colombiano, tanto política como legislativa, de reconocer las diferencias étnico-culturales al interior de la nación, intención que se despliega en la construcción de regímenes institucionales y normativos que buscan administrar las diferencias culturales y, en particular, las identidades étnicas. Para seguir adelante con el análisis propuesto es necesario señalar, en primer lugar, que esta forma de multiculturalismo presume la existencia de la diferencia cultural al interior de la nación; y, en segundo lugar, que esta diferencia se percibe como una característica esencial de las etnias, lo cual la hace un espacio social, político y cultural de producción, lucha y disputa, y más un atributo pseudo natural que el Estado

reconoce y administra (lo cual lleva de suyo el poder del Estado para agenciar y suprimir esta diferencia).

Este artículo se organiza en seis partes: primero, una presentación metodológica; segundo, cuatro apartados o *puntos de partida* que indagan de forma interdisciplinaria la relación entre multiculturalismo y desplazamiento; y, finalmente, un *punto de llegada* en el que se sugieren algunas conclusiones sobre las identidades/diferencias que emergen con el desplazamiento de población étnica.

Metodología y campo empírico

La información empírica aquí presentada fue construida a través de una investigación realizada entre 2006 y 2008 por medio de entrevistas a 10 mujeres y 4 hombres indígenas, la mayoría proveniente de la región amazónica, que se encontraban viviendo en Bogotá. Aunque no pretendió ser representativo, el grupo entrevistado ilustró la heterogeneidad de la población migrante en tres aspectos: tiempo de permanencia en la ciudad, edad y organización/participación política. Además, la información se nutrió del acompañamiento a algunas actividades de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) durante 2007, en las cuales confluyeron gran cantidad de migrantes indígenas de diferentes etnias y regiones del país. La apertura de la ONIC me llevó a reconocer su decidida voluntad política para visibilizar los retos y limitaciones que afrontan los indígenas migrantes en Bogotá en sus procesos organizativos. El análisis de la información de campo lo realicé a través de la codificación manual de las transcripciones y de los diarios de campo, a la cual le siguió un proceso de categorización, re-lectura y organización de los fragmentos. El presente escrito retoma y analiza parte de esta investigación, enfocándose en los relatos y experiencias de las mujeres, y enfatizando en el análisis crítico de lo que significan los procesos de desplazamiento indígena para una nación que desde 1991 se autodenomina pluriétnica y multicultural, tanto en la esfera pública como desde su Constitución Política.

Marginación y desplazamiento: punto de partida histórico

La nueva Constitución Política de 1991 fue emblemática para las comunidades étnicas en Colombia, pues en ella se reconoció la existencia de pueblos indígenas (amerindios originarios), afrodescendientes (descendientes de esclavos de épocas coloniales) y Rom (gitanos). Al ser reconocidos legalmente como población diversa en términos étnico-culturales, se les otorgó también el reconocimiento de autonomía en su organización social y política, y de derechos territoriales, en especial la propiedad colectiva de la tierra. Los

indígenas se han organizado socio-políticamente en Cabildos y sus territorios se han denominado Resguardos; los afrodescendientes, por otro lado, se han organizado socio-políticamente en Consejos Comunitarios, y las tierras legalmente reconocidas se han denominado Territorios Colectivos. Sin embargo, lo que entonces se celebró como una lucha ganada en el reconocimiento de derechos étnicos se ha convertido en una guerra desigual y sangrienta: por un lado con el Estado para que cumpla con los trámites (interminables) de legalización de Cabildos/Resguardos y Consejos/Territorios Colectivos, y por otro lado con actores privados, nacionales y transnacionales, que buscan apropiarse, vía expropiación forzada, corrupta, ilegal y paramilitar, de los territorios ancestrales de estas comunidades.

Según el Censo Nacional realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en el año 2005, de los 42'090.502 de colombianos, 1'378.884 se auto-reconocen como indígenas y 4'311.757 como afrodescendientes, representando un 3.3% y 10.4% de la población nacional, respectivamente. Por otro lado, según cifras oficiales, entre los desplazados el 6,5% es población indígena y el 16,6% es población afrodescendiente. Al analizar comparativamente ambos porcentajes preocupa que el fenómeno afecte proporcionalmente más a la población étnica y se inscriba en la reproducción de un proceso histórico de marginación en el que estos pueblos, desde épocas coloniales, han sido despojados de sus tierras a la vez que su fuerza de trabajo ha sido funcional a la acumulación capitalista de pequeños sectores nacionales y transnacionales.

La marginación y los intereses económicos sobre los territorios no deben desligarse, pues su análisis conjunto evidencia una constante histórica de subalternización que tiene que ver con las maneras en que los territorios de las comunidades étnicas han sido espacios de intervención, explotación y codicia. Precisamente, el caso de la población indígena amazónica permite identificar procesos económicos extractivistas específicos sobre el territorio que han generado, en todos los casos aunque con dinámicas distintas, formas de movilidad regional o nacional. La violencia ha sido un componente transversal y constitutivo de los hitos históricos con interés extractivo, entre los que podemos identificar la *quina* a finales del siglo XIX, las caucherías hasta pasada la primera mitad del siglo XX, la producción cocalera desde la década de 1980, y la bioprospección y explotación de recursos naturales (monocultivos, minería, ganadería, bosques como oxígeno, entre otros) y culturales (turismo, artesanías y conocimientos "tradicionales") desde finales del siglo XX.

La migración, forzada por fenómenos simultáneos de violencia y extractivismo, ha sido una constante histórica entre los pueblos amazónicos en Colombia. Precisamente, las mujeres que participaron en esta investigación afirmaron que su migración hacia Bogotá era la última de una larga cadena de desplazamientos previos. Las condiciones de salida de sus territorios fueron siempre similares, al estar asociadas a situaciones de conflicto armado (entre guerrilla, paramilitares y ejército) relacionadas con siembra de coca y tráfico de cocaína, explotación de petróleo y, en algunas ocasiones, proyectos privados de turismo o bio-prospección. Vale la pena señalar que la identificación de estas causas de la migración fue un ejercicio analítico desarrollado con los/as líderes de las organizaciones sociales, y no el resultado de las narraciones de las mujeres desplazadas quienes hablaban de enfrentamientos, hombres armados y empresas como situaciones y actores anónimos. En sus discursos resultaba evidente que estos agentes del conflicto eran en ocasiones desconocidos para los/as pobladores/as; pero también se evidenciaba que en la mayoría de los casos su anonimato era el resultado de una estrategia de seguridad personal, aprendida con miedo y por la fuerza, según la cual las identidades se mantiene ocultas como garantía de la vida propia.

Dos hitos de la historia nacional y de la violencia reciente en Colombia son clave para el análisis del contexto en el que se enmarcaron los desplazamientos de estas mujeres entre 1996 y 2006: (i) la *zona de distensión o despeje de San Vicente del Caguán* (Departamento de Caquetá, región amazónica), otorgada a la guerrilla de las FARC entre 1998 y 2002 como parte de los acuerdos del inconcluso proceso de paz adelantado por el entonces Presidente Andrés Pastrana; y (ii) el *Programa de Reinserción Económica de individuos y grupos armados al margen de ley*, creado en 2002 durante la presidencia de Álvaro Uribe Vélez, y bajo el cual se reinsertaron hasta 2007 cerca de 45 mil combatientes, 35 mil de los cuales eran paramilitares (Varela, 2010). El primero de estos momentos se asocia al crecimiento de las FARC y el segundo al favor y fortalecimiento del paramilitarismo, mientras ambos se articulan al desarrollo del narcotráfico y otros procesos extractivistas en el país.

Sea en modelos de acumulación colonial, hacendatarios, extractivistas y/o mafiosos, históricamente la condición de alteridad étnico-cultural de estas poblaciones se ha convertido en subalternidad (Cornil, 2000) socio-económica. En este sentido, el desplazamiento actual de estas poblaciones se presenta como la continuación y el reforzamiento de su violenta marginación histórica, la cual conduce a cuestionar en qué medida la explotación territorial y el empobrecimiento de las poblaciones

locales tiene y ha tenido *color*. En otras palabras, resulta necesario reconocer que el desplazamiento se ha producido a través de la expropiación y privatización del territorio y sus servicios, así como a través de la negación de derechos y servicios que el precario Estado de bienestar colombiano no logra garantizar a vastas poblaciones, que bajo estas condiciones de subalternización disputan sus identidades étnicas.

Si bien en Colombia esta situación no ha derivado en un “proletariado indígena” (García-Linera, 2006), sí demuestra una racialización del empobrecimiento que, al mismo tiempo, conduce a lo que algunos han llamado *racismo ambiental* al yuxtaponerse el empobrecimiento de las comunidades étnicas con la acumulación del deterioro, la degradación y los riesgos socio-ambientales en sus territorios. Los ejemplos urbanos de esta situación no escasean, pues vemos cómo en las principales capitales del país son las periferias, habitadas por los migrantes étnicos y por otras poblaciones marginadas, los lugares donde se sitúan los basureros que acumulan los desechos ciudadanos, a la vez que son éstos los espacios donde se concentra la industria, tanto de producción como de extracción. En los contextos rurales, por otro lado, la situación resulta evidente al superponerse los territorios donde tradicionalmente han habitado las comunidades que se auto-identifican como afrodescendientes o indígenas, con las zonas donde se expanden las industrias extractivistas mineras y agroindustriales que traen consigo contundentes impactos ecológicos y sociales. Como se señaló anteriormente, el caso de la Amazonía es ejemplar en la manera como el extractivismo de más de un siglo se ha realizado en territorios de comunidades indígenas, con sus correlativas consecuencias socio-ambientales, entre ellas el desplazamiento.

Esta forma de racismo, que articula inextricablemente la marginación cultural con la violenta fronterización territorial a través de la presión socio-ambiental que los procesos extractivos generan sobre los espacios físicos y sociales donde habitan las comunidades étnicas, suscita una reflexión crítica sobre las formas en que hemos construido la ciudadanía en Colombia. Ampliando la reflexión de Castro-Gómez (2003) sobre los Estados-Nación en América Latina, resulta relevante analizar la invención de la Nación colombiana ya que está sustentada, no en discretas prácticas y cortos periodos de violencia, sino en procesos institucionalizados (legales e ilegales) de desposesión y terror que han forjado subjetividades erráticas, mancilladas por el miedo, el despojo y el desarraigo.

Cuestiones sobre la discriminación positiva: punto de partida político

Debido a la relevancia que el desplazamiento forzado ha tenido en la última década, tanto por la contundencia social de su masificación como por el lugar central que ha adquirido en los discursos mediáticos y en las no menos mediatizadas políticas de gobierno, el imaginario prevalente tanto en el Estado como en la sociedad colombiana es el de “desplazado”, por encima de cualquier diferencia étnica. No quiere ello decir que no se reconozca en el escenario público que tanto indígenas como afrodescendientes hacen parte del drama social del desplazamiento, pero sí que a la hora de entender el fenómeno y actuar sobre él, *ser* desplazados “es lo que importa”. Si bien la pretensión misma de un Estado-Nación parece conllevar algún grado de homogenización al fundarse sobre el principio de una identidad (nacional) compartida, lo cierto es que el Estado colombiano se ha planteado como uno pluriétnico y multicultural y, sin embargo, esta afirmación no ha adquirido dimensiones sociales trascendentales a la hora de representar (y atender, para el caso de las instituciones públicas) a la población desplazada. Esta visión homogenizante del desplazamiento, en tensión con una afirmación explícita de diversidad étnica y cultural en la Constitución Política de 1991, implica criticar los discursos oficiales y del gobierno por su incapacidad y falta de voluntad para desvelar la heterogeneidad étnico/cultural que subyace a la situación angustiante y conmovedora del desplazamiento en Colombia.

La homogenización, naturalizada en las visiones del desplazamiento, no sólo impacta los imaginarios sociales sino que se articula con las limitaciones, también jurídicas, que encuentran los desplazados indígenas y afrodescendientes para ejercer sus derechos étnicos por fuera de los territorios “tradicionales”, y para acceder a ciertos beneficios de la organización en Cabildos y Consejos Comunitarios³. A su vez, esta dificultad que enfrentan las poblaciones étnicas desplazadas conlleva la pregunta sobre la relación entre el territorio tradicional y la etnicidad, pues precisamente la mayor limitación que ha demostrado el Estado en la garantía de los derechos

³ Derivados del reconocimiento de los derechos étnicos y culturales consagrados en la Constitución de 1991, el Artículo Transicional 55 (Restrepo, 2002), el Decreto 1088 de 1993 y la Ley 70 de 1993 son los instrumentos legislativos diseñados para garantizar que las comunidades étnicas desarrollen formas autónomas de gobierno y de organización social a través de Cabildos y Consejos Comunitarios de indígenas y afrodescendientes. El reconocimiento legal de estas organizaciones les permite acceder a algunos servicios y derechos como la gratuidad en salud y educación, los cuales son, sin embargo, insuficientes y precarios.

étnicos tiene que ver con la incapacidad de pensar y reconocer la ciudad como un territorio étnico, “etnizado” a través de la presencia y prácticas cotidianas de la población indígena y afrodescendiente que ha sido arrojada a las urbes.

Con base en entrevistas realizadas durante mi trabajo de campo a Ati Quigua, Concejal indígena electa en Bogotá para el periodo 2004-2007, y a algunos integrantes de la ONIC, fue posible identificar un álgido debate sobre la creación de organizaciones indígenas urbanas que reciban las mismas garantías que aquellas en los territorios tradicionales, y el riesgo que ello constituye de institucionalizar y naturalizar el desplazamiento indígena hacia las ciudades. Además de reflejar la inexistencia de un modelo estatal que garantice los derechos étnicos de estas poblaciones cuando se encuentran en condición de desplazamiento, la intensidad de este debate se inscribe en la discusión sobre la pertinencia o no de impulsar procesos de discriminación positiva que conduzcan a la formulación de políticas de acción afirmativa. Más allá de los intereses políticos y/o electorales que subyacen a este debate, vale la pena reconocer el inminente temor de que las políticas afirmativas urbanas se conviertan en una motivación más para el desplazamiento y en una razón para el no-retorno.

Durante mi trabajo de campo pude percibir de manera directa esta situación y reconocer, no sólo que las relaciones sociales que mantienen los migrantes con otras personas de su comunidad en la ciudad son el principal soporte durante su desplazamiento, sino que éste mismo suele estimular un flujo migratorio posterior de personas conocidas y familiares. Si bien ésta no es una característica restrictiva de los indígenas migrantes, sino de los migrantes en general que construyen flujos, redes y comunidades de migración, esta situación preocupa en cuanto puede ampliar el fenómeno de migración indígena (forzada y no forzada) hacia centros urbanos, generando traumáticas y a caso irreversibles consecuencias en la reproducción social de la cultura en los territorios locales.

El desequilibrio entre políticas afirmativas urbanas y carencia de servicios rurales es crítica, pues, junto con la violencia física y simbólica, es un factor determinante que conduce a la población indígena en condición de desplazamiento a resolver sus limitaciones en el acceso a servicios básicos como educación y salud a través del desplazamiento por los potenciales servicios a los que accede bajo esta condición. El panorama resulta deprimente cuando las penurias del desplazamiento aparecen como una alternativa frente a condiciones peores de marginación. Este análisis nos trae de regreso a cuestionar la apuesta multiculturalista del Estado

colombiano por su fracaso en el reconocimiento de la mutua implicación entre economía política y política de la identidad (cultural) pues, al no afrontar la injusticia social y reconocer su relación con la historia de la marginación étnica, los intentos de reconocimiento cultural terminan siendo políticamente retóricos y culturalmente aparentes al no resolver las desigualdades socio-económicas que atraviesan la diferencia. Como afirma Fraser (1997: 231), *“las injusticias de reconocimiento están profundamente imbricadas con las injusticias de distribución, por lo que resulta imposible enfrentar adecuadamente las primeras si se aísla las segundas”*.

Al analizar esta polémica a la luz del multiculturalismo, una de las cuestiones emergentes es si los programas de acción afirmativa (en los servicios de salud, en el acceso a becas académicas y cupos universitarios, o incluso en la preferencia frente a vacantes laborales) son una estrategia adecuada y suficiente para el reconocimiento de la diferencia y la eliminación de la marginación. Los debates en esta arena son extensos y manifiestan tensiones tanto entre las mismas organizaciones y movimientos étnicos, como entre éstos y el Estado. Antes que resolverlos, la postura aquí defendida va de la mano con lo que la académica y activista afro-americana Angela Davis manifestó recientemente, a saber, que estas estrategias ayudan a combatir un racismo institucionalizado pero deben ser parte de una estrategia más general que reconozca los procesos históricos de segregación y que busque resolver la reproducción de los mismos (Rodríguez 2010). Así, la discriminación positiva no puede ser más que un componente que haga parte de una causa más amplia por la justicia social, donde la economía política se entienda y construya en contra punto con la política cultural.

En las entrevistas realizadas a miembros de organizaciones y movimientos indígenas surgió una preocupación adicional sobre la potencial *asimilación* que puede surgir bajo un reconocimiento étnico definido exclusivamente a través de políticas afirmativas. La cuestión en debate fue cómo reconocer las diferencias sin que ello implique, en el ejercicio de la política y en las relaciones socio-culturales, una asimilación de la diferencia que genere, una vez más, homogenización e invisibilización. Este cuestionamiento se basa en la aparente competencia entre las diferencias culturales que se han hecho invisibles, por un lado, y la oportunidad de reconocimiento que, sin embargo, trae consigo el riesgo de asimilar esta diferencia, por otro. Esta tensión, que emerge por la incapacidad de las políticas identitarias de reconocer y otorgar derechos étnicos y culturales sin que ello implique una “conversión” de la población a procesos de organización, producción y consumo de la sociedad y cultura hegemónica, es relevante en cuanto

indaga las formas de vida urbana de los indígenas, y los retos sociales, económicos y culturales que implica.

Ahora bien, más allá del debate sobre los efectos y oportunidades de las políticas de discriminación positiva, el *a priori* de homogeneidad cultural bajo el cual los desplazados son representados e “intervenidos” implica una negación de su agencia como sujetos políticos y, más aún, una invisibilización de los “nuevos sentidos” que entregan al lugar y a la sociedad de acogida con su sola presencia y desde sus diferencias (Bhabha, 2002; Costa, 2006). Un aspecto que abordaré a continuación es la cuestión sobre qué tan *creativos* son estos “nuevos sentidos”, en relación con la forma en que se entrelazan y contribuyen con las dinámicas sociales, por ejemplo en los barrios populares donde llegan a vivir. Sin embargo, más allá de las condiciones de posibilidad que existen o no para que esto suceda de facto, la realidad es que así sea a manera de “ruido” (historias, chismes, dudas, incertidumbres y temores) (Castillejo, 2000), la población migrante afecta la sociedad de acogida de una forma que no se ha reconocido y, en cambio, se ha silenciado a través de la homogenización étnica. Constituye un reto para la sociedad de acogida y para el Estado que estos “nuevos sentidos” sean reconocidos y, además, sean fortalecidos como formas de vida urbanas, alternativas a la sociedad y cultura hegemónica capitalista.

Protección contra la discriminación en la llegada: punto de partida sociológico

La presencia de cerca de un millón de personas indígenas y afrodescendientes que han sido forzadas a dejar sus territorios y han llegado a vivir en las periferias de las principales ciudades del país parecería implicar un proceso obligado de relación entre la sociedad de acogida y la población migrante, casi tan forzado como la propia migración. Sin embargo, lo que revelan los relatos de las entrevistadas es que dicho proceso es mucho más ocasional y funcional (por ejemplo, en los lugares de trabajo) que uno que permita tejer vínculos de sociabilidad y/o solidaridad. Así lo plasmó una de las mujeres jóvenes entrevistadas, quien había vivido por 9 años en Bogotá: *“Los amigos que yo tengo de mi propia etnia son los que se quedaron allá. Pero sólo cuando voy es que les veo... Aquí si no... No, la verdad es que ni los propios vecinos. Eso lo que sí me gusta es [celebrar y festejar] cuando es con la familia...”*

A partir de su historia de vida y del contenido de su narración, que coincide con el de muchos otros entrevistados, pueden identificarse dos elementos claves del desplazamiento y del proceso social en la ciudad: en primer lugar, que el desplazamiento suele darse en compañía de la parentela más cercana, convirtiéndose la

familia en el epicentro de las relaciones sociales en la ciudad, y, en segundo lugar, aunque no necesariamente como una consecuencia de lo anterior, que las redes sociales y los espacios de socialización de los migrantes se restringen a la casa en la que viven y no se extienden más allá de este núcleo estructural de parentela. Estas dos características permiten formular una pregunta clave, no sólo para las instituciones públicas cuyo objetivo es la llamada acción o inclusión social, sino también para las organizaciones sociales urbano-populares: ¿qué visiones y procesos se agencian para entretener socialmente las prácticas y saberes de la población étnica migrante con los que ostentan los demás habitantes urbanos?

Esta pregunta adquiere mayor relevancia al reconocer en los relatos de la mayoría de los entrevistados un sentimiento de lejanía social, e incluso rechazo de la experiencia vivida en la ciudad, en buena medida debido a la percepción por parte de los migrantes de la población de acogida como una que no es ni amable ni añorable. Así, refiriéndose a las diferencias entre Bogotá y la Amazonia, una de las mujeres adultas entrevistadas, con larga experiencia de vida en la ciudad, dijo *“A mí me parece que aquí se ven que son como vidas muy diferentes... Como costumbres... No. Esas no son costumbres. Sociedades, diría yo. Sociedades que son muy diferente, nosotros de usted que somos diferente...”*.

Esta visión es generalizada y no parece depender del tiempo de permanencia o de la edad, pues otra entrevistada, joven y quien había vivido sólo 4 meses en Bogotá, lo expresó de manera tajante: *“Nunca. Nunca prefiero que mis hijos nunca vengan por acá. Terminan mochos o algo... Prefiero mejor estar en mi comunidad que es más calmado”*. Esta sensación puesta en palabras sencillas y radicales ha sido descrita por Portes (2004) y Bauman (2007) como una percepción de las ciudades, por parte de los migrantes, como lugares repletos de gente desconocida que, sin embargo, vive en proximidad. En el caso de los entrevistados, la experiencia narrada refleja siempre un choque, prolongado en el tiempo, de ambivalencia entre masificación y desconexión.

Una tendencia clave relacionada con estas dificultades de inter-relación entre la población indígena migrante y la sociedad de acogida es la reiterativa prevención de la discriminación. Así, si bien las respuestas fueron siempre contundentes y negativas frente a la pregunta de si se habían sentido discriminados, también revelaron diversas estrategias de “protección” frente a discriminación. Una de las mujeres adultas entrevistadas lo expresó de la siguiente manera: *“Hay paisanas que trabajan acá y dicen que no, que las tratan muy bien y*

en ningún momento le sacan que es indígena. Y yo nunca he sentido así, porque yo tengo amistades que son gente que son bien. Yo no tengo amistades con todo el mundo. Yo tengo amistades muy seleccionadas que no lo traten a uno mal”.

Además de la cuidadosa selección de las amistades, también la selección u omisión de los espacios laborales es una estrategia para “prevenir” la discriminación. Ambas prácticas, sin embargo, terminan por generar una reducción de la movilidad urbana, limitándola a espacios físicos que son socialmente “seguros” contra la discriminación. En general, esto deriva en el confinamiento a la casa y a la familia, particularmente extremo en el caso de las mujeres, lo cual implica, desde un análisis de las relaciones de género, que la limitación de las actividades cotidianas femeninas a las del hogar y la familia refuerza roles designados de forma “natural” para las mujeres, en especial la responsabilidad de cuidar los hijos y de atender el hogar.

Más allá de si son discriminadxs sin reflexionarlo, me interesa señalar que la población étnica migrante construye estrategias para evitar la discriminación y, en este sentido, es necesario cuestionar hasta qué punto éstas no son efecto de un contexto donde la discriminación ocurre de hecho y, por lo tanto, es evidencia de prácticas discriminatorias silenciadas. En este sentido, si bien es imposible negar que existen formas de diálogo y algunos intercambios simbólicos a través de la sola presencia de estos migrantes en sus lugares de trabajo o en las tiendas del barrio, por decir lo menos, lo cierto es que la limitación intencional de la sociabilidad cuestiona el *a priori* de las relaciones interculturales urbanas y obliga a reflexionar sobre los tipos de escenarios en que tienen lugar. Los intercambios simbólicos de la población étnica migrante con la sociedad de acogida se circunscriben al trabajo y a la compra diaria, de lo que se deriva que sus interrelaciones son menos culturales y más transacciones económicas, atrapadas en dinámicas precarias de producción y consumo. De esta manera, los vínculos sociales y los tejidos culturales resultan difusos y limitados, negándose formas más creativas y vitales de interacción cultural.

Entre el lugar abandonado y el confinamiento habitado: punto de partida culturalista

La reflexión anterior nos lleva a considerar las condiciones en que viven los indígenas migrantes en las ciudades. Quisiera sugerir para ello cuatro autorxs cuya inspiradora comprensión de la existencia humana permite vislumbrar la densa implicación entre lugar (como espacio físico y social) y vida cotidiana (como trasegar) y, en este sentido, entender el desplazamiento

desde la experiencia-vivida, el espacio habitado, la sensibilidad y la memoria. En primer lugar, considero relevante retomar a Heidegger (1993) desde su reflexión sobre la forma en que construimos el mundo en la medida en que lo habitamos, y habitamos en tanto tenemos una morada junto a las cosas que protegemos. La existencia del hombre se cimienta y desplaza, según el autor, en la construcción y relación con los objetos, con el espacio físico y con los “otros” con quienes compartimos la morada. En segundo lugar, y atendiendo a mi experiencia de campo y la sobresaliente relación encontrada entre *lugar* y *vida cotidiana*, considero las propuestas de Bachelard (2000) y De Certeau (2004) muy acertadas a la hora de comprender el espacio como el lugar donde acontece la existencia: el habitar como la manera de *estar* en el mundo a través de prácticas del día a día. Finalmente, resulta pertinente retomar la propuesta de Seremetakis (1996) según la cual en toda crisis de separación, contacto y movilidad cultural la presencia y ausencia de lugares, objetos y sustancias (como los alimentos) reconfigura, a través de la memoria, prácticas que se resisten a ser perdidas y olvidadas, permaneciendo transformadas como sedimento de la cotidianidad cultural.

Habitar un nuevo lugar, así como guardar en la memoria un *lugar de procedencia*, estructuran en los migrantes el sentido de su existencia. La experiencia del desplazamiento y las implicaciones que ésta tiene en términos de los *lugares* construidos y abandonados, así como de las nuevas construcciones materiales y sociales que se emprenden en la ciudad, se expresan en su vida cotidiana. Diferentes fragmentos de las entrevistas realizadas permiten sustentar esta relación entre memoria, cotidianidad y lugar: “*Es que yo no vivía encerrada, los niños jugaban libremente mientras yo salía a la chagra a sacar la yuca*”, “*Eso no quisiera yo ni recordar... Cuando me quedo sola en la casa me da mucha tristeza y a veces me pongo a chillar. Antes en mi chagra yo no era así. (...) Es que aquí uno vive como más encerrado. Yo no salgo más. Antes iba a mi chagra y allá hacía mis cosas. Aquí no hablo ni con las vecinas*”, “*Allá vivíamos pobremente pero cómodamente ¿sí? Tenía yo mi chagra y de ahí nos producía la comida (...) Antes regalaba y vendía, en cambio acá uno vive como alcanzado*”.

La melancolía de la remembranza y la reiteración de los retos cotidianos sobresalieron en las entrevistas y develaron una realidad tan fuerte como ineludible en relación con la pérdida de libertad y autonomía por parte de las mujeres migrantes. Al dejar sus territorios se ven obligadas a conseguir trabajos precarios y a depender de la economía de mercado en que se hallan inmersas. Además, también padecen la pérdida de su movilidad física y social: ya no salen, no hablan con nadie, no

comparten los logros que la chagra les permitía. En el hecho de no tener una chagra se debate un asunto que supera la limitación material de no poder cultivar ni procesar los alimentos, pues el significado que para las mujeres tiene este trabajo, como ejercicio del *ser* femenino, se diluye en sus nuevas prácticas urbanas. La economía la encuentran ahora supeditada a la consecución de un empleo que es escaso, y al perder las diferentes formas de movilidad se ven llevadas, las más de las veces, al confinamiento en sus hogares y la dependencia en relación con las actividades económicas y sociales de sus maridos, padres y hermanos. Es notorio cómo la pérdida de la chagra cambia el estado de ánimo de estas mujeres, pues sus narraciones revelan el sentimiento de estar relegadas económica y socialmente, amputadas emocionalmente.

Esta ruptura con el territorio es un componente central de los efectos del desplazamiento para los indígenas. En especial, resulta importante pensar esta des-territorialización tanto desde su dimensión simbólica y emocional, como desde una perspectiva socio-económica, pues el confinamiento y la guetificación que implica la ruptura física con el lugar de procedencia desquebrajan las sensibilidades y las prácticas sociales de reproducción cultural, y generan un pronunciado de las condiciones de marginación en las ciudades por la precariedad económica a la cual se ven reducidos los hogares de los migrantes. Desde un análisis amplio, lo que se encuentra es un cambio drástico de las relaciones sociales y de las prácticas y representaciones culturales que, analizadas desde una genealogía del poder, implican no sólo transformaciones superficiales que con toda certeza estos hombres y mujeres afrontan y confrontan, sino una profundización del empobrecimiento que merece ser criticada y transformada.

No se trata, pues, de negar la agencia y el poder de los migrantes como sujetos sociales y políticos. Tampoco se trata de negar sus capacidades de reconstrucción social y cultural, o los nuevos liderazgos que construyen en las ciudades en defensa de sus derechos y en exigibilidad de su reconocimiento. Es claro que al habitar la ciudad, los migrantes la convierten en espacios nuevos, donde sus prácticas, simbologías y sensibilidades la hacen ese lugar ambiguo que García-Canclini (1990) caracteriza bajo el concepto de hibridación. Sin embargo, es necesario ampliar este análisis desde la economía política para comprender que las transformaciones culturales son producciones históricas, atravesadas por ejercicios asimétricos de poder. El análisis aquí propuesto desde una economía política de la diferencia cultural sugiere que sólo en la medida en que se incorpore una reflexión-acción sobre la desigualdad que ha esculpido la diferencia étnica será posible que el

reconocimiento trascienda su dimensión poética y simbólica, y logre la materialización de necesidades de inclusión y justicia para estas comunidades.

Si bien las disputas geográficas e históricas devienen en un pronunciado del empobrecimiento y de la segregación como experiencias cotidianas, también devienen, por otro lado, en procesos de producción y acumulación capitalista que se da en los territorios abandonados, en muchas ocasiones a expensas de este abandono. Para convencerse de esta imbricación basta una rápida mirada a algunos de los escándalos mediáticos sobre apropiación de tierras por terratenientes y grandes empresarios y, simultáneamente, masivos procesos de desposesión campesina, indígena y de poblaciones afrodescendientes de regiones eco-estratégicas en el país. En este sentido, es pertinente mostrar cómo la melancolía del destierro indígena puede encarnar un grito de dignidad que cuestiona los procesos en que la diferencia cultural se ha producido, a la vez que exige cambios estructurales para la resolución de las desigualdades estructurales que los sustentan. Este grito metafórico se inscribe en la necesidad que encuentra De Certeau (Ortega, 2004: 36) de politizar las prácticas cotidianas y su análisis, pues es posible encontrar en ellas un despliegue *táctico* contra las lógicas políticas y económicas dominantes que conllevan a la marginación y a la subalternización.

¿Hacia una nueva y radical otredad?: conclusiones o punto de llegada filosófico

Hasta este momento he propuesto una reflexión sobre la forma en que las diferencias étnicas son entendidas y atendidas en el desplazamiento, así como una caracterización crítica de algunas consecuencias que esto tiene en la manera como los indígenas experimentan cotidianamente su desplazamiento. Quisiera ahora sugerir una re-orientación de la mirada sobre el desplazamiento como una nueva *otredad*, entendida como una identidad relacional producida a través de prácticas simbólicas y materiales de exclusión en la sociedad colombiana, que se erige como diferencia radical y extrañeza entre los migrantes y quienes les acogen. Este análisis implica el reconocimiento de la heterogeneidad de la población desplazada y, a su vez, invita a pensar de manera más general el desplazamiento como fenómeno político y cultural en el país, lo que conlleva la apertura de un nuevo espectro ontológico y epistemológico para pensar las formas de *ser* indígena en contextos urbanos.

Como fenómeno social y político, el desplazamiento está en buena medida por fuera del control del Estado, lo cual es correlativo al gran esfuerzo institucional dispuesto durante la última década para categorizar, registrar,

ordenar y atender a la población desplazada. Este proceso pareciera derivarse de lo que Malkki (1995) ha caracterizado como un “melting pot” identitario, donde los migrantes son clasificados por la sociedad y por el Estado a partir de categorías aberradas y aberrantes, pues, sin una identidad étnica y ciudadana transparente, se les representa como una “zona de polución”. En el caso colombiano, esta indefinición se ha traducido en un ejercicio del Estado marcado por la invisibilización de las diferencias étnicas en el desplazamiento y por la recurrente negación del ejercicio de los derechos étnico/culturales cuando se trata de población en condición de desplazamiento. Además, aunque se da por hecho que esta población *entra a engrosar los cinturones de miseria de los centros urbanos* (frase de cajón), no se ha indagado suficientemente cómo lo hacen y, en este sentido, no se ha reconocido que el miedo, que se ha hecho cuerpo y memoria en los migrantes, dificulta, por ejemplo, su vinculación con procesos de socialización, recreación, educación o movilización popular y colectiva.

Una vez el migrante indígena llega a la ciudad, emprende un proceso de distinción, algunas veces de forma intencional y otras de forma constrictiva, como resultado de formas silentes de discriminación y marginación que lo van convirtiendo en un sujeto diferente en el contexto urbano. Desde una perspectiva socio-cultural, esta situación configura una nueva otredad, una otredad radical: no “el otro” como la alteridad que emerge de una relación creativa sino “lo otro” como una alteridad potencialmente irreductible (Castillejo 2000) e inescrutable, que atemoriza a la sociedad que la acoge, a la vez que confina a quienes la encarnan. Este sujeto, que en la errancia parece haber “perdido su cultura”, aterriza por su ausencia de identidad y generalizada ambigüedad. Sin embargo, de manera inversa a la inestabilidad que una supuesta falta de identidad supone, en términos sociales esta condición ambigua se instala en el campo de la alteridad más radical. Así, la ambigüedad del desplazado pasa de categoría político-asistencial, a situarse como una nueva forma de otredad en el ámbito socio-cultural. Además de constituir un fenómeno social crítico, este proceso tiene implicaciones ontológicas trascendentales pues deriva en un *alejamiento estratégico del otro*, tanto desde las prácticas como desde los imaginarios y representaciones, constituyéndose un nuevo ser cuyo estatus existencial es puesto en duda por su inestabilidad y errancia (obligada), a la vez que su producción se hace desde prácticas de exclusión que marginan y desdibujan el capital simbólico (Ortega, 2004) que subyace a la producción creativa de la diferencia.

La emergencia de nuevos procesos identitarios en el desplazamiento implica, no sólo el surgimiento de un

nuevo espacio epistemológico desde el cual pensar la diferencia, sino también una reflexión ontológica sobre el surgimiento de este *nuevo sujeto*, no sólo cognoscente y cognoscible, sino caminante, cotidiano, corpóreo y sensible, que también surge como cuerpo móvil que fluctúa física y socialmente en medio de disputas de poder históricas vigentes. Esto nos conduce nuevamente a la reflexión sobre las formas en hemos inventado la ciudadanía en Colombia, pues los procesos de desposesión territorial, al estar marcados por una violencia estructural, han devenido en formas de subjetividad-corpórea que, erráticas y marcadas por el miedo, hacen del desarraigo, el temor y la soledad-social estructuras de sentimiento que se anclan en las entrañas de la identidad nacional.

Vale la pena cerrar esta reflexión crítica sobre el multiculturalismo en Colombia situándola en el llamado post-colonial a pensar la diferencia cultural como diferencia colonial, lo que implica ir más allá de su regulación, normatividad y disciplinamiento, y reconocer que la “*cultura es una construcción colonial y que, de hecho, la ‘diferencia cultural’ es un efecto y un trabajo de la colonialidad del poder*” (Mignolo, 2003: 85). Antes que negar la existencia de la diferencia cultural, esta posición permite reforzar su comprensión crítica como una producción histórica enraizada en prácticas asimetrías de poder. Como he argumentado, esto implica que las políticas de la identidad deben pensarse desde la economía política de la diferencia cultural, criticando la historia de las relaciones de saber-poder que cimientan las identidades y diferencias culturales, y activando una irrupción creativa de los sujetos-otros para que el devenir de sus luchas contra el destierro y sus disputas identitarias encuentren más solidaridades y menos extrañezas. Así, ésta es una invitación a pensar las maneras en que el poder colonial y la inequidad socio-económica *glocal* (Escobar, 2000) han producido la diferencia cultural y, en este sentido, enfatizar que los retos de la diferencia van más allá del reconocimiento étnico y cultural, e implican una crítica transformadora que en el caso de los indígenas desplazados permita revertir las formas de subalternidad que han devenido de sus procesos de identificación y diferenciación.

Bibliografía

- Abrisketa, J. (2009). La población internamente desplazada en Colombia: claves para interpretar la regulación internacional. *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, 18. <http://www.reei.org/reei18/indice.htm>
- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands: the new mestiza / Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Castillejo, A. (2000). *Poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: ICANH & Colciencias.
- Castro-Gomez, S. (2003). Latin American philosophy as critical ontology of the present: themes and motifs for a "critique of Latin American Reason" En Mendieta, E. (Ed.). *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Indiana University Press.
- Coronil, F. (2000). Towards a critique of globalcentrism: speculations on capitalism's nature. *Public Culture*, 12 (2), 351-374.
- Costa, S. (2007). "Deprovincializing" sociology: the post colonial contribution. *Rev. bras. ciênc. soc.*, 3.
- De Certeau, M. (2004). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Lander, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Ediciones FACES/UCU.
- Fraser, N. (1997). *Justitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- García Linera, Á. (2006). State Crisis and Popular Power, *New left Review* 37, 73-95.
- García-Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Heidegger, M. (1993). *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ibanez, A & Moya, A. (2010). Vulnerability of victims of civil conflicts: empirical evidence for the Displaced population in Colombia. *World Development*, 38 (4), 647-663.
- Malkki, L. (1995). *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. The University of Chicago Press.
- Mignolo, W. (2003). "Philosophy and the colonial difference" En Mendieta, E. (Ed.). *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Indiana University Press.
- Ortega, F. (2004). "Introducción: aventuras de una heterología fantasmal" En Ortega, F. (Ed.) *La irrupción de lo impensado*. Cátedra de Estudios Culturales Michel De Certeau. Cuadernos Pensar en Público No. 0. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, E. (2002) Políticas de la alteridad: etnicización de "comunidad negra" en el Pacífico sur colombiano. *The journal of Latin American Anthropology* 7, 2, 34-59.
- Rodríguez, C. (2010, septiembre). Internet, 'El racismo en Colombia se parece al de EE.UU.' Angela Davis. *El Espectador*, 25 de septiembre de 2010.
- Seremetakis, N. (Ed.). (1996). *The senses still: perception and memory as material culture in modernity*. The University of Chicago Press.
- Varela, Daniel. 2010. "Cuando el intervenido interpela la intervención. Excombatientes de grupos armados en proceso de reintegración social". En Mosquera, Claudia; Martínez, Marco y Llorente, Belen (eds). *Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.