

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús estableties per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma de Barcelona
Departament d'Antropologia Social i Cultural

Alcance ético-político de la atención diferencial de los pueblos indígenas en Colombia: el caso del pueblo embera chamí del resguardo Wasiruma, Municipio de Víjares, Valle del Cauca



Tesis doctoral de
Carlos Andrés Tobar Tovar

Directoras
Dra. María Valdés Gázquez
Dra. Anna Maria Piella Vila

2016



Tesis doctoral

Alcance ético-político de la atención diferencial de los pueblos indígenas en Colombia: el caso del pueblo embera chamí del resguardo Wasiruma, Municipio de Vijes, Valle del Cauca

A handwritten signature in black ink, reading 'Carlos Andrés Tobar Tovar', is enclosed in a thin rectangular border.

Carlos Andrés Tobar Tovar

Directoras

Dra. María Valdés Gázquez

Dra. Anna Maria Piella Vila

Estudios de Doctorado en Antropología Social y Cultural (RD 1393/2007)

2016

Dedicada a Martín Tobar Henao (2013 -)
Y a la memoria de Andrés Felipe Castelar (1978-2015) y Pierre Angelo Gonzales
(1976-2016).

Agradecimientos a Sulay Henao por su comprensión. A las directoras de la tesis
María Valdés y Anna Piella por su compañía. Al profesor Delfín Grueso por su
confianza.

Contenido

Introducción.....	6
Capítulo 1. Reconstrucción de las luchas por el reconocimiento político de los pueblos indígenas en Colombia.....	14
1.1. Fundamentos históricos y jurídicos del indigenismo en Colombia.....	18
1.3. El déficit histórico del ciudadano individual y sus derechos	26
1.4. Sobre el debate entre comunitaristas y liberales.....	33
1.5. La relación entre el Derecho Internacional y la Constitución de 1991	35
1.6. Sobre la organización indígena y las elecciones a cargos públicos	41
1.7. Sobre la vivencia de la identidad étnica	49
1.8. Los esencialismos y la re-etnización.....	56
1.9. Limitaciones y posibilidades del reconocimiento político.....	61
1.10. Estado, autonomía y gestión de la etnicidad.....	63
Capítulo 2. Un modelo teórico para el análisis de los conflictos ético-políticos entre los movimientos culturales y el Estado	70
2.1. El liberalismo político: posturas éticas y procedimentales del individualismo	71
2.1.1. Posiciones éticamente individualistas	74
2.1.2. Posturas proceduralmente individualistas.....	78
2.2. De la lucha social a la lucha por el reconocimiento.....	82
2.3. Hacia una teoría social sobre el reconocimiento	88
2.4. Consideraciones sobre el reconocimiento de grupos oprimidos	93
2.5. Comentario sobre el desprecio	102
2.6. Categorías para el estudio del conflicto ético: gramática moral de los conflictos sociales desde una teoría del reconocimiento	113
2.6.1. El amor: condiciones que posibilitan el vínculo emocional	114
2.6.2. El Derecho.....	116
2.6.3. La valoración social	119
2.7. Elementos para el análisis de los procesos políticos: diferencias entre movimientos sociales, societales y culturales.....	123
2.8. Categorías para el estudio del conflicto político	133
2.8.1. La organización administrativa del gobierno	135
2.8.3. El régimen y las reglas del juego	141
Capítulo 3. Contexto institucional de la relación entre el resguardo Wasiruma y el Instituto Colombiano de Bienestar	149
3.1. Posturas institucionales: aceptación del multiculturalismo	151

3.1.1. Contexto jurídico: el rol de la Corte Constitucional.....	152
3.1.1.1. La interpretación de los derechos Humanos en la Constitución de 1991	161
3.1.1.2. La transición del Estado de Derecho al Estado social de derecho	161
3.1.1.3. Del Estado monocultural a un Estado multicultural y pluriétnico.....	163
3.1.1.4. El derecho colectivo.....	166
3.1.1.5. Las acciones afirmativas.....	167
3. 2. Las luchas sociales entre 1975 y 2000	169
3.3. La intervención con enfoque diferencial.....	176
3.3.1. Salud, alimentación y educación: aspectos centrales de la intervención con enfoque diferencial.....	182
3.4. La atención diferencial en el Valle del Cauca	190
3.5. Una aproximación al resguardo Wasiruma	200
 Capítulo 4. Un encuentro con los habitantes del resguardo Wasiruma.....	209
4.1. Criticar la sociedad para transformarla, un comentario sobre la Investigación Acción Participativa (IAP).....	210
4.2. Sobre la relación del etnógrafo y la comunidad Guasiruma	218
4.3. Análisis sociodemográfico de la comunidad	238
4.4. Procedimiento metodológico: etnografía del alcance ético y político	247
4.4.1. Implementación de Instrumentos etnográficos.....	247
4.4.2. Categorías de análisis y de interpretación	251
 Capítulo 5. Análisis de resultados de la experiencia etnográfica	260
5.1. Campo del movimiento cultural.....	261
5.1.1. La organización administrativa del gobierno indígena.....	262
5.1.1.1. Financiación.....	262
5.1.1.2. Derecho ancestral	266
5.1.1.3. Educación	269
5.1.2. Los políticos, actores que disputan el poder	273
5.1.2.1. Minga.....	273
5.1.2.2. Consejo comunitario	276
5.1.2.3. Familia	279
5.1.3. El régimen o las reglas de juego de la relación entre el resguardo Wasiruma y el ICBF	282
5.1.3.1 Aprendizaje de la participación política	282
5.1.3.2. Percepción del Estado	291
5.1.3.3. Intervención	296
5.2. Campo de la gramática moral de la lucha por el reconocimiento	306
5.2.1. Valores políticos de las concepciones globales sobre la política.....	307
5.2.2. Perspectivas de autorrealización derivadas de la lucha por el reconocimiento indígena.....	312
5.2.3. Hitos históricos de la conformación del resguardo desde las categorías del desprecio.....	315

Capítulo 6. Conclusiones: Hacia una comprensión del alcance ético-político de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma	319
 Bibliografía	329
 Anexo 1. Participación en eventos académicos.....	336
Anexo 2. Trabajos de grado asociados a la tesis doctoral.	337
Anexo 3. Actividades académicas del 2015 y 2016.	339
Anexo 4. Cartel evento 1.....	341
Anexo 5. Cartel evento 2.	342
Anexo 6. Familias de resguardo.	343
Anexo 7. Encuesta de caracterización socioeconómica.....	344
 Tabla 1. Organizaciones indígenas. Fuente: elaboración propia.....	44
Tabla 2. Participación política indígenas en la Cámara de Representantes en 1996.....	45
Tabla 1. Población indígena y participación en Colombia de Virginie Laurent (1996).....	46
Tabla 2. Votaciones a favor de candidatos indígenas, Virginie Laurent (1996).....	46
Tabla 3. Estructura de las relaciones de reconocimiento, Honneth (1997).....	123
Tabla 6. Categorías para el estudio del alcance político.....	135
Tabla 7. Organización administrativa del gobierno indígena.....	137
Tabla 8. Actores que disputan el poder.....	141
Tabla 9. Reglas de juego.....	145
Tabla 40. Fallos de la Corte Constitucional 2011-2015.....	153
Tabla 11. Población indígena de 1951 a 2005.....	155
Tabla 12. Los pueblos indígenas de Colombia para 1998.....	156
Tabla 13. Pueblos indígenas registrados en el censo 2005.....	158
Tabla 14: Distribución de la población colombiana por pertenencia étnica 2005.....	159
Tabla 15. Programas misionales del ICBF.....	188
Tabla 16. Comunidad embera chamí del Valle del Cauca.....	196
Tabla 17. Población indígena 2011.....	198
Tabla 18. Información sobre la lengua, la educación y la alimentación.....	199
Tabla 59. Actividades desarrolladas con población infantil en el 2014.....	228
Tabla 20. Finalidades del trabajo de campo en el 2014.....	232
Tabla 21. Temas del programa de formación política de la ORIVAC.....	234
Tabla 22. Entrevistas realizadas entre 2014 y 2015.....	236
Tabla 23. Población en hogares con NBI.....	246

Tabla 24. Proyectos financiados 2014,2015 y 2016.....	248
Tabla 25. Operacionalización de las categorías del campo del movimiento cultural.....	255
Tabla 26. Operacionalización de las categorías del campo de la gramática moral.....	256
Tabla 27. Concepciones asociadas con las categorías para la interpretación.....	257
Tabla 28. Composición del consejo comunitario.....	277
 Mapa 1. Áreas de reglamentación especial.....	40
Mapa 2. Distribución de pueblos indígenas 1995.....	157
Mapa 3. Intervención del Estado a grupos étnicos del suroccidente colombiano.....	178
Mapa 4. Infraestructura para la primera infancia 2011-2014.....	189
Mapa 5. Concentración de población en el Valle del Cauca.....	191
Mapa 6. Resguardos indígenas y títulos colectivos de comunidades negras.....	197
Mapa 7. Resguardos indígenas embera.....	204
 Ilustración 1. Violencia política 1975-2001.....	52
Ilustración 2. Violencia en comunidades indígenas.....	54
Ilustración 3: Categorías del alcance ético político de la atención diferencial.....	148
Ilustración 4. Comportamiento de las luchas indígenas y campesinas 1975-2000.....	171
Ilustración 5. Violencia política dirigida a comunidades indígenas.....	172
Ilustración 6. Violencia política y grupos armados.....	173
Ilustración 7. Articulación del modelo de enfoque diferencial.....	181
Ilustración 8. Población embera por municipios del Valle del Cauca.....	194
Ilustración 9. Pirámide poblacional del resguardo Wasiruma.....	238
Ilustración 10. Distribución porcentual de los hogares por número de personas.....	239
Ilustración 11. Distribución de hogares según la fuente de abastecimiento de agua.....	247
Ilustración 12. Distribución porcentual de hogares según el tipo de servicio sanitario utilizado.....	240
Ilustración 13. Distribución porcentual de hogares según tipo de tenencia de la vivienda.....	241
Ilustración 14. Distribución porcentual de hogares según el lugar donde preparan los alimentos.....	241
Ilustración 15. Distribución porcentual de hogares por tipo de problemas que afectan la vivienda.....	242
Ilustración 16. Distribución porcentual de personas que manifestaron estar afiliadas al Sistema General de Seguridad Social en Salud.....	243
Ilustración 17. Distribución porcentual de niños menores de 5 años que tienen el esquema de vacunación completo según su edad.....	243

Ilustración 18. Distribución porcentual de menores de cinco años que asisten a un hogar comunitario, jardín, centro de desarrollo infantil o colegio por tipo de establecimiento.....	244
Ilustración 19. Distribución porcentual de menores de cinco años que no asisten a un hogar comunitario, jardín, centro de desarrollo infantil o colegio, por razón de no asistencia.....	244
Ilustración 20. Consejo comunitario del resguardo Wasiruma.....	257
Ilustración 21. Valores políticos en el marco de las esferas del reconocimiento.....	306
Fotografía 1. Reunión en IDEBIC.....	218
Fotografía 2. Expulsión de la fuerza pública de Toribio.....	221
Fotografía 3. Familia Guasiruma 1.....	225
Fotografía 4. Familia Guasiruma 2.....	225
Fotografía 5. Casas construidas por el INCODER.....	226
Fotografía 6. Actividad lúdica dirigida a niños.....	229
Fotografía 7. Desarrollo de producto audiovisual.....	229
Fotografía 8. Exposición fotográfica.....	230
Fotografía 9. Inauguración de Radio-parlante Wasiruma.....	231
Fotografía 10. Consejero de economía (21 años).....	283
Fotografía 11. Evento cultural de la Policía de Infancia y Adolescencia.....	294
Fotografía 12. Evento cultural de la Policía.....	294
Fotografía 13. Resguardo Wasiruma.....	302
Fotografía 14. El Tambo.....	302

Introducción

Esta tesis doctoral trata sobre las posibilidades que tiene un pueblo indígena para participar en el escenario institucional de la lucha por el reconocimiento en el Estado democrático y pluralista en Colombia. En este sentido, se propone una vía de interpretación para el estudio de las capacidades y oportunidades de participación que tiene una comunidad indígena para establecer un diálogo con el Estado. La relación entre el grupo indígena y el Estado se interpreta en términos de expansión o contracción del alcance ético-político, tomando como evidencia la intervención que se ofrece desde la perspectiva de la atención diferencial. Fundamentada en los términos enunciados, esta investigación tiene como objetivo general examinar cuál es el alcance ético-político de la atención diferencial respecto a la consolidación del Estado democrático y pluralista en Colombia en el caso del pueblo embera chamí, asentado en el resguardo Wasiruma, municipio de Víjés, Valle del Cauca.

En este sentido, se configuraron tres objetivos específicos que son el hilo conductor de esta investigación. El primero, valorar el lugar de las luchas por el reconocimiento político en la concreción de la atención diferencial para el caso de los pueblos indígenas del departamento del Valle del Cauca. El segundo, analizar la influencia de las movilizaciones sociales de los pueblos indígenas en la renovación de la Constitución Política colombiana y los derechos que reconocen a los grupos indígenas. Y el tercero, fundamentar una vía de interpretación para el problema de la consolidación de Estado democrático y pluralista en lo que atañe a la inclusión de los pueblos indígenas en el juego político.

Para alcanzar estas finalidades se ha desplegado una experiencia etnográfica que comienza en junio de 2012 y termina en mayo de 2016. El trabajo de campo realizado ha posibilitado el perfeccionamiento de dos vías de interpretación sobre el alcance ético-político: la primera vía, más concreta, la constituye la aproximación a las implicaciones de los conflictos que se generan entre el pueblo indígena y los funcionarios del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (de aquí en adelante: ICBF) respecto de la intervención con enfoque diferencial para la atención de niños en el resguardo Wasiruma (este es el asunto que en principio nos convoca). La segunda vía, más general, se plasma en la reflexión crítica sobre el lugar que ocupan las expectativas de reconocimiento insatisfechas en el entramado de los conflictos sociales que se encuentran en la base de la tensión entre el grupo indígena y el Estado colombiano. Desde este lugar hemos propuesto un modelo de interpretación que ayuda al entendimiento de las causas objetivas y subjetivas del conflicto

social desde la perspectiva de una teoría del reconocimiento y las aportaciones de la Antropología política.

De esta forma, ofrecemos un acercamiento al carácter problemático de la atención diferencial, la cual se considera una conquista de los pueblos indígenas en su búsqueda por establecer criterios para la participación en el Estado social de derecho. Esta atención puede entenderse también como una iniciativa gubernamental en la que inevitablemente se contraponen dos concepciones de ordenamiento social. Por un lado, la del Estado, que siempre ha planteado una política pública de niñez y familia basada en la perspectiva del individuo como sujeto de derechos, y por el otro, la de los pueblos indígenas, que han reclamado una perspectiva moral de niñez y familia que admite al niño como sujeto de derecho colectivo.

Si bien el Estado ha avanzado en la cimentación de políticas que posibilitan la inclusión de los grupos étnicos, la puesta en marcha de dichas políticas aún es fuente de controversia porque, como veremos, la realización de la política lleva consigo la dificultad para establecer acuerdos entre el Estado y los grupos en temas como la inclusión social y el reconocimiento de derechos. En las dos últimas décadas el escenario político se ha complicado aún más con un fenómeno social que hoy tiene enorme importancia en la agenda pública nacional: el conflicto del Estado colombiano con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC-EP). Ese escenario concreto, en el marco de la presente investigación, suscita la siguiente cuestión: cómo interpretar los referentes constitucionales en el marco de la intervención social en contextos históricamente subordinados donde hay víctimas y victimarios del conflicto armado colombiano.

Nos encontramos en la eventual firma de un tratado de paz con FARC-EP y este acontecimiento ha forjado las condiciones para pensar en clave crítica sobre las implicaciones de lo que se ha denominado postconflicto o postacuerdo. En tal escenario los grupos que han sido víctimas y victimarios del conflicto armado están llamados a participar en prácticas deliberativas para la resolución pacífica de sus conflictos sin que sean las armas una alternativa para la consumación de una postura política. A juicio de los políticos, el compromiso con la paz en Colombia exige una apertura social y un cambio en la retórica con la que hemos significado la violencia durante los últimos 50 años.

En el marco histórico del dimensionamiento de la paz en Colombia se formula la necesidad de comprender el alcance ético-político de las acciones conducentes a reconocer la otredad cultural e intervenirla desde los recursos con los que cuenta el Estado para

fortalecer, y en algunos casos recomponer, la relación de la sociedad hegemónica con los pueblos y comunidades históricamente subordinados.

Durante el año 2014 se realizó una primera aproximación a las manifestaciones objetivas del conflicto entre la comunidad Guasiruma¹ y el Estado representado por el ICBF. Tal acercamiento consistía en describir los procesos organizativos del resguardo y las lógicas asociadas al modo en que los funcionarios del ICBF desarrollan intervenciones desde la perspectiva de la atención diferencial. A través de este ejercicio se consolidó una lectura sobre lo que definiremos como esencialismos estratégicos, los cuales emergen como una manera de aprovechar la diferencia étnica y lograr beneficios que mejoran las condiciones de vida de la comunidad.

Aprendimos en este acercamiento que los Guasiruma son una comunidad que ha padecido la desaparición de sus líderes y el desplazamiento forzado por causa de la construcción de una hidroeléctrica. El desplazamiento que padece la comunidad los hace especialmente vulnerables a la violencia social y política del conflicto armado que vive Colombia en las décadas de los ochenta y noventa; de ahí que la búsqueda de un territorio propio y los beneficios de establecerse constituyan el relato más importante del logro de la lucha por el reconocimiento. Dicho de otro modo: el resguardo Wasiruma representa el éxito de la lucha por el reconocimiento propuesta por la comunidad y es el punto de partida para la validación social del movimiento cultural indígena en el Valle del Cauca.

La consecución de una perspectiva crítica que relacione los problemas del país con su experiencia como víctimas de la violencia hace posible la aparición de un discurso sobre el reconocimiento cuya expresión robustece una gramática moral para enunciar el sentido de la lucha y la participación en el conflicto social. Se trata también de una experiencia colectiva de articulación que les permite a los indígenas imaginarse como una comunidad capaz de adscribirse a valores políticos derivados de las concepciones políticas globales (tales como la autonomía, el respeto y la solidaridad); fundamentar perspectivas de autorrealización derivadas de la lucha por el reconocimiento indígena y comprender los hitos históricos de su desplazamiento forzado para contextualizar el marco de acciones sociales donde asumen el conflicto social. Así es como se formalizó una primera pregunta de investigación que podríamos expresar en los siguientes términos: ¿Cuál es el alcance ético-político de la atención diferencial respecto a la consolidación de un Estado democrático y

¹ El consejero mayor manifiesta que el resguardo se denomina Wasiruma (con W) mientras que el apellido de su familia se escribe Guasiruma (con G). Esta diferenciación obedece a un error de digitación en los documentos públicos en los que se confiere el título de resguardo al territorio que la comunidad indígena habita en la actualidad.

pluralista en Colombia en el caso del pueblo embera chamí asentado en el Resguardo Wasiruma, Municipio de Víjes, en el Valle del Cauca?

En el año 2015 nos acercamos a las tesis de Axel Honneth y de la Teoría Crítica sobre el lugar de los sentimientos de dignidad vulnerada en la consolidación del conflicto social. Este abordaje sugería la configuración de un espacio intersticial entre la Filosofía Política y la Antropología Social y Cultural en el cual pueden estudiarse fenómenos sociales en los que juegan un papel las emocionalidades derivadas de experiencias de menosprecio, lo cual permitiría entender las causas objetivas de las luchas por el reconocimiento.

Desde este punto de vista complementamos nuestra descripción de las causas objetivas de la tensión entre el grupo Guasiruma y el ICBF con la construcción de un modelo categorial para pensar la relación subjetiva entre la lucha por el reconocimiento y la conflictividad social. El esfuerzo conceptual se sintetizó en la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo se pueden articular los sentimientos individuales de injusticia con una gramática moral que permita la consolidación de mecanismos de reconocimiento para viabilizar el dialogo público-político entre actores sociales en conflicto para el caso de la tensión entre los indígenas del resguardo Wasiruma y el ICBF? La pregunta por una gramática moral de los conflictos sociales y las estrategias para la deliberación política del resguardo constituía el espacio para profundizar en la valoración social de lo indígena como una de las esferas del reconocimiento retomadas de la teoría honnethiana.

La articulación de estas preguntas configura un modelo categorial que se plantea como recurso de interpretación de la experiencia etnográfica que fundamenta esta tesis doctoral. La financiación se logró a través de la participación en la convocatoria de estímulos que oferta la Pontificia Universidad Javeriana Cali; tal y como explicaremos en el capítulo 4.

De esta manera hemos podido desarrollar una Investigación Acción Participativa que se ha desplegado en: (1) el acompañamiento de la organización indígena, (2) la descripción de las actividades de proyección política entre el resguardo Wasiruma y la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (de aquí en adelante ORIVAC), (3) el encuentro y participación en las mesas de trabajo sobre atención diferencial en el ICBF, (4) la inclusión del tema de la atención diferencial a comunidades indígenas en la agenda del comité de investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, y (5) la puesta en marcha de recursos didácticos para la divulgación social de la investigación en la comunidad, la ORIVAC, el ICBF, la universidad y los eventos académicos nacionales e internacionales donde se tratan estas problemáticas.

Dentro de las actividades asociadas con el desarrollo de este proceso tuvieron lugar las estancias en la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) [02/09/2013-15/12/2013, 20/06/2015-12/07/2015], el *Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine (IHEAL) París III*; la participación en el seminario sobre Justicia y Teoría Crítica dictado por el Dr. Delfín Ignacio Grueso en la Universidad del Valle durante el primer semestre de 2014; la participación en el seminario de investigación del grupo Procesos y Medios de Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali y el seminario de transmetodología propuesto por el Dr. Efendy Maldonado en la Maestría en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana Bogotá.

En adición a todo ello se fueron presentando oportunamente los avances de la investigación tanto a las directoras de tesis como a los miembros del grupo de investigación Praxis de la Universidad del Valle; en este último espacio se confrontaban las ideas y las posibilidades del modelo explicativo ante doctores en Filosofía y Ciencias Sociales. Los escenarios mencionados constituyen espacios de interlocución donde se dimensiona el ejercicio propuesto según las lecturas del entorno regional y nacional; esto debido a que la atención diferencial de los grupos étnicamente diferenciados forma parte de los temas de discusión del postconflicto y por ello en la ciudad de Cali las universidades tienen grupos de investigación que trabajan actualmente esos intereses.

Junto al trabajo realizado en estos espacios de discusión se compilaron antecedentes y material bibliográfico para plantear una reconstrucción de las luchas por el reconocimiento político de los pueblos indígenas en Colombia, el cual es presentado en el primer capítulo de la tesis; y la estructuración de un modelo teórico para el análisis de los conflictos ético-políticos entre los movimientos culturales y el Estado desde una perspectiva inscrita en el espacio intersticial de la Antropología Social y Cultural y la Filosofía Social, asunto expuesto en el segundo capítulo. Otros escenarios para la discusión sobre estos dos elementos fueron los eventos académicos nacionales e internacionales donde se expusieron los avances y se recibió retroalimentación por parte del público especializado asistente.

Cabe decir que la discusión de estos temas fue transversal en el desarrollo de la tesis. Por una parte, el desarrollo de la argumentación hacía necesario trabajar el problema de los esencialismos estratégicos y su función en la configuración del diálogo con el Estado; por la otra, la estructuración de un modelo explicativo para pensar el lugar de la dialéctica entre el reconocimiento y el desprecio implicaba un acercamiento a la obra de Axel Honneth y a las investigaciones en Antropología Social y Cultural que podían fundamentar los puntos de encuentro con la propuesta filosófica.

Hasta aquí la presentación de cómo se fraguó esta tesis doctoral, el carácter y las fases de la investigación llevada a cabo. A continuación referimos de manera sintética lo que encontrará el lector en los capítulos que la despliegan. El primer capítulo que presentamos se titula *Reconstrucción de las luchas por el reconocimiento político de los pueblos indígenas en Colombia*. En este texto planteamos los antecedentes socio-históricos desde los cuales hemos partido para la comprensión del alcance ético-político haciendo, en primer lugar, un recorrido por los fundamentos históricos y jurídicos de la cuestión indígena poniendo énfasis en los discursos que promovía el Estado sobre la otredad cultural antes y después de la Constitución Política de 1991. También hemos planteado una discusión sobre el papel del individualismo jurídico en la comprensión de los derechos y el efecto que eso tuvo en la consolidación de esencialismos culturales y procesos de reetnización donde la identidad cultural se convierte en un escenario para consolidar la lucha por el reconocimiento.

El capítulo 2 se titula *Un modelo teórico para el análisis de los conflictos ético-políticos entre los movimientos culturales y el Estado*. En el texto se evidencia un esfuerzo por pensar el problema del reconocimiento desde una perspectiva que involucre la Filosofía Política con la Antropología Social y Cultural. Para la consolidación de esa finalidad, se ha planteado un abordaje al individualismo liberal y la forma en que este se convierte en una matriz para el nacimiento de discursos liberales sobre los derechos individuales y el modo de agenciar el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. En este capítulo nos aproximamos a la teoría del reconocimiento y a la noción de movimiento cultural; desde este marco planteamos un sistema de categorías que se fundamentan conceptualmente a partir de aportes de la Antropología y la Filosofía. El resultado de este ejercicio de argumentación es una perspectiva de interpretación desde la cual podemos pensar, clasificar, contrastar y dar sentido a la experiencia etnográfica.

En el capítulo 3, titulado *Contexto institucional y sociocultural de la tensión entre los grupos indígenas y el Estado: aproximación a la relación entre el resguardo Wasiruma y el Instituto Colombiano de Bienestar (ICBF)*, proponemos una reflexión sobre las posturas institucionales que emergen en el país después de la aceptación del multiculturalismo como rasgo nacional y su incidencia en las entidades del Estado colombiano. Nos interesa demostrar la interdependencia entre el marco legal de la atención diferencial y los procesos sociales relacionados con los movimientos sociales. Para este propósito contextualizamos el estado de la cuestión indígena en el departamento del Valle del Cauca y describimos la manera en que procede el ICBF y la historia de conformación del resguardo Wasiruma.

El capítulo 4, con el título *Un encuentro con los habitantes del resguardo Wasiruma*, fue escrito con el propósito de declarar la afiliación de esta investigación con las consignas de la Investigación Acción Participativa (IAP). Desde esta perspectiva, se han descrito las aproximaciones que han permitido el acceso y la confianza por parte de los habitantes del resguardo Wasiruma. Este ejercicio va acompañado de un análisis sociodemográfico de la comunidad y la descripción del proceso metodológico y la operacionalización de las categorías de análisis trabajadas en el capítulo 2.

En el capítulo 5, titulado *Análisis de resultados de la experiencia etnográfica*, desarrollamos las categorías propuestas para el campo del movimiento cultural y el campo de la gramática moral de la lucha por el reconocimiento. Para el caso del movimiento cultural nos hemos referido a la organización administrativa del gobierno indígena, el papel de los políticos descritos como actores que disputan el poder, y el régimen o las reglas de juego de la relación entre el resguardo Wasiruma y el ICBF. Centrándonos en las gramáticas morales de la lucha por el reconocimiento, hemos planteado una interpretación sobre los valores políticos derivados de las concepciones globales sobre la política; hemos descrito las perspectivas de autorrealización que han emergido de la lucha por el reconocimiento indígena; y finalmente, hemos presentado los hitos históricos de la conformación del resguardo.

La tesis finaliza con el capítulo de conclusiones, con el cual cerramos nuestra propuesta de argumentación sobre el alcance ético-político de la atención diferencial en el caso del resguardo Wasiruma y el ICBF. El rigor en la clasificación de la información, el respeto por los procesos organizativos de la comunidad y el propósito de hacer alguna aportación al mejoramiento de las condiciones mediante las cuales se interviene a esta comunidad constituyen aspectos transversales a esta propuesta. Los principios de argumentación que sustentan cada capítulo están sujetos a discusión y su debate ayuda a ensanchar la reflexión siempre vigente en Colombia sobre cómo pensar a los grupos que luchan por su reconocimiento; en esta tesis doctoral hemos propuesto una vía posible de interpretación.

En lo personal, esta tesis representa la culminación de intereses e inquietudes que se han ido cimentando a lo largo de mi trayectoria formativa e investigadora previa. Esas inquietudes se inscriben en el ámbito de la configuración de condiciones que posibilitan la comunicación entre partes que poseen concepciones morales contrapuestas. Tal preocupación ha sido fundamental en mi formación en los pregrados de Psicología, Comunicación y la maestría en Filosofía; a través de esta tesis aspiro a contribuir al estudio

de las tensiones entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano desde una reflexión inscrita en el espacio articulado entre la Filosofía Política y la Antropología Social y Cultural.

Capítulo 1. Reconstrucción de las luchas por el reconocimiento político de los pueblos indígenas en Colombia

Este capítulo ofrece una interpretación de las luchas por el reconocimiento político de los pueblos indígenas. Nuestra aproximación involucra aspectos de la historia de los movimientos sociales indígenas de los departamentos del Valle del Cauca y Cauca así como también una aproximación a las ideas que se encuentran en la base de las acciones políticas y los horizontes institucionales planteados por el Estado. En este sentido, ofrecemos una descripción de los fundamentos histórico-jurídicos del indigenismo en Colombia haciendo énfasis en la reflexión sobre los alcances del levantamiento en armas y la vía de la participación política en el Estado democrático de derecho. Se plantea también una manera de entender estos temas a partir de los debates filosóficos sobre la inclusión de los grupos culturalmente diferenciados; estas ideas se manifiestan a través de los argumentos empleados por los grupos indígenas para la participación política que se concreta a través de la Asamblea Nacional Constituyente y lo que posteriormente se verá reflejado con la Constitución de 1991.

Fenómenos sociales relacionados con la violencia social y política son retomados para presentar la idea de un uso estratégico de la identidad colectiva para el acceso a las posibilidades que brinda el Estado. Hacemos énfasis en el entendimiento de un discurso pragmático sobre el reconocimiento de la diferencia cultural y desde ahí reflexionamos sobre el esencialismo estratégico y la reetnización como un fenómeno social posible gracias a las reivindicaciones propuestas por el Estado.

En este sentido abordar la historia de las luchas por el reconocimiento político de los pueblos indígenas en Colombia supone contar una historia sobre el trasegar de grupos invisibilizados y marginados en el ámbito de la violencia social y política que ha caracterizado al Estado colombiano desde su formación. Desde la homogenización cultural y el exterminio étnico, pasando por las luchas armadas por la defensa del territorio y la cultura, hasta la búsqueda de condiciones diferenciales para la supervivencia social y cultural; los pueblos indígenas de Colombia componen un relato viviente sobre la confrontación entre un grupo étnico y las lógicas del liberalismo político que parten de la idea de que el pegamento social que posibilita el vínculo entre el Estado y los grupos no puede depender de repertorios identitarios y culturales puesto que son incommensurables y volátiles en la discusión pública; es decir, generan tensiones debido a que no apelan al universalismo ni el proceduralismo del derecho liberal para poder ser expresados en las cortes, instancia en la que supuestamente se resuelven los conflictos sociales.

En el espacio de la tensión señalada, consideramos que la discusión contemporánea sobre el liberalismo político y sus efectos en la convivencia entre grupos resulta una reflexión pertinente dado que la confrontación entre el Estado y los pueblos indígenas se basa en nociones relacionadas con el modo de hacer justicia y con una interpretación particular sobre la injusticia histórica de la que han sido víctimas dichos pueblos; estas narrativas de la injusticia han servido para cimentar identidades políticas que son la base de la lucha por el reconocimiento político.

De la interpretación de la injusticia se derivan formas de *nombrar* las experiencias de dignidad vulnerada que van desde la violencia física hasta la vulneración sistemática de la dignidad. Esa gramática se puede vislumbrar en las confrontaciones entre los colectivos identitarios y el Estado, precisamente porque de ahí emerge una paradoja política que puede enunciarse en los siguientes términos: cómo reconocer a los grupos cuando el Estado liberal moderno reposa sobre la figura del individuo como eje axial de su esquema de derechos y libertades.

Si asumimos que el individualismo es uno de los rasgos esenciales del liberalismo político podemos entender cómo la idea de que la vida social se determina a partir del individuo tiene una connotación importante en el momento de consolidar juicios morales sobre el tratamiento diferencial a los grupos étnicos y los colectivos identitarios. En virtud de dicha presunción, mientras los estados democráticos fundamenten sus esquemas de derechos y libertades desde la visión del individualismo, la interpretación de los modos de hacer justicia y la forma de comprender el desprecio social poseerán un alto potencial de pugnacidad atribuible a la tensión entre los grupos y el Estado².

En este orden de ideas, el origen de la relación de los pueblos indígenas con el Estado se ha caracterizado por la concreción de estrategias para la supervivencia social y cultural; dichas estrategias se fundamentan en dos solicitudes reiteradas: por una parte, las que tienen que ver con la redistribución como propuesta para la recuperación de un territorio ancestral o para la subsistencia inmediata, este es el caso de territorios que no son ancestrales pero que se valoran porque permiten asentar grupos que han sido desplazados por la violencia. Por otra parte, las dinámicas de violencia social y política, generadoras de

² Existe en Colombia una tradición antropológica de investigaciones que se fundamentan en etnografías en contextos de conflicto jurídico-político, como la de Margarita Chaves y Carlos Del Cairo (2010) en el libro *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Los estudios más recientes en esta materia se han efectuado en torno a temáticas como: las territorialidades y la intervención estatal, las representaciones de la alteridad y las políticas de la identidad, la etnización y la re-etnización, las fronteras nacionales y culturales, los indígenas frente a los discursos del desarrollo y el lugar de los indígenas en el mundo contemporáneo. Cada una de estas temáticas pone en evidencia la idea de que los conflictos por el reconocimiento ocupan un lugar importante en la agenda política del país. Asimismo, la multiplicidad de estrategias sociales y culturales para la supervivencia y vigencia de las cosmovisiones son asuntos significativos de este elenco de problemas.

desplazamiento forzado, han hecho que sea recurrente un llamamiento público para que se respeten derechos fundamentales como la vida y la autodeterminación de los grupos; estas reclamaciones han hecho que las estrategias relacionadas con el reconocimiento cobren vital importancia en casos en donde la confrontación con el Estado y fuerzas económicas (muchas veces multinacionales mineras) abren espacio para dilemas ético-políticos donde es difícil concebir la existencia de comunidades étnicamente diferenciadas³ con mecanismos propios de administración de justicia capaces de cimentar aportes para un tratamiento diferencial.

Si bien los desplazamientos de los pueblos indígenas han convertido a sus miembros en víctimas históricas del conflicto colombiano, dado que la pérdida de territorio no es un problema reciente sino histórico, es posible aseverar que las diferentes maneras de subsistencia social se dan gracias a las estrategias políticas que consolidan los grupos a partir de la comprensión del momento histórico que viven y las oportunidades sociales y políticas que logran obtener desde su condición de minoría. De ahí que los logros de la lucha indígena tengan sentido en espacios de protesta y confrontación o que sean estos espacios el inicio de un camino que conduce a la producción de acuerdos, pactos y alianzas.

Sin embargo, los pronunciamientos indígenas no son igual de contundentes cuando los temas se relacionan con asuntos distintos a los de sus usos, costumbres y hábitos políticos; este es el caso de intereses nacionales relacionados con la soberanía, la seguridad nacional o las relaciones internacionales. Los pronunciamientos de los pueblos indígenas suelen asociarse a la defensa de sus intereses y por ello otros temas de interés nacional no han suscitado su atención. Esto no significa que tales temas no tengan posibilidades de discusión; lo que presupone es que gran parte de la reflexión política indígena gira en torno a la defensa y resistencia frente el orden social hegemónico.

La oportunidad real de diálogo entre las comunidades indígenas y el Estado solo aparece cuando se proclama en la Constitución Política de 1991 que Colombia es un país pluralista. Tal proclamación otorga visibilidad a los diferentes grupos que, habiendo sido invisibilizados políticamente, empiezan a tener un lugar en la configuración del orden social. No solo las minorías étnicas pudieron acceder a esa oportunidad, también grupos cuyo

³ Un elemento recurrente por parte de los pueblos indígenas tiene que ver con las dificultades que se derivan de la cercanía con otros grupos étnicamente diferenciados (como los afrocolombianos) o con ideologías no relacionadas con cosmovisiones indígenas. La pregunta recurrente propuesta por los estamentos del Estado tiene que ver con cómo administrar justicia de corte diferencial para un grupo sin promover injusticias en los otros grupos. Muchos de los dilemas producidos en este campo tienen que ver con cómo proceder en territorios en los que habitan múltiples etnias y donde existen riquezas naturales sobre las cuales hay intereses económicos.

sustrato identitario giraba en torno a la religión, el género y la orientación de género, por mencionar algunos casos.

El pluralismo introduce la posibilidad de consolidar instancias institucionales de comunicación capaces de resolver proceduralmente los problemas propios de la diversidad cultural desde una interpretación moderna del liberalismo político; sin embargo, dichas posibilidades generaron condiciones para la aparición de nuevos problemas en torno a cómo reconocer la diversidad y cómo justificar atenciones diferenciales que respondieran a los discursos de quienes se asumían como víctimas de la historia o como grupos dignos de una concesión especial.

En el espacio siempre conflictivo de los dilemas sobre cómo hacer justicia con los grupos se desprenden las diversas interpretaciones donde se fundamentan dinámicas de resistencia que los pueblos indígenas han asumido como una vía para resolver su tensión con el Estado. Cabe resaltar que el pluralismo es un fenómeno propio de todas las sociedades democráticas; de ahí que el entendimiento entre individuos y grupos diversos constituya una dinámica capaz de transformar al Estado democrático de derecho, toda vez que entendemos que la Constitución Política es un proyecto histórico e inacabado que se re-edita según las luchas por el reconocimiento.

En este capítulo se propone un recorrido histórico y jurídico de los cimientos de la Asamblea Nacional Constituyente, espacio decisivo en lo que respecta a la participación de los pueblos indígenas y la realización de la Constitución Política. Posteriormente, haremos alusión a las expectativas y los referentes sociológicos desde donde se emprendieron las reformas; asimismo, estudiaremos el caso de la participación política en 1994, momento en que aparecen con nitidez opciones políticas indígenas en la arena política. Finalmente ofreceremos una lectura de las luchas sociales y su potencial transformador en lo que respecta a la búsqueda siempre persistente de criterios de justicia que posibiliten la supervivencia social y cultural de los indígenas en Colombia.

En los siguientes apartados buscamos evidenciar algunos hitos del recorrido histórico expresados de la siguiente forma: 1) persecución y exterminio; 2) diálogo y perspectivas de integración; 3) desplazamiento derivado del conflicto armado colombiano; 4) lucha social; 5) estrategias de supervivencia social y cultural. Consideramos que tal recorrido es a su vez un hilo conductor que permite establecer una idea conveniente sobre el estado del pueblo indígena de cara al ejercicio etnográfico mediante el cual nos encontraremos con el resguardo indígena Wasiruma.

1.1. Fundamentos históricos y jurídicos del indigenismo en Colombia

Una manera posible de referir las luchas recientes por el reconocimiento indígena en Colombia es comenzar con lo acontecido en la Asamblea Nacional Constituyente elegida por voto popular el 9 de diciembre de 1990. Uno de los principales asuntos que se consideró en esa asamblea fue la integración de los pueblos indígenas en el proceso de renovación de los referentes institucionales derivados en la Constitución Política de 1991. Para vislumbrar tal proceso se efectuó un diagnóstico sobre el estado de la población indígena haciendo énfasis en las posibilidades efectivas de reconocimiento que esas colectividades podrían alcanzar en procesos democráticos y electorales futuros; como veremos más adelante, se trata de la participación más amplia y significativa que han tenido los indígenas colombianos en su historia.

Según Christian Gros (1993), la importancia histórica de la Asamblea Nacional Constituyente radica en que es ahí cuando se refunda el país en función de valores democráticos que hasta la fecha no eran posibles. La composición de tal asamblea permitió presentar con claridad la idea de que Colombia es un país multiétnico y en consecuencia pluralista. Esta aseveración cambia completamente el modo en que históricamente se fundamentó la imagen de la nación en donde, con posterioridad a la conquista y las luchas independentistas, los indígenas fueron considerados como ciudadanos de tercera categoría. Al respecto Gros ofrece dos ejemplos de cómo los modos de concebir a los indígenas incidieron en los imaginarios sociopolíticos anteriores a la Asamblea Nacional Constituyente. El primer ejemplo alude a la postura de Laureano Gómez, quien fue presidente de Colombia de 1948 a 1953.

En 1922, Laureano Gómez, futuro presidente conservador, podía declarar tranquilamente, para explicar el atraso de su país respecto a Europa y la gran democracia del Norte, que el colombiano, por ser mestizo, “no constituía un elemento utilizable para la unidad política y económica de América Latina: conserva demasiado los defectos de los indígenas: es falso, servil, descuidado y detesta cualquier esfuerzo y trabajo”. (Gros, 1993, p. 10)

El segundo ejemplo refiere a un hecho que sucedió 45 años después de la declaración presentada:

En un lugar llamado La Rubiera, en el departamento de Arauca, el 27 de diciembre de 1967, 18 indígenas Cuiva, entre ellos ocho niños, fueron asesinados a traición por blancos que los habían invitado a una fiesta. El juez encargado del proceso debió liberar a los culpables, al aceptar el punto de vista de la defensa, según el cual la caza de indios era considerada en la región, desde hace mucho tiempo, como una práctica normal. (Gros, 1993, p. 10)

Estos ejemplos nos advierten sobre el tipo de discursos desde donde se asumía el desarrollo del país y cuán importante resultaba la desaparición de los pueblos indígenas que habitaban zonas de interés económico. Un elemento notable de esta historia tiene que ver con el hecho de que los pueblos indígenas colombianos no fueron ajenos a las dinámicas de etnociidios cuyos resultados fueron más eficaces en otros países de América Latina. Si bien para la década de los 80 todavía seguían ocurriendo asesinatos de indígenas, ya existía una conciencia moral distinta por parte de las personas que habitaban en el territorio nacional y fundamentalmente de guerrillas liberales, como el movimiento guerrillero M19, y movimientos sociales donde se consolidó la antesala de lo que se puede reconocer como un movimiento indigenista como el de Quintín Lame, caso al que nos referiremos en nuestra exposición.

En coherencia con un sustrato jurídico para el diálogo y la inclusión de los pueblos indígenas, la Asamblea Nacional Constituyente reconstruyó escenarios de disertación que podemos desentrañar abordando temáticas como: 1) las raíces históricas de la legalidad indigenista colombiana; 2) los fundamentos del derecho internacional que avalan la atención a los pueblos en cuestión; y 3) las condiciones de carácter político que posibilitan las luchas por el reconocimiento indígena en un marco jurídico.

En lo que se refiere a las raíces históricas de la legalidad indigenista colombiana, hacemos hincapié en la existencia de figuras jurídicas como el Cabildo y el Resguardo que fueron propuestas por los regentes de la época de la colonia e inspiradas por filósofos iusnaturalistas españoles de los siglos XVI y XVII. En estos escritos se plantea un modo de interpretación del tratamiento a la población aborigen americana materializado en el Derecho Indiano.

Según Bernal (2005), el Derecho Indiano se conformó para regir en las Indias Occidentales durante la época de la Corona Española; pueden nombrarse también como las "Leyes de Indias" o "derecho especial de Indias". En tales reglamentaciones se señalan principios de relación entre los habitantes españoles y criollos con respecto a los indígenas; también se hace alusión a los derechos de propiedad que tiene la Corona sobre los territorios descubiertos.

Cuando el pensamiento liberal (basado en derechos y libertades) influyó en la naciente creación de la República de Colombia, las figuras del resguardo y el cabildo permanecieron pese a que la promesa de la libertad e igualdad entre los hombres era imposible de llevar a cabo y, por ello, los referentes españoles sobre el modo de tratar a los

indígenas siguieron siendo marcos referenciales de la manera en que se construían jurisprudencias sobre asuntos étnicos.

En Colombia, aquellos postulados (de la filosofía iusnaturalista española) no desaparecieron con la separación política de España. Contra la irrupción del pensamiento liberal individualista que orientó buena parte de los primeros ordenamientos y políticas republicanas, bajo la presunción ingenua de que las solas disposiciones de igualdad ante la Ley abrirían el camino de abolición de todas las formas de vasallaje y asegurarían el disfrute de derechos para todos los nacionales, hizo presencia casi siempre el pensamiento de los filósofos y teólogos españoles. (Sánchez, E; Roldan, R & Sánchez, M, 1993, p. 27)

Esta disyuntiva entre el pensamiento liberal y la cimentación de la República Colombiana, permitió fundamentar la creación de una jurisdicción indígena en donde era posible plantear un discurso protecciónista en torno a las tradiciones culturales y los mecanismos para hacer justicia en la comunidad. Este proceso de protección y aislamiento cultural se gestó en oposición a la tendencia universalista liberal y a su concepción individualista debido a que la realización de tales preceptos necesariamente hace imposible la realización de estos pequeños estados comunitarios. Incluso el Derecho de Gentes⁴ y el Derecho Indiano, consolidados a partir de los desarrollos iusnaturalistas de la filosofía política española, siguieron siendo usados por las comunidades en las primeras discusiones con el Estado colombiano. Lo planteado puede identificarse en reflexiones aún vigentes como la propuesta por el filósofo norteamericano John Rawls, quien apela a los universalismos propios del liberalismo para explicar criterios morales mínimos con los que funcionan las sociedades:

Toda sociedad debe tener una concepción acerca de cómo está relacionada con otras sociedades y cuál ha de ser su conducta hacia ellas. Vive con ellas en el mismo mundo y salvo en caso especial de una sociedad aislada al resto, que es cosa del pasado, debe formular ciertos ideales y principios para orientar sus políticas hacia otros pueblos. (...) La cuestión radica en cómo esta concepción puede extenderse de manera convincente a las relaciones de una sociedad con las otras sociedades para sustentar un *razonable* derecho de gentes. (Rawls, 1997, p. 7).

Como podemos apreciar, se alude a nociones universalistas para abogar por una defensa de los asuntos de la convivencia que no se limita solo a los individuos sino también a los grupos y sociedades que estos fundamentan. Si bien tanto el Derecho de Gentes como

⁴ El Derecho de Gentes se entiende como una expansión del Derecho natural en el sentido de que este entra a regir en los ámbitos privados y públicos de la vida de los miembros de la unidad política y permite adscribir un ordenamiento jurídico a la convivencia ciudadana. Una versión moderna de esta reflexión la encontramos esbozada en la noción de razón pública planteada por John Rawls (1997) cuando aborda la disertación sobre la justicia como equidad. Rawls usa el término para referirse a las leyes que todos los pueblos tenían en común y que se enmarcan en el plano de la convivencia.

el Derecho Indiano se van a quedar cortos como ejes de argumentación jurídico-nORMATIVA porque dejan de lado la indignación como posible origen de los conflictos sociales y también porque el Derecho Natural no supone necesariamente la promulgación de leyes justas con la diversidad cultural, existe aquí un antecedente a considerar en el momento de reconstruir las luchas por el reconocimiento político de los pueblos indígenas, antecedente que, como hemos dicho, sigue vigente.

La figura del resguardo representa el acceso a la tierra como elemento importante en la discusión política indigenista y por ello el Estado reconoce los resguardos como propiedades colectivas, imprescriptibles y no hipotecables. Además de reconocer estos derechos, la Constitución de 1991 concede a los indígenas la capacidad de administrar justicia y generar mecanismos para la autodeterminación. Estas capacidades convierten al resguardo en una entidad con poderes similares a los del Estado. Al respecto, Christian Gros cita la Convención 169 de la OIT, aprobada por la Ley 21 de 1991 en Colombia: “Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias (...) deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros” (Gros, 1993, p. 18). Cabe destacar que desde los tiempos de la conquista, los indígenas fueron fuertes defensores de sus formas de organización, de la noción de propiedad colectiva de la tierra y del autogobierno. La materialización de estas consignas se puede considerar en el patrimonio cultural ancestral de los pueblos del Amazonas y en la manera en que se ha fundamentado un sistema asociativo de propiedad colectiva de la tierra de los resguardos y cabildos de las zonas andinas.

La defensa de las consignas asociadas al territorio y el autogobierno se pueden resumir en: 1) defensa de las formas de organización indígena; 2) defensa de la propiedad colectiva de la tierra; y 3) defensa del patrimonio cultural ancestral de sus comunidades. La defensa de estos principios ha llevado a las comunidades indígenas a participar en diversas dinámicas nacionales en las cuales se les ha prometido la atención de sus demandas con tal de que participen en guerras como la ocurrida en 1861 dirigida por el General Tomás Cipriano de Mosquera y la guerra de los Mil Días⁵. Un ejemplo en esa misma dimensión lo encontramos en el apoyo indígena ofrecido en 1903, después de la guerra, en la separación de Panamá.

⁵ La Guerra de los Mil Días fue una guerra civil de Colombia que se disputó entre el 17 de octubre de 1899 y el 21 de noviembre de 1902, entre el Partido Liberal y el gobierno del presidente Manuel Antonio Sanclemente [1898–1900], derrocado el 31 de julio de 1900. Esta guerra dará origen a la violencia política puesta en marcha entre los partidos políticos Liberal y Conservador durante el siglo XX.

Si fuere necesario traer ejemplos de la voluntad nacionalista unitaria de los pueblos indígenas, bastaría señalar dos casos: el de los indígenas Cuna que, en gesto solidario, cuando el país empezaba a aceptar ya el estigma de los hechos cumplidos, llegaron a Santafé de Bogotá desde el lejano Darién a ofrecer al Gobierno el aporte de sus hombres y sus flechas para recobrar el dominio político de Panamá; y el de los pueblos indígenas del Sur, pobladores ribereños del Caquetá y del Putumayo, copartícipes heroicos en la salvaguardia de por lo menos una cuarta parte de nuestra actual superficie territorial. (Sánchez, Roldan, & Sánchez, 1993, p. 29)

La participación de los indígenas en los conflictos del siglo XIX y comienzos del XX se promovía desde los discursos nacionalistas que pretendían modernizar el país. La ayuda a los indígenas permitiría la continuación de esa promesa protecciónista que permite a los grupos poseer una cosmovisión en el espacio de unos valores democráticos capaces de consolidar el ideal de nación. No obstante, tales valores nunca fueron absolutos y la configuración de un ideal de nación nunca fue posible porque la diversidad de grupos e ideologías hacía imposible tal propósito. En otras palabras: la participación indígena en las guerras mencionadas fue estratégica y no inspirada en un sentimiento patriótico.

1.2. De la insurrección a la política

En la segunda mitad del siglo XX, tras la consolidación del pensamiento liberal, se promovió el desmonte de los Resguardos y Cabildos, cuestión que produjo el levantamiento armado del grupo guerrillero indígena Quintín Lame en el Departamento del Cauca. Este momento de insurrección será importante porque la defensa armada de los territorios del Cauca posibilitará la aparición de ejercicios de colectivización que tendrán incidencia en las dinámicas políticas de 1991. Tal fenómeno permitió la delimitación de una identidad social a través de la recuperación de los discursos organizativos anteriores a las formas modernas de organización política. Es así como, reviviendo la figura del Cacique y la unificación de todos los pueblos indígenas bajo una re-interpretación de los ejes fundacionales de una identidad común, nace el indigenismo en Colombia como fenómeno visible políticamente⁶.

Manuel Quintín creyó necesaria la existencia de una autoridad central que unificara a todos los indígenas, los del Cauca, primero, y, luego, los de todo el país; y solicitó que reconocieran en él a esa autoridad designándolo cacique general de los indígenas de Colombia, y así lo hicieron muchos de los cabildos del Cauca y de Nariño y, años después, algunos del Tolima. Con esto, Quintín Lame dejó de lado la forma de organización que habían creado los españoles para dominar a los indígenas y que la ley colombiana había mantenido, y regresó a la forma de

⁶ No es que antes de esto no existiera el indigenismo; nos referimos a las implicaciones políticas de reconocer en el ámbito estatal la existencia de un grupo capaz de desestabilizar lo que ya existía en términos de convivencia entre los otros grupos que tratan de instituir un ideal de nación colombiana.

organización política que había habido en el Cauca antes de la llegada de los españoles: el cacicazgo. (Vasco Uribe , 2008, p. 376)

En este orden de ideas, el programa político del movimiento Quintín Lame no se limitó exclusivamente a las consignas reiteradas de la lucha indígena de la época [1) defensa de las formas de organización indígena; 2) defensa de la propiedad colectiva de la tierra; y 3) defensa del patrimonio cultural ancestral de sus comunidades]; el movimiento se propuso expulsar a los blancos de los territorios indígenas en una campaña conocida como la Quintinada. Según Vasco Uribe, quien reconstruye un relato del senador indígena Jesús Piñacué, estas campañas promovían la creencia popular del carácter in-civilizado de los pueblos indígenas y planteaban de forma evidente la necesidad de establecer distanciamientos con el mundo de los blancos:

Los indígenas se organizaron y se armaron, como expresó Piñacué, con palos, hondas, machetes y azadones y comenzaron a atacar y a tomar las haciendas, en ocasiones hasta quemándolas; en algunos sitios dieron plazo a los blancos que vivían en ellos para que abandonaran esos territorios y, por supuesto, combatieron a las tropas enviadas para perseguirlos. Incluso llegaron a tomar algunos pueblos, como Inzá y Belalcázar, ambos en Tierradentro. (Vasco Uribe , 2008, p. 377)

Las causas del conflicto entre el pueblo indígena liderado por Quintín Lame y el Estado colombiano giraban en torno al resentimiento derivado de sentimientos de dignidad vulnerada que se hacían explícitos en la relación entre el terrateniente, el mayordomo y los indígenas que constituían la mano de obra. Al mejor estilo de la dialéctica de la lucha de clases esbozada por Marx, el movimiento guerrillero Quintín Lame propone una confrontación entre lo que denominó “un gobierno chiquito” [el suyo] contra “un gobierno grande” [el de los blancos]. Tal confrontación busca generar un Estado indígena en el espacio de un Estado colombiano; exacerbar las diferencias culturales y enarbolar un discurso sobre las injusticias por las que pasa el pueblo indígena fueron los principales elementos para la promoción de la disputa entre ambas facciones.

Para consolidar y desarrollar ese poder territorial que iba avanzando, Quintín se propuso crear lo que denominó un “Gobierno Chiquito», y aseguraba: “Mi gobierno chiquito se enfrentará al gobierno grande de los blancos, que nos han explotado y usurpado nuestras tierras... Hoy van a reventar los cañones de mi gobierno chiquito que estoy enfrentando al gobierno grande de los blancos». (Vasco Uribe, 2008, p. 377)

El Quintín Lame tendrá una especial notoriedad debido a que constituye un evento histórico esencial en lo que respecta a la aparición de una conciencia de clase asociada a lo indígena. No obstante, las luchas armadas suponen desgastes y deterioros debido a la dificultad que conlleva relacionar todos los pueblos indígenas en función de la insurrección y

la beligerancia como mecanismos de transformación social. Las batallas entre el Estado y los indígenas serían desiguales y sanguinarias, esto generaría el fin de la lucha, pero también la oportunidad histórica que representó la Asamblea Nacional Constituyente en términos de la apertura de un camino político para la negociación de conflictos sociales que no podrían ser resueltos por el camino de las armas.

Para el periodo de 1985 y 1991, se llevará a cabo la desmovilización de esta guerrilla, su participación en la Asamblea Nacional Constituyente será de vital importancia y su reflexión será considerada en el surgimiento de diversos grupos políticos de origen indígena que disputarán el poder en las elecciones populares. En la actualidad no hay movimientos armados de ideología indígena pero las reflexiones primeras promovidas por Quintín Lame siguen estando en los imaginarios de lucha de los miembros de entidades como la Guardia Indígena.

En 1992, cuando hice por primera vez estas reflexiones sobre Manuel Quintín Lame, el movimiento indígena en Colombia andaba engolosinado con la Constitución del 91 y había adoptado una línea de concertación con la sociedad colombiana a través del gobierno, es decir, creía, como Quintín Lame en sus primeras épocas, que había que cambiar la ley y, luego, aplicar las nuevas leyes para que el problema indígena se resolviera. Y en esa línea se han mantenido hasta hace pocos años cuando, otra vez en el Cauca como en los años setenta del siglo pasado, algunos sectores indígenas han ido revisando poco a poco la importancia que ponen en la concertación para volver a la lucha, en especial a la lucha por la tierra, es decir, que han comenzado a tomar conciencia de que esa concertación no es el camino para la solución de sus problemas. (Vasco Uribe, 2008, p. 382)

La importancia del Quintín Lame radica en que constituye uno de los primeros hitos de la organización indígena. Según Virginie Laurent (1996), los esfuerzos organizativos se verán reflejados en las elecciones de 1994 puesto que es el año en el que la participación política indígena será completamente evidente. Para tales elecciones los movimientos indígenas tenían una visibilidad y una aceptación considerable en lo que a su discurso político se refería, considerando que la lucha por el reconocimiento político empezó a comienzos de los años setenta cuando las comunidades se organizaron en las tierras altas y conformaron el Consejo Nacional Indígena del Cauca (CRIC); desde esa organización se generaron movilizaciones para la recuperación de tierras usurpadas y la aparición de otras organizaciones regionales agrupadas para 1982 en la Organización Nacional Indígena Colombiana (Onic), la cual tendrá la forma de una federación.

Estas organizaciones se beneficiaron de los propósitos modernizadores del Estado proferidos por presidentes como Belisario Betancur (1982-1986), Virgilio Barco (1986-1990)

y Cesar Gaviria (1990-1994), que plantearon como objetivo de su gobierno la apertura democrática para la participación de diversos grupos sociales entre los que se encontraban los pueblos indígenas. De hecho, en este contexto de cambios constitucionales sucede la desmovilización del Quintín Lame junto con otros grupos armados como el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el movimiento revolucionario M19.

Para Laurent, lo más llamativo de la lucha de los grupos indígenas por el reconocimiento político es cómo estos han obtenido algunos frutos de sus reivindicaciones por la vía política dejando de lado la violencia como vehículo de expresión y protesta. Es preciso considerar que la historia republicana de Colombia se caracteriza por dinámicas de violencia circunscritas a la lucha por el poder entre grupos hegemónicos y grupos subordinados; asimismo, llama la atención el hecho de que, siendo Colombia uno de los países con menor número de habitantes indígenas, en comparación a Brasil, México, Perú y Bolivia, el alcance de la movilización de los indígenas de Colombia se ha convertido en un ejemplo en lo que a realización de derechos se refiere.

Esta cuestión puede entenderse como el desarrollo de diferentes fases de lucha que podrían matizarse desde la insurrección hasta la conformación de partidos políticos. Para Laurent el proceso que viven los grupos indígenas posterior a las elecciones de 1994 corresponde al tiempo de la “instrumentalización de la indianidad”. Tal instrumentalización constituye un modo especial de concebir la identidad en pro de la integración a una sociedad pluralista y multiétnica. Según la autora, para el estudio de la indianidad se han cimentado cuatro tipos de análisis a considerar:

(1) el análisis esencialista, según el cual, la identidad está respaldada por factores “objetivos”, tales como la lengua, la religión y el territorio; (2) el análisis fundado en el colonialismo interno, para el cual la identidad está fundada en la razón dialéctica existente entre la clase dominante blanco-mestiza, y una clase dominada que no tiene acceso a los bienes económicos estratégicos, los indios; (3) el análisis instrumentalista, según el cual, la identidad es una estrategia a la cual recurren los indígenas con el objetivo de acceder a los bienes que detenta la clase dominante; (4) finalmente, el análisis situacional, para el cual en la subjetividad se encuentra el sustento de la identidad: esta corriente percibe la etnicidad como un hecho dinámico, en correspondencia con el tipo de respuesta que da el grupo étnico a partir de la situación que confronta. (Laurent, 1996, p. 64)

La noción de indianidad, referenciada en el plano de la instrumentalidad política, posibilita salir del ámbito de las preocupaciones locales [aquellas que aluden a la tierra y la educación bilingüe, por ejemplo] y circunscriben el discurso en el terreno de las discusiones nacionales sobre los asuntos comunes a todos los grupos que coexisten en el país. A su

vez, este modo de asumir el discurso sobre lo que representa ser indígena en Colombia le ha servido al Estado para poder establecer condiciones normativas que generan inclusión y establecen reglas para la participación de los grupos indígenas en la vida democrática.

Para Laurent el reconocimiento de los pueblos indígenas traducido en términos de jurisdicción y autonomía permite al Estado hacer presencia en zonas que históricamente le habían sido inasequibles; por ello al involucrar a los indígenas y sus reivindicaciones es posible pasar a dichos grupos del rol de opositores al de interlocutores del Estado. De esta conjetura se desprende la necesidad de la inclusión como una vía para la resolución de los conflictos entre actores subordinados y hegemónicos.

Si bien los logros mencionados en materia de inclusión y reivindicación son producto de una lucha histórica, debemos recordar el año 1994 como el momento en donde llega a su clímax el discurso indigenista en Colombia, no solo porque fue ahí donde se concretó y se visibilizaron los indígenas en el Estado, sino porque es en ese año cuando se vislumbra la magnitud del fenómeno.

1.3. El déficit histórico del ciudadano individual y sus derechos

Otra lectura posible sobre las luchas por el reconocimiento político es la involucrada en la discusión acerca del efecto de los paradigmas políticos sobre la organización social. Por su parte, el liberalismo propone un modelo de comprensión de la sociedad en donde la racionalidad establecerá formas de contrarrestar el efecto que tienen las doctrinas morales y culturales sobre la unidad política; es decir, que se propondrá una razón pública enmarcada en criterios de justicia razonables capaces de salirle al paso a las moralidades fuertes que, por estar constituidas en sustratos étnicos, religiosos e identitarios, impiden la cimentación del diálogo en el ámbito del espacio público.

En contraposición a la doctrina liberal, el republicanismo ofrecerá un modelo de sociedad en el cual los valores cívicos centrados en la noción de unidad política constituirán los ejes de la vida social. En el republicanismo se planteará, para el caso colombiano, una necesidad de fortalecer un proyecto de nación que pueda generarse a partir de la homogenización de valores culturales y formas de considerar la vida social.

Cabe advertir que aunque ambos, el liberalismo y el republicanismo, fueron nocivos para la supervivencia y asimilación política de las comunidades indígenas, fue el republicanismo el que posibilitó condiciones para que los indígenas pudieran continuar con el desarrollo de sus comunidades y generar mecanismos para la comprensión y resistencia ante las políticas agrarias promovidas por el Estado.

Esta idea puede ser vista como una hipótesis de trabajo sujeta a ulterior contrastación empírica; no obstante, cuando se compara el caso colombiano con otros países de Sudamérica, encontramos que, en esos otros países, las campañas de exterminio y desaparición de la diversidad étnica fueron exitosas y, aunque en Colombia tal dinámica existió, los pueblos indígenas pudieron salvaguardar su integridad gracias a los vacíos legales y a la incapacidad del Estado para hacer presencia en todo el territorio nacional.

Volviendo sobre el liberalismo, María Teresa Uribe nos plantea la relación entre distintos tipos de liberalismo y el modo en que son asumidos en el marco constitucional colombiano. En lo que corresponde al debate propuesto alrededor de *La política del reconocimiento* de Charles Taylor⁷ se refiere a la noción de liberalismo 1 (o liberalismo de la dignidad igualitaria), donde el individualismo se asume como la naturaleza de las personas y desde esa presunción se consolida el orden social y político toda vez que son los individuos, y no sus vinculaciones comunitarias, quienes transforman el orden social. Al respecto la autora señala:

El paradigma político del liberalismo de tipo 1 “ciego a las diferencias» “según la clasificación de Taylor, solo tuvo expresión constitucional y social en el proyecto político y ético cultural de los Liberales Radicales; esto es, entre 1853 y 1886; fueron ellos quienes intentaron construir un orden social sustentado en el individuo como componente elemental y el ciudadano como referente de la identidad pública. (Uribe, 1999)

La materialización del liberalismo tipo 1 (o de las primeras versiones del liberalismo) en Colombia suponía el fortalecimiento de los derechos individuales, la secularización de la vida pública, la constitución de la nación a partir de un ideal de contrato social, libre de pesos históricos, de tradiciones étnico-culturales y cimentadoras de una moral pública basada en la tolerancia y en el individuo jurídico. Todas estas consignas se asocian con un ideal modernizador del Estado colombiano, ideal que ha estado inmerso en las diferentes reflexiones sobre la vida social y política.

⁷ Al respecto, Michael Walzer (1993) plantea una diferenciación en términos de liberalismo tipo 1 y 2. El tipo 1 tiene que ver con una versión del liberalismo que es ciega a las diferencias culturales y que a través de la homogenización de valores políticos, como la tolerancia y el respeto, genera una relación con individuos antes que con grupos de referencia; es también conocido como liberalismo de la igual dignidad; debido a que se parte de la idea de que es la dignidad un valor que todos los individuos poseen y que es deber del Estado protegerlo. El tipo 2, tiene que ver con liberalismos más actuales como el propuesto por John Rawls o Jürgen Habermas en donde el punto de partida sigue siendo el individuo pero se reconoce la relación que este establece con los grupos y sus ámbitos de identificación; de ahí que se les otorgue a las luchas sociales por el reconocimiento el potencial para transformar las Constituciones. Este último tipo de liberalismo es más receptivo a las diferencias y cuenta con mecanismos procedimentales para integrar las demandas de reconocimiento a los procesos constitucionales del Estado democrático de Derecho.

Desde la perspectiva del republicanismo, la noción de ciudadano ha estado presente en el corpus constitucional colombiano desde 1811, tiempo en el que cuestiones como la soberanía, la independencia y la autodeterminación eran defendidas desde concepciones de la vida política de carácter republicano. En el marco de esos antiguos debates coloniales la ciudadanía era planteada en términos de vecinazgo, y de todas aquellas virtudes cívicas que posibilitaban la confianza entre los miembros de una comunidad. La principal cualidad del ciudadano del republicanismo tenía que ver con cómo este estaba circunscrito a un territorio y a un ámbito del reconocimiento comunitario. La concepción de este ciudadano comunitario termina siendo contraria a la noción de ciudadano liberal de tipo 1, universalista, libre, igual, racional y abstracto.

En el caso colombiano la influencia del republicanismo tuvo más peso que la del liberalismo; de hecho, la Constitución Política de 1886 (documento derogado en 1991) limita las libertades individuales, una drástica suspensión del proceso de secularización, un regreso al centralismo y al ideal de nación unitaria. Tal Constitución ofrece argumentos jurídicos para la invisibilización de los grupos étnicos y plantea la relación explícita entre el Estado y la Iglesia Católica.

Durante ese periodo de la historia, la esfera pública se cimentó a través de comunidades católicas poco dispuestas a la interacción con la diversidad y con valores segregacionistas. Los ideales liberales quedaron en un segundo plano y los problemas de lo que constituye el ser civilizado o no empezaron a ocupar un lugar sustancial en la agenda pública. La generalización de ciertas formas de movilización ciudadana fue ocurriendo en función de los procesos de modernización del Estado.

La lucha por los derechos sociales y la inclusión de las masas en la política, coexistió con un proceso de ampliación de los derechos civiles y políticos, la reforma constitucional de 1910, consagró los derechos de la oposición y de las minorías políticas y en 1957 les fue otorgado el voto a las mujeres universalizando la ciudadanía; sin embargo, estos desarrollos tan importantes en el campo de los derechos; no fueron demandados por las masas ni estuvieron precedidos de movilizaciones amplias como sí ocurrió en el caso de los derechos sociales. (Uribe, 1999, p. 148)

La presentación realizada hasta aquí permite imaginar las implicaciones políticas de la Constitución de 1991, así como también el compendio de problemas que precedían las reformas en cuestión. Por una parte, el clima de violencia entre quienes se asumían como reformistas y aquellos que no querían salirse del rol histórico en el que habían fundamentado su actuación social; por otra, la presión de los diversos grupos sociales que demandaban formas efectivas de representación. En consecuencia, convocar la Asamblea

Nacional Constituyente significó el reconocimiento de todos estos problemas y del lugar que tiene la pluralidad en la configuración del Estado social de derecho.

Esta especie de politización de lo social-privado (matriz socio-céntrica) y de despolitización de lo público, que está revolucionando la manera de hacer y pensar la política, continua la línea de fortaleza de los derechos sociales, ampliándolos al otorgar reconocimiento a las etnias llamadas minoritarias y enfatizando en los derechos a la diferencia y en la democracia local pero está poniendo de presente una asimetría problemática, a mi juicio, con los derechos civiles y políticos y quizás esa suerte de déficit histórico de ciudadanía individual esté en la base de la ausencia de virtudes cívicas, de moralidad pública, de intolerancia política y profundo irrespeto por la vida y por los derechos humanos llamados de primera generación. (Uribe, 1999, pág. 148)

En este sentido, la perspectiva del ciudadano moderno no se dio en Colombia. La cultura política colombiana es una mezcla de tradiciones liberales, democráticas y republicanas adaptadas en contextos comunitarios en los cuales la apropiación de tales ideas ha representado un ejercicio más de corte instrumental que de corte epistémico. Para muchos historiadores de la modernización de la democracia colombiana este es un punto de quiebre con las tradiciones europeas y norteamericanas⁸.

Según Uribe, el ciudadano-vecino es la primera forma de conjugación de los derechos civiles y políticos, sin romper con la tradición de organización social del antiguo régimen. El ciudadano vecino aparece por primera vez en la Constitución de Cádiz de 1812 y se retoma textualmente en las constituciones colombianas hasta 1843. Esta noción posibilita la aparición de derechos políticos a comunidades locales.

En este sentido, la Constitución de Cádiz, posteriormente ratificada por el libertador Simón Bolívar en 1819, concibe a los ciudadanos como personas jurídicas capaces de autodeterminar formas de gobierno. De esta manera, tanto los indígenas, que constituirían resguardos, como los ciudadanos que habitaban las ciudades, encontraron un discurso jurídico para justificar sus modos de concebir la política en sus regiones. Estas formas de concepción de la colectividad tuvieron su punto más alto de expresión cuando se consolidaron las nuevas ciudades después de la independencia; de hecho, fueron estas comunidades locales y regionales las que lucharon por la independencia.

El valor político que se privilegió en aquel entonces fue el de la igualdad en función de la pertenencia a una entidad local o regional. De ahí que uno de los primeros desafíos de

⁸ Retomamos el concepto de ciudadanías hibridas propuesto por Néstor García Canclini (1995) en el libro *Consumidores y Ciudadanos*. Tal concepto refiere al proceso de apropiación de las consignas políticas occidentales en los marcos locales, tal como lo hemos señalado. La noción de ciudadanías mestizas tiene que ver con la reconstrucción del papel de la etnia en los procesos de identificación política.

la configuración de un orden político fuera ampliar la noción de igualdad sin que esta desvaneciera los derechos ciudadanos alcanzados antes y durante la independencia.

La contradicción entre una Nación moderna inexistente aún, pero a la que se apelaba como sujeto de la soberanía y como fuente de legitimación del poder republicano, y una realidad de comunidades de diverso tipo, con sus imaginarios de igualdad colectiva que pactaban derechos recíprocos entre sí y con el Estado como la cabeza de ese conglomerado plural, se salda por la vía del vecino. (Uribe, 1999, pág. 151)

De este modo la obtención del rol de ciudadano pasaba primero por la adscripción del individuo a una colectividad; es decir, que antes de acceder al ámbito de la ciudadanía, se debía pertenecer primero a diversos circuitos comunitarios desde donde se ostentaba una identidad cultural, parental y étnica y correspondiente a una tradición claramente evidenciable.

Según esta lógica del ciudadano-vecino, la cultura juega un papel fundamental en el modo de concebir la relación con el Estado. De esta manera la ostentación de una cultura inscrita en lo regional y en la presunción de valores políticos hegemónicos, posibilitaba que los líderes políticos pudiesen consolidar listados electorales que permitieran la concentración del poder y de la ideología para la ponderación de un ideal de nación. En consecuencia, el Estado delega en las comunidades el control de la ciudadanía a través de los rituales electorales y la comunidad delega en el Estado la soberanía.

Esta mixtura posibilitó la aparición de caudillismos y de líderes comunitarios que encarnaban la vocación política de diversas colectividades; en este sentido, la política emerge a partir de la interpretación de la noción de igualdad y podría decirse que esa dinámica de delegación del poder en líderes que encarnan estereotipos culturales ha sido una constante desde esa época hasta la actualidad.

Otra forma de ciudadanía mestiza es la que resulta del proyecto inconcluso del liberalismo radical que propendía hacia la realización de los derechos individuales y la consolidación de un Estado secular. La fluctuación entre concepciones políticas del liberalismo y el republicanismo llevaron a un debate ideológico en torno al individuo y las posibilidades que tiene este para determinar condiciones que hagan posible la transformación de la sociedad. La discusión en cuestión tendrá un lugar sustancial en la definición de los criterios que otorgan posibilidades de acción al individuo jurídico y cómo tales libertades generan distanciamientos entre él y su cultura de origen.

La ciudadanía individual así pensada, connota dos aspectos centrales: el derecho a la igualdad y el derecho a la libertad; la igualdad individual respondía a una estrategia de inclusión para todos

aquellos sujetos descorparativizados de sus comunidades ancestrales como efecto del nuevo orden social y de la metáfora del ciudadano individual: indios de resguardo y esclavos negros recién liberados (1851), pero a su vez, se orientaba también hacia otros excluidos de la ciudadanía: los jornaleros, los peones de hacienda, los trabajadores domésticos, los concertados, los manumisos y todos aquellos que carecían de renta, autonomía e independencia económica y que en la tradición republicana se suponían representados por el patrón o cabeza de familia. (Uribe, 1999, pág. 153)

Cabe destacar que en esta forma de entender la igualdad hay una profunda desconfianza sobre el reconocimiento de las organizaciones intermedias que entran a mediar entre los individuos y el Estado. Es decir, se trata de un acercamiento decisivamente liberal en tanto que se aleja de cualquier tipo de ente que afecte o altere la autonomía individual. El derecho a la libertad supone que ni el Estado, ni los grupos de referencia de los que proviene tal individuo, están por encima de ese derecho.

La gran mayoría de estos cambios ocurren en el año 1853. El gran logro de los liberales radicales fue la consolidación constitucional del ciudadano moderno y sus derechos; no obstante, los asuntos relacionados con la soberanía y la nación fueron asuntos que no pudieron ser abordados y en el propósito de resolverlos se consolidó otra forma de ciudadanía mestiza desde donde se justificaba el poder político según la convicción ideológica de comunidades y ciudades las cuales entrarían a disputar el poder nacional.

De lo anterior se puede vislumbrar la dificultad para nacionalizar la ciudadanía en tanto que este proceso solo pudo alcanzarse a través de la Constitución de 1991. Un reflejo de la dificultad por consolidar un proyecto de nación es palpable en las interminables guerras civiles que desde la época de la Gran Colombia vienen ocurriendo. La convivencia entre una ciudadanía local y la nacional comienza con la promulgación de la Ley de descentralización de rentas y gastos (1851) que dejó en manos de los poderes locales la posibilidad de definir el destino de sus rentas e ingresos y de esa forma crear normas iguales para todas las regiones del país.

Esta conjugación de órdenes regionales diferenciales y asimétricos, proyectaron una imagen de ciudadanía plural y distinta, territorializada y profundamente enraizada con la particularidad de las comunidades locales; no era lo mismo ser ciudadano del Socorro que de Medellín y los derechos políticos y civiles se ampliaban o se restringían de acuerdo con los ámbitos geográficos; la imposibilidad de nacionalizar la ciudadanía preservó la impronta comunitaria en el régimen de liberalismo clásico. (Uribe, 1999, pág. 156)

En contraste con el esfuerzo citado, el propósito general del proyecto Regenerador expresado en la Constitución de 1886 era el de consolidar la nacionalización de la identidad

por la vía de una homogenización del territorio nacional; de esta forma, la constitución buscó robustecer un esquema de derecho individual común acudiendo incluso a medidas autoritarias para su debida implementación. Sin embargo, tal concepción de individuo nacional nunca pudo llevarse a cabo debido a las dificultades de comunicación en el extenso territorio y también a que muchas comunidades siguieron con su modo tradicional de organización al margen de lo que dictaba el Estado. Esta noción de ciudadanía nacional se pudo materializar cuando en 1932 se estableció el registro de votación que posteriormente se llamaría cédula de ciudadanía; hasta entonces las influencias locales hicieron difícil la consolidación de un ideal de nación.

En síntesis, las mixturas entre los diferentes tipos de liberalismo y su confrontación con los ideales republicanos generaron una ciudadanía mestiza desde donde la conjunción de lo local y lo nacional fue inexistente. Lo que va a primar desde mediados del siglo XIX y durante todo el XX va a ser la consolidación de comunidades regionales que se van a preocupar más por la concreción del progreso que por el reconocimiento de derechos individuales; de hecho, no hay una tradición significativa que sedimente los alcances y limitaciones de tales derechos; sin embargo, a finales del siglo XX lo que se va a privilegiar es una lectura sobre las luchas por el reconocimiento político cuyos desarrollos van a marcar la agenda política de Colombia. No obstante, podría conjeturarse que la reivindicación de la colectividad al margen de la nación es lo que se va a privilegiar como un discurso significativo en contextos que nunca desarrollaron una tradición fuerte en derechos individuales.

Esta hipótesis posibilita la aproximación a los efectos observables de la tensión entre el ciudadano local y el ciudadano nacional; en otras palabras, a la tensión entre las comunidades indígenas y el Estado⁹. El porqué de esta equiparación radica en que la noción de ciudadanía local tendrá enorme repercusión en los campos y en las comunidades que se forjaron al margen de los grandes centros urbanos; por otra parte, será en las ciudades capitales de regiones en donde el discurso de la ciudadanía nacional tendrá especial fuerza; esto considerando que es la interpretación de los intereses regionales extrapolados a un plano nacional lo que le dará dinamismo a las elecciones políticas de Colombia desde que comenzó su trasegar por la democracia hasta nuestros días.

Si bien la historia de la asimilación de los paradigmas políticos tiene un lugar significativo en la raíz de la discusión sobre las luchas por el reconocimiento político;

⁹ El campesinado también se verá expuesto a esta dinámica. Dado que, y como lo demostraremos en el segundo capítulo, hay un fuerte proceso de relación entre las comunidades indígenas y campesinas; de ahí que muchos indígenas se identifiquen como campesinos y muchos campesinos se vean como indígenas.

también hay dos asuntos que coinciden con la discusión llevada a cabo en la Asamblea Nacional Constituyente. Por una parte, se producirá el debate entre comunitaristas y liberales, tal debate tendrá incidencia en el modo de incluir la variable étnica en la reflexión sobre el orden social y esa reflexión partirá del reconocimiento del pluralismo, pero también del desgaste que ha producido la represión a las luchas de los pueblos indígenas.

Por otra parte, la Asamblea no permanecerá ajena a las agendas mundiales en materia de derechos colectivos y acuerdos sobre el reconocimiento de las etnicidades en el marco de los proyectos constitucionalistas. Es preciso tener en cuenta que la Constitución de 1991 no solo está influenciada por las luchas sociales que acontecen en Colombia, sino también por aquellas ocurridas en el mundo y que han tenido incidencia en la cimentación de tratados y en la operacionalización de los derechos Humanos.

1.4. Sobre el debate entre comunitaristas y liberales

El debate en cuestión es de carácter filosófico-normativo y se abordará a partir de la propuesta de John Rawls (1971) en su libro *Teoría de la justicia*. Para el filósofo norteamericano la justicia es un valor que ha sido sacado del derecho por cuenta de la enorme volatilidad que supone determinar moralmente una valoración sobre lo que se puede considerar lo justo. A través de la distinción entre lo bueno, como lo ético, y lo justo, como lo moral, la teoría de la justicia reivindica la tradición individualista de Kant y señala la necesidad de construir espacios en los cuales se pueda cimentar una moralidad de mínimos entendiendo que los discursos éticos, en los cuales se encuentran las diferentes nociones del bien, son los que desencadenan un conflicto de valores que no permite la consolidación de pactos razonables para la acción.

Cabe resaltar que para Rawls el punto de partida son los individuos y no los grupos en donde ellos participan; de hecho, por ser una teoría liberal, se asume que la voz moral de los grupos puede afectar las posibilidades de libertad de los individuos. En la búsqueda de criterios de razonabilidad se intenta limitar la alusión a nociones culturales, religiosas o étnicas, por considerar que estas alteran el diálogo en el espacio público. Siendo así, esta versión del liberalismo reforzado por Rawls conlleva a la vivencia de una identidad en el espacio de la vida privada en donde esta puede ser salvaguardada por los derechos; por otra parte, la posibilidad de expresión en el ámbito público solo se hace efectiva a través de un lenguaje común que podemos entender en términos de ciudadanía, es así como todo el lenguaje de derechos [el derecho a la libertad de expresión, al desarrollo de la personalidad, al trabajo, etc.] constituye una gramática para la superación de los conflictos sociales.

A través de dicha gramática del derecho se pueden proteger las libertades individuales y llevar a los juzgados, y ante los jueces, los conflictos que antes se resolvían por la vía de la violencia. Tal comprensión de la vida política es fuertemente criticada por grupos que no ven posible separar lo privado de lo público; en ese sentido, consideramos que las cosmovisiones indígenas suponen un problema para este modo de pensar la vida en común debido a que para estos pueblos la vida se concentra en una intersección continua entre aspectos identitarios y expresiones políticas; en otras palabras: se trata de una relación indivisible entre la identidad y su expresión pública-política.

En coherencia con los problemas que se generan de la comprensión de la teoría de la justicia de Rawls, el filósofo canadiense Charles Taylor nos propone un debate en contra del liberalismo y las teorías políticas que, fundamentándose en el individualismo, restringen el lugar que tienen las comunidades en la configuración del orden social y político¹⁰. Para Taylor el problema radica en que la consigna moderna nos lleva necesariamente a prescindir de las valoraciones morales provenientes de los grupos o contextos culturales en los cuales existe una visión sobre cómo debe ser la vinculación de los grupos con los hombres; este punto, que es clave en la postura de Rawls, es el elemento que distancia a Taylor y lo lleva a preguntarse por otras formas de justicia que puedan fundamentarse en el reconocimiento de los grupos y culturas. Siendo así, pareciera que los estados modernos velan para proteger a los individuos de voces morales (provenientes de las culturas) que podrían coartar las libertades y restringir los derechos.

En este sentido, el filósofo canadiense propone una distinción entre una política de la igualdad y otra del reconocimiento. La crítica propuesta a la política de la igualdad se fundamenta en los dilemas políticos que viven los grupos hoy en día y el modo en que el reconocimiento aparece como una demanda reiterada que no se resuelve con el modo liberal de ser ciego a las diferencias ni con los procedimentalismos que posibilitan la relación del individuo con el Estado. En contraposición a la crítica propuesta, Taylor alude a una política del reconocimiento que permite a los grupos participar en situaciones en donde sus horizontes morales pueden ser expandidos por la vía del diálogo y del reconocimiento intersubjetivo.

¹⁰ Al respecto plantea Taylor: “Quienes se sitúan en la perspectiva de que los derechos individuales siempre deben ir por delante y de que, junto con las disposiciones no discriminatorias, deben tener preferencia sobre los objetivos colectivos, con frecuencia hablan desde una perspectiva liberal que ha ido extendiéndose en el mundo anglosajón. Esta posición proviene, naturalmente, de los Estados Unidos y ha sido recientemente elaborada y defendida por algunas de las mejores mentes filosóficas y jurídicas, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman” (Taylor, 1997, p. 319).

Este debate, que se llevó a cabo entre 1993 y 1997, va a tener enormes repercusiones en las discusiones jurídicas propuestas para el establecimiento de líneas jurisprudenciales en torno a la defensa de las identidades étnicas en Colombia. En este sentido, la discusión esbozada en términos de: reconocimiento de individuos vs. reconocimiento de grupos, cosmovisiones ancestrales vs. principios universales de justicia, culturas vs. unidad política, y demás formas de re-edición de la tensión entre igualdad y reconocimiento de diferencias serán aspectos problemáticos cuya resolución es controversial y no exenta de reflexiones sobre su alcance ético-político.

La confrontación entre estas formas de entender el pluralismo, en donde los liberales apuestan por los universalismos de las moralidades mínimas y la juridización de los conflictos sociales y los comunitaristas por la consolidación de espacios de reconocimiento que permitan la fusión de horizontes como una vía para resolver la diversidad, derivan en una discusión que todavía tiene incidencia en el momento de definir una atención diferencial.

1.5. La relación entre el Derecho Internacional y la Constitución de 1991

En coherencia con el debate expuesto y su importancia en el marco ideológico de las luchas por el reconocimiento político, también resulta conveniente articular la elaboración de la Constitución Política con un marco de derecho internacional desde donde se asume la pertinencia de las reformas que la Carta Magna contiene.

El Estado colombiano, en el transcurso del siglo XX, ha suscrito convenios que se fundamentan en la protección de las minorías étnicas del territorio nacional. La suscripción de tales convenios enfatiza la defensa de las minorías étnicas puesto que su protección constituye uno de los ejes más sobresalientes del sistema contemporáneo de Derechos humanos¹¹. De dichos ordenamientos se deriva una serie de disposiciones de carácter internacional que posibilitan el anclaje jurídico de la noción de atención diferencial para el caso de las minorías étnicas. Tales disposiciones se pueden enunciar de la siguiente manera:

- a) Abolición de todas las formas de discriminación derivadas del origen étnico.
- b) Reconocimiento de comunidades étnicamente diferenciadas en relación al conjunto de la sociedad.

¹¹ Para 1993 se podrían mencionar los siguientes convenios: Conviene mencionar entre tales ordenamientos: el numeral 3º. El artículo 1º. De la Carta de las Naciones Unidas, aprobada por Colombia según Ley 13 de 1945; el Convenio 107 de la OIT, aprobado en Ginebra en 1957 y adoptado en Colombia por la Ley 31 de 1967; los artículos 2, 26 y 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en Diciembre de 1966 y ratificado en Colombia por la Ley 74 de 1968; y el Convenio 169 de 1989, de la OIT, reformatorio del 107 ya citado, y también ratificado por Colombia, según la Ley 21 de 1990. (Sánchez, Roldan, & Sánchez, 1993, pp. 29-30)

- c) Capacidad para desarrollar instituciones de autogobierno por parte de las comunidades étnicas.
- d) Acceso a las tierras para las comunidades étnicas quienes pueden ejercer un gobierno en ellas según su cosmovisión ancestral.
- e) Derecho a recibir del Estado los derechos básicos (tales como salud y educación) según la cosmovisión de la comunidad.
- f) Facultad para participar en la definición de los asuntos comunes que competen a los miembros de la comunidad.

Estas disposiciones se han planteado en la Constitución Política de tal manera que pueden materializarse según los postulados del Derecho Internacional. La presentación de estos preceptos queda planteada, según los autores, del siguiente modo:

El artículo 13 contiene una clara perentoria condena a todas las formas de discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, etc. (Sánchez, Roldan, & Sánchez, 1993, p. 32)

Los artículos 7, 8, 10, 18, 19, 68, 70, 72 y 330, entre otros, traen un claro reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana y de la capacidad de los pueblos indígenas y demás grupos étnicos del país. (Sánchez, Roldan, & Sánchez, 1993, p. 32)

Los artículos 246, 286, 287, 329 y 330 otorgan, de manera clara, en forma directa o indirecta, a los pueblos y comunidades indígenas, la posibilidad real de mantener y desarrollar sus propias instituciones y formas de organización social y administrativa interna y sus propios modelos de control y sanción de las conductas irregulares de sus miembros. (Sánchez, Roldan, & Sánchez, 1993, p. 32)

Los artículos 58, 63 y 330 definen, de una manera inequívoca, el derecho de los pueblos indígenas al dominio y mantenimiento de sus territorios, de acuerdo a sus modalidades comunitarias o colectivas tradicionales, lo mismo que sus capacidades comunitarias o colectivas tradicionales. (Sánchez, Roldán & Sánchez, 1993, p. 33)

Los artículos 49 y 67, entre otros, establecen, con toda precisión, las responsabilidades del Estado en materia de salud y de educación, servicios que, sin excepción, deben llegar a todos los nacionales. (Sánchez, Roldan, & Sánchez, 1993, p. 33)

Los artículos 37 38, 40, 96 (lit.c.), 107, 171 y 176, entre otros, definen con toda precisión el espacio de participación de los pueblos indígenas en los asuntos públicos de sus propias comunidades y de la sociedad nacional en su conjunto. (Sánchez, Roldan, & Sánchez, 1993, p. 33)

Tal como se puede apreciar, existe una relación entre las disposiciones internacionales y su materialización en los artículos de la Constitución de 1991. De cierta forma, esta conjugación de reivindicaciones históricas y su papel en la Constitución permite vislumbrar cómo se ensancha el Estado para la inclusión de comunidades que antes no eran tenidas en cuenta. Evidenciar el pluralismo conlleva al replanteamiento de los marcos jurídicos que rigen la convivencia en Colombia; dicha tarea puede verse actualmente a través de las líneas jurisprudenciales que están compuestas por los fallos de las Altas Cortes desde donde la interpretación de los referentes constitucionales posibilita la orientación de acciones diferenciales.

En lo que se refiere al proceso que posibilitó la Asamblea Nacional Constituyente y posteriormente la elección de representantes indígenas, el Estado tuvo un papel importante en tanto que asumió que al otorgar jurisdicción a los pueblos indígenas podría hacer presencia en territorios que históricamente han carecido de la presencia del Estado, ya sea por motivos geográficos o porque su configuración sociodemográfica hacía imposible la relación con las grandes ciudades y las cabeceras municipales.

En coherencia con lo expuesto, el reconocimiento de la territorialidad indígena y su autoridad comunitaria, junto con procesos de asistencia y apoyo social, constituyeron la vía mediante la cual el Estado fue capaz de producir una asistencia de baja intensidad que se pudiera traducir en una forma de gobierno indirecto. Esta situación, combinada con los discursos modernizadores de Estados Unidos y Europa, posibilitó el cambio radical de posturas frente a la cuestión indígena en Colombia.

Sobre el tema de la territorialidad, quizás el más complicado del proceso, y los asuntos relacionados con la educación, la autonomía y el autogobierno, plantea la Constitución Política de 1991 que Colombia forma una “República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista”. Esta aseveración rompe con cien años de centralismo y posibilita el reconocimiento de una realidad negada dentro de la cual están los pueblos indígenas colombianos. El mencionado reconocimiento de la diversidad cultural conduce al reconocimiento de cuestiones como el derecho a la educación, el derecho a la propia lengua, el derecho al territorio, el derecho a la autogestión y al autogobierno.

En lo referido a la educación, en la medida en que la lengua constituye uno de los elementos unificadores de una nación, siempre se había partido de la noción de que el castellano era la lengua por excelencia del territorio nacional. Colombia, según Gros (1993), es el paraíso de los etnolingüistas puesto que la diversidad de lenguas indígenas es

considerable y para la década de los 90 todavía seguían siendo distinguibles. Reconocer que todas estas lenguas forman parte de una identidad nacional (Artículo 10 de la Constitución Política) supone abrir la discusión sobre una educación bilingüe capaz de ofrecer condiciones para la modernización de los pueblos indígenas por la vía del intercambio social en castellano y asegurar los medios para que el patrimonio cultural y lingüístico pase de una generación a otra sin perderse. Según Gros, la dinámica propuesta en el modelo de educación da cuenta de la premisa de la integración como eje sustancial del proceso.

Lo hasta aquí expuesto sugiere una serie de cuestiones relacionadas con la territorialidad y la autonomía que Gros propone en los siguientes términos: “¿Cómo establecer esta república unitaria y descentralizada anunciada por el artículo 1 de la Constitución Política?, ¿Hasta dónde ir en el reconocimiento de la autonomía para las entidades territoriales?, ¿Era necesario crear regiones, provincias, conservar los departamentos, elegir gobernantes, etc.?” (Gros, 1993, p. 18)

Las preguntas generan tensiones porque las lógicas de la redistribución y el reconocimiento demandan el consenso en torno a injusticias estructurales que los poderes hegemónicos no estaban dispuestos a asumir. En el caso de la demanda de tierras y la conformación de resguardos, la lógica de la justicia como redistribución supone que los actuales propietarios tienen que estar dispuestos a entregar sus propiedades con el argumento de que estas pertenecen a grupos que constitucionalmente tienen Derecho a ellas; el pensamiento conservador de la época podría preguntar: ¿por qué se debe redistribuir lo que ya tiene dueño? Por otra parte, la demanda de reconocimiento político implica abrir el espectro de participación a grupos étnicos que no tienen experiencia en negociación y asuntos nacionales distintos a los de la protección de sus contextos culturales; para los liberales de la época la participación indígena significaba el ensanchamiento del Estado social de derecho, pero a largo plazo la participación de esta minoría no terminaba siendo representativa y paulatinamente fue desapareciendo. En cualquiera de los dos casos, las iniciativas políticas indígenas correrían el riesgo de ser asumidas por las maquinarias políticas tradicionales de los partidos políticos hegemónicos, el liberal y el conservador¹².

¹² En el siglo XIX los liberales consideraban que la población indígena debía controlarse para dar lugar al mestizaje como una manera de concretar el modelo nacional-populista. Por otra parte, para los conservadores el asunto consistía en mantener a los indígenas en resguardos y dejar que la iglesia posibilitara condiciones para la redención de esta “raza inferior”. Tanto liberales como conservadores coincidían en la idea de que el mestizaje debía darse con migrantes europeos que paulatinamente llegarían al país.

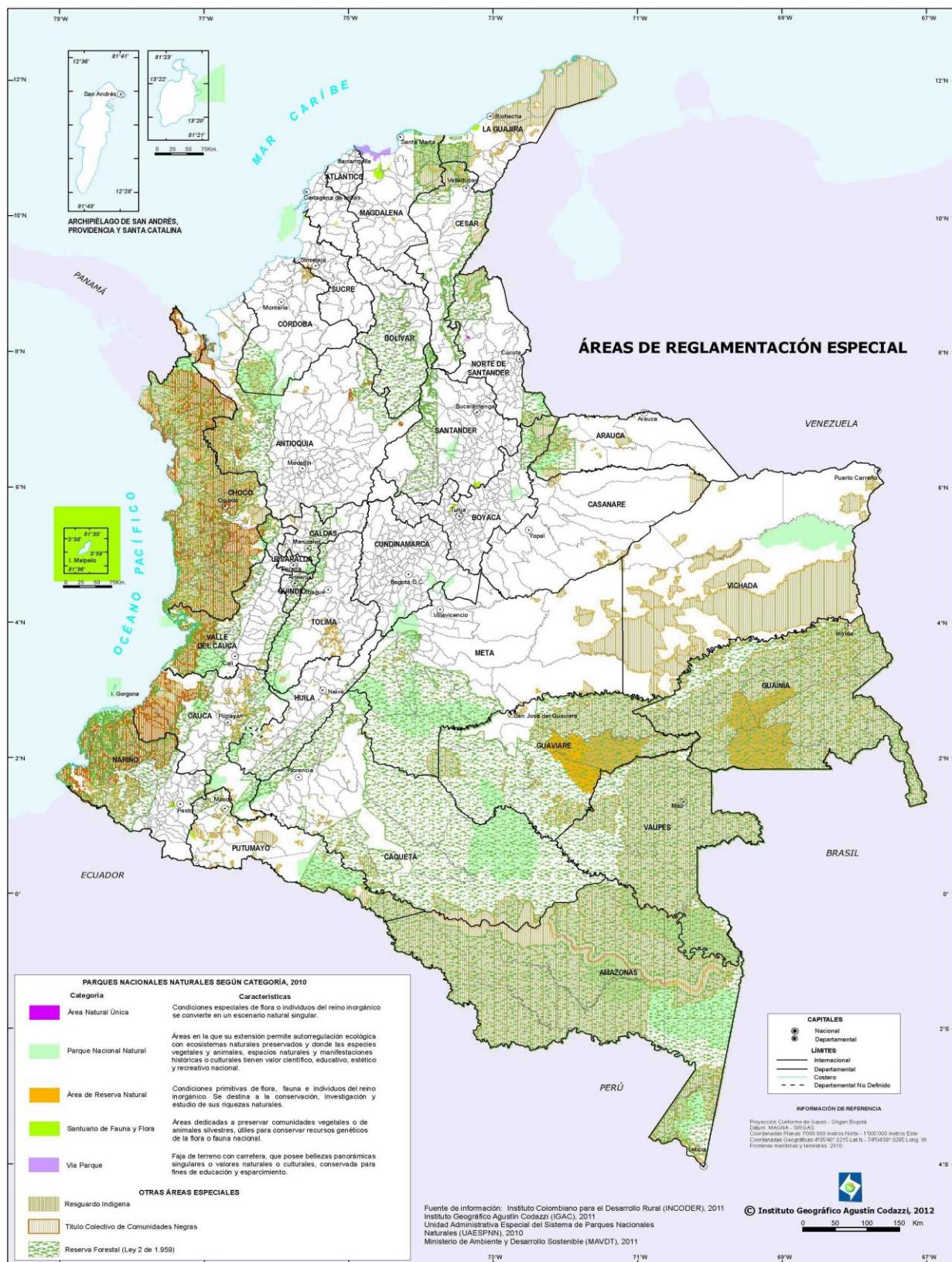
Teniendo en cuenta el hecho de que en Colombia las identidades sociales serían primero partidistas, regionales o de clase, antes que étnicas; la cuestión indígena no tuvo un lugar tan significativo en comparación a lo sucedido con el vecino Ecuador, donde los movimientos indígenas sí representaron una tradición. En la actualidad hay en

La disputa sobre los asuntos de la tierra fue importante en la discusión política porque se trataba de una extensión de tierras considerable y de una población cercana a las 500.000 personas [pocas personas para tanta tierra] que poblaban territorios estratégicos desde un punto de vista económico y ricos en biodiversidad; la declaración de autonomía en un territorio específico posibilitó la existencia de pueblos indígenas cuya adscripción identitaria no versaba solo en la lengua y tradiciones compartidas, sino en un territorio de confluencia desde donde era posible desarrollar un modo de vida comunitario al margen del modo de vida individualista de otras regiones del Estado.

En el mapa que se presenta a continuación se puede observar la superposición entre las zonas de resguardos indígenas legitimadas a partir de los procesos posteriores a la Constitución de 1991 y las zonas de protección estatal tales como: las áreas naturales únicas, los parques nacionales naturales, las áreas de reserva natural y los santuarios de fauna y flora.

A juicio de Gros, estas zonas constituyeron el territorio del conflicto armado y su ocupación fue estratégica para los grupos armados. Los grupos indígenas pudieron, a pesar de los problemas de seguridad, desarrollar formas de organizativas en las que la reflexión sobre el territorio ocupó un papel importante.

el Departamento del Cauca lugares en los cuales los pueblos indígenas pudieron subsistir pese a la tensión entre los discursos liberales y conservadores.



Mapa 1. Áreas de reglamentación especial. Fuente: Instituto geográfico Agustín Codazzi, 2010.

En palabras de Gros:

De esta manera, la mayor parte de la Guajira colombiana, la Sierra Nevada de Santa Marta, casi todo el Vaupés, inmensas regiones situadas en los Llanos o en el Putumayo, otras más reducidas pero políticamente importantes, como la región de Tierradentro (Cauca), podrían exigir mañana poder organizarse como vastas provincias indígenas, gozando de una amplia autonomía(Gros, 1993, p. 18)

La inclusión en el discurso político de los líderes indígenas de temas tales como la vida democrática, la protección del medio ambiente, la religión, la educación y la protección de la cultura fue altamente valorada por la opinión pública conformada por grupos de estudiantes y ciudadanos entusiastas que empezaron a estar del lado de la causa indígena y a prestar apoyo a sus demandas y reivindicaciones.

En materia de conflictos socioambientales, Aguilar Torres (2015) introduce la reflexión sobre los actores sociales que dimensionan el problema y la falta de claridad que ha existido sobre estos asuntos. El carácter público de los líderes indígenas los convierte en referentes necesarios para la discusión pública sobre el estado de la cuestión ambiental en el país, más ahora cuando las tensiones con las diferentes formas de minería están siendo tan cuestionadas. El autor hace énfasis en el carácter simbólico de la asociación entre actores indígenas y la defensa a los territorios amenazados por la minería; tal asociación ha sido una constante en las formas de representar la causa indígena.

1.6. Sobre la organización indígena y las elecciones a cargos públicos

No solo los antecedentes históricos de insurrección, los debates ideológicos y la articulación del Derecho Internacional con la Constitución de 1991 resultan esenciales en esta reconstrucción de las luchas por el reconocimiento político. También hay aspectos concernientes a la organización social que deben considerarse puesto que el valor que tiene la Asamblea Nacional es permitir que el proceso de articulación entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano se ejecute.

Christian Gros (1993) aborda el tema de la organización indígena considerando que estos pueblos solo constituían (en 1990) el 2% de la población; lo llamativo del proceso tiene que ver con cómo éstos se organizaron y pudieron elegir sus propios representantes. En pos de este resultado, el autor reconoce la existencia de varios movimientos indígenas que no siempre compartieron los mismos principios para la lucha por su reconocimiento político pero que lograron generar consensos para lograr mecanismos de participación con el Estado.

Un elemento central del proceso conducente al consenso entre los diferentes sectores del indigenismo es que no todos los pueblos tenían el mismo tipo de organización, incluso algunos de ellos ni siquiera contaban con mecanismos capaces de generar actos de movilización social. Pese a ello, en 1971 en el Departamento del Cauca las circunstancias planteadas propiciaron la conformación de organizaciones que se ocupaban precisamente de canalizar el descontento de los grupos indígenas por su situación de indefensión. Algunas de las causas que generaron la conformación de tales grupos fueron las siguientes:

- 1) la crisis de la pequeña producción campesina y la amenaza que representa para la vida comunitaria.
- 2) La explosión demográfica que, en lugar de significar una oportunidad para la renovación, lo que hace es favorecer la crisis de la producción campesina, en especial la cuestión del acceso a la tierra.
- 3) La influencia de consumos culturales occidentales que inciden en las valoraciones del mundo indígena al interior de las comunidades. Las experiencias que tienen los jóvenes con los medios de comunicación generan reflexiones en esta dirección.
- 4) El impulso modernizador en materia de derechos humanos derivado de posturas políticas internacionales y las filosofías latinoamericanas [como la teología de la liberación] que incidieron en la misión de las organizaciones no gubernamentales civiles que desde 1970 han trabajado en la región.
- 5) La confrontación entre dos situaciones políticas que necesariamente desencadenarían la movilización. Por un lado, el clima reformista y modernista por el que pasaba el país como asunto derivado del desgaste que producían las antiguas ideas sobre la vida nacional consignadas en la Constitución Política de 1886. Por el otro, el sentimiento de indignación generalizado entre las comunidades indígenas y la posibilidad de participar en procesos definitorios para la protección de una identidad común distinta a la identidad nacional imperante en el momento.

A continuación se ofrece una síntesis de la conformación de agremiaciones o grupos políticos indígenas:

	Organizaciones	creación	Integrantes	Objetivo
Organizaciones gremiales	Consejo Nacional de Indígenas del Cauca (CRIC)	1971	Cabildos de los Resguardos del Norte del Cauca	El programa del CRIC se fundamentó en: 1) recuperar las tierras de los resguardos y ampliar sus límites. 2) Fortalecer los cabildos indígenas. 3) No pagar terraje. 4) Dar a conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación. 5) Defender la lengua y las costumbres. 6) Formar a profesores para educar sobre las costumbres en lengua indígena.
	Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)	1992	38 organizaciones regionales, departamentales, locales y zonales, también binacionales (Colombo-Brasileña).	Asegurar la presencia en la totalidad de departamentos. Esto significó la militancia del 90% de la población indígena. Generar alianzas esporádicas con organizaciones que agrupan a arhuacos y a koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta, la organización gonavinduatayrona, las organizaciones wayawayuú y yanama del departamento de la Guajira, entre otros.
	Autoridades indígenas de Colombia (AICO) [Es una organización gremial pero también nacional].	Se desarrolló entre 1980 y 1983 en el seno del CRIC. También se derivó de la Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO)	Reúne mayoritariamente indígenas guámbianos y paeces, pero también yanaconas, ingas y arhuacos. [El ex-constituyente Lorenzo Muelas, es oriundo de Guambia]	La organización se fundamenta en el respeto a la autoridad tradicional y el papel en la veeduría del orden político-social dentro de la comunidad y la transmisión del saber ancestral. Plantea un abordaje de la acción política en dos vías: 1) La recuperación de las tierras ancestrales. 2) La puesta en marcha de los principios de autonomía tal y como se evidencian en la Constitución Política de 1991
Organizaciones nacionales	Alianza Social Indígena (ASI)	Fue una organización derivada de la ONIC cuya vertiente ideológica fue la del Quintín Lame. Se fundó en 1991.	Compuesta por indígenas de los departamentos de Cauca, Tolima, Antioquia, Santander y Chocó. [El ex-constituyente Francisco Rojas Birry, es oriundo del Chocó y de la comunidad embera]	Es una organización que nace en el seno de la lucha indígena pero pretende actuar en el campo de la búsqueda alternativa del poder. Tiene como objetivos: 1) Participar en una nación que tenga como eje central la diversidad cultural, el pluralismo y la ponderación de la democracia a nivel local y en la cúspide del Estado. 2) Forjar condiciones para la cimentación de procesos de economía sostenible.

Organizaciones	creación	Integrantes	Objetivo
Movimiento Indígena Colombiano (MIC)	Toma distancia después del abandono de la personería jurídica del ONIC.	El MIC, liderado por el candidato al senado Gabriel Muyuy, constituye una opción alternativa en los mismos territorios del ASI.	Ofrecer una vía distinta a la ofrecida por el partido tradicional: liberal y conservador. Defender los recursos naturales. Velar por la participación ciudadana de todos los colombianos. Defender los intereses de grupos étnicos, campesinos, trabajadores e intelectuales (universitarios).

Tabla 6: Organizaciones indigenas. Fuente: elaboración propia.

Estos grupos contaban con una opinión pública que favoreció el proceso de elección de representantes indígenas. Diversas organizaciones de la sociedad civil en los sectores de la educación (estudiantes y profesores universitarios) y la política (colectividades que participaron en la Asamblea Nacional Constituyente) estuvieron de acuerdo con la idea de cimentar procesos de representatividad nacional a través de la elección popular de actores políticos nunca antes vistos en cargos de elección popular. No obstante, más allá de la percepción pública, existía la posibilidad real de que ninguno de los candidatos indígenas saliera elegido, entre otras cosas porque se habían presentado candidatos que representaban orillas ideológicas contrapuestas del indigenismo en Colombia. Sin embargo, más allá de todo mal pronóstico, Bogotá, Medellín y Cali (las tres ciudades más importantes del país) eligieron de forma avasallante a los candidatos indígenas y tal elección fue vivida como un triunfo democrático de enorme repercusión para la vida política del país.

De aquí podemos sacar una primera enseñanza: en el momento de la Constituyente existía en el país, y en particular en las ciudades, un voto de opinión en favor de una representación indígena. Un voto de opinión que iba más allá del lobby pro-indigenista, tradicionalmente débil en el país. Este punto es importante, y muestra cómo el movimiento social ha sabido adquirir con el tiempo una imagen positiva en ciertas capas de la población. (Gros, 1993, p. 14)

El apoyo al movimiento pro-indígena puede asumirse también como una forma de protesta frente a la cultura política imperante hasta el momento. Este asunto pudo percibirse cuando los representantes indígenas captaron el protagonismo que antes tenían los guerrilleros, quienes representaban un eje importante en la Constituyente. La participación de los senadores indígenas posibilitó la consolidación de una opinión pública favorable para el proceso que se había emprendido. El argumento esgrimido por los líderes indígenas consistía en presentar la inferioridad numérica de sus comunidades como una razón para solicitar dinámicas de elección popular acordes con ese hecho; de esa manera se buscaba que existieran condiciones adecuadas de representatividad y que la elección de tales

senadores pudiese estar asegurada. Este argumento surtió efecto y aseguró la participación indígena en el congreso y en el senado.

Teniendo en cuenta este panorama de organizaciones indígenas y las estadísticas efectuadas por la Registraduría Nacional del Estado Civil en 1994; según esos datos once listas indigenistas fueron propuestas al electorado; cinco para el Senado y seis para la Cámara de Representantes. Los líderes indígenas participantes se pueden agrupar de la siguiente manera:

Organizaciones	Senado	Cámara de Representantes	Departamentos representados
AICO	Lorenzo Muelas Floro Alberto Tunubalá	José Narciso Jamioy	Cundinamarca (Bogotá)
ASI	Jesús Enrique Piñacue Francisco Rojas Birry	Antonio Quirá	Cauca
		Félix Gómez	Guainía
		Hernando Sánchez	Vichada
MIC	Gabriel Muyuy	Eduardo Rodríguez	Amazonas
		Juan Pablo Castillo	Vichada

Tabla 7. Participación política indígena en la Cámara de Representantes en 1996. Fuente: elaboración propia.

La característica central de los candidatos de 1994 radicaba en que todos eran líderes comunitarios. Los votos obtenidos venían de las tres ciudades más grandes del país (Bogotá, Medellín y Cali) pero no alcanzaron para superar el umbral necesario para poder lograr las posiciones deseadas; con excepción de Lorenzo Muelas y Gabriel Muyuy, quienes llegaron a ser senadores, los otros representantes no fueron elegidos.

Para el mes de mayo de 1994, se llevaron a cabo las elecciones presidenciales y llamó la atención la candidatura de Antonio Navarro Wolf, exguerrillero desmovilizado del M19, y Jesús Enrique Piñacue, de la ASI. La candidatura no estuvo dentro de las favoritas pero sirvió para visibilizar las intenciones políticas de grupos que habían participado en la Asamblea Nacional Constituyente.

En lo que corresponde a la participación en las elecciones municipales y departamentales de octubre de 1994, las tres organizaciones indígenas participaron con una variedad considerable de candidatos en distintos departamentos de Colombia. El departamento con mayor afluencia de candidatos fue el Cauca, a continuación se puede apreciar una tabla que muestra la distribución propuesta en términos de organizaciones, candidatos y departamentos.

Organizaciones	Número de candidatos	Departamentos
ASI	2	Antioquia
	5	Chocó
	19	Cauca
AICO	3	Cauca
	2	Nariño
	1	Putumayo
MIC	5	Boyacá
	5	Caquetá
	5	Casanare
	5	Putumayo
	5	Santander

Tabla 8. Población indígena y participación en Colombia de Virginie Laurent (1996)

Según información de la Registraduría Nacional del Estado Civil, citada por Laurent, los resultados obtenidos para esas elecciones fueron los siguientes:

Organizaciones	votos	Departamentos	Total de votos
ASI	22.075	Cauca	32.097
	3.032	Chocó	
	1990	Antioquia	
AICO	4.677	Cauca	6.637
	1.541	Nariño	
	419	Putumayo	
MIC	684	Boyacá	1363
	251	Santander	
	248	Putumayo	
	137	Caquetá	
	43	Casanare	
			40.097

Tabla 9. Votaciones a favor de candidatos indígenas, Virginie Laurent (1996)

Para la gran mayoría de los candidatos no fue posible ingresar a los cargos públicos. De quienes se presentaron solo el ASI pudo concretar ocho cargos a través de su numerosa lista: uno en Chocó y siete en Cauca. Un elemento a considerar tiene que ver con el hecho de que muchos de los candidatos no eran de descendencia indígena, sino que eran mestizos que participaban en dinámicas campesinas que no eran ajenas a los movimientos indígenas; esto permite inferir que los criterios ideológicos de tales organizaciones permitían el ingreso a cualquier individuo que fuera campesino, mas no necesariamente indígena.

De la experiencia en los comicios por primera vez en la historia de los pueblos indígenas en Colombia es preciso vislumbrar las posibilidades de participación y de maduración de las luchas por el reconocimiento a través de la concreción de las listas y de los resultados obtenidos. En palabras de Laurent: "Tras el acontecimiento que significó la Asamblea Nacional Constituyente, tres senadores indígenas accedieron al Senado de la República para el periodo 1991-1994. Posteriormente, 23 concejales y 5 diputados indígenas salieron elegidos en las elecciones municipales y departamentales de 1992" (Laurent, 1996, p. 74).

Sin embargo, la posibilidad histórica de participar en una elección popular suscita también interrogantes sobre la viabilidad de ese modo particular en el que los indígenas hacen política. En relación con este asunto habría que recordar que las elecciones de 1994 fueron ganadas por los partidos tradicionales; los partidos liberal y conservador siguieron proponiendo una agenda según sus convicciones ideológicas y a partir de las eventualidades que presentaba el contexto. Es importante no olvidar que para ese tiempo, el narcotráfico era una realidad coyuntural más apremiante en contraste con la que se planteaba desde las luchas por el reconocimiento indígena.

Otro aspecto a considerar también es el referido al perfil y características de los votantes pro-indígenas. Las campañas y los procesos propuestos no permitieron proponer un encuentro próximo con ciudadanos no pertenecientes a las dinámicas del resguardo; Como consecuencia, muchos de los candidatos eran campesinos mestizos que terminaron participando en las campañas indígenas para poder discutir sobre otros temas no necesariamente indígenas, los temas del campesinado que son igual de complejos e igual de urgentes. La equiparación de la causa indígena con la causa campesina da lugar a la idea de los procesos de re-etnización; procesos en donde por conveniencia estratégica miembros del campesinado se asumen como indígenas para poder acceder a una plataforma política que posee mayor visibilidad y apoyo popular que la causa propia.

El fenómeno de la re-etnización arroja dudas sobre quiénes son los pro-indígenas y cómo evolucionan sus procesos de participación democrática. Asimismo, el hecho de que los candidatos no necesariamente deban ser de colectividades étnicas entraña peligros a largo plazo en la medida en que las iniciativas políticas podrían invisibilizarse como efecto de la participación de los colectivos indígenas en las dinámicas de las maquinarias de la política tradicional. Para 1996, tiempo en que Laurent presenta su análisis, se plantea la posibilidad de que los indígenas hagan coaliciones con partidos tradicionales para alcanzar el umbral de lo mínimo permitido para poder llegar al poder; en la actualidad la relación entre candidatos indígenas y partidos tradicionales ha invisibilizado en cierta forma la causa y ha llevado a las colectividades políticas antes descritas al borde de una posible desaparición. En otras palabras: los partidos tradicionales han homogenizado sus discursos ideológicos y los ejes de la movilización social indígena, políticamente ponderables, han pasado a un segundo plano. Como veremos más adelante, estamos en el tiempo de una nueva forma de lucha, no como la del Quintín Lame, pero menos política de lo que se esperaba según la reforma de la Constitución de 1991.

También se presentaron casos donde existía presencia indígena pero no se apoyó la jornada electoral. El caso de Amazonas y Cesar pone en evidencia dificultades en la

conformación de procesos políticos conducentes a una representación total y no fragmentada de la colectividad indígena; de ahí que existan dificultades en la formulación de valores compartidos que le den a la causa indígena un valor ideológico común. Existe unidad entre los habitantes de las zonas altas cercanas a las montañas y cordilleras; más no en el caso de comunidades alejadas de las cabeceras municipales.

Con este balance, propuesto para el año 1994, se plantea que el desarrollo de estas organizaciones está más asociado con incertidumbres que con certezas. En primer lugar porque existen fuertes tensiones en el interior de las colectividades que generan divisiones así como desencanto por parte de posibles votantes en tanto que las dinámicas políticas de los grupos indígenas tienden a parecerse a las de la política tradicional, asunto que genera desgastes y cuestionamientos.

Por otra parte, la relación con los partidos hegemónicos pone sobre la mesa la pregunta de si será posible cumplir con las expectativas proferidas por estas colectividades antes del periodo electoral. Para Laurent, el futuro de estas colectividades depende de cómo se integran a discusiones más complejas sobre los asuntos públicos; por tanto, resulta importante determinar hasta qué punto las colectividades indígenas pueden producir una identidad política a partir de lo que ha sido su historia común o si el esfuerzo generado terminará siendo absorbido por las dinámicas de la política tradicional. Sobre esto último habría que plantear que existen espacios en los cuales los ideales del indigenismo se preservan y donde se hace lectura crítica de los fenómenos que acontecen en la política actual en donde, tal como lo señalaba Laurent, la diferencia entre los partidos tradicionales y las organizaciones indígenas se torna borrosa.

Después de la elección aparece el tema de las capacidades de gestión y gobierno de los representantes indígenas. Sobre esto dos asuntos: en primer lugar, las fuerzas opositoras a las reformas y al espíritu de la nueva Constitución se presentaron y generaron tensiones en las cuales los líderes indígenas insistieron sobre la necesidad de honrar los acuerdos logrados en el marco de la Constitución. En segundo lugar, el aprendizaje de la política por parte de los indígenas suponía resignificar la dualidad entre insurrección y política como fundamento de la nueva identidad que debía asumirse en aras de la convivencia entre grupos diversos.

El gran desafío de los pueblos indígenas se encuentra en la manera en que construirán alianzas para promover proyectos con otras minorías étnicas (las negritudes por ejemplo), ciertos colectivos identitarios (feministas, sectores no heterosexuales) y partidos políticos tradicionales con los que tendrán que dialogar y convivir si lo que desean es

continuar en el poder; a esto se le suma la necesidad de tener que dar cuenta de preocupaciones distintas que corresponden a otras colectividades no indígenas.

Más allá del tema de la participación y los mecanismos de supervivencia en el congreso y el senado está el tema de la eficacia de los instrumentos jurídicos pensados para la relación de los colectivos y el Estado a través del Derecho. En Colombia tal proceso está consignado en la Constitución con el nombre de Acción de Tutela y ha servido para la reivindicación de los derechos fundamentales de muchos pueblos indígenas que aluden a la protección de sus tradiciones y sus modos particulares de concebir la sociedad.

Esta facultad jurídica será utilizada con éxito en favor de los indios Nukak, del Guaviare, para detener una exploración petrolera emprendida sobre sus territorios, sin su autorización, por la compañía extranjera Fronteras de Explotación Inc. Será empleada en Antioquia por la comunidad embera chamí del resguardo de Cristania, que logrará ser indemnizada por el Ministerio de Obras Públicas, por los daños causados a sus culturas a raíz de la construcción de la Troncal del Café. Finalmente, será utilizada por la comunidad Wayu contra la empresa Carbocol-Intercor responsable de los problemas de salud provocados por la polución que se produce en las proximidades de las zonas de carga de carbón. (Gros, 1993, p. 23)

La reflexión sobre las organizaciones indígenas y la participación democrática nos permite evidenciar un aire de optimismo en torno a las posibilidades de participación y las nuevas oportunidades de que gozarán las minorías étnicas en general. Sin embargo, esta visión debe contrastarse de cara a los fenómenos actuales en los cuales las fuerzas del mercado y la globalización tienen incidencia en el modo en que estos grupos sobreviven.

1.7. Sobre la vivencia de la identidad étnica

En el marco de la consolidación de la nación, el indígena constituye la imagen de un pasado que se cree ya superado. Una vía para concretar la superación mencionada, en los estados modernos latinoamericanos consiste en convertir en ciudadanos a estos indígenas para consolidar una esfera pública de libertad e igualdad. Este proceso se consolida puesto que la búsqueda de reivindicaciones por parte de los pueblos indígenas [sintetizadas en: 1) derechos particulares, 2) autonomía y 3) demanda de tierras] es sentida por los reformistas y modernizadores del Estado como un retroceso en la tarea de constituir una concepción moderna de Estado democrático y de participación entre ciudadanos. En este sentido cabe preguntarse: ¿es posible reconocer una identidad colectiva como un elemento abstraído de un pasado colonial que muchas veces es percibido como indeseable o desecharable?

Según Gros (1997), la reivindicación de los pueblos indígenas constituyó el final de los proyectos nacionales populistas en América Latina. El asumir a los Estados como

pluriétnicos y multiculturales abrió la puerta para que se pensara la identidad como un bien instrumentalizable en aras de las reivindicaciones que los gobiernos de turno estaban en capacidad de ofrecer. Para el autor, se trata de la posibilidad de concretar un gobierno indirecto amparado en el otorgamiento de jurisdicciones indígenas que generan la apariencia de una integración nacional; tal integración es contraria a la que se pretendía cuando la idea de modernizar el Estado pasaba por la homogenización de elementos étnicos y culturales de las identidades¹³.

En coherencia con el planteamiento de Gros, el filósofo colombiano Delfín Grueso, plantea una pregunta en los siguientes términos: “¿Cómo pueden ciertos sectores sociales articulados en torno a identidades colectivas (de género u orientación sexual, raciales o étnicas, religiosas o culturales) potenciar sus esfuerzos a través de alianzas estratégicas para, conjuntamente, remover prácticas, estereotipos y estructuras (basadas en el machismo, la homofobia, el racismo o el etnocentrismo) que los mantienen en una situación de subordinación?” (Grueso, 2009, p. 284).

El planteamiento de la pregunta hace referencia al modo en que los rasgos diferenciales de diversas identidades son hoy objeto de exaltación y enarbolan un discurso reivindicadorio que da cuenta de una manera de lograr beneficios sociales desde la activación de procesos de re-etnización en los cuales los grupos retoman una noción de lo propio que en principio les es ajena pero que les garantiza condiciones para la interlocución con diferentes actores políticos que constituyen el ámbito actual del reconocimiento político en Colombia.

En este orden de ideas, los procesos de colectivización de sectores humanos que se definen según un rasgo identitario apelan al esencialismo para justificar el proceder social y político en el marco de un Estado social de derecho. En esta materia, aparentes verdades biológicas repotencian los rasgos culturales de los grupos y los inscriben en una matriz histórica que por una parte los vincula con un origen común y por el otro los presenta como víctimas del desequilibrio de poder entre diferentes actores de la sociedad colombiana.

Las posturas de Gros y Grueso coinciden en el lugar que tiene la identidad como ejercicio instrumentalizador capaz de desentrañar injusticias sociales o de producir condiciones para el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos históricamente

¹³ Gros parte de la hipótesis de que, a partir de los años setenta, en América Latina se produce una crisis del modelo nacional-populista, lo cual permite la aparición de diversas movilizaciones sociales que van a tener un papel importante en la reflexión sobre la vida nacional. Según el autor, el movimiento indigenista en Colombia se va a producir gracias a una serie de dificultades que va a tener el Estado para lograr proponer un control absoluto de la etnicidad en el país.

subordinados. Sobre el caso del indigenismo en América Latina, Gros nos plantea tres preguntas que van en el sentido de lo expuesto:

La emergencia de un movimiento indígena en los años setenta en América Latina ¿respondió a un cambio de estrategia de los Estados que se comprometieron con una nueva política de “gestión de la etnicidad”, o bien a factores políticos más generales y bastante alejados de la acción de estos últimos?

¿Cuál es la sombra que proyectó el movimiento indígena sobre el modelo nacional-populista – nación, modernidad y desarrollo, Estado-? Y ¿cómo con el tiempo este modelo convive con el modelo neoliberal?

¿Qué compatibilidad puede existir entre una estrategia de gobierno indirecto desarrollado como un instrumento de democracia participativa y la demanda de autonomía formulada por el movimiento indígena? (Gros, 1997, p. 18)

La hipótesis que se deriva de estos cuestionamientos parte de la idea de que es posible que el desarrollo del movimiento indígena, a partir de los años setenta, no se fundamente exclusivamente en el fracaso del Estado nacional populista, sino también en las diferencias entre las poblaciones campesinas de “tierras altas”, enraizadas en la historia colonial, y las poblaciones que habitan en las “tierras bajas”, selvas y llanos, sociedades de horticultores, cazadores y pescadores recientemente influenciadas por el Estado.

Esta hipótesis de corte antropológico sugiere que, para el caso de los pueblos de las tierras altas, la crisis de la pequeña producción agrícola confrontada con las formas de producción de capital de comienzos de los años ochenta generó una modernización obligada de las maneras de subsistencia de los pueblos indígenas; en otras palabras, tales pueblos se vieron llamados a competir en los mercados e insertarse a la fuerza en procesos de producción ajenos a lo que tradicionalmente se venía haciendo. Una causa asociada a este fenómeno fue la escasez de tierras, la cual hace más compleja la crisis de las sociedades campesinas de las tierras altas por el aumento demográfico que produce el desplazamiento forzado derivado de la dificultad para acceder a las tierras; al menos dos generaciones se van a ver afectadas por este problema.

En lo que respecta a las poblaciones indígenas de las tierras bajas, ellos serán las víctimas inmediatas de los rezagos de grupos y comunidades que, al ser desplazadas de las tierras altas, encuentran posibilidades de subsistencia a través de la extracción de oro, el cultivo de coca y la ganadería extensiva, cada una de estas actividades de subsistencia genera deterioros ambientales que afectan las posibilidades de las comunidades originales del sector. Para el caso colombiano es preciso señalar que esta dinámica de poblamiento de

las tierras bajas está estrechamente ligada con los fenómenos de violencia social y política en tanto que constituyen el marco de surgimiento del paramilitarismo y demás formas de delincuencia organizada.

Para Hurtado (2006) el impacto de la Asamblea Nacional Constituyente no tuvo incidencia en una posible disminución de la violencia política. Si bien se desmovilizaron cuatro grupos guerrilleros [el Movimiento 19 de abril (M-19), el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT)], la Asamblea coincidió con un escalamiento del conflicto armado y un aumento de la violencia política, tal como puede apreciarse en la siguiente ilustración.

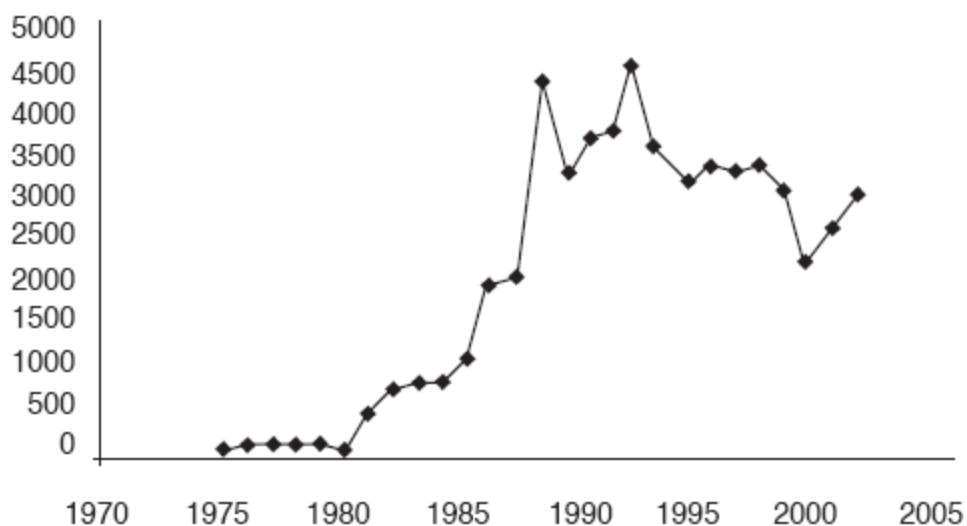


Ilustración 1. Violencia política 1975-2001. Fuente: Comisión Andina de Juristas y CINEP & Justicia y Paz

Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y una disidencia del EPL conformaron la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB) y se declararon en pie de lucha contra el Estado colombiano. En palabras del autor:

De hecho el mismo día de elecciones para elegir la constituyentes, los militares se tomaron Casa Verde, el santuario de las FARC-EP “donde había tenido lugar múltiples reuniones con voceros del Gobierno en el marco de diálogos de paz” (Gómez, 2000, p. 262). Por su parte, la CGSB, siendo uno de los principales actores del conflicto, nunca renunció a usar la violencia como medio para acceder al poder y mantuvo un doble estándar frente a la Asamblea Nacional Constituyente. A la vez que incrementaba sus acciones terroristas, afirmaba públicamente su interés en participar en este cuerpo colegiado. Es más: propuso que 20 de sus miembros fueran parte de la ANC: 8 de las FARC-EP, 8 del ELN y 4 de la disidencia del EPL (García, 1992, p. 214). La propuesta fue

considerada inaceptable, máxime cuando la CGSB no había participado en las elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente. (Hurtado, 2006, p. 100)

Según Zinecker (2013), Los grupos guerrilleros que tenían presencia urbana y estaban conformados por miembros de comunidades intelectuales pudieron tener mejores condiciones de participación política. Este es el caso del M-19 que a pesar de estar vencido militarmente supo integrarse a las lógicas institucionales que se derivaron de la Constitución de 1991; este movimiento logró participar en las contiendas electorales logrando la obtención de escaños y se ha convertido en el referente de los procesos de paz con grupos insurgentes en Colombia.

El caso de las FARC-EP y el ELN fue distinto porque estas guerrillas estaban conformadas por campesinos víctimas de la violencia política y cocaleros que participaban en el negocio del narcotráfico, el proceso de organización para la participación política era insípido y la influencia en las grandes ciudades no era tan importante como la que si tenían en el contexto rural. La cercanía de estos grupos guerrilleros con las comunidades rurales y el negocio del narcotráfico traerían consigo fenómenos de violencia social que afectarían a las comunidades indígenas de las tierras altas y bajas, para volver con la reflexión de Gros.

Según Archilla (2015), citando investigaciones de Villa y Houghton (2004), entre 1974 y 2004 se registra un total de 6745 violaciones de derechos humanos, 1889 son asesinatos. Durante 2000 y 2004 crece la tasa de homicidios en comunidades indígenas [277,2 por mil habitantes, una de las más altas en la historia reciente de Colombia]. Para el autor, esto implica la posible desaparición de 37 pueblos originarios de los 92 que eran reconocidos oficialmente en ese momento. Véase el siguiente gráfico sobre violencia registrada en comunidades indígenas:

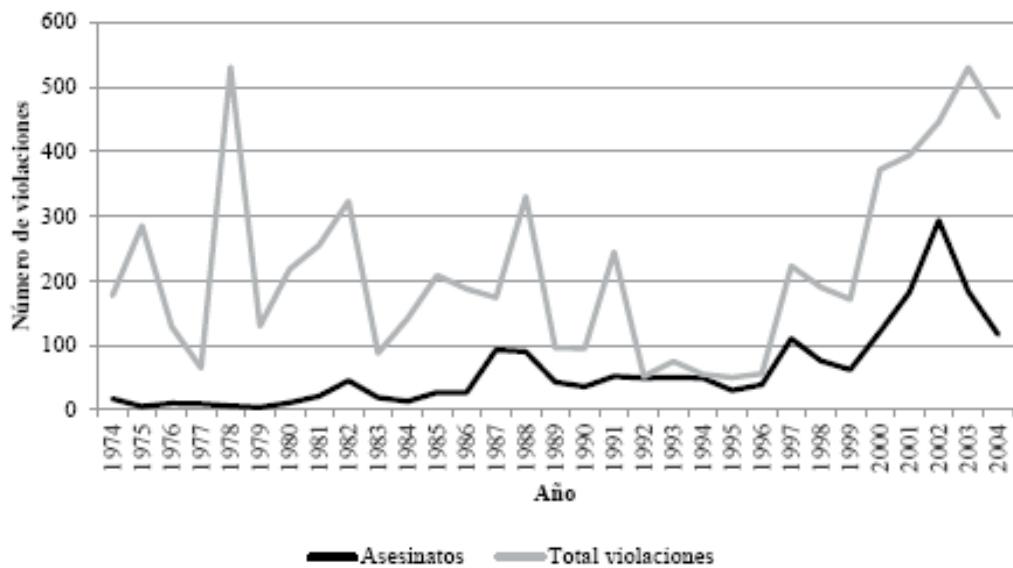


Ilustración 2. Violencia en comunidades indígenas. Fuente: Comisión Andina de Juristas y CINEP & Justicia y Paz

A juicio de Archilla, la violencia contra los indígenas se incrementa en tiempos recientes a manos de las FARC-EP y el ELN pero también incluye a los paramilitares y a las fuerzas armadas del Estado colombiano. Sobre el tema el autor trae a colación el siguiente comunicado:

Así, por ejemplo, el Tribunal Indígena convocado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 2008 en Atanquez (Cesar) expidió una Declaración en la que se dice: “Durante el gobierno del Presidente Uribe han sido asesinados 1119 de nuestros hermanos, siendo el año más cruento el de 2002 donde (sic) fueron masacrados 426 indígenas. Y se agrega una cuantificación de los victimarios: del total de estos asesinatos el Estado colombiano es responsable del 61,7%, los grupos paramilitares 18,12%, los grupos guerrilleros del 13,7% y el 6,48% restante por otros actores entre empresarios, colonos y demás”. (Archilla, 2015, p. 26)

La masacre del Nilo en diciembre de 1991 anuncia la llegada del paramilitarismo encarnado en la organización Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). La llegada de este grupo coincidió con la imposición de un modelo de apertura neoliberal que privilegiaba la minería extractivista en territorios pertenecientes a las comunidades indígenas. Las actividades de las AUC implicaron despojo de tierras, violaciones a los derechos humanos, desposesión de derechos y aumentaron el peligro para comunidades indígenas ubicadas en los departamentos de Antioquia, Valle del Cauca y Cauca. “Después de una relativa disminución de la violencia contra los pueblos originarios en los años noventa, en el cambio de siglo vuelve a crecer de forma exponencial y serán los paramilitares con la connivencia del Estado los mayores responsables de ella” (Archilla, 2015, p. 33).

Para Gros, la dialéctica entre inclusión política y exclusión territorial [planteada en la relación entre tierras altas y bajas] pone en peligro la sobrevivencia de los pueblos indígenas. Según el autor, “desterritorialización, proletarización, acumulación forzada. Cada grupo en su diversidad está confrontado a una brutal aceleración de la historia –o en algunos casos a entrar en la historia-” (Gros, 1997, p. 20).

Asumimos que la noción de “entrar en la historia” de Gros supone participar en procesos de modernización de forma tal que la identidad pueda ser un atributo políticamente válido en lo que refiere a la discusión pública de cara al Estado. Para el autor, la educación del pueblo indígena hace que emerjan liderazgos capaces de comprender el modo en que se establece esa relación entre la diversidad étnica y el Estado.

Asimismo, la intervención de organizaciones del tercer sector (ONG) hace que las comunidades se organicen políticamente y que adquieran herramientas legales para la deliberación pública avalada por organismos internacionales que emergen como veedores de la relación entre las comunidades y el Estado.

Como resultado de lo anterior, se han gestado acercamientos entre el Banco Mundial y comunidades indígenas desde donde ha sido posible adelantar procesos para el mejoramiento de la infraestructura y de las condiciones de vida de las comunidades en lo que respecta al modo de consolidar una relación con el Estado que acredite el carácter multiétnico y pluricultural de las naciones latinoamericanas.

La expresión "entrar en la historia" podemos entenderla también en términos del uso estratégico y eficaz de la identidad, una vez se reconoce el fracaso de un proyecto de nación amparado en la idea de una homogeneidad étnica y racial.

Podemos resumir la estrategia elaborada de la siguiente manera: una voluntad de integración y de modernización sin pasar por la asimilación ni el mestizaje biológico o cultural, sino por una instrumentalización de la identidad, o sea, de la diferencia; todo esto con el objetivo de obtener el reconocimiento de derechos particulares y la defensa de intereses colectivos (Gros, 1997, p. 21)

La denominada instrumentalización de la identidad tiene lugar en tanto que su uso obedece al tipo de desigualdad que el grupo indígena se ve obligado a enfrentar. Las comunidades que pertenecen a las tierras altas argumentan su estrategia de movilización social desde la lucha en contra de la marginación y la pobreza; mientras que las comunidades de las tierras bajas se movilizan en respuesta a la incorporación brutal a la sociedad global. Un ejemplo de esta tematización lo encontramos en el modo en que las

comunidades indígenas se alían con los campesinos para solicitar apoyos que permitan el mejoramiento de las condiciones de producción en sus respectivos territorios, muchos de los movimientos actuales en Colombia, denominados Dignidades, son el resultado de una discusión sobre la desigualdad derivada de la marginación y la pobreza.

En contraposición al dilema planteado por las comunidades de tierras altas, las comunidades de tierras bajas reaccionan en contra de los efectos de la minería a gran escala y a la extracción de petróleo en territorios ancestrales; puede pensarse que estos pronunciamientos van en contra de la globalización económica y sus efectos locales. Lo interesante de este fenómeno de movilización social es que, sin importar la procedencia de las comunidades, estas terminan proponiendo una identidad común que se superpone a las identidades particulares.

Si algo podemos apreciar de la hipótesis de las tierras altas y bajas, y de la tesis de que en las sociedades neoliberales la instrumentalización de la identidad constituirá la estrategia fundamental para la supervivencia social y cultural; es el modo en que estas ideas constituyen una narrativa de la injusticia y justifican políticamente la instrumentalización de la etnicidad.

1.8. Los esencialismos y la re-etnización

La combinación de estos elementos puede explicar el sentido de la insurrección para el caso del Quintín Lame y también las motivaciones para la lucha por el reconocimiento político por la vía de la participación democrática. Resulta llamativo el modo en que se puede fundamentar una política de lo étnico sin que esta requiera de la adscripción de los individuos a un pasado común y trascendental; es decir, que no solo es la cosmovisión el lugar común para la creación de los relatos identitarios, también lo es la interpretación de una injusticia histórica y los esencialismos capaces de cohesionar y fundamentar una colectivización política.

En este sentido entendemos el esencialismo como una justificación de orden moral que sirve para describir el mundo social desde una perspectiva propia y que se distancia de los referentes sociales del orden político general. Desde el posible ámbito de una Antropología de los grupos subordinados, podemos encontrar investigaciones que refieren a las narraciones de un origen común que es retomado para dar sentido a la acción política; tales narraciones aluden a una injusticia original, la ponderación de unos recursos propios que permiten sobrellevar las consecuencias de la opresión y la reflexión estratégica sobre cómo participar en la escena pública.

Trabajos en esta línea los encontramos en Argentina donde López (2006) explica el impacto que tiene el censo de 2010 sobre las comunidades afrodescendientes. Sumados a la reflexión sobre el esencialismo cultural encontramos en el estudio una discusión sobre la discontinuidad sobre lo étnico, lo racial y lo nacional en el ejercicio de clasificación del grupo en la categoría de ‘minoría étnicamente diferenciada’. Aragón (2014) estudia el caso de los juzgados comunales agenciados por indígenas en Michoacán durante el 2007. El autor describe los mecanismos empleados para la resolución de los conflictos al tiempo en que los grupos se cohesionan a través de una concepción crítica del papel del Estado en la administración de justicia; para el autor, las tensiones con el mundo institucional comienzan cuando se desconocen los capitales cognitivos de los grupos en los que existe una concepción de justicia fundamentada en valores y creencias esencialistas. Dicho de otra manera, el esencialismo compone o recompone el orden simbólico que se rompe por efectos de la introducción de valoraciones culturales ajenas a las comunidades.

Ventura i Oller (2000) presenta el caso de los Tsachila en Ecuador donde aspectos como el cambio intergeneracional y las valoraciones sociales constituidas en el ámbito de la familia se convierten en un dispositivo productor de diversidad interna que no necesariamente se circscribe al campo de la aculturación o de la influencia de occidente en el mundo indígena. Las contradicciones que se producen en los escenarios intrínsecos y extrínsecos donde acontecen las experiencias de la vida en común son el trasfondo de un análisis que plantea que no es lo mismo pensar a los grupos desde la perspectiva de la persona que desde la lógica política asociada al individualismo.

La realización de una etnografía del grupo indígena desde la dimensión de la persona permite tematizar las diferencias internas y el modo en que los roles y las interacciones por el poder evidencian las formas empleadas para reeditar la cultura; es decir: las maneras mediante las cuales lo propio y lo común siguen alimentando una concepción de cultura que tiene fortalezas y posibilidades frente a las lógicas de aculturación o de hibridación cultural. El estudio de lo que Ventura i Oller denomina ‘diversidad interna’ nos muestra que los grupos culturales no se comportan necesariamente como grupos políticos, los cuales aprenden y proclaman una racionalidad pragmática con la que justifican una vía para seguir vigentes en el tiempo. El estudio de la diversidad interna nos lleva a sopesar el papel que tienen las personas que, al asumirse como indígenas, aportan a la concreción de una valoración social y a una identidad colectiva.

Siguiendo con nuestra argumentación, retomamos la perspectiva de Grueso (2009) para referirnos a fenómenos sociales en los cuales la proclamación de Colombia como un país pluriétnico y multicultural abre el espacio para una manera de incluir a grupos

considerados históricamente subordinados y oprimidos. El planteamiento ofrecido en la Constitución de 1991 incentiva metodologías para que los grupos se colectivicen en torno a una retórica común esencialista desde la cual ofrecen una visión de la justicia en términos de reconocimiento y redistribución. Desde la perspectiva de Ventura i Oller la diversidad no depende de lo que proclame el Estado y el esencialismo no necesariamente corresponde con una expresión utilitaria de las reivindicaciones del Estado. No obstante, serían las valoraciones sociales de una manera de considerar la diversidad interna un sustrato fundamental para producir ejercicios de colectivización y de redefinición de lo que los grupos consideran de cara a los horizontes institucionales del Estado social de derecho.

En el caso colombiano esto condujo a la aparición y al aumento poblacional de grupos que otrora se consideraban desaparecidos. La reivindicación de un discurso esencialista enmarcado en una experiencia social e histórica de reivindicación hizo posible una retórica de la justicia como redistribución económica; es decir: impulsó la idea de que una manera de reconocer a los grupos históricamente subordinados y marginados era ofreciéndoles beneficios económicos y derechos diferenciados para ayudarles a superar el estado de injusticias originales e integrarlos de la mejor manera al Estado social de derecho. Al respecto, Grueso advierte:

(...) aunque el recurso del esencialismo es visto, en general, como regresivo, por reducir la posibilidad de ver cruzadamente ciertas injusticias estructurantes que afectan a varios grupos subordinados, también hay que reconocer que, bajo ciertas circunstancias, especialmente en el momento de despegue de un proceso de colectivización, él cumple un papel positivo en la articulación del colectivo y en la promoción de la militancia, dados los acervos narrativos y simbólicos a los que se suele recurrir. (Grueso, 2009, p. 285).

Una forma de esencialismo estratégico la encontramos en los casos de re-etnización donde identidades colectivas, asociadas a una vivencia común de injusticia, con agendas de discusión pública referidas a reivindicaciones sociales buscan espacio para maniobrar y ser reconocidas en el ámbito que el Estado ha abierto para los grupos culturalmente diferenciados.

Según Grueso, la conformación de grupos étnicos y colectivos identitarios en estos términos pone de manifiesto dos ideas centrales para la reflexión. En primer lugar, que la superación de la subordinación social a partir de beneficios particulares y formas de protección exclusivas solo se logra de forma parcial. En segundo lugar, que la superación de las condiciones de discriminación social es posible a través del abordaje integral de las demandas de reconocimiento entre los diferentes agentes sociales que componen la sociedad; esta alternativa resulta compleja porque va en contra muchas veces de las lógicas

del esencialismo y la re-etnización. Y, en tercer lugar, que una sociedad justa, como resultado final de una lucha anti-subordinación, no puede lograrse desde las perspectivas protecciónistas del esencialismo cultural puesto que esta vía muchas veces se fundamenta en desigualdades perceptibles a la mirada de otros colectivos e inaceptables en el marco de lo que pensaríamos que es una sociedad justa.

La adopción de este carácter plural, del que hemos venido hablando de forma reiterada, va a permitir que muchas colectividades empiecen a proponer formas de participación en el Estado. Este fenómeno hace pensar en la idea de una “República de Indios” tal como se consideraba en los tiempos de la colonia, o como lo pensaba Quintín Lame, en tanto que existían estructuras jerarquizadas que impedían la relación entre los diferentes actores de la sociedad. La formulación de tal república no significa la concreción de mecanismos institucionalizados de inclusión sino un aprovechamiento de las condiciones organizativas de las comunidades indígenas en aras de resolver el conflicto intercultural que históricamente ha tenido lugar entre indios y blancos.

Los beneficios resultantes de las tesis sobre la propiedad colectiva y las formas de gobierno autónomas generaron en algunos casos procesos de re-etnización como un modo de revitalizar las luchas identitarias de carácter étnico-racial. Desde esta concepción, muchos grupos llegaron a pensar que la mejor manera de enfrentar la injusticia era interpretándose como etnias, desplazando un entendimiento previo sobre los modos en que se generaban procesos de inclusión como individuos en una sociedad. En este sentido, lo que antes era comprendido como una tensión entre los rasgos identitarios de los individuos y los discursos de subordinación de la sociedad colombiana, se convirtió en la tensión de unos colectivos poseedores de una identidad ancestral y el Estado, que es incapaz de comprender el lugar que tales grupos tienen en la configuración de un discurso nacional.

Para Grueso, los grupos indígenas son los que mejor ilustran esta forma de concretar un discurso sobre las injusticias sociales; esto debido a que las luchas por el reconocimiento indígena le dieron oxígeno a los sistemas de cohesión social de estos pueblos; ya sea porque sus presupuestos culturales ya no eran vinculantes, o bien porque la relación estrecha con el campesinado terminó por borrar un discurso de colectividad ancestral. Los pueblos indígenas encontraron en la lucha por el reconocimiento una posibilidad de cohesión en función de la interpretación de la injusticia derivada de un relación desfavorecedora entre ellos y el Estado. Sobre este asunto, el autor cita dos ejemplos:

1. La articulación de comunidades recogiendo, alrededor del concepto de etnia, gente otrora dispersa. Ese es el caso de etnias indígenas que habían casi perdido cualquier rasgo identitario y

que volvieron por sus raíces históricas logrando un reconocimiento por parte del Estado. Anne Marie Losonczy muestra cómo la Constitución propició la creación de “comunidades de tipo aldeano” donde no las había, como la agrupación de los Emberá, cuya fuerza de resistencia se basó desde la colonia en la atomización y la movilidad, y como la Organización Embera-Waunana del Chocó, OREWA, organizada por líderes indígenas con muy escaso conocimiento de su propia lengua y cultura pues habían sido educados por misioneros católicos. Resultado de este proceso es que hoy hay más etnias que las que había al momento de la promulgación de la nueva Constitución.

2. La consolidación de la figura del cabildo, reconocida inicialmente solo en las áreas tradicionalmente indígenas y que luego ha inspirado cabildos indígenas urbanos, obligando al Estado a reconocer algunos, como el de Suba, en pleno Bogotá, fundado por personas que, en medio de una lucha comunal contra una inmobiliaria, hallaron un documento de origen colonial que reconocía sus derechos como muiscas. Ahora hay no solo cabildos urbanos reconocidos (como el de Santander de Quilichao, en el Cauca y otros) sino también cabildos universitarios. (Grueso, 2009, pp. 289-290)

El éxito del modelo etnicizante radica en que le permite a un 5% de la población nacional (los indígenas) aspirar al 25% del territorio nacional sin importar que este esté ubicado en los desiertos, las montañas o en la selva, todos ellos territorios difíciles para la producción de alimentos. Este logro es sustancial porque no se equipara al de países donde la proporción de indígenas es superior y los logros no son tan contundentes. En este sentido, la promoción de una identidad colectiva por parte de los grupos indígenas más organizados a los grupos menos organizados supone una estrategia política fundamentada en la re-etnización como eje estratégico. Cabe decir que esta táctica atraerá también a grupos campesinos no reconocibles como indígenas pero que han padecido la violencia y las opresiones derivadas de los conflictos de la diversidad cultural.

En el marco de estas ideas concebimos el esencialismo estratégico como el resultado de los procedimientos jurídicos que plantean una manera para concebir los grupos culturalmente diferenciados en Colombia. Los casos de re-etnización corresponden a estrategias esencialistas con las cuales los grupos se vinculan a un horizonte institucional invocando todas las posibles formas en las que pueden ser reconocidos como víctimas de la historia social. En este punto el debate sobre la diversidad interna y la perspectiva individuo jurídico (o individualista) nos plantea un punto de tensión; sin embargo, al respecto hemos señalado que la diversidad interna constituye una perspectiva importante en el momento de consolidar una retórica esencialista que resulta importante para los grupos que buscan vincularse a los horizontes institucionales del Estado.

1.9. Limitaciones y posibilidades del reconocimiento político

En el recorrido propuesto hemos presentado un contexto de posibilidades y limitaciones que hacen comprensible el modo en que los grupos indígenas han consolidado una retórica sobre la demanda de reconocimiento ante el Estado colombiano. Hemos propuesto la idea de un esencialismo estratégico como recurso que permite ponderar la identidad étnica como punto de partida para un reconocimiento por parte del sistema jurídico que legitima la inclusión de los grupos culturalmente diferenciados. Si bien los fenómenos de violencia social y política están en la base de un complejo marco de reclamaciones validadas en la ley colombiana, queremos resaltar el carácter pragmático y el entendimiento de una metodología para la aproximación del horizonte institucional del Estado colombiano.

De la idea anterior, y de la ponderación de la auto-representación etnicista como criterio decisivo para conocer a quienes se reivindican, surgen procesos de discriminación y desprecio sistémico hacia grupos que pertenecen a las mismas minorías étnicas y que afectan el modo en que se consolida una retórica común sobre el reconocimiento político. Al respecto Grueso señala: “Es evidente, para el caso indígena, que la reivindicación puramente etnicista deja por fuera a los individuos fenotípicamente indios que habitan grandes ciudades y poblados por fuera del resguardo y que sufren una discriminación, no tanto étnica o cultural sino básicamente racial (esto es, basada en lo fenotípico)” (Grueso, 2009, p. 296).

Una tercera limitación hace referencia a la dificultad que tienen las comunidades, fuertemente homogenizadas por la auto-representación etnicista, para entender las injusticias que aquejan a otras colectividades, especialmente las de género y de orientación sexual. La cimentación de un discurso etnicista supone la implementación de unos modelos de comportamiento que regulan las interacciones entre los géneros y excluyen la homosexualidad como posible ejercicio de la sexualidad. Sobre este asunto el autor comenta que:

(...) recoge Claudia Mosquera cuando afirma que “las diferencias culturales retroalimentan las discriminaciones, las exclusiones, las marginaciones y las desigualdades sociales y económicas”; a pesar de lo cual, si se va más allá de las “demandas particularistas y fragmentadas”, se puede ampliar el horizonte de comprensión de los problemas para entender cómo “las diferencias culturales se conectan con situaciones indeseables tales como la pobreza, el sexism, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia”, con lo que de verdad se estaría extendiendo el campo real de la democracia inclusiva. (Grueso, 2009, p. 299)

Se estima que en el estado actual de las condiciones para el reconocimiento político no es procedente asumir un liderazgo incapaz de integrar políticamente las demandas de los diferentes grupos, así como incapaz de reflexionar sobre las injusticias estructurales desde una clave integradora. El análisis de las desigualdades exige ser consciente de aquellas injusticias armonizadas con los repertorios culturales propios de cada grupo social; en este sentido, la cimentación de una sociedad justa solo será posible cuando las transformaciones no solo sean de cara al Estado y la sociedad sino también al interior de las colectividades.

Para Gros el problema del reconocimiento político y de las limitaciones que podría generar en el interior de las comunidades tiene que ver con un cambio en el sesgo ideológico que caracteriza las relaciones entre indios y blancos en el siglo XIX. El fracaso del mestizaje como uno de los puntos de partida del proyecto de nación en Colombia conllevó a la aceptación estratégica del pluralismo para reforzar mecanismos de control más eficaces con una población que históricamente ha mantenido una relación tensa con el Estado.

El reclamo nacionalista ostentado en el siglo XIX por el Estado Colombiano se reedita por parte de las comunidades indígenas que ven en la Constitución Política de 1991 una vía para fundamentar su propio Estado. Durante el siglo XIX se asumió que la modernización del Estado provenía del sentir colectivo que suponía la asimilación de ciertos valores que fundamentaban la noción de república. Si bien este modo de asumir lo moderno está marcado por los discursos europeos en esta materia; en el caso de Colombia, la modernización tenía que ver con la homogenización de la cultura mestiza y sus valores políticos.

Durante mucho tiempo las movilizaciones indígenas se asumieron como movilizaciones en contra de la modernización; esto debido a que tal proceso afectó notablemente sus referentes culturales y su noción de sociedad; es decir, que se enfrentaron las cosmovisiones ancestrales indígenas con los discursos políticos de la modernidad europea, y dicho enfrentamiento incidió en los referentes identitarios de los pueblos indígenas.

Según Alain Touraine (1988; citado por Gros, 1997), el invento de la democracia llegó tarde a América Latina en comparación con otras regiones del mundo. Si bien la emergencia de los movimientos sociales siempre estuvo asociada a cuestiones de clase social –de ahí que el movimiento obrero tuviese un lugar protagónico en esta historia-, para el caso colombiano el fracaso del nacional-populismo y de la aplicación de políticas neoliberales hizo que el fortalecimiento de los movimientos sociales, incluso el movimiento

obrero, fuese un asunto en muchos casos inexistente. La comprensión de cómo sobrevivió el movimiento indígena a esta sumatoria de fuerzas en contra se puede explicar del siguiente modo:

- a) Un insistente reclamo del Derecho a la autonomía. Dicha insistencia se vislumbra en la creación de diversas organizaciones indígenas y la consolidación de un poder local y regional en el Departamento del Cauca, desde donde se generan instancias de diálogo directo con el Estado.
- b) La inmersión en la política. Las comunidades indígenas, en su mayoría analfabetas e indocumentadas para ejercer el Derecho al voto, consiguieron en un margen de 20 años (de 1970 a 1990) organizarse de tal modo que se convirtieron en un actor importante en el escenario político del país. Según Gros (1997), esto trajo consigo peligros tales como caciquismos, clientelismo, corrupción, división y fraccionamiento. Esto forma parte del juego político latinoamericano y supone aprendizajes en el modo en que se asumió la participación política por parte de algunas colectividades. De aquí surge la pregunta respecto a la eficacia de las propuestas indígenas en el plano social y cómo estas logran representar intereses nacionales o si solo dan cuenta de la necesidad de desarrollos en el ámbito de sus comunidades; este es uno de los reproches más severos proferido por aquellos que consideran que las actuaciones de los senadores y congresistas de ascendencia indígena no representan los intereses nacionales.
- c) La relación de los pueblos indígenas con estamentos del Estado que operan en sus comunidades. A esta tensión inevitable sobreviene la siguiente pregunta: ¿cómo hacer compatibles las cosmovisiones ancestrales con los derechos modernos? Este asunto remite a las metodologías que permiten consolidar mecanismos de comunicación entre los líderes indígenas con los miembros del Estado. Si bien existe la línea jurisprudencial que exige el cumplimiento de un principio diferencial, como veremos en el próximo capítulo, este no es de fácil operacionalización y en la gran mayoría de los casos no se aplica.

1.10. Estado, autonomía y gestión de la etnicidad

Gros (1997) advierte que el cambio ideológico que supone reconocer la pluralidad va relacionado con la idea de trabajar por la “administración de la etnicidad” antes que por su desaparición. Para el caso colombiano la desaparición de las comunidades indígenas fue una empresa imposible puesto que estas comunidades han estado siempre relacionadas

con las comunidades campesinas y hasta cierto punto parece imposible acabar con una comunidad sin acabar con la otra. No obstante, la violencia paramilitar representa en todo sentido una amenaza a la integridad de estas comunidades.

Pero más allá de esas lógicas de exterminio de la diversidad, la administración de la etnicidad abre la puerta a la noción de gobierno indirecto y con ella a un elenco de problemas que se suman a la crisis económica, el descenso de la calidad de vida y el fin del modelo de integración del tipo nacional populista en el Estado colombiano. Todos estos problemas se generan frente a la globalización de la economía y la pregunta que finalmente se plantea es hasta qué punto la integración de la etnicidad no amenaza la estabilidad del Estado en su conjunto.

Para entender el riesgo que supone la administración de la etnicidad en el marco de las dinámicas de una economía neoliberal, Gros propone un recuento de los procesos de migración del campo a la ciudad que dieron origen a muchas de las ciudades latinoamericanas.

La crisis del modelo de desarrollo “hacia el interior” ha significado también el fin de una estrategia de integración de las poblaciones urbanas por el régimen salarial. Durante toda una época, la promesa de un acceso ampliado a los mecanismos de participación y redistribución aplicados en el marco de lo que algunos llamaron “fordismo periférico”, debía ocurrir con el ingreso de las mayorías al mercado de trabajo. Un mercado regulado por el Estado con la ayuda de un sindicalismo de tipo corporativista. Sería por la vía del empleo que el ciudadano y el migrante podían aspirar a su acceso a la ciudadanía. En la medida que el Estado trabajaba por garantizar este acceso -en el marco de su política desarrollista- se aseguraba su legitimidad a los ojos de la mayoría y, por tanto, podía gobernar. (...) Es en el mundo del trabajo en donde se formaban las nuevas identidades sociales correspondientes. (Gros, 1997, p. 33)

Sin embargo, la participación de la población en ese modelo de integración fue absolutamente desigual. No todos entendieron las consignas del desarrollo social y de lo que implicaba consolidar la masa urbana. Los procesos de marginación fueron evidenciados en el caso de grupos cuyas posibilidades de integración al mercado laboral no eran factibles. La desregulación del mercado de trabajo, jalona por factores económicos internos, como la inflación y el agotamiento del modelo de desarrollo, combinados con factores externos como la deuda con entidades financieras y la apertura económica, llevaron a la consolidación de un sector informal que quedaba plenamente desprovisto de garantías y derechos sociales.

En el ámbito del mencionado sector informal se realizaron pequeños y medianos emprendimientos que con el tiempo lograron proponer otra vía de inserción laboral más “creativa” e independiente en contraste con lo que ofrecía el modelo anteriormente citado. Si bien la injusticia y la desigualdad seguían siendo los rasgos más evidentes de ese modelo de integración, las tesis neoliberales sobre la regulación del mercado sin interferencia del Estado afianzaron una noción de desarrollo desprovista de una explicación para las comunidades que quedaron por fuera de esos procesos. Al respecto Gros (1997) plantea:

Legitimar el modelo neoliberal supone que la fractura social que separa la economía regulada de aquella que no lo es no aparezca ya como sinónimo de fracaso, de desigualdad, de injusticia, de exclusión. La desregulación del mercado de trabajo debe ser entendida como una necesidad colectiva y una oportunidad ofrecida a las mayorías para encontrar libremente los medios de su integración económica. La construcción de un nuevo discurso sobre el sector informal sucede a aquél de la marginalidad que florecía en los años sesenta y setenta. La economía no formal es considerada como un espacio dinámico de creatividad y de producción (...). El marginal, excluido provisional de la ciudadanía populista, se encuentra gracias a la magia del sector informal transformado en héroe positivo del neoliberalismo. (Gros, 1997, p. 34).

De esta manera, la desregulación del mercado de trabajo y la reestructuración económica pasan de gobierno en gobierno siendo legitimadas a través de procesos electorales democráticos y justifican una forma de integración materializada en una ciudadanía de carácter económico. Una vez consolidado este modo de pensar la integración social en las ciudades, el Estado trata de conquistar los contextos locales, los cuales nunca participaron activamente de los procesos de masificación de las ciudades y que de manera autónoma consolidaron organizaciones comunitarias que después se convirtieron en instituciones que contaban con el respaldo del Estado.

En el ámbito de lo local-comunitario se consolidó una identidad ciudadana que tiene dos rasgos sustanciales; por una parte, se caracteriza por ser una ciudadanía que reposa en derechos y libertades propios del individualismo liberal moderno; por otra parte, refiere a las posibilidades de participación en la definición de los asuntos públicos ante el Estado. De esta forma puede inferirse que las políticas de ajuste estructural son también políticas de ajuste de la ciudadanía.

Decir esto no significa el desconocimiento de la existencia de un movimiento indígena combativo que ha sabido forjarse a partir de sus propias fuerzas, y que se crea en una heteronomía e instrumentalización total de las organizaciones indígenas en el marco de una estrategia neoliberal. ¡Lejos de ahí! Si entre la movilización social y el poder político los puntos de un acuerdo pueden encontrarse alrededor de una voluntad común de integración y de modernización, dichas aproximaciones son siempre inestables, habiendo algunas mucho más conflictivas y no siempre

negociables. Comenzando por las reivindicaciones territoriales o aquellas que pretenden enfrentar las grandes orientaciones de la política nacional, la integración económica, el control del subsuelo, la explotación de los recursos naturales por intereses extraños a las comunidades indígenas... Sin embargo, uno tiene que sorprenderse de las profundas modificaciones producidas en el seno del discurso indigenista y la legislación. Lo que ayer, en el marco del nacional-populismo dominante, parecía imposible y fuera de lugar, hoy es aceptado y, a veces, hasta reivindicado por poderes democráticamente elegidos y que aplican políticas neoliberales. (Gros, 1997, p. 38)

En el marco de las tensiones económicas relacionadas con el modo en que tienen lugar las luchas por el reconocimiento político es preciso plantear el modo en que se gestan relaciones entre grupos diversos que participan en el escenario del reconocimiento, esto se debe a que las demandas de unos grupos conspiran, en no pocos casos, contra lo que otros sectores defienden; es decir que la consecución de algunos logros en materias de inclusión puede afectar la tramitación general de las demandas por el reconocimiento en su conjunto; el punto radica en que el efectivo reconocimiento de las demandas de los grupos étnicos puede contribuir a la consolidación de injusticias capaces de afectar a otros grupos que demandan el mismo reconocimiento.

Para entender esta idea es preciso distinguir la acción política dirigida a hacer justicia a la causa propia de los grupos de la acción política que apunta a una sociedad igualitaria configurada más allá de las etnias. También es preciso distinguir la dimensión normativa de la política de la dimensión pragmática.

Teniendo en cuenta estas distinciones resulta importante comprender cómo promover una agenda integradora que pase de la dimensión *opositorio-conflictiva* de su lucha política, a otra de carácter *consensual-recompositiva*. En este sentido, es posible distinguir los colectivos identitarios en los siguientes términos:

La distinción de los colectivos identitarios entre aquellos que se forman a partir de sectores negativamente diferenciados y los que se diferencian de minorías orgánicas es útil si es capaz de mostrar que las primeras pueden abrir sus agendas hacia el otro de una manera más política, desestabilizando de alguna forma ese rasgo conservador que tiende al esencialismo y que siempre aparece en el horizonte de los enunciados convocantes (los que definen quienes son los convocados y a razón de qué) de todos los colectivos identitarios. Las segundas, en cambio, especialmente cuando el proceso que las ha creado es básicamente narrativo y con una clara tendencia esencialista, parecen tener una dificultad mayor a la interrelación, pues sus líderes son especialmente celosos de toda variación discursiva en el modo de plantearse la defensa de la identidad. (Grueso, 2009, pp. 302-303)

Los grupos vinculados en los denominados *sectores negativamente diferenciados* son aquellos que convocan a las diferencias de género y de orientación sexual. Los colectivos que se forman como *minorías orgánicas* son aquellos que comparten un origen común y se ven abocados a prácticas culturales vinculantes. Para Grueso la consolidación de agendas políticas por parte de ambos grupos tienen limitaciones muy concretas.

En aras de definir las limitaciones, el primer elemento a considerar es el que tiene que ver con las finalidades de la lucha. En el caso de los sectores negativamente diferenciados, se trata de la discriminación; en este sentido se lucha por establecer una política de la igualdad que permita hacer frente contra discursos segregadores tales como el sexismoy la homofobia. En el caso de las minorías orgánicas, la lucha es en contra de la asimilación y por ello estas minorías buscan su integración en una sociedad que las ignora y luchan bajo las fronteras político-administrativas del Estado democrático de derecho.

Independientemente del tipo de grupo en el que se puedan clasificar a los colectivos identitarios que luchan por su reconocimiento, es preciso destacar el orden simbólico que hace posible el repertorio de identificaciones que permiten que los miembros de un grupo se sientan parte de la colectividad considerando que los criterios de inclusión siempre van acompañados de criterios de exclusión. El problema de la definición de lo común es un asunto que aqueja a las minorías orgánicas y no a los sectores negativamente diferenciados, de ahí que la participación de los pueblos indígenas gire en torno a los mecanismos básicos para la participación social.

La eficacia política de los sectores negativamente diferenciados depende de las lecturas e interpretaciones que se gestan al interior del Estado y que posibilitan una reivindicación a través de leyes de acción afirmativa¹⁴. La gran diferencia con las minorías orgánicas radica en que estas, al estar inscritas en el marco de una autonomía y una territorialidad, tienen mayor margen de maniobra y de negociación puesto que la movilización social de las minorías orgánicas genera la creación de instancias deliberativas que no dependen exclusivamente de las interpretaciones jurídico-normativas.

Para la desestabilización de las lógicas esencialistas es preciso promover dinámicas cruzadas que permitan la realización de una lectura continua de los discursos que impiden el

¹⁴ Por otra parte, los sectores negativamente diferenciados son más proclives a la concertación y la discusión vinculante que las minorías orgánicas que apelan a los esenciales básicos de un pasado común. Al respecto: “Cuando se abre la variable ‘raza’ o clase, por ejemplo, o cualquier otra estrategia de alianza entre identidades marginadas o invisibilizadas, se abre la posibilidad de evitar toda reivindicación conservadora o esencialista de una identidad, que deja intocada. En otras palabras, se está más en disposición de salirse de las reivindicaciones puramente esencialistas de las identidades si se es mujer y negro, u homosexual e indígena, o ateo e indocumentado, o lesbiana y musulmana, que siendo simplemente mujer, indígena, negro, inmigrante, musulmán, etc”. (Grueso, 2009, p. 305)

avance de la deliberación política y que se limitan meramente a aquello que el Estado puede eventualmente conceder.

(...) dinámicas cruzadas en las cuales aquellas diferencias identitarias que mejor pueden escapar a los esencialismos (las de género y orientación sexual, así como las de clase y 'raza') ayudan a desatascar el bloqueo esencialista de aquellas basadas en lo ético, lo cultural o lo religioso. De otra manera, mientras la lucha contra las injusticias se mantenga en el nivel de la separabilidad y mientras el accionar político se limite a servirse del Estado, de las reglas de excepción y de las barreras protectivas para perpetuar un modo de vida o una identidad en contra de lo otro (sea ese otro los "los blancos", la cultura Occidental o la sociedad en general), no se avanzará gran cosa en la transformación integral hacia la sociedad justa e incluyente" (Grueso, 2009, p. 286)

Para Grueso, existe un nicho conservador desde donde se plantean las luchas por el reconocimiento pero que carece de una reflexión crítica capaz de dar cuenta de las injusticias involucradas en las prácticas sociales de las colectividades que ellos defienden. A través de las dinámicas cruzadas es posible establecer consensos "siempre parciales, precarios y temporales" (Grueso, 2009, p. 287) direccionados a un criterio de justicia común.

Dejemos consignado este último punto todavía más claramente: más allá de la defensa puramente conservadora de las identidades, que suele privilegiar el aspecto simbólico y cultural, urge volver la mirada de una manera integral a los problemas de la injusticia social y económica; a no descuidar el ideal de que una sociedad justa no solo es aquella que respeta la diferencia sino, ante todo, aquella que propicia la igualdad (superando, claro esta, el modo asimilacionista de imponerla). Especialmente de cara al presente colombiano y a las múltiples y a veces ocultas relaciones de la construcción de agendas que se propongan remover injusticias que afectan no solo a negros e indígenas sino también a mujeres, homosexuales, discapacitados, pobres y desempleados (con diverso grado y forma de afectación). (Grueso, 2009, p. 287)

En tanto se tengan en cuenta estas dinámicas cruzadas, el recurso del etnicismo y el esencialismo podrán percibirse como un paso necesario en el estudio de los temas del reconocimiento; lo que hoy puede parecer problemático es que se asuma que esas son las únicas instancias desde donde se pueden agenciar las luchas por el reconocimiento.

Lo que se privilegia en esta postura es el papel que tiene la justicia como criterio fundamental para resolver el reconocimiento en las sociedades pluralistas y multiculturales. Las dinámicas cruzadas permiten el reconocimiento del orden simbólico relacionado con las desigualdades que forman parte del ordenamiento cultural de los grupos que hoy disputan un lugar en la escena pública. Reivindicar las diferencias sin abordar el campo problemático de las injusticias en el interior de los grupos supondría la justificación de desigualdades

sociales ya no por la vía de la cultura y la economía, sino también por la vía de la política y el Estado.

En general, estas dinámicas cruzadas tienden a hacer a las comunidades más porosas; a permitir evaluaciones que, sin lastimar demasiado los sentidos de pertenencia, permitan una apertura hacia otras diferencias. Pueden hacer que una identificación colectivizante de corte étnico, liberada de su tendencia a definirse por un culto al origen y, en cambio, más bien identificada a partir de su vivencia en relación con la historia nacional, esté más abierta, comprensivamente, a otras demandas de justicia que emergen en esta misma sociedad. (Grueso, 2009, p. 306)

Ligado a los desafíos teóricos que suponen las lecturas cruzadas como una vía para proponer mecanismos de resolución que, amparados en un criterio de justicia, permitan la resolución de las luchas por el reconocimiento, es preciso considerar que en 1997, la economía Colombiana no se consideraba como dependiente de los recursos no renovables; tales recursos se encontraban en las selvas, las montañas y demás contextos habitados por pueblos indígenas; si bien la falta de infraestructura para la explotación de los recursos mineros no se concretó debido a que en las zonas mencionadas también había presencia de grupos al margen de la ley, también es posible decir que la no modernización y el esfuerzo en la discusión sobre la violencia en Colombia favoreció considerablemente la supervivencia de los pueblos indígenas. Claro está que la falta de cobertura en salud sería un problema a tener en cuenta, pero lo que se indica aquí es que la cuestión indígena cobró importancia y cuando se hicieron explícitas sus demandas, estas fueron apoyadas por diversas organizaciones de la sociedad.

Capítulo 2. Un modelo teórico para el análisis de los conflictos ético-políticos entre los movimientos culturales y el Estado

Este capítulo tiene como propósito establecer un modelo para el análisis de los alcances éticos y políticos de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma. El modelo permite relacionar categorías que provienen de la Filosofía Política, materializada en la discusión sobre la noción de reconocimiento, y la Antropología procesual, cuyo objeto de estudio lo constituye el poder en el espacio de la estructura cooperativa de los grupos.

El primer elemento que constituye el modelo está asociado con la historia del liberalismo político y concretamente con dos de las dimensiones en las que se reconoce la tradición del pensamiento individualista. La primera de ellas alude a la idea de que el individualismo es un elemento constitutivo de la naturaleza humana y por ello la atención jurídica que se les brinda a los individuos por encima de los grupos está plenamente justificada. La segunda tradición alude al individualismo procedural; en esta postura se desestima la necesidad de atribuir a los hombres una naturaleza individualista, pero se le da lugar al procedimiento mediante el cual el Estado es capaz de relacionarse con los individuos a través de derechos y libertades.

El punto central de esta reconstrucción de posiciones individualistas lo establece la manera en que, independiente a la tradición, el liberalismo privatiza los asuntos morales de forma tal que el potencial de conflictividad social pueda ser controlado y con él el proceso de identificación mediante el cual se erigen los colectivos identitarios. De esta manera plantearemos cómo el liberalismo rehúye el conflicto social y lo limita por medio de la figura del consenso racionalmente motivado. Todo ello será tratado en el apartado 1 del presente capítulo.

El segundo elemento del modelo, del que nos ocuparemos en el segundo apartado, lo conforma la reflexión sobre el reconocimiento como espacio para redimensionar, en el contexto liberal, el conflicto social causado por las tensiones entre: (1) individuos, (2) individuos y grupos, (3) grupos y otros grupos, y (3) grupos que confrontan el Estado. En este apartado introduciremos el razonamiento de que el reconocimiento recíproco es una condición necesaria para la existencia humana; esta idea permite valorar el papel del reconocimiento como una vertiente para la comprensión de la justicia desde una perspectiva moral.

A partir de la presentación del reconocimiento nos ocuparemos de los ámbitos que hacen posible la configuración de una gramática moral que se encuentra en la base de

todos los conflictos sociales. En este sentido introduciremos formas de clasificación de la experiencia moral a través de conceptos como el amor [o condiciones para el vínculo afectivo], el Derecho y la valoración social. Estos elementos se encuentran en la base del modelo teórico y posibilitan la descripción de las expectativas de reconocimiento y las lógicas del desprecio que limitan el desarrollo de los grupos.

En el tercer apartado de este capítulo estableceremos la diferenciación entre movimientos sociales, societales y culturales. En dicho apartado se plantea la idea de que los movimientos sociales actuales ya no pueden perseguir finalidades utópicas dado que el rango de acción se limita por la dificultad de ubicar las fuentes de la opresión y la subordinación social. Explicaremos aquí por qué la denominación de movimiento cultural es la que más se adecúa al estudio de los procesos organizativos del resguardo Wasiruma, también presentaremos tres categorías de análisis para identificar los alcances políticos desde la perspectiva de la antropología procesual a partir de la descripción del régimen, la organización administrativa y el rol de los políticos.

Finalmente, en los cuatro últimos apartados sintetizaremos la presentación de las categorías para el estudio de los alcances éticos y políticos a través de un diagrama que da cuenta de cómo los diferentes elementos expuestos fundamentan una vía interpretativa del conflicto entre un grupo culturalmente diferenciado y el Estado.

2.1. El liberalismo político: posturas éticas y procedimentales del individualismo

La noción de lucha social se encuentra en la base del pensamiento filosófico y científico social usado para la comprensión del conflicto entre individuos y grupos con posiciones estructurales asimétricas en la estructura social y concepciones de vida diferentes y contrapuestas. La lucha social suele entenderse como un acontecimiento a evitar, puesto que tiene el potencial para desestabilizar el ordenamiento de la comunidad política, que se basa en la aceptación de un orden institucional y en la reproducción de valores circunscritos a una moral de mínimos para afrontar el pluralismo. En el marco de esta perspectiva se han esgrimido modelos teóricos que explican la influencia de la lucha social entre dos instancias contrapuestas y polarizadas: los grupos hegemónicos y los grupos oprimidos. Tales modelos, como el de Karl Marx (1864) [“burguesía” y “proletariado”], el de Norbert Elias (1998) [“grupos normatizados” y “grupos marginados”], el de José Luis Romero (1976) [“sociedad normatizada” y “sociedad anómica”] y el de Nancy Fraser (1997) [grupos que demandan “redistribución” y grupos que demandan “reconocimiento”], entre

otros, se derivan del modo hegeliano¹⁵ en que se explica cómo la confrontación entre estas facciones permite la configuración de lenguajes que posibilitan la realización del cambio social o la formulación normativa de la convivencia entre individuos y grupos.

Si bien estos modelos parten del supuesto de que la lucha social es constitutiva de la vida en común, existe una tradición anterior que plantea una visión desfavorable de la lucha social y en consecuencia ofrece mecanismos para contenerla. El liberalismo político ha producido una racionalidad que considera que la lucha social es un suceso a evitar puesto que es en tal instancia donde el sujeto se encuentra en estado de dependencia de las fuerzas de la naturaleza que legitiman la ventaja del más fuerte sobre los más débiles. Una perspectiva de reflexión en el sentido enunciado la encontramos en la tradición contractualista y en el proceso que conduce a la aparición del individualismo como rasgo antropológico del liberalismo político.

El modelo contractualista nos plantea el origen y la fundamentación de la sociedad civil. El modelo señala tres momentos en los cuales pasamos de la dependencia natural al ordenamiento de la convivencia a través de instituciones políticas. Tal estructura puede sintetizarse del siguiente modo: (1) padecimiento de “la lucha de todos contra todos”¹⁶ por causa de la naturaleza antisocial y violenta de los hombres, (2) concienciación social e identificación de vías para garantizar un poder político capaz de acabar con la lucha de todos contra todos, y (3) consolidación de la forma y contenido de la sociedad civil.

Esta estructura básica nos permite una primera aproximación al problema ontológico de la sociabilidad en tanto que se asume que el hombre es un ser antisocial y en consecuencia sus deseos de poder lo hacen un peligro para otros; el ordenamiento político es una manera de contener y restarle poder a la naturaleza conflictiva del hombre. Este punto de partida sobre la sociabilidad lo encontramos en las obras de autores clásicos como Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau, pero también en las obras de autores modernos como Immanuel Kant y John Stuart Mill. En estas obras se legitima una

¹⁵ Las descripciones de este orden se remiten al modelo de explicación de la génesis de las relaciones humanas propuesto en la obra del joven Hegel y que dan origen al planteamiento de la dialéctica del amo y el esclavo, cuya reflexión fue muy importante para la concreción del modelo teórico propuesto por Marx y que tiene su contraparte en la lógica de intercambio entre los burgueses y el proletariado. En la explicación propuesta por Hegel se plantea cómo el deseo de las conciencias enfrentadas da origen a la convivencia. Esta reflexión reivindica el lugar del reconocimiento y la importancia de su lucha. Variaciones de este modelo terminan siendo importantes para la Escuela Filosófica de Frankfurt y es en el seno de la Teoría Crítica donde se sintetizan autores que usan variaciones del modelo para proponer una lectura de la sociedad.

¹⁶ Expresión presentada por Thomas Hobbes y que alude a la descripción del evento que acontece cuando la naturaleza del hombre le lleva al conflicto violento en aras de la dominación de los otros para la satisfacción de un deseo de poder. Esta reflexión la podemos ver en Hobbes, Th. ([1651] ,1994). Parte 1: Del hombre, en: *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*.

racionalidad que tendrá influencia en la discusión contemporánea sobre el abordaje de la diversidad cultural y su impacto en la estructura social.

En este sentido cabe advertir que, para proponer una perspectiva de análisis fundamentada en el ideal del reconocimiento recíproco como elemento sustantivo de las luchas políticas, resulta importante reconstruir la tradición opuesta mediante la cual se instituyó una vía para entender la conflictividad social como atributo negativo o como circunstancia a evitar.

Las posturas contractuales mencionadas son distintas entre sí pero coinciden en la necesidad de establecer condiciones políticas capaces de regular el comportamiento social, reorientando el lugar del conflicto y promoviendo argumentos para justificar la obediencia política en un sistema social liberal. De esta forma Thomas Hobbes (1651) propone una resolución de la conflictividad social a través de un gobierno autoritario legitimado por los súbditos que ofrecen su libertad a cambio de seguridad¹⁷. En este sentido, la entrega de la libertad a cambio de seguridad se establece como punto de partida para la concreción de una sociedad políticamente bien ordenada; pero para llegar a esto o, más bien, para hacer razonable este argumento, la obra de Hobbes ofrece una descripción sobre los deseos de los hombres y en consecuencia nos presenta una conceptualización psicológica sobre lo que justifica la aparición de la lucha de todos contra todos como una consecuencia directa de la naturaleza humana¹⁸.

El filósofo inglés nos introduce hacia la comprensión de una sociedad política donde el soberano está en vestido del poder que ofrece la sociedad civil para organizar los aspectos pertenecientes a la sociabilidad y a la regulación de las libertades. Es preciso tener en cuenta que para Hobbes la causa de la lucha entre los hombres¹⁹, en lo que él denomina “el estado de naturaleza”, es el exceso de libertad. La forma en que se asume la libertad es una de las diferencias más notables que tiene el liberalismo respecto de otras tradiciones.

¹⁷ Para un liberal contemporáneo como Friedrich Hayek, los gobiernos democráticos pueden establecer gobiernos totalitarios donde las libertades individuales sean constreñidas en aras de la protección del individuo, este es un efecto derivado de la teoría hobbesiana. Nos advierte el autor que una manera de definir lo que hoy día entendemos por democracia y liberalismo puede ser tematizado a través de las ideologías a las que estas posturas se oponen. Al respecto plantea Hayek: “The difference between the two ideals stands out most clearly if we name their opposites: for democracy it is authoritarian; for the liberalism it is the totalitarianism. Neither of the two systems necessarily excludes the opposite of the other: a democracy may well wield totalitarian power, and it is conceivable that an authoritarian government may act on liberal principles”. (Hayek, 1991, p 98).

¹⁸ Esta alusión la encontramos en la primera parte del *Leviatán*: El hombre; esta primera parte nos presenta al hombre como un ser mecánico cuyas sensaciones y deseos corresponden con estímulos parciales del contexto. Thomas Hobbes. *El Leviatán*, I: De las sensaciones. México D.F, pp. 7-45.

¹⁹ La expresión “lucha entre los hombres” también incluye a las mujeres; para efectos de la argumentación se mantiene el uso del masculino genérico utilizado en la obra de Hobbes y que da cuenta de su época.

La distinción entre antiguos y modernos propuesta por Benjamin Constant (1814) puede ayudar a la comprensión de estas ideas:

Preguntemos desde luego lo que en este tiempo entienden un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra libertad. Ella no es para cada uno de éstos otra cosa que el Derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos. (...) Comparad entre tanto esta libertad con la de los antiguos. Esta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. Así, entre los antiguos el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas. Como ciudadano decidía de la paz y de la guerra; como particular estaba limitado, observado y reprimido en todos sus movimientos (...). Entre los modernos, al contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia aún en los Estados más libres: su soberanía está restringida y casi siempre suspensa: y si en algunas épocas fijas, pero raras, llega a ejercer esta soberanía, lo hace rodeado de mil trabas y precauciones, y nunca sino para abdicar de ella. (Constant, [1819] 1988, p 67-68).

La filosofía hobbesiana parte del supuesto de que el hombre es peligroso para el hombre y que en consecuencia se justifican los poderes otorgados al soberano, que será bueno si y solo si logra contener la lucha social expresada en la forma de un estado de naturaleza. En coherencia con estas ideas, será ciudadano todo aquel que, desde la intención de no tomar parte en la lucha social, legitima la autoridad del soberano sometiéndose a él con tal de que exista seguridad para su vida y porvenir.

En *El Leviatán* de Hobbes se ofrece una descripción de lo que se entiende como un estado de naturaleza donde la vivencia de la libertad posibilita la confrontación entre los distintos actores sociales. El filósofo plantea las bases para la validación de gobiernos autoritarios capaces de sofocar las luchas y brindar un equilibrio en la estructura social. Si bien la interpretación de la obra de Hobbes tiene connotaciones políticas también propone una manera, que llamaremos moderna, de pensar la sociabilidad.

2.1.1. Posiciones éticamente individualistas

La sociedad política de Hobbes considera la vida como un bien máximo y, como resultado, se asume que será ciudadano quien no participe en la lucha social [de todos

contra todos] y legitime la autoridad que tiene la sociedad civil sobre él. Esta manera de entender la vida ciudadana deja de lado conceptos tradicionales de la sociedad, de la justicia y del Derecho natural y tiene incidencia en los derechos y obligaciones que ordenan la experiencia común²⁰.

Desde una postura similar, John Locke integra los postulados hobbesianos y establece que es el individuo, apartándose de las relaciones con sus semejantes por miedo a la lucha social, quien constituye la unidad política que permite el establecimiento de una relación con el Estado. De esta manera, la no interferencia, como atributo del Estado, permite la ponderación de los ideales de la autodeterminación por encima de los de la determinación social; es decir: va desplazando el lugar de la sociabilidad (porque es conflictiva) por el ideal de una autodeterminación donde, al no ser la comunidad el referente inmediato de una moralidad compartida, se plantea que la vía para fundar la obediencia política es la protección que brinda el Estado hacia la libertad individual.

En *La carta sobre la tolerancia*, Locke (1689) plantea las bases para considerar al individuo como un fin en sí mismo y en lo que respecta a la organización política de la sociedad. Ya en Hobbes se podía entrever esta inclinación; sin embargo es en la filosofía de Locke donde el individualismo se muestra como el rasgo antropológico de las sociedades liberales. La comparación propuesta entre estos dos autores es pertinente en un primer momento porque es la necesidad de controlar la lucha social lo que lleva a individualizar al sujeto o, dicho de otra forma, es en el individualismo donde resulta factible corregir la naturaleza del hombre y en consecuencia controlar la lucha y sus efectos desestabilizadores.

En Hobbes y Locke hay un esfuerzo por convertir el individualismo en un atributo natural de los hombres, por ello se estima que los hombres nacen con determinadas libertades y que los derechos resultantes son inviolables y están sujetos al respeto y a toda una serie de valores políticos liberales, como la tolerancia, que aseguran la estabilidad social. Este cambio supone salir del ámbito de la fuerza moral que tienen los grupos y que a su vez generan conflictos en los individuos hacia una concepción más flexible de sociedad donde es el individuo quien ejerce su libertad sin ser afectado por la interferencia de sus grupos de referencia. Así lo expresa Locke:

²⁰ De esa forma, esta tradición considera que toda forma de fundamentalismo moral causa conflicto social; esto se debe a que las afinidades identitarias consolidan doctrinas comprensivas que siempre estarán en conflicto y constituyen la base de la lucha social. La movilización social, relacionada con la capacidad de indignación moral, exige una vivencia emocional que elimina el límite entre el individuo y su relación con la sociedad política. El liberalismo, inspirado en Hobbes, privilegia formas de agrupación donde exista obediencia política y ofrece una valoración de la libertad como atributo esencial de la esfera privada.

Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otro sin que medie su propio consentimiento. Este se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad. (Locke [1689], 1993, pág. 119)

La legitimación de una naturaleza individualista de los hombres nos conduce a percibir los argumentos empleados para establecer una relación de propiedad con los objetos de la naturaleza. La asociación entre ideales del bien y la propiedad que se tiene de los objetos nos lleva a concebir que al ser el hombre propietario, y dueño de sí, es capaz de respetar la propiedad externa a él. El individualismo no solo supone un distanciamiento de los contextos y grupos de origen sino también una experiencia de cosificación. La propuesta filosófica de Locke nos sitúa en una sociedad de propietarios los cuales gozan de derechos siempre y cuando puedan justificar una relación con la naturaleza que los libre de las opresiones derivadas de otros agentes sociales. Al respecto Locke plantea: "Considero que el Estado es una sociedad constituida para conservar y organizar intereses civiles, como la vida, la libertad, la salud, la protección personal, así como la posesión de cosas exteriores, como la tierra, el dinero, los enseres, etcétera" (Locke [1692] 1988, p. 40). De esta forma la función del Estado está asociada con la mediación que puede generarse sobre los hombres y los bienes pero dejando de lado las valoraciones morales fuertes que subyacen en todo contexto cultural.

Otra perspectiva que refiere al individualismo del modo en que lo hemos venido tematizando puede apreciarse en el texto *¿Qué es la ilustración?* de Immanuel Kant (1784). La diferencia entre la minoría y la mayoría de edad está en la posibilidad que tienen los individuos de determinar sus intereses y ser autónomos. La minoría de edad alude a la fuerza que ejerce la comunidad sobre el individuo y las afectaciones que produce sobre sus concepciones de vida y las condiciones de entendimiento para el ejercicio de la libertad y la autonomía. En contraposición, la mayoría de edad responde a la capacidad que tiene el individuo para decidir los fines de su vida. De esta manera Kant plantea que:

Como la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo) tienen además por muy peligroso el paso a la mayoría de edad, aquellos tutores ya se han cuidado muy amablemente de asumir semejante control. Después de haber atontado a su ganado doméstico y de haber impedido cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no osen dar un solo paso fuera de las andaderas en que las encerraron, les muestra luego el riesgo que las amenaza si intentan marcharse solas. Ciento que ese riesgo no es tan grande, pues tras algunas caídas habrían aprendido a caminar; pero un ejemplo tal por lo común amedrenta y espanta, impidiendo todo

ulterior intento. Por ello le es difícil a cada hombre individual salir de esa minoría de edad casi convertida en naturaleza. (Kant [1784], 1999, p. 7)

El aporte de Kant a esta discusión sobre el individualismo remite a la moralidad que se considera inherente a la condición de ser libre, hecho que damos por sentado en las sociedades liberales. La necesidad que tienen los hombres de tomar distancia de aquello que los relaciona con una comunidad se explica también desde la aparición de una moralidad emancipadora capaz de señalar la opresión e incidir en la generación de un lenguaje para la prescripción de lo correcto, el bien común y la solidaridad como valores que garantizan la estabilidad de la vida en común. Desde la perspectiva de la autonomía cualquier forma de intervención de factores externos al individuo se considera como una afectación de la libertad; de esto se desprenden una serie de derechos que protegen a los individuos de los grupos y les aseguran posibilidades para su expresión política.

En el caso de John Stuart Mill encontramos una valoración de los otros (aquellos que constituyen el grupo o la comunidad) en la cual son percibidos como interferencias que limitan las posibilidades del individuo. Tanto Stuart Mill como Isaiah Berlin²¹ ponen el acento en la libertad individual (más Berlin que Stuart Mill) por considerar que el espacio de las libertades colectivas, también llamadas “libertades positivas” tiende a suprimir al individuo y a establecer formas de poder arbitrarias propias de regímenes totalitarios. Al respecto plantea Stuart Mill:

Todo lo que da algún valor a nuestra existencia depende de las restricciones impuestas a las acciones de los demás. Algunas reglas de conducta deben, pues, imponer en primer lugar, la ley, y la opinión, después, para muchas cosas a las cuales no puede alcanzar la acción de la ley. En determinar lo que deben ser estas reglas consiste la principal cuestión en los negocios humanos; pero si exceptuamos algunos de los casos más salientes, es aquella cuya solución menos ha progresado. (Stuart Mill [1859], 1984, p. 25)

A manera de síntesis, podemos plantear que las posturas expuestas ejemplifican un modo de concebir las relaciones sociales fundamentando una racionalidad política que tiene lugar hoy en día en la convivencia y los valores que la hacen posible. Los autores mencionados son representantes de una tradición en filosofía que asume que el individualismo forma parte de la naturaleza deseada y corregida del hombre; tales postulados constituyen a su vez la justificación de estados autoritarios capaces de coexistir con la democracia.

²¹ No olvidemos la crítica que Isaiah Berlin hace a John Stuart Mill por considerar que Mill confunde libertad negativa con libertad positiva. Es decir, Mill sigue entendiendo la libertad como un ejercicio de actuación en lo público más que como un espacio libre de intervención extrema.

2.1.2. Posturas proceduralmente individualistas

Estas posturas que también podemos llamar “éticamente individualistas” escenifican un primer momento del liberalismo²² en el que se está ofreciendo una respuesta al problema del pluralismo como característica distintiva de las sociedades modernas. También existen posturas “procedimentalmente individualistas”, las cuales no parten de la idea del individualismo como un sustrato correctivo de la naturaleza del hombre, sino que son aquellas que recurren a la figura del individualismo para justificar derechos individuales. Estas posiciones constituyen un salto cualitativo dado que abandonan la necesidad de justificar una naturaleza humana en el individualismo y plantean procedimientos en los cuales se puede administrar el reconocimiento político. En el marco de estas posturas encontramos *La teoría de la justicia* de John Rawls (1971) y *Factualidad y validez* de Jürgen Habermas (1992). Estas propuestas parten de que la libertad y la igualdad son condiciones que la sociedad política debe garantizar para resolver los conflictos asociados con la convivencia entre individuos y grupos con valoraciones diversas respecto de la estructura social y la cultura. De esta forma se fundamentan instituciones sociales que funcionan siempre y cuando existan mecanismos razonables para la tramitación de los conflictos sociales a través de lenguajes jurídicos capaces de traducir las demandas de los individuos en términos de derechos y obligaciones legales.

Así se pondera la capacidad que tengan los diferentes agentes sociales en llegar a un consenso racionalmente motivado el cual tiene el poder para regular las disidencias de un conflicto social. La política como consenso supone la coordinación de fines y la determinación de los mismos colectivamente; por ende, el criterio que funda lo político debe encontrarse en los agentes que movilizan la cooperación de los miembros de la sociedad. El proceso de integración de las acciones determina el surgimiento de una esfera pública, entendida como un espacio deliberativo, en el que se manifiesta la pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad. El conjunto de derechos que configura el espacio público hace posible conjugar la pluralidad y la existencia del nivel normativo común que requiere la unidad social.

Los aportes de Rawls y Habermas coinciden en que pretenden ser soluciones a la pregunta por los fundamentos de la agrupación política. Siguen las directrices contractualistas y justifican la obligación política sobre la anuencia de todos los ciudadanos. Tanto en la obra de Hobbes como en la de sus sucesores el problema del orden social y de la obediencia política se insertan en una perspectiva racional propia de la modernidad: solo pueden ser legítimos aquellos principios que pueden ser racionalmente aceptados por todos

²² Al que podríamos referirnos, siguiendo a Michael Walzer (1997), como liberalismo lockeano (tipo 1).

los ciudadanos a los que han de vincular. Estas justificaciones de la racionalidad moral ponen el énfasis en la necesidad de reconciliar subjetividad y generalidad; o, en otras palabras, individuo con comunidad. Las propuestas de Rawls y Habermas son una respuesta a esa preocupación.

Para Habermas la comunicación, y su eficiente institucionalización, tiene el potencial para superar las condiciones de desigualdad que se consideran injustas pero que pueden abordarse en tanto que tales demandas puedan insertarse en la agenda pública común. En este sentido, se considera que las constituciones políticas son proyectos inacabados que se complejizan en tanto que las luchas sociales sean capaces de ofrecer lenguajes para la reflexión sobre lo injusto. Al respecto Habermas plantea lo siguiente:

Una constitución puede entenderse como un proyecto histórico que los ciudadanos prosiguen de nuevo en cada generación. En el Estado democrático de Derecho, el ejercicio del poder político está doblemente codificado: el tratamiento institucionalizado de los problemas planteados y la mediación y la regulación regulada proceduralmente de los correspondientes intereses deben poder entenderse al tiempo como la realización de un sistema de derechos. En la escena política, sin embargo, se encuentran enfrentados los actores políticos que discuten sobre fines colectivos y sobre la distribución de los bienes colectivos. (Habermas, 1999, p. 189)

El Derecho aparece como un mecanismo de comunicación entre el individuo y el Estado, asumiendo que el Estado se puede transformar porque sus instituciones son dinámicas y coherentes con las singularidades de la historia y las necesidades de los pueblos.

En el caso de Rawls, los contextos valorativos juegan un papel importante en las formas en que las personas ponderan el bien, eligen o generan vínculos con otras personas. En este sentido el liberalismo de Rawls se ha propuesto teorizar sobre el papel de la política en una sociedad donde el consenso ha sustituido el conflicto y, por ende, la acción política se ha restringido al plano de lo privado. En la postura rawlsiana se pone especial énfasis en la separación de lo público de aquellas doctrinas comprensivas de lo bueno ²³ que hagan

²³ Con doctrinas comprensivas de lo bueno me estoy refiriendo a la expresión que usa John Rawls para designar aquello que no puede formar parte del diálogo político, eso que llevado a la discusión pública representa un diálogo entre sordos puesto que cada doctrina representa valores identitarios innegociables para los individuos. Las doctrinas comprensivas son aquellas que abarcan los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana. Son razonables porque a pesar de ser distintas, incluso irreconciliables, son capaces de acceder a un mínimo de pautas de convivencia de unas con otras. Las que son incapaces de esto son declaradas no razonables. Estas doctrinas son el resultado de la socialización que recibimos en los contextos referenciales en donde crecemos, nos vinculan a un grupo y configuran las narraciones asociadas a la personalidad, el carácter y la identidad. Las doctrinas comprensivas (razonables y no razonables) entran en conflicto de manera recurrente. (Rawls, 1993, p. 168).

alusión a cualquier forma de bien; de ahí que el Derecho ocupe un lugar preponderante por encima del bien. Esto significa que no solo se pueden sacrificar los derechos individuales en nombre del bien general, sino que es imposible derivar una concepción de justicia de una noción de vida buena; este es el principio fundamental del liberalismo, según el cual no puede existir una única concepción de felicidad que se pueda imponer a todos, sino que cada uno ha de tener la posibilidad de descubrir su felicidad tal como la entiende, de fijar por sí mismo sus objetivos y buscar el cumplimiento de un proyecto de vida que solo compete a su protagonista.

En conclusión, las posiciones éticamente individualistas se ven a sí mismas como posturas políticas del liberalismo en tanto que representan una solución al problema de la diversidad. Las posiciones éticamente individualistas dieron origen a valores modernos que aseguran la estabilidad social desde una concepción de política que elimina el conflicto como elemento sustancial de la constitución de la concertación. Por otra parte, las posturas proceduralistas continúan con el esquema de sostener el individualismo como un método que asegure una relación entre individuo y Estado. Al concebir, como es el caso de Habermas, la Constitución como un proyecto histórico inacabado, lo que se busca es dar lugar a la lucha por el reconocimiento desde las posibilidades que el poder hegemónico permite; en otras palabras, revoluciones controladas que tienen como objetivo modificar las leyes desde la actualización de los impedimentos sociales que obstaculizan la libertad.

Para un liberal proceduralista como Habermas, al asegurar los derechos individuales se protegen los contextos valorativos a los que pertenece el individuo y esto, a su vez, funciona como una solución contemporánea a los problemas de las posiciones éticamente individualistas. Podríamos decir que la diferencia fundamental entre las dos posturas es que en las posturas proceduralmente individualistas se opta por una concepción de política que reconoce, de forma más comprensiva, el papel que juega la determinación social en la constitución de la moralidad; un ejemplo de eso lo encontramos en el liberalismo tipo 2 del que habla Habermas (1999) al referirse a Michael Walzer, aquel liberalismo que supera la concepción del individualismo como naturaleza humana y se compromete con una concepción individualista más instrumentalizable para los propósitos de la vida ciudadana.

Lo que hemos sostenido en esta línea es que el individualismo sustrae la moralidad puesto que una confrontación que aluda a posiciones morales termina por generar situaciones de incomunicación; las moralidades no se circunscriben en una racionalidad ciudadana y por ello se tiende a la privatización de tales referencias. Insistimos en la idea de que esto constituye una salida al problema del pluralismo cultural y religioso; en las

sociedades modernas se produjeron (y se siguen produciendo) conflictos sociales donde lo que está puesto en cuestión es el discurso moral empleado para la valoración de la diversidad cultural.

La privatización de los asuntos morales y, en consecuencia, la juridización de los conflictos sociales constituyen los puntos de partida de una crítica sobre el modo en que los estados liberales administran el reconocimiento político. Si bien el escape del conflicto social ha constituido un problema no resuelto, las posiciones proceduralmente individualistas son las que justifican actualmente el rol que debe tener el Derecho en lo que respecta a la relación de los individuos y el Estado. Se trata de un mediador o de un escenario de resolución de la conflictividad social por la vía de procedimientos institucionalizados de comunicación que legitiman las demandas de reconocimiento en tanto que estas puedan estar articuladas al sistema de derechos y libertades circunscritas para el individuo en el espacio público político. Por espacio público político entiende Habermas:

Una estructura de comunicación que a través de la base que para ella representa la sociedad civil queda enraizada en el mundo de la vida. El espacio público-político lo hemos descrito como caja de resonancia para problemas que han de ser elaborados por el sistema político porque no pueden ser resueltos en otra parte. En esta medida el espacio público es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliega su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda sociedad. Desde el punto de vista de la teoría de la democracia el espacio público-político tiene que reforzar además la presión ejercida por los problemas, es decir, no solamente percibir e identificar los problemas, sino también tematizarlos de forma convincente y de modo influyente, proveerlos de contribuciones, comentarios e interpretaciones, y dramatizarlos de suerte que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo parlamentario. (Habermas, 1999, pp. 439 – 440).

Para el estudio del caso de nuestro interés resulta conveniente reconstruir las consignas del liberalismo diferenciando las posturas éticamente individualistas de las procedimentales; estas últimas constituyen el orden institucional al que deben subscribirse los grupos que aspiran al reconocimiento político.

A continuación extractaremos de la crítica presentada al liberalismo político el carácter antisocial que resulta de las concepciones individualistas. Este paso en la argumentación permitirá introducir la lógica de lo que entenderemos como una lucha por el reconocimiento.

2.2. De la lucha social a la lucha por el reconocimiento

Para Todorov (1995), tanto las perspectivas éticamente individualistas como las proceduralmente individualistas refieren a un enfoque que justifica una tradición de pensamiento de carácter antisocial que ha tenido un efecto importante en las Humanidades y las Ciencias Sociales. Una tradición en la cual se estima que la sociabilidad es una tarea obligatoria, desgastante, altamente conflictiva y, a pesar de su connotación negativa, nos vemos obligados a experimentar tal vivencia como determinante en lo que respecta a los procesos intersubjetivos configuradores de la identidad individual y colectiva.

Una manera de entender la interpretación propuesta por Todorov la encontramos en la aparente oposición entre la sociabilidad y la soledad. La tradición liberal nos plantea que la sociabilidad es una circunstancia compleja que merece una resolución acorde con el discurso ciudadano de las libertades individuales que se promueven en el seno de los estados democráticos. Regular la sociabilidad con leyes ensancha el espacio para la ejecución de un proyecto de vida que se realiza en solitario y se fundamenta en experiencias de autorrealización. Tales esfuerzos por contener la vida social nos llevan a considerar la sociabilidad como un hecho ineludible y real, puesto que configura nuestra vivencia objetiva de la sociedad, y la soledad (su contraparte) como una búsqueda idealizada de escenarios de realización personal que no requieren ni se fortalecen del conflicto intersubjetivo que se establece con los otros. Para Todorov el pensador que mejor ilustra esta manera de considerar las relaciones humanas es Hobbes, de ahí que su postura evidencie una desconfianza profunda hacia las acciones y posibilidades asociadas con la vida social. En esa línea, Todorov cita a Hobbes:

... el hombre de los otros solo en apariencia y para estar de acuerdo con las exigencias de la moral oficial; en realidad es un ser puramente egoísta e interesado, para quien los otros hombres no son más que rivales u obstáculos. Si no estuviera sujeto a las poderosas prohibiciones de la sociedad y la moral, el hombre, ser esencialmente solitario, viviría en guerra perpetua con sus semejantes, en una perpetua persecución enfrentada al poder (Todorov, 1995, p. 19)

La percepción negativa de la vida social donde se consolidan los conflictos tiene también incidencia en la manera en que se concibe la política. En este sentido, es posible advertir que la noción de consenso racionalmente motivado, propia de la política liberal, plantea una composición sin oposición; es decir: una integración deliberada de individuos y grupos, poseedores de moralidades diversas y contextualizadas, incapaces de constituir por sí mismos una opción opuesta a la presentada por el poder hegemónico. Este asunto afecta el modo en que los diferentes grupos, que participan en el proceso de reconocimiento de sus demandas, logren la construcción de argumentos razonables para el debate público.

En lo que respecta a la relación del liberalismo con los grupos se pueden advertir inconformidades sobre la forma en que el Estado agencia los procesos institucionales de comunicación, pero al mismo tiempo se perciben las dificultades que tienen los grupos para consolidar estrategias viables para el diálogo público. El liberalismo resuelve la tensión con los grupos privatizando sus identidades; asumiéndolas como un aspecto de la vida privada contraria a la vida pública. Tal forma de proceder genera las condiciones para que tales grupos radicalicen sus identidades y propongan formas de confrontación que logran una eficacia moderada en tanto que se fundan en estrategias de confrontación y resistencia que sirven para alcanzar demandas económicas pero no de reconocimiento.

En otras palabras: el hecho de que el Estado destine recursos para atender las demandas urgentes de los grupos no supone que tal resolución ayude a que los grupos integren y decidan en igualdad de condiciones sobre los temas que los afectan en el ámbito nacional. El alcance de las estrategias de confrontación y resistencia es limitado respecto del tipo de demandas que prefiguran el trasfondo moral de las movilizaciones sociales.

En este sentido, el liberalismo hace posible la política reduciéndola al consenso (porque evade la política entendida como conflicto), las propuestas políticas basadas en las identidades colectivas tienden a quedarse en el plano conflictivo de la política (para su conservación) mirando de forma hostil hacia lo otro que configura la dinámica política, incapaces de dar paso a la recomposición.

Podemos entrever en esta dinámica cómo se materializa la lógica del individualismo que ya hemos podido plantear en la tradición liberal caracterizada en las posturas éticamente individualistas y proceduralmente individualistas. Sin embargo, y para empezar a abordar la transición de las luchas sociales a las luchas por el reconocimiento, resulta conveniente explicar el individualismo desde una perspectiva antropológica donde se cuestionen las implicaciones morales de la experiencia social.

El individualismo se encuentra en la base de la racionalidad política de las sociedades liberales en contraste con el socialismo y el republicanismo, que privilegian otras lecturas sobre la sociabilidad y la convivencia. La racionalidad política del individualismo liberal constituye la matriz de aparición de derechos que consideramos básicos e inalienables; dicho de otra forma: la aparición del individuo jurídico también permite el surgimiento de los derechos y libertades que dotan a la ciudadanía de experiencia y contenido. Valores como la igualdad y la libertad, el respeto y la tolerancia, constituyen los elementos básicos de una moralidad históricamente situada y por tanto una lectura de los

procesos sociales no debería desconocer o negar el impacto que tales valoraciones han tenido sobre la vida en común.

Para pasar de la noción de lucha social a la de lucha por el reconocimiento debemos plantearnos las implicaciones morales de la sociabilidad más allá de los temores planteados por el liberalismo y los grupos que no están de acuerdo con proponer espacios para la comprensión de sus moralidades. Se trata de encontrar un punto intermedio entre la protección de las libertades individuales y los fundamentalismos morales. En este sentido, la lucha por el reconocimiento se circumscribe en la configuración de la intersubjetividad y en el marco de las esferas sociales donde se producen contenidos para la concreción de lenguajes políticos históricamente situados y dirigidos hacia el cambio social.

En consecuencia, un abordaje de las implicaciones prácticas de la relación entre sociedad e individuo permite ubicar nuestra reflexión en el espectro de una antropología que remite a los aspectos ontológicos que fundamentan la vida en común y que ofrece vías interpretativas para tematizar el lugar que tienen las luchas por el reconocimiento como un modelo explicativo para la comprensión de la conflictividad social. Desde la perspectiva de Todorov podemos plantear una descripción del tipo de problema antropológico en el que nos circunscribimos. Al respecto la siguiente cita:

La Antropología general se sitúa a mitad de camino entre las Ciencias Humanas y la Filosofía. Sin oponerse a ninguna de las dos, constituye más bien un puente que les permite encontrarse, o un puente intermedio que les permite encontrarse. Se distingue de disciplinas como la Psicología, la Sociología o la Etnología en que, en lugar de concentrarse en la observación de una forma o de un aspecto de las actividades humanas, intenta aportar claridad a la definición implícita de lo humano mismo, a las intuiciones no formuladas de estas ciencias. No prejuzga la importancia relativa de los rasgos idénticos y de los rasgos variables en el seno de la especie, privilegiando los primeros y dejando de lado los segundos, como podríamos imaginar a primera vista. La idea misma de diferencias, entre sociedades o entre individuos, implica una comunidad de propiedades que hace que la comparación y la búsqueda sea fértil o, simplemente, posible. (Todorov, 1995, pág. 9).

La perspectiva antropológica propuesta nos permitirá establecer una vía para la interpretación de lo que acontece con los grupos cuando estos presentan expectativas de reconocimiento que pueden o no ser gratificadas. Siguiendo al autor: “(...) el campo de la Antropología es vasto. Yo quisiera aquí preocuparme de una sola de sus áreas y hablar, no como se hace comúnmente, del lugar del hombre en la sociedad, sino a la inversa, del lugar de la sociedad en el hombre” (Todorov, 1995, p. 10).

De esta forma se puede entender el lugar que ocupan las perspectivas antisociales, fundadas en la idea de que hay que controlar la lucha social, y una perspectiva del reconocimiento que apele al lugar que tiene la intersubjetividad en la configuración de gramáticas morales donde se legitima el reconocimiento. Volveremos desde esta perspectiva a examinar el individualismo y a evidenciar cómo su interpretación tiene incidencia en la valoración de la diversidad cultural.

El individualismo o “atomismo”, procedente de las formas originarias de resistencia contra la lucha social, acepta un cambio relacionado con las formas antiguas de pensar la relación entre el individuo y la sociedad: no se trata de la noción del hombre determinado por la sociedad, ahora se trata de la idea de que es el hombre quien funda el ordenamiento social. Las implicaciones de esta inversión de preceptos se ven reflejadas en la sustitución de una sociedad en la que la comunidad tiene un peso específico en la construcción de una perspectiva moral, por una en la que la libertad aparece como elemento cohesionador de la vida social, generando, como ya lo hemos presentado, una pérdida en la capacidad moral del individuo y en consecuencia un cierre de los horizontes que permiten la lucha social. Al respecto Alain Touraine plantea:

El liberalismo supone la transición entre los antiguos y los modernos, y luego (los liberales) procuran combinar el espíritu cívico con el interés individual. Se niegan a otorgar una confianza ilimitada tanto al interés individual como a la soberanía popular. La libertad del individuo moderno obliga a definir un nuevo principio de la integración social que combine libertad individual con intereses colectivos, de ahí que desconfíen tanto de los actores sociales y que busquen tener distancia de las doctrinas comprehensivas de lo bueno. (Touraine, 2001, p. 129)

El individualismo y sus consignas sobre la sociedad hacen posible la perspectiva de derechos y libertades que hoy reconocemos. El cambio de consignas también implica la desvinculación de las relaciones sociales para la realización de ideales como la autonomía y la autodeterminación. El liberalismo no solo concibe la relación de los grupos y sus culturas como un riesgo para la estabilidad política, también ofrece garantías para el respeto de la libertad individual de modo tal que los individuos puedan optar por esta forma de reconocimiento y ser críticos hacia las formas de arbitrariedad que se desprenden de la determinación de los contextos sociales.

Una manera de sintetizar la tensión entre las consignas que ensancha el individualismo está asociada con la polarización entre determinismo y libertad. Y tal polarización aparece justificada en tanto que se estima que la fuerza determinista de los grupos afecta la libertad del individuo. En el libro titulado *Las esferas de la justicia*, escrito por Michael Walzer (1997), encontramos una alusión a las sociedades jerárquicas donde las

determinaciones sociales restringen la aspiración individual y por consiguiente las personas aceptan un lugar en el mundo sin anhelar otro distinto, en tales sociedades existe un lugar para todos donde la posición es aceptada sin importar lo bajo que se esté en la jerarquía. La carrera, o competencia, por el reconocimiento se convierte en un atributo de la sociedad liberal donde es preciso circunscribirse en diferentes prácticas sociales en las que se compite por tener un puesto en la mirada de los demás. Obtener tal reconocimiento es, como lo plantean Todorov y Sartre²⁴, imposible, puesto que al final la valoración que queremos es la que tenemos de nosotros mismos; la proyección de ese deseo termina siendo siempre insuficiente.

En coherencia con lo expuesto, el individualismo liberal parte del supuesto de que la libertad solo tiene sentido en un contexto sin determinaciones (tal contexto lo forman los grupos y sus culturas) y que la función del Estado es proteger al individuo de las fuerzas que impiden la autodeterminación y que se ven representadas en los grupos que ostentan valores de regulación moral distintos a los del Estado liberal. Al cumplirse estos supuestos, la mejor forma de regular la conflictividad social es a través de la juridización de tales conflictos.

El sistema jurídico de los estados liberales funciona a partir de la aceptación de criterios razonables que se desprenden del consenso político básico sobre la vida en común. Es en este espacio donde se consolida el trasfondo de la ciudadanía liberal. Es en este sentido que el liberalismo rompe con las sociedades antiguas; los fines de la vida dejan de estar mediados por la determinación social y pasan a estar inscritos en la intimidad que solo se vive en un espacio sin interferencia. El individuo liberal no está interesado en el espacio público político, tal como lo está el sujeto al que aluden los antiguos; el liberal opta por una concepción de la política que le permita afrontar la vida en común a través de valores que promueven la tolerancia y el respeto hacia la diversidad sociocultural. Esta manera de proceder cimenta un lenguaje ciudadano con el cual los individuos demandan reconocimiento y participan en la solución de sus problemas comunes.

De esa manera, el liberalismo concibe que toda forma de fundamentalismo moral es un problema porque las afinidades identitarias configuran doctrinas comprensivas que siempre estarán en conflicto y constituyen la base de la lucha social. Por otra parte, la

²⁴ Todorov y Sartre son autores que comparten la idea de que el reconocimiento es una necesidad que funda las relaciones sociales; no obstante, las expectativas de reconocimiento siempre son subjetivas y no constituyen un lenguaje suficiente para la legitimación en el plano de la valoración social. En otras palabras: aspiramos al reconocimiento pero este nunca se realiza porque lo que esperamos del otro no colma necesariamente las expectativas individuales. Al respecto puede revisarse: Sartre, Jean Paul (1964). *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*. Ed. Losada. Buenos Aires.

movilización social, que se deriva de complejos mecanismos de indignación moral, demanda una vivencia emotiva que borra el límite entre el individuo y su pertenencia a una sociedad política. En consecuencia, el liberalismo privilegia formas de agrupación donde se gestan procesos de obediencia política centrados en la valoración de la libertad como atributo esencial de la esfera privada.

Tengamos en cuenta que en esta instancia la fuerza que el Estado otorga está del lado del individuo y no del grupo al cual pertenece. El liberalismo asume al individuo desde su existencia privada y al ciudadano como manifestación pública de la identidad del individuo; no es que el liberal no crea en la constitución del individuo en términos ontológicos [En las teorías de Habermas y Rawls es evidente que sí se toma en cuenta ese hecho], él sabe que el peso de los contextos valorativos es fundamental para la constitución psicológica de los sujetos; lo que sucede es que el liberalismo se inclina por la comprensión de la existencia que vincula al individuo con la vida política.

Podríamos decir, siguiendo a Michael Walzer, que en el liberalismo el sujeto se parte en dos: por una parte está el sujeto privado que es asumido en términos de sus fines, moralidad y vínculos sociales; la segunda parte está ligada a la existencia pública que fundamenta la existencia ciudadana. De esta forma el Estado defiende el Derecho a tener fines, pero no defiende los fines, el compromiso del Estado es con la libertad, no con el contenido de la libertad o la elección de la libertad propia del individuo privado.

De lo anterior es posible aseverar que la relación entre individuo y Estado hace posible que en las sociedades contemporáneas se hable de derechos civiles, humanos, étnicos y de todo tipo. En las sociedades antiguas la determinación social no da espacio para las movilizaciones tal como hoy las conocemos. La Antropología nos ha mostrado que cada cultura constituye formas de organización política propias y que los lenguajes morales corresponden a una experiencia intersubjetiva en la que participan los diferentes miembros de la comunidad.

En la tradición que Todorov ha denominado “antisocial” hemos presentado cómo la tradición liberal legitima una manera de contener la lucha social y de ahí que resulte lícito pensar la otredad cultural como un problema y no como un espacio común. En tal virtud, la postura liberal frente a los grupos constituye un problema ético-político de primer orden puesto que toda forma de igualación, o sustracción de la moralidad, afecta las identidades de los grupos; a su vez todo intento por salvaguardar a los grupos genera limitaciones en la libertad individual y, como resultado, toda demanda de justicia desequilibra la estructura relacional que se plantea entre grupos y Estado.

2.3. Hacia una teoría social sobre el reconocimiento

El punto de partida propuesto es la crítica al individualismo liberal y el modo en que se restringe la lucha social a una perspectiva jurídica que termina siendo insuficiente para resolver los problemas de la convivencia y la diversidad cultural. Una vía para dimensionar el papel de estas luchas proviene de una teoría del reconocimiento que apela a la intersubjetividad para rescatar el peso de la moral en los procesos de reflexión de la vida social. En el debate entre Axel Honneth y Nancy Fraser, ambos herederos de la Escuela de Frankfurt, se pueden entrever tres ejes de articulación que resultan convenientes para la proyección de una teoría del reconocimiento como alternativa a la postura que plantea la perspectiva liberal individualista sobre la lucha social.

En este sentido, un primer elemento de discusión lo constituye el problema que representa la relación entre una teoría normativa y una moralidad históricamente situada. El desarrollo moral que supone la vivencia de una historia dinámica y cambiante se contrapone a la necesidad de justificar un procedimiento o método para el establecimiento de criterios de justicia capaces de recomponer aquello que queda perdido por la adopción de las consignas del individualismo.

En segundo lugar, se precisa la concreción de un andamiaje que retome la relación entre teoría normativa y moralidad histórica para el “diagnóstico de las patologías sociales” que produce la sociedad capitalista. Este segundo elemento forma parte de la consigna que los fundadores de la Teoría Crítica han propuesto para la comprensión de los fenómenos sociales posteriores al marxismo. El diagnóstico de lo patológico de la sociedad corresponde a la lectura crítica con la cual se clasifican los efectos que tiene la sociedad en los individuos y los grupos.

Y, en tercer lugar, la propuesta esbozada debe conducir a la cimentación de una teoría de la justicia que, fundamentada en el reconocimiento, permita recomponer el orden social equilibrando las expectativas de los grupos con las libertades que se entienden como una expresión de la moralidad históricamente situada. Abordar estos tres elementos nos introduce en la construcción de categorías para el estudio de los alcances ético-políticos de las luchas sociales desde la perspectiva de la configuración de un lenguaje moral.

Según Honneth (2006), la primera generación de la escuela de Frankfurt desplazó, como consecuencia de la crisis que produce el marxismo, el problema de la idealización y la trascendencia de la clase trabajadora al campo del trabajo y su efecto en la estructura social; esto debido a que ya no se consideraba que la clase trabajadora pudiese convertirse en el eje de transformación social propuesto por el marxismo, ahora la pregunta por el

cambio social estaba dirigida a la estructura social en tanto que esta fuera capaz de trascender y ofrecer condiciones para la comprensión de los referentes de injusticia que la aquejan.

En tanto que la estructura social sea capaz de consolidar sus propios mecanismos de trascendencia, conceptos como *interés emancipador*, propuesto por Habermas, sirven para describir el papel que juegan las conciencias colectivas en la dinamización de la esfera pública. En un sentido similar, Honneth esboza cuatro teorías críticas que parten de diferentes fuentes de *trascendencia intrasocial* y que se circunscriben en el desplazamiento esbozado:

- a) La concepción de la acción de Castoriadis (1998), con la que se refiere al modo en que diferentes procesos de creación permiten la renovación de estructuras de significado que cimentan valores que transforman la estructura social.
- b) La interpretación psicoanalítica que plantea Marcuse (1964) sobre la necesidad de ir más allá del orden social opresivo y reivindicar los impulsos humanos. Tales impulsos, que se relacionan con el hecho de conocer las injusticias y los modos de emancipación, impulsarían los discursos sobre el cambio social.
- c) El intersubjetivismo de Habermas (1985). La idea de intersubjetividad asociada al lenguaje es un camino para instalar la Teoría Crítica en la esfera pública liberal. Este es un intento por otorgar a los miembros de una comunidad de comunicación condiciones para fundamentar una perspectiva de cambio social y autonomía.
- d) Las posturas post-estructuralistas derivadas de Foucault (1980). La reflexión sobre el poder y los mecanismos de control resulta significativa para las interpretaciones posteriores que filósofas como Judith Butler (1990) realizaron sobre el reconocimiento y las prácticas subversivas de resistencia simbólica.

Todas estas teorías no se centran en descubrir hechos empíricos para fundamentar el sentido inmanente [empírico] de la teoría. El reto de la Teoría Crítica, según Honneth, radica en demostrar que el punto de referencia no está exclusivamente en las situaciones conflictivas contingentes, sino que tales referencias representan las demandas insatisfechas de la humanidad. Para el autor se trata de “trascendencia dentro de la inmanencia social” (Honneth, 2006, p. 181). O dicho de otro modo: no dejar que los acontecimientos que consolidan la injusticia estructural de la sociedad limiten el horizonte discursivo del cambio social.

En el estudio de la implementación de la atención diferencial para la intervención a los grupos históricamente subordinados, apelamos a las consignas de la Teoría Crítica en el sentido en que es posible estudiar la conflictividad social estableciendo un vínculo entre las cualidades sociales y culturales del fenómeno estudiado y la discusión normativa circunscrita en el espacio de una moralidad históricamente situada. De esta forma, la comprensión de los discursos sobre la vida en común y los conflictos sociales pueden estudiarse desde el espectro que ofrecen las dinámicas de desprecio y reconocimiento, las cuales hacen posible la trascendencia dentro de la inmanencia. Sin embargo la discusión sobre el modo de cambiar las condiciones de opresión también pasa por las transformaciones económicas de carácter redistributivo que se llevan a cabo a través de la conquista del espacio público; dicho de otra forma: la discusión sobre el reconocimiento no se agota solo en la lectura que se haga de la opresión desde una psicología moral que considera el modo como la historia constituye el discurso moral de la convivencia; también está el problema de consolidar mecanismos dialógicos para la intervención de los grupos en el espacio público.

Mientras Fraser alude a los paradigmas populares para establecer “el hecho empírico”, Honneth plantea una psicología moral que es trascendental y ofrece horizontes posibles fundamentados en una Teoría Crítica de la sociedad. El mejor ejemplo de esta forma de ver la sociedad lo constituye la teoría del reconocimiento que parte de supuestos antropológicos que delimitan un marco de análisis para el entendimiento de los fenómenos sociales.

Según Fraser, filósofos como Charles Taylor y Axel Honneth estiman que el reconocimiento es una condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones. El reconocimiento se convierte en problema ético de autorrealización, en tanto el mal reconocimiento afecta la comprensión que las personas tienen de sí mismas. Fraser toma distancia de esta postura porque es necesario trascender el plano ético para dar cabida a la interpretación particularista de la injusticia, en el sentido de los daños psicológicos que padecen los oprimidos. La autora se ubica en el plano del Derecho puesto que es ahí donde es posible dimensionar una posibilidad de acción y cambio social.

Desde la perspectiva de la filósofa el reconocimiento es equivalente al estatus social. El mal reconocimiento no depende de la postura de un sujeto que devuelve una mirada vacía [a un signo de desprecio tal como lo plantea Honneth], sino de “las estructuras socialmente atrincheradas de interpretación y valoración que impiden la participación equitativa en la vida social” (Fraser, 2006, p. 36).

De ahí que la igualdad, o paridad participativa, principio normativo del modelo de justicia propuesto por Fraser, sea definida como un valor moral o la capacidad que tiene toda persona adulta de participar discursivamente en igualdad de condiciones sociales y materiales en una interacción social. Para que dicho principio sea efectivo se requieren dos niveles de análisis: un nivel intergrupal que busca determinar los efectos que los patrones institucionalizados tienen sobre los grupos minoritarios, y un nivel intragrupal que revisa los efectos al interior del grupo de las prácticas que buscan ser reivindicadas (Fraser, 2006). De acuerdo con la autora, este modelo es propositivo y presenta claras ventajas sobre la noción de reconocimiento circunscrito en el ámbito de la autorrealización, en la medida que aspira a desmontar los patrones jerárquicos establecidos jurídica, económica o socialmente a través de prácticas discursivas legitimadoras de las identidades socialmente válidas. Del mismo modo, permite evaluar las reivindicaciones justificadas de las que no lo son.

Este argumento restringe la acción política a la mayoría de edad y constituye un escenario resolutivo en la esfera pública de las sociedades liberales donde el Derecho se asume como un lenguaje capaz de comunicar el contenido razonable de las injusticias. En su afán por superar el sesgo que introduce la subjetividad en la teoría del reconocimiento de Honneth, Fraser aborda las injusticias por fuera del ámbito práctico de la moralidad subjetiva; tal reflexión se asume como una salida política con el potencial de desmantelar desigualdades armoniosas que perduran a pesar de que su contenido moral sea criticable.

Para Honneth, la delimitación de los marcos axiológicos de la injusticia y las posibilidades de transformación solo son posibles si se logra establecer teóricamente la relación entre una teoría social y una normativa donde los participantes de la estructura social sean capaces de proponer una perspectiva de cambio social. De igual manera, tal empresa debe ser capaz de considerar el papel que juega la historia en la consolidación de las expectativas de reconocimiento.

En este orden de ideas, es preciso diferenciar la integración social de la integración en el sistema. La integración social acontece a partir de mecanismos de reconocimiento mutuo que les permite a los individuos autoafirmarse en diferentes aspectos o facetas de su identidad. La integración en el sistema estaría circunscrita a la relación que establecen los miembros de una sociedad con el esquema de desigualdades que padecen pero que de todas formas aceptan. En palabras de Honneth:

Esto, que, siguiendo a David Lockwood, llamamos “integración social”, en oposición a “integración sistemática”, desde mi punto de vista, debería entenderse como el resultado de los procesos de reconocimiento a través de los cuales los sujetos se incorporan normativamente a la sociedad,

aprendiendo a verse ellos mismos como reconocidos respecto a ciertas características (Honneth, 2006, p. 185)

El orden del reconocimiento, que se fundamenta en la noción de integración social, permite la aparición de gramáticas de la injusticia y la justicia asociadas con un periodo histórico particular. Las gramáticas también construyen una semántica que puede comprenderse a través de modalidades de reconocimiento asociadas con espacios como la familia, la comunidad y la sociedad civil. Lo importante de esta idea tiene que ver con que tales estructuras gramaticales tienen el potencial de transformar las condiciones sociales. Visto de otro modo, dichas gramáticas, que son expresiones de la subjetividad de los grupos, también podrían ser abordadas por un sistema jurídico capaz de tratar el conflicto social antes que contenerlo, he ahí la finalidad de una teoría de la justicia asociada a una teoría del reconocimiento.

Fraser nos advierte que otras perspectivas teóricas se ubican en el espacio de la economía y en el paradigma de la redistribución, tales posturas evidencian la insuficiencia del modelo de reconocimiento. Ello se debe a que dichas posiciones aluden a una noción procedural del Derecho que posibilita la atención de cuestiones económicas y culturales sin que estas entren a resolver el plano relacional que también está implícito en la lógica del Derecho. Estas concepciones dejan de lado la autonomía que deben alcanzar los individuos y ofrecen condiciones para que los grupos se integren al sistema social una vez sean capaces de tratar sus reclamaciones en un lenguaje acorde con el estatus de ciudadanía.

Desde la perspectiva honnethiana, los principios generales que aparecen en la sociedad deben ser el reflejo de un proceso de participación colectiva históricamente validada; en este sentido, podríamos explicar tal principio haciendo alusión a la valoración que hace Habermas sobre la Constitución Política como proyecto histórico inacabado que logra actualizarse gracias a las luchas por el reconocimiento en las que se expresan formas históricas de participación.

Una constitución puede entenderse como un proyecto histórico que los ciudadanos prosiguen de nuevo en cada generación. En el Estado democrático de Derecho, el ejercicio del poder político está doblemente codificado: el tratamiento institucionalizado de los problemas planteados y la mediación y la regulación regulada proceduralmente de los correspondientes intereses deben poder entenderse al tiempo como la realización de un sistema de derechos. En la escena política, sin embargo, se encuentran enfrentados los actores políticos que discuten sobre fines colectivos y sobre la distribución de los bienes colectivos (Habermas, 1999, p. 189).

De ese modo, la ciudadanía es una forma de vincularse a la sociedad desde lo que Habermas denomina “una correcta interpretación de la ley”. Asumiendo que la constitución es un proyecto histórico inacabado, son las luchas por el reconocimiento político en la esfera pública las que hacen que la Constitución se modifique. La existencia colectiva de individuos que interpretan la ley y ven en el Derecho una bisagra entre el individuo y el Estado hace que la política adquiera un papel en el cual la convivencia se vuelve el problema por excelencia. Desde la perspectiva de Fraser, será función de la esfera pública construir lenguajes que posibiliten la participación y el consenso ciudadano en el establecimiento de mínimas pautas para la convivencia pacífica. Sobre este tema plantea Honneth:

Los principios normativos que dan impulso crítico a una teoría deberían entenderse, si fuese posible, como reivindicaciones morales que ya son válidas en nuestro orden social. Sin embargo, solo es posible evitar que esa imbricación de validez social y validez normativa se oriente al *status quo* si puede demostrarse con buenas razones que los principios ya válidos poseen un “exceso” constitutivo de significación normativa: las reivindicaciones morales relativas a la justa organización de las relaciones sociales son más generales o más exigentes que lo ya plasmado en la realidad social. (Honneth, 2006, p. 191)

De esta manera, el modo en que Honneth entiende la relación entre participación y reconocimiento lo impele a plantear una noción de justicia. La justicia en este sentido es pluralista y esto supone que las concepciones del bien que cada individuo presenta son susceptibles al reconocimiento. Desde nuestro punto de vista, Honneth considera que las posturas que pretenden resolver el problema del pluralismo aluden a la necesidad de consolidar un ordenamiento social en el cual no intervengan las concepciones de bien propias. Desde esas perspectivas se plantea que las demandas de justicia social tienen el potencial de configurar discursos públicos y de esa forma subestiman el lugar que ocupa la autonomía individual en la validación de los referentes de justicia que legitima el Derecho.

2.4. Consideraciones sobre el reconocimiento de grupos oprimidos

Honneth propone tres consideraciones respecto del modo en que debe reconocerse a los grupos oprimidos. El problema de la visibilización emerge cuando hay que establecer criterios de justicia para la integración de los grupos al sistema. En este sentido el autor llama la atención sobre una fenomenología de las experiencias de injusticia social; tal experiencia supone la vivencia de diferentes niveles de subordinación que no logran ser resueltos por la vía de la redistribución puesto que centran el espectro del reconocimiento político en la participación en la vida pública y la configuración de minorías sometidas a mayorías. Al respecto, uno de los conocimientos más importantes que la Antropología puede ofrecer es el que atañe a los sistemas de gobierno autóctono. Desde sus inicios la tensión

entre lo universal y lo particular ha sido motor del pensamiento antropológico y el auge de esta manera de comprender la vida social está estrechamente vinculado con las posibilidades y limitación de la expansión de occidente a otras culturas.

Según Gledhill (2000), gran parte de la obra clásica de la Antropología política inglesa se dedicó a mostrar las tensiones entre los grupos y las autoridades coloniales en las sociedades africanas. Los trabajos de Evans-Pritchard describían las connotaciones simbólicas de la venganza en los nuer donde los agravios se afrontaban por la vía de la fuerza y el gobierno colonial no constituía necesariamente una instancia resolutiva de los conflictos sociales.

En Estados Unidos, las investigaciones promovidas por el Departamento de Etnología de la *Smithsonian Institution* no se quedaron solo en la descripción de los nativos americanos, ni en el análisis de los movimientos de resistencia de los oprimidos, sino que tuvieron un lugar importante en la discusión pública sobre el reconocimiento político ante el gobierno federal. Para Gledhill, la Antropología tiene su origen en la universalización de una noción de civilización pero con el tiempo ha ido dejando ese lugar para situarse en la reflexión crítica de los efectos que han dejado en el mundo las consignas del gobierno colonial y las cuestiones que se derivan de la dominación occidental.

Cabe aludir a los trabajos de André Gunder Frank (1991) abordando el problema de la política de la periferia y la explicación sobre la naturaleza de las élites políticas en función del modo en que las clases sociales servían a intereses externos para mantener el sistema de opresión fundado por el gobierno colonial en Latinoamérica. En este sentido, la institucionalización de las injusticias o el mantenimiento de desigualdades armoniosas se convierten en elementos a considerar desde las perspectivas del pensamiento en Antropología y Filosofía Política.

La institucionalización de la injusticia constituye una expresión de “falta de respeto social o, mejor dicho, de relaciones injustificadas de reconocimiento” (Honneth, 2006, p. 92), puesto que los capitales culturales de los grupos no son equiparables y aquellos que tengan acceso a las tradiciones jurídicas del Estado liberal tendrán mejores oportunidades de participación que aquellos que no cuentan con esa posibilidad.

En este marco de ideas, tanto la pregunta por la visibilidad de los grupos como por la institucionalización de la injusticia son necesarias para la comprensión de la lucha social y el lenguaje moral que hay que establecer para incluir el reconocimiento en los asuntos de la justicia social. En este sentido, la Antropología política problematiza las categorías de la teoría social con las que se concibe la gobernabilidad de los grupos. La crítica propuesta por

Clastres (1977) consiste en cuestionar los horizontes del universalismo de la justicia social desde el estudio de las sociedades primitivas; desde tales posturas es posible evidenciar la existencia de grupos donde no hay divisiones entre oprimidos y opresores, tales clasificaciones no son necesarias porque la estabilidad social se ha alcanzado desde un lugar distinto al de la política; sobre este punto llama la atención Gledhill: “las sociedades “aestatales” no son sociedades que aún se tienen que “desarrollar” políticamente, sino sociedades que han *resistido* al surgimiento de la forma de poder político que genera el Estado (y las desigualdades sociales)” (Gledhill, 2000, p. 132).

Pareciera que Clastres propone una crítica a la civilización en términos de alienación y para ello recurre a la descripción del “salvaje” que no requiere de un sistema de gobierno para resolver los dilemas de la sociabilidad y la convivencia (Gledhill, 2000). De cierta forma, se trata de un argumento similar al expuesto sobre el individualismo liberal y las pérdidas derivadas de una concepción débil de moral en aras de garantizar el control político de la vida en común. Las posiciones presentadas tienen como punto central una crítica al etnocentrismo que resulta de la universalización de las maneras de organizar la vida de los grupos. Al respecto Gledhill nos advierte que al asumir estas concepciones aceptamos la idea de que hay sociedades más evolucionadas que otras y que es la política el criterio para designar las diferentes clasificaciones.

La multiculturalidad constituye uno de esos escenarios donde se encuentran las nociones universalistas y las particularistas en materia política. En América Latina encontramos una tradición de estudios en Ciencias Sociales, como los presentados en el primer capítulo, que aluden a la reflexión sobre los conflictos entre facciones representativas de la sociedad; en este sentido, desencuentros entre gobiernos, élites nacionales, movimientos sociales, grupos étnicos y de género [a los que nos hemos referido con el calificativo de *grupos negativamente diferenciados*] han sido circunscritos en una matriz histórica y cultural que permite comprender que las causas de los conflictos sociales tienen un significado distinto para los grupos y que muchas veces son sus miembros los que determinan mecanismos para la participación distintos a los del poder hegemónico. Los fenómenos de re-etnización corresponden a sutiles procesos universalizados de la política hegemónica que constituye un referente de aprendizaje para los grupos que aspiran al reconocimiento político. La defensa de la identidad se plantea como un argumento recurrente que usan los grupos para definirse como diferentes y demandar una atención diferencial.

La atención prestada al fenómeno de la multiculturalidad evidencia la manera en que se gesta y mantiene una política de la identidad donde los grupos encuentran una

justificación para establecer argumentos alusivos a la importancia de sus tradiciones y a la protección de las mismas. Es posible plantear que la sobrevaloración de “los nuevos movimientos sociales” [o muchas veces nombrados como movimientos emergentes] propone el [o un] sentido que debería adquirir la teoría social crítica a largo plazo.

Para Honneth existe un peligro latente al poner el énfasis en los movimientos sociales puesto que centrarse solo en los objetivos normativos que ya han sido articulados públicamente por parte de esos grupos, que cuentan con las condiciones para la generación de vías de acceso a los procedimientos público-políticos, significa “ratificar de manera precipitada el nivel preponderante de conflicto político-moral de una determinada sociedad: solo se confirman como moralmente relevantes las experiencias de sufrimiento que ya hayan atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas” (Honneth, 2006, p. 93).

En otras palabras, el reconocimiento no puede estar asociado al criterio de ostentación de sufrimiento, ni tampoco a las valoraciones espectacularizantes que pudieran hacer los medios de comunicación sobre el padecimiento de la injusticia social. La crítica de Honneth a los movimientos sociales abre el espacio para una disertación sobre los efectos psicosociales del menosprecio y la gramática moral para describir la génesis de los conflictos sociales; esto en contraposición a los consensos públicos que proponen qué tipo de injusticias deben ser consideradas y cuáles no. Lo que se propone aquí es una desmitificación de las luchas por la identidad que son precisamente el punto de partida al que aluden los movimientos sociales para justificarse. Fenómenos como la re-etnización estratégica restan espacio para la reflexión sobre injusticias estructurales que conviven con las formas en que se administra justicia en el Estado liberal.

Para Honneth los debates sobre las políticas laborales, el bienestar social y la ecología constituyen una agenda mucho más apremiante en comparación de aquellos asuntos asociados a la protección de las identidades colectivas. En este sentido, el autor plantea la siguiente pregunta: “¿a partir de qué formas moralmente relevantes de privación y sufrimiento sociales tenemos que realizar la abstracción para llegar al diagnóstico de que, en la actualidad, nos estamos enfrentando esencialmente con luchas por el reconocimiento cultural?” (Honneth, 2006, p. 95).

La pregunta propuesta se realiza en el marco del debate con la filósofa norteamericana Nancy Fraser quien plantea que en la era postsocialista, en la cual se han dimensionado las movilizaciones sociales y se han vuelto visibles grupos cuyas peticiones no se consideraban legítimas, se han materializado dos paradigmas de justicia que

responden a dos maneras de resolver las demandas de los grupos. Por una parte, se plantea el paradigma de la redistribución como una manera de intervenir aquellos grupos aquejados principalmente por la pobreza y las injusticias de carácter económico; por la otra, se presenta el paradigma del reconocimiento como una solución a las demandas de grupos que consideran que padecen una injusticia de tipo cultural. Las injusticias económicas y culturales subyacen en las sociedades contemporáneas y ocurren de manera cruzada, haciendo necesaria una lectura de sus causas y del modo en que pueden ser contrarrestadas.

La autora llama la atención sobre las agremiaciones que se encuentran en la mitad de estos extremos [redistribución y reconocimiento], grupos que ella denomina con el calificativo de “colectividades bivalentes” y cuyo desarrollo requiere de una asistencia conjunta que supere los dilemas de la redistribución-reconocimiento. Dado que la pobreza limita libertades y la invisibilización de la cultura limita el potencial público-político de los grupos, la autora se preocupa por resolver el problema de la paridad participativa, las condiciones que viabilizan la participación pública de los colectivos, completando o resolviendo la falla del liberalismo proceduralmente individualista a través de mecanismos institucionales para la participación de los grupos afectados por las injusticias antes descritas.

Cabe destacar que la autora es feminista y su postura refleja la historia de cómo las mujeres han agenciado su lucha social en el contexto norteamericano donde la identificación de las injusticias estructurales tiene un papel fundamental en la lectura crítica para la acción política; tal modo es coherente con la tradición estadounidense de movilización social para los derechos civiles y forma parte del capital político de los grupos. En consecuencia, y dado que esta postura refleja una versión contemporánea [con clave habermarsiana] del modo como debe producirse el reconocimiento político de los grupos, Honneth ofrecerá una crítica alusiva a la manera en que tal ejercicio de la política acaba siendo limitado y poco conveniente para el desarrollo de las demandas de reconocimiento de los grupos.

En el debate con Fraser, Honneth esboza tres posibles respuestas en las cuales advierte que el reconocimiento de la injusticia para la integración del sistema consolida un nuevo régimen de injusticias. Una primera respuesta es planteada desde la reflexión propuesta por Bourdieu (1999), en el libro *The weight of the world: Social Suffering in Contemporary Society*; en este texto el autor propone un estudio sociológico sobre las limitaciones de la esfera pública burguesa en el sentido de la tensión entre los grupos que pudieron acceder a la esfera pública en contraposición de los que no. Para Honneth, en consonancia con Bourdieu, el error procedente de la presunción de que los movimientos

sociales pueden ser el hilo conductor del diagnóstico de los problemas normativos dejando de lado que la tensión entre los grupos por participar en la esfera pública constituye en sí misma una lucha por el reconocimiento.

Para la segunda respuesta Honneth alude a la perspectiva sociológica de Hirschman (1995), en el libro *Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Societies*, quien advierte que la colectivización evidenciada en la política de la identidad abre el espacio para la participación de grupos no violentos (feministas, LGTBI, indígenas) y para grupos violentos (como los movimientos extremistas islamistas o neonazis). Para Honneth, las posturas que abogan por la visibilización de la injusticia social, eliminan el hecho de que los grupos de victimarios también han padecido formas de injusticia que los hace igual de visibles que aquellos que cargan con el peso social de la victimización. Esto es una consecuencia de la política de la identidad la cual ha hecho carrera en el espacio de las formas procedimentales de administrar el reconocimiento en los Estados liberales.

La tercera objeción planteada por Honneth en la crítica a la política de la identidad tiene que ver con poner en cuestión el carácter “nuevo” de los “nuevos movimientos sociales” “postsocialistas”. Para el filósofo tales movimientos no tienen nada de nuevo y constituyen referentes obligados del marxismo. El carácter de novedad es atribuido a Charles Taylor en su ensayo *La política del reconocimiento*. Honneth defiende que posturas liberales contemporáneas han asumido las falsas premisas históricas del ensayo mencionado y por ello entienden las leyes por una parte y la política de la identidad como asuntos desconectados entre sí. Lo peligroso de esta forma de entender el reconocimiento es que elimina todos los elementos culturales de los grupos por considerar que estos constituyen “nuevos movimientos”. Al respecto podemos contextualizar la crítica a la política de la identidad a partir de los apuntes hechos hacia la obra de Nancy Fraser:

Si unimos estas tres abstracciones, queda claro que el diagnóstico inicial de Fraser es un artificio sociológico: primero, de la multitud de conflictos sociales actuales, solo se escogen los que han atraído la atención de la esfera pública como movimientos sociales (en los Estados Unidos) con el título oficial de “política de identidad”; después, aplicando de forma tácita un criterio normativo, de estos movimientos de la política de identidad se excluyen precisamente los que persiguen objetivos por los medios ilegítimos de la exclusión y la opresión sociales, y, por último, dejando de lado los precursores históricos, el pequeño grupo de movimientos sociales que perdura se estiliza en el nuevo fenómeno clave de la era postsocialista, al que debe sentirse parcialmente ligada la conceptualización normativa de la teoría social crítica (Honneth, 2006, pp. 99-100)

La política de la identidad nos aleja de consideraciones psicológico-morales que deben realizarse en aras de dotar de una perspectiva histórica a los grupos que buscan el

reconocimiento. En coherencia con esta interpretación, Honneth está interesado en resolver un problema de carácter inmanente de la teoría social a través del reconocimiento, y no quedarse en la consolidación de respuestas sobre el desarrollo social actual. Se trata de una preocupación sobre los elementos contextuales que inciden en una fenomenología de la injusticia y no en los elementos que publicitan un grupo como víctima de las relaciones de poder.

En el sentido de lo expuesto, el estudio de “la sensación de injusticia” supone una lectura inicial de la génesis de los conflictos sociales desde la perspectiva del reconocimiento. Tal modo de comprender estos conflictos no es muy habitual porque el sesgo que produce el énfasis en los movimientos sociales genera necesariamente una desconexión con los contextos donde tales sentimientos de injusticia se reproducen. A nuestro modo de ver, se podría tratar de una lectura que privilegia la inscripción en los mecanismos institucionales de participación en la esfera pública antes que una reflexión sobre los orígenes de las condiciones de injusticia.

Para Honneth, existen reflexiones que aluden a la experiencia social de injusticia, pero llama la atención el reconocimiento que hace de autores como Habermas y Rawls, quienes son percibidos como sensibles a esta reflexión. De hecho, el autor rescata investigaciones sociológicas en las que fundamenta la idea de que “la injusticia social se experimenta en el momento en que ya no puede comprenderse racionalmente por qué una regla institucional debe contar con el acuerdo conforme a razones por regla general aceptadas” (Honneth, 2006, p. 104).

Para que pueda renovarse la Teoría Crítica, es preciso complementar la teoría social con una teoría normativa que, siendo capaz de superar las limitaciones del proceduralismo sociológico, admita la comprensión de las condiciones sociales de injusticia que resultan imperceptibles en el mecanismo procedural con que el Estado liberal administra el reconocimiento. En otras palabras: es necesario dotar la teoría social de un complemento normativo que permita explicar el lugar del descontento o sentimiento de injusticia en el modo de proponer dispositivos de reconocimiento.

En este sentido, resulta sugerente el paso del “interés” a la “identidad” en lo que se refiere al modo de entender la historia de los grupos. Así como la atención sobre el modo en que se comprende la transición de “la igualdad” a “la diferencia”. Tales transiciones pasan por alto el vocabulario moral que fue usado ampliamente por los grupos que luchaban por el reconocimiento a lo largo de los siglos XIX y XX en hechos como la lucha afroamericana por los derechos civiles y los movimientos feministas norteamericanos.

La aparente desconexión entre la redistribución y el reconocimiento cultural solo es posible cuando se asume que la injusticia no está asociada con la falta de reconocimiento. Para ponderar el sentido de esa observación, Honneth ofrece una interpretación de la sociedad burguesa capitalista y la emergencia de tres esferas sociales del reconocimiento: (1) amor, (2) Derecho y (3) solidaridad. Para el primer modelo, el del amor, Honneth se fundamenta en las teorías psicoanalíticas de las relaciones objetales que tienen importancia en la configuración de la identidad personal; para los otros dos modelos, el Derecho y la solidaridad, se parte de la idea de la moralidad histórica para hablar de dos formas de respeto entre individuos iguales: 1) el respeto que se deriva del reconocimiento recíproco, y 2) el que resulta de la valoración social. Finalmente, el reconocimiento jurídico se asocia con el Derecho y las facultades que este otorga para el ejercicio de la libertad.

Para la comprensión de la sociedad burguesa capitalista, el entendimiento de las tres esferas de reconocimiento permite demostrar que el reconocimiento intersubjetivo está en la base de las relaciones humanas y que la búsqueda de tal reconocimiento es lo que permite el avance moral de la sociedad capitalista. En otras palabras, la relación entre las esferas del reconocimiento hace posible la aparición del individuo jurídico, poseedor de derechos políticos que garantizan libertades para determinar su camino hacia la autorrealización. Incluso la perspectiva individualista es posible gracias al desarrollo moral que se gestó en la confluencia entre los modelos de reconocimiento y el lenguaje moral que se derivó del proceso.

La interrelación entre las tres esferas supone también una circunscripción a un orden económico que es donde se legitiman las condiciones de injusticia al producir inconsistencias entre las consignas sociales liberales y las posibilidades reales de realización del reconocimiento. La inconsistencia entre las posibilidades económicas y las necesidades de reconocimiento constituyen una manera de entender la injusticia. En palabras de Honneth:

Resumiendo estas breves observaciones acerca del desarrollo social y moral de la sociedad capitalista burguesa, resulta que podemos hablar de la diferenciación de tres esferas de reconocimiento con cierta verosimilitud. Estos procesos transformadores violentos establecieron tres formas distintas de relaciones sociales en las que los miembros de la sociedad pueden contar, de diferentes maneras y de acuerdo con principios diferentes, con el reconocimiento recíproco. (Honneth, 2006, p. 113)

Es preciso considerar que cada una de las esferas del reconocimiento en el Estado capitalista burgués solo es posible en tanto que son el resultado de luchas sociales en las que se gestan gramáticas morales que después son legitimadas por las vías de la cultura y

la política. Desde esta perspectiva se hace conveniente plantear que las luchas por la redistribución parecen tener lugar en contextos donde los estados de bienestar no prosperaron o, dicho de otra forma, los discursos sociales afiliados a las esferas del reconocimiento no se tradujeron en condiciones objetivas para la tramitación de las luchas sociales, de ahí que “las luchas por la redistribución” (Honneth, 2006, p. 119) adquieran una doble posibilidad de realización, a través de la argumentación legal o a través de la definición de parámetros publicitarios de éxito.

Para Honneth, las luchas por la redistribución se dan por la búsqueda de la implementación de un principio de éxito en el ámbito de lo esperado en la sociedad civil. El feminismo es un ejemplo de cómo considerar el éxito a partir de la deslegitimación de discursos hegemónicos sobre el éxito en las relaciones entre hombres y mujeres. Este ejemplo, que consolida el caso paradigmático de las luchas por la redistribución, sirve para evidenciar dos problemas relacionados con la necesidad de integrar una teoría social a la reflexión sobre las expectativas de reconocimiento. Desde una perspectiva de la redistribución, el sentido de la lucha solo se genera cuando el potencial de colectivización se convierte en un potencial de participación en la esfera pública. Al respecto dos objeciones:

- a) En la ponderación de la colectivización para la participación pública no se evidencia el lugar que tiene la economía y la cultura en la acción social conducente a la integración social. La pregunta por la integración de las luchas en la sociedad desde la consolidación de lenguajes morales con incidencia política resulta relevante, puesto que es ahí donde se consolidan las normas de acción para la vida en común y la relación con otros grupos.
- b) Es posible que la disyunción entre economía y cultura permita interpretar los conflictos subyacentes como experiencias de falta de respeto y, por ello, de falta de reconocimiento. No obstante, la denominación “luchas por la redistribución” es engañosa porque supone que la resolución de cierto tipo de conflictos es posible y tal realización invisibiliza otros procesos que terminan subordinados a los grupos aparentemente intervenidos.

Honneth plantea que los grupos sociales que persiguen el bienestar demandando su independencia cultural lo que buscan no es una mejora de la situación de sus miembros, sino que se genere una mejora de la vida en común, de las condiciones que hacen posibles la convivencia en tal grupo. Muchas veces se trata de la demanda de recursos para afrontar la pobreza, la violencia o el hambre, problemas estructurales que exigen un diagnóstico más complejo que el ofrecido por la perspectiva redistributiva.

En consecuencia, se asume que la gramática moral de los conflictos en torno a la política de la identidad en los estados democráticos liberales está precedida por el principio de reconocimiento de igualdad jurídica. En este sentido la idea de que existen luchas por la redistribución y otras por el reconocimiento evidencia una confusión, puesto que toda lucha que se agencie en el plano de la economía tiene su origen en el plano cultural de las luchas por el reconocimiento.

2.5. Comentario sobre el desprecio

En su libro *La sociedad del desprecio*, Honneth (2011) plantea que el desprecio es una experiencia social que forma parte de la lectura de los dispositivos que hacen posible el reconocimiento. Comprender dicha noción exige un ejercicio paralelo de contextualización puesto que la sociedad contemporánea ofrece un abanico amplio de experiencias de desprecio que parecen estallar por momentos pero que se extinguen con facilidad; esto debido a que las formas estandarizadas de resolución política de los conflictos sociales ofrecen una fórmula para encontrar justicia, pero a su vez consolidan un escenario de injusticias donde el desprecio constituye una racionalidad, un sentimiento de injusticia, pero no un paso al acto o a la lucha social necesariamente. Hoy día convivimos con muchas formas de desprecio que constituyen el modo en que estamos acostumbrados a relacionarnos con el poder.

En este referencia del desprecio llamamos la atención sobre el carácter psicosocial del fenómeno, así como sobre las formas de racionalidad que subyacen en él. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (2009), Honneth hace un intento similar al referenciar investigaciones en Psicología que versan sobre las motivaciones y gratificaciones que logran los jóvenes que pertenecen a grupos neonazis en Alemania; lo que llama la atención de ese ejercicio tiene que ver con el modo en que se otorga validez a una justificación moral esgrimida por los jóvenes sobre la participación en tales grupos; esa justificación ubica al desprecio como un motor que se materializa en la exclusión, pero que a su vez ofrece narrativas para la colectivización y el encuentro con pares que sustituyen instituciones sociales tradicionales como la familia o el colegio. Para Honneth, el desprecio puede constituir subculturas de violencia que solo son posibles cuando las expectativas individuales o colectivas de reconocimiento no son satisfechas y en consecuencia contextos paralelos a lo que se reconoce como hegemonicó en la sociedad se convierten en receptáculos propicios para una elaboración sobre la subjetividad. Teniendo en cuenta esta aproximación: ¿Qué papel juega el desprecio en la formulación de una teoría del reconocimiento?

En coherencia con la pregunta formulada, nos proponemos reconstruir a continuación cuatro argumentaciones que sintetizan el papel del desprecio en la configuración de las gramáticas morales del reconocimiento. Tales argumentaciones son las siguientes:

(1) Comenzaremos por plantear la relación entre teoría normativa y moralidad histórica. En esta sección se reconstruirá parte de la crítica que Honneth hace a Adorno, Marcuse y Habermas respecto al modo en que formulan una teoría normativa sin un anclaje histórico de la moral que sirve como catalizador de los sentimientos de injusticia.

(2) A continuación reflexionaremos sobre las posibilidades de concreción de la conciencia de injusticia. Dicha forma de conciencia supone procesos de colectivización que solo son posibles cuando existen condiciones cognitivas para la reflexión conjunta de los sentimientos de injusticia experimentados por un grupo.

(3) Estableceremos los mecanismos de control de la conciencia de injusticia, dentro de los cuales resaltaremos la pérdida del lenguaje y la individualización como formas reiteradas para el control de la conciencia de injusticia.

(4) Finalmente, aludiremos a los conflictos normativos que se presentan entre clases sociales, en este desarrollo plantearemos una crítica al modo en que el capitalismo asume la distribución como vía para resolver los conflictos sociales.

En coherencia con un primer momento de argumentación, la relación entre teoría normativa y la moralidad históricamente situada constituye, como ya lo hemos dicho, uno de los problemas centrales de la Teoría Crítica de la sociedad. No solo es importante determinar criterios morales para criticar a la sociedad, también hay que demostrar empíricamente la existencia de concepciones morales que están en la base de aquello que es objeto de crítica. En el caso de Axel Honneth, es importante proponer una relación entre la teoría normativa y la moralidad históricamente situada puesto que la tesis de que la moralidad posibilita o limita la emergencia de conciencias colectivas está estrechamente relacionada con el abordaje de la noción de desprecio. Formulado de otro modo, el engranaje entre la teoría normativa y la moralidad histórica tiene valor cuando lo que se busca es referir a un conjunto de sentimientos que, siendo derivados de una experiencia de desprecio, son la base de la movilización social.

Una manera de mostrar la necesidad de establecer la relación antes mencionada nos remite a la crítica que Honneth hace de las posturas de Adorno y Marcuse. Para Honneth la crítica a la sociedad capitalista propuesta por estos autores constituye un intento por

comprender la experiencia colectiva en una sociedad capitalista cuya integridad hace imposible considerar vías de transformación y por ello pareciera que referirse a la moralidad de los conflictos sociales le quita lugar al problema de cómo se materializan diversas formas de contracción de la vida social. Dicho de otra forma, los procesos de normalización social generan uniformidades y un estrechamiento de los modos en que se concibe la existencia individual y colectiva en el marco de la sociedad capitalista. En palabras de Honneth:

Las concepciones de “mundo totalmente administrado” o de “sociedades unidimensionales” presentan intentos teóricos de asimilar estas experiencias contemporáneas. Ambos están marcados tan fuertemente por la impresión de un capitalismo integrado por completo, que ya no se atreven a anclar históricamente la moralidad en los conflictos sociales estructurales. Ni Adorno ni Marcuse vuelven a vincular la perspectiva normativa de su crítica con una moralidad históricamente operante: Adorno compensó la pérdida de confianza en la revolución dentro de la teoría con una estética filosófica que ve en la obra de arte el lugar históricamente decisivo de discernimientos morales; Marcuse intentó recuperar de forma naturalista la confianza perdida en la revolución mediante una teoría freudiana de la pulsión (...). (Honneth, *La sociedad del desprecio*, 2011, pp. 55-56)

Esta situación parece superada con la propuesta de materialismo histórico de Habermas, para quien los aprendizajes práctico-moral y técnico-instrumental aportan elementos para la comprensión de una dimensión histórica en la cual el proceso de aprendizaje moral se muestra en diferentes momentos de la experiencia social; de ahí que, en un sentido hegeliano, la ley pueda considerarse como una expresión de la moralidad. Desde esta perspectiva, Habermas ofrece escenarios normativos para la acción transformadora de la sociedad; aquellos que logran un aprendizaje moral para reclamar en el ámbito de una moral universal y, circunscribiéndose en una ética comunicativa, logran la consagración de sus mecanismos de acción para el cambio social.

Si consideramos ese modo de obtener reconocimiento, la ética del discurso es una vía de resolución de los conflictos asociados con la acción social en el marco de los juicios morales que validan o invalidan las finalidades de una lucha social. “Los juicios morales explican cómo se pueden dirimir los conflictos de acción con base en una avenencia racionalmente motivada. En sentido amplio, sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de las normas a la luz de principios dignos de reconocimiento” (Habermas, 2000, p. 15).

En un segundo momento de argumentación encontramos que para Honneth la participación en el campo de la moralidad universal habermarsiana oculta el problema del acceso a las condiciones cognitivas que necesitan los grupos para poder desarrollar un

modo de entender sus injusticias y configurar un discurso para la expresión de las mismas. Dicho con otras palabras: la circunscripción a una ética comunicativa no suprime el problema de la no existencia de capacidades y recursos para la crítica social para pensar sobre los asuntos de la injusticia.

Como ya lo ha advertido Honneth en su crítica a la política de la identidad en el debate con Nancy Fraser, la idea de que la esfera pública constituye un escenario resolutivo de la vida en común oculta las dificultades que viven los diferentes grupos que compiten para lograr un lugar en ese supuesto espacio en donde los conflictos sociales tenderían a resolverse. Una de las mayores dificultades que tienen que enfrentar los grupos oprimidos es la de poder contar con recursos intelectuales generadores de discurso para nombrar la injusticia²⁵.

Pareciera que la crítica propuesta a Adorno y Marcuse también recae sobre Habermas, en tanto que sus concepciones de sociedad pueden sostenerse gracias a una resolución de los intereses práctico-morales que se satisfacen a través de políticas distributivas; tales políticas tienen incidencia directa en la promoción de una sociedad de consumidores-ciudadanos²⁶ donde las reclamaciones sociales se satisfacen otorgando garantías para el consumo y los derechos ciudadanos se circunscriben en ese mismo orden.

Si asumimos la limitación de la esfera pública como un efecto procedente de las fluctuaciones de la economía, tendríamos que considerar que las valoraciones morales de justicia y bienestar se integran a la demanda que los ciudadanos de la sociedad hegemónica hacen al Estado liberal, que debe ofrecer un dominio *superfluo*²⁷ de los diferentes ámbitos de la convivencia social y política. El efecto que tal solicitud genera es un aumento de la privatización de la experiencia colectiva y un deterioro paulatino de la vida en común de modo tal que se interrumpen los procesos históricos fundamentales para la integración del sentimiento de injusticia y sus formas de expresión.

Para Honneth, el capitalismo tardío exige tal forma de superficialidad en aras de vaciar de sentido las posibilidades cognitivas para la construcción de posturas morales-normativas; esta es otra manera de ver la crítica al individualismo liberal. El problema no

²⁵ A nuestro juicio, esta situación es similar a la que enfrenta el psicoanalista en tanto que debe ofrecer condiciones para pensar un terreno indescifrable carente de lenguajes inteligibles: el inconsciente.

²⁶ Es preciso recordar que una parte de la crítica de Marcuse a la sociedad capitalista industrial, en *El hombre unidimensional*, esta dedicada a la disertación freudiana de la noción marxista de fetichización de las mercancías. Tal crítica se relaciona con una descripción de las condiciones de enajenación que se derivan de la tensión entre necesidades básicas y consumo. Para el caso latinoamericano, los trabajos de Néstor García Canclini también aluden a lo problemático de la equiparación del consumo y la ciudadanía.

²⁷ Este calificativo es propuesto por el propio Honneth.

radica en las posibilidades o potenciales de participación que posean los grupos sociales marginados, más bien tiene que ver con la falta de condiciones sociales para la instalación de repertorios cognitivos para el entendimiento, discusión y expresión de los asuntos comunes.

El modelo habermarsiano expuesto en *La ética del discurso* ofrece un camino para conseguir el éxito [social] para los grupos que poseen reflexiones comunes sobre la injusticia que viven y que tienen un capital cognitivo que les permite desenvolverse en el terreno de la esfera pública; no obstante, tal modelo genera una lucha entre los grupos que tienen dispositivos de reflexión sobre su victimización e injusticia y aquellos grupos que no poseen tal capacidad de autorreflexión. Incluso podrían incluirse en la pugna aquellos colectivos que se inventan una identidad para fundar un discurso de injusticia y aquellos que, al no estar identificados con un pasado común, buscan otras agremiaciones o reviven sus propios discursos para rebuscar un lugar en la carrera por el reconocimiento en la esfera pública tradicional: este es el caso de los esencialismos estratégicos y de las estrategias sociales y culturales para la lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho.

Para exemplificar el punto anterior podemos aludir a los análisis sobre las protestas juveniles donde se hacen reclamaciones sobre el modo en que se concibe el bienestar en un momento histórico caracterizado por la crisis económica. Tales protestas pueden entenderse como conflictos psicosociales, porque acontecen cuando se trasladan los problemas prácticos normativos del capitalismo a las expectativas que tienen las clases sociales respecto al sistema económico. Es decir, cuando el Estado no logra satisfacer las expectativas del ciudadano-consumidor, que no se representa en grupos proletarios, sino en grupos de la baja burguesía (como los jóvenes universitarios) que poseen capacidades cognitivas para crear discursos sobre su experiencia de injusticia y recursos para su efectiva expresión. Al respecto Žižek plantea una interpretación sobre el modo en que acontecen las luchas sociales en Europa en el marco de la elucidación expuesta:

Desde luego, el nuevo auge de las protestas (desde la primavera árabe a Europa occidental, desde *Occupy Wall Street* a China, España o Grecia) no debería desecharse como una mera revuelta de la burguesía asalariada. Alberga un potencial mucho más radical, que requiere un análisis concreto, caso por caso. Las protestas estudiantiles contra las reformas universitarias en el Reino Unido, por ejemplo, fueron claramente diferentes de los disturbios británicos de agosto de 2011 (un carnaval consumista de destrucción, un genuino estallido de los excluidos del sistema). Respecto a la rebelión en Egipto, se podría afirmar que comenzó como una revuelta de la burguesía asalariada (los jóvenes con estudios superiores que protestaban ante la falta de perspectivas), pero rápidamente se convirtió en parte de una protesta social contra un régimen

opresivo. ¿Pero hasta qué punto movilizó a los trabajadores pobres y a los campesinos? ¿No indica la victoria electoral de los islamistas la estrecha base social de la originaria protesta secular? Grecia es un caso especial al respecto; durante las últimas décadas, se creó una nueva burguesía asalariada (especialmente en la hiperextendida administración estatal) con ayuda financiera de la Unión Europea, y gran parte de las protestas actuales son una reacción ante la amenaza de perder aquellos privilegios. (Žižek, 2013, p. 21).

Con esta cita pretendemos reafirmar la importancia de una teoría normativa capaz de considerar las condiciones históricamente situadas que posibilitan las luchas por el reconocimiento. La explicación propuesta por el socialismo en la cual se ofrece una respuesta al problema de las injusticias sociales a través de la participación de los individuos en las luchas sociales; se ve ampliamente limitada debido a que las injusticias actuales son diversas, multicausales y no necesariamente asociadas entre sí. El ejemplo presentado nos sirve para afinar la mirada sobre las luchas sociales en aras de la clasificación de los actores, los contextos y las intencionalidades políticas; estas categorías iniciales tienen lugar en la definición de los criterios para comprender las injusticias estructurales.

Asimismo, se puede vislumbrar cómo operan las condiciones sociales que posibilitan la aparición de discursos o contra-discursos para el entendimiento de la injusticia y sus posibilidades de acción. El modelo ofrecido en la ética del discurso de Habermas, relacionado con el carácter universal y resolutivo de la esfera pública hegemónica, tiene lugar cuando los grupos con experiencia histórico-social consolidan vías para su reconocimiento efectivo; pero tal modelo es ineficaz para comprender formas de expresión que aluden a una moralidad poco inteligible, en términos comunicativos, pero no exentas de una racionalidad y una carga emocional y valorativa fuerte²⁸.

Para un tercer plano de la argumentación y siguiendo a Barrington Moore, Honneth plantea que la cimentación de un discurso social anclado en un sustrato cognitivo sobre la vida en común generaría las bases para la aparición de una *conciencia de injusticia*. Tal forma de conciencia podría guardar similitudes con la noción de *conciencia de clase* propuesta por Marx y reintroducida por Horkheimer en la Teoría Crítica. Según Honneth, la aparición de tal conciencia no debe comprenderse como la mera expresión intelectual de un proceso precedente de emancipación, tal como proponía Horkheimer; esto debido a que

²⁸ Para Norbert Elias la tensión entre grupos establecidos y marginados radica en los capitales sociales que poseen los grupos establecidos para cohesionarse y plantear un discurso de superioridad sobre sí mismos al tiempo en que reproducen mecanismos de exclusión ampliamente legitimados en la esfera pública y por las leyes imperantes. En la interpretación planteada por Elias podemos apreciar cómo la falta de cohesión de los grupos marginados explica las dificultades que estos tienen para plantear discursos contestatarios efectivos en el espacio del Derecho; paulatinamente el sometimiento a las desigualdades armoniosas, que se derivan de tal tensión, termina por incidir en la autoestima del grupo. Los grupos hegemónicos se creerán superiores y los marginados se asumirán como inferiores.

dicha forma de conciencia corresponde a una expresión de racionalidad desde la vivencia de una forma de desprecio; es decir: una expresión racionalizada de una experiencia sistemática de desprecio social.

Desde la perspectiva de Honneth, el problema que se evidencia con la conciencia de injusticia radica en “cómo debería ser una cultura moral que provee a los interesados –los despreciados y excluidos- la fuerza individual de articular sus experiencias en el ámbito público democrático en lugar de vivirlas en la contracultura de la violencia” (Honneth, 2009, p. 272) Tal preocupación es consistente con la necesidad de otorgar a la moralidad históricamente situada un espacio en una posible explicación de carácter normativo. En palabras del autor:

Todas las reflexiones que he expuesto ahora confluyen en la tesis de que son los múltiples esfuerzos de una lucha por el reconocimiento con los que una Teoría Crítica podría justificar sus reclamaciones normativas: las experiencias morales que los sujetos hacen cuando son despreciadas sus reclamaciones de identidad constituyen, por así decirlo, la instancia preventiva que, al señalarla, permite demostrar que una crítica de las relaciones de comunicación sociales no carece totalmente de un soporte de realidad social. (Honneth, 2009, pp. 270-271)

La conciencia de injusticia no se forja al margen de una moralidad hegemónica. Tal forma de conciencia propone una visión de justicia social justificada en una racionalidad y un orden ético que controvierte las nociones normalizadoras de la moralidad tradicional. La fuerza de esta conciencia radica en el potencial de confrontación que pueden lograr los sujetos que han vivido la injusticia y que poseen criterios de desaprobación moral contextualizados. Sabemos que la experiencia de injusticia no es ajena a ninguna sociedad; sin embargo, la pregunta que subyace tiene que ver con cómo la injusticia se instala en las condiciones sociales y normativas que la hacen posible.

Al respecto habría que plantear que no siempre la acción fundamentada en esta forma de conciencia es posible; esto debido a que se requieren códigos lingüísticos y culturales para poder integrar la vivencia del desprecio a una conciencia común de injusticia. Si bien el sentimiento de injusticia supone la no gratificación de expectativas de reconocimiento consideradas legítimas en un orden social, la conciencia de injusticia demanda un proceso de colectivización que pasa por la necesidad de construir un sistema de valoración coherente con las expectativas grupales de convivencia. En otras palabras, una cosa es el sentimiento de injusticia que puede entenderse como una experiencia individual-subjetiva y no siempre colectivizante, y otra la conciencia de injusticia que podemos entender como una expresión moral masificada y con un fuerte potencial de transformación social; la primera es más fácil de reconocer que la segunda puesto que la

conciencia de injusticia puede controlarse desde las costumbres culturales que fomentan *desigualdades armoniosas*²⁹.

Siguiendo lo propuesto por Honneth, dos aspectos que dificultan la concreción de valores sociales consistentes con las expectativas de reconocimiento de los grupos pueden estar asociados a: 1) la falta de una obligatoriedad social para legitimar un sistema de valores, y 2) la falta de una presión conducente a que los miembros elaboren su propia reflexión sobre la opresión. Estos aspectos dificultan la posibilidad de que la conciencia de injusticia pueda fundamentar mecanismos de acción social. El análisis de estas formas de expresión moral resulta difícil, puesto que sus modos de expresión dependen de la organización política y el control social al que puedan aspirar. En muchos casos estas posibilidades no están presentes y, en consecuencia, la conciencia de injusticia se circumscribe en otros espacios no políticos.

Tanto la falta de legitimación de un sistema de valores como la ausencia de una reflexión sobre la opresión afectan las condiciones de aparición de una conciencia de injusticia. Estos impedimentos pueden verse evidenciados en los mecanismos para evitar la integración política propios del mundo institucional; de aquí que los modelos de representación de los sentimientos de injusticia no estén a libre disposición de los grupos oprimidos, puesto que estos están circunscritos a diversos modos de dominio de clases³⁰.

Para ofrecer una categorización de los mecanismos de control entre clases, Honneth plantea la diferencia entre (1) los procesos de exclusión cultural, que tienen como propósito eliminar las posibilidades de articulación lingüística por parte de los dominados; y (2) los procesos de individualización institucional donde se apunta a eliminar las posibilidades de conciencia de injusticia específica de clase.

Los procesos de exclusión cultural funcionan en el espacio de las instituciones de instrucción pública, los medios de comunicación, de la industria cultural y los foros del espacio público-político en donde se priva a los grupos de los medios simbólicos para la expresión de sus propias concepciones de injusticia. Al respecto Honneth plantea:

²⁹ Recurro al término *desigualdades armoniosas*, propuesto por Norbert Elias, para aludir a aquellas desigualdades que persisten en la estructura social a pesar de que son fuertemente controvertidas y que no pueden ser modificadas porque ya forman parte de un modo de concebir las relaciones sociales. Este es el caso de muchas expresiones de homofobia, misoginia, xenofobia y demás manifestaciones de desprecio hacia los grupos que, por mucho que se critiquen, siguen formando parte de la gramática de la relación entre los grupos.

³⁰ En el trabajo de Norbert Elias *Ensayo teórico de las relaciones entre establecidos y marginados* se hace alusión al papel del chisme como mecanismo de control entre clases. Según el autor muchos de los estereotipos propuestos por los grupos hegemónicos sobre la vida de los grupos marginados se fundamentan en imaginarios que ponen el énfasis en la diferenciación del cuerpo de los miembros de los dos grupos. La alusión a la higiene y al ejercicio de la sexualidad constituyen algunos de los contenidos más significativos del chisme como expresión cotidiana de control social.

Creo que el análisis del discurso de Foucault (...) podría ayudar en este punto para seguir con el análisis; para investigar “procedimientos de la exclusión”, él parte del hecho de que “no se tiene el Derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, Derecho privilegiado o exclusivo del sujeto que habla: he aquí el juego de tres tipos de prohibiciones”. (Honneth, 2011, p. 64)

Un fenómeno relacionado con este proceso de exclusión es el que se asocia al robo de la lengua, estudiado por Negt y Kluge (1972), conocido también como *des-verbalización*. Este fenómeno está asistido por la represión institucional de las tradiciones culturales y los aprendizajes políticos originarios de las movilizaciones sociales. Este modo de represión sobre la cultura política tiene como finalidad desarticular la capacidad lingüística y simbólica de la conciencia de injusticia. Dicho de otro modo: impide la emergencia de un lenguaje para nombrar los sentimientos de injusticia.

Los procesos de individualización institucional refieren a estrategias que buscan evitar el entendimiento comunicativo de las experiencias de injusticia social que se experimentan en la confrontación entre clases sociales. Tales estrategias “destruyen la infraestructura comunicativa, base de una movilización solidaria de sentimientos de injusticia” (Honneth, 2011, p. 65). Parte de ese proceso de individualización se expresa en las expectativas de éxito laboral en las que se privilegia una noción de bienestar individual. En este mismo proceso podemos percibir formas arquitectónicas que privilegian los aislamientos antes que la vida comunal. Tanto en el caso de las expectativas laborales como en la arquitectura (por decir solo dos casos) se busca incomunicar a los miembros de una clase social, ya sea desde la intervención de las ambiciones laborales o desde la implementación de diseños urbanísticos. La incomunicación es una estrategia que paraliza la articulación de la conciencia de injusticia con una expresión política.

Tanto los procesos de exclusión cultural como de individualización institucional constituyen categorías provisionales planteadas por Honneth para evidenciar un proceso de control propio de las sociedades capitalistas. En este sentido, el autor es fiel a la teoría crítica puesto que estas formas de leer la sociabilidad ya han formado parte del estilo de pensamiento de los diferentes autores de esta tradición.

Para nuestro cuarto argumento aludiremos a las dificultades para la concreción de la conciencia de injusticia y la crítica a la institucionalización de la lucha social. Para comprender la necesidad de referir a los conflictos normativos es necesario volver a la crítica sobre la parálisis de la lucha de clases o la institucionalización de la misma ya formulada por la Escuela de Frankfurt. El intervencionismo estatal y la configuración de los

estados de bienestar en Europa evidencian una estandarización de las formas de lucha social y la formulación de condiciones objetivas para el acceso al reconocimiento político.

Al respecto podemos aludir al proceduralismo propuesto por Habermas y su noción del Derecho como un eje de comunicación entre el individuo y el Estado. De esta forma, “en el Estado democrático de Derecho, el ejercicio del poder político está doblemente codificado: el tratamiento institucionalizado de los problemas planteados y la mediación regulada proceduralmente de los correspondientes intereses deben poder entenderse al mismo tiempo como la realización de un sistema de derechos” (Habermas, 1999, p. 189).

La distancia planteada por Honneth a esta manera de entender las relaciones entre los individuos y el Estado radica en que tal manera oculta los modos en que el reconocimiento termina estando circunscrito a las posibilidades de distribución propias del capitalismo. Dicho de otra forma, la parálisis de la lucha de clases tiene como problema la imposibilidad de consolidar mecanismos de transformación social; si bien existen sentimientos de injusticia (que se expresan o no), estos no pueden ejercer un contrapeso ante el modo capitalista en el que la participación en lo público supone el acceso a recursos económicos considerados importantes para superar la opresión en sus diversas manifestaciones.

Para evitar las crisis y el mantenimiento de un ideal de bienestar, se asume que las necesidades de los grupos oprimidos pueden ser satisfechas a través de medidas tecnocráticas que los estados emplean para no afrontar la pugnacidad derivada de la posible articulación de la conciencia de injusticia. El supuesto planteado por Honneth alude al escepticismo sobre el modo en que las formas redistributivas puedan resolver los conflictos sociales engendrados en el desprecio.

Sumado al problema anterior, Honneth critica la noción de *oportunidad de vida* en tanto que se asuma que tales oportunidades solo son obtenibles a través de la redistribución. La idea de que la igualación económica de la capacidad adquisitiva de los grupos podría desdibujar las divisiones entre clases sociales pasa por alto el problema de las gramáticas del desprecio que constituyen la manera de pensar la convivencia. Para Honneth, las oportunidades de vida tienen que poder efectuarse en términos de posibilidades culturales y psíquicas, puesto que muchas veces las desigualdades sociales tienen que ver con la dificultad de los grupos para acceder a la cultura y las limitaciones psicológicas que afectan la libertad de los individuos. Al respecto el autor sostiene:

Me refiero aquí a la distribución clasista, difícilmente mensurable pero no obstante demostrable, de oportunidades de formación cultural, reconocimiento social y trabajo que garantice la identidad.

Solo si incluimos, en la perspectiva de una teoría social crítica, esta dimensión de una distribución estructuralmente desigual de bienes de vida inmateriales, por la cual la clase de los trabajadores asalariados, que únicamente dispone de su fuerza de trabajo manual, es afectada acumulativamente, entonces aparecen zonas de conflictos normativos discretamente incorporadas en la vida cotidiana, que se basan en los sentimientos de injusticia. (Honneth, 2011, p. 70)

Esta manera de entender la noción de *oportunidad de vida* reivindica de cierta forma la crítica sobre la reificación y la necesidad de sacar del ámbito de la mercantilización las relaciones humanas. Es decir, recomponer el carácter deshumanizante del trabajo e incluir a los sujetos en actividades en las que el reconocimiento tiende a hacer más complejo el modo simplificado (o unidimensional para volver a Marcuse) con el que las personas se adscriben al mundo social.

En el sentido de lo expuesto, tanto las luchas por el reconocimiento como las luchas laborales guardarían cierta similitud en tanto que ambas tienen el potencial de acceder al espacio público universalizado exhibiendo discursos de asimetría social que caracterizan las tensiones entre grupos diversos. Esto hace posible una disparidad en los discursos ideológicos que justifican la acción, puesto que en tales grupos encontramos desde las posturas más liberales hasta las más conservadoras sobre la vida en común.

Estas formas de concebir la lucha social pueden entenderse desde “la existencia de una sociedad de clases basada en las oportunidades desiguales de los agentes de producción particulares en el mercado, pero vinculada ideológicamente al éxito de la formación individual, tiene como consecuencia una duradera distribución desigual de las posibilidades sociales de reconocimiento” (Honneth, 2011, p. 71). La categorización de niveles de especialidad, inteligencia e importancia laboral, tiene un efecto negativo en las condiciones psicosociales que hacen posible la autoestima individual. Sobre este asunto, Richard Sennett (2006) alude a la noción de carácter definido como la valoración subjetiva que generamos de nosotros mismos. En su estudio sobre *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, el autor norteamericano plantea cómo la noción de capitalismo flexible tiene efectos negativos sobre la manera en que se fomentan las interacciones sociales en diferentes ámbitos de la vida personal y cómo esto afecta al carácter.

Sumado a esto, las expectativas de éxito relacionadas con la vida laboral generan un distanciamiento de formas de sociabilidad donde también se construyen posibilidades para el reconocimiento. La contracción del mundo familiar y comunitario, como contextos de reconocimiento, son ejemplos de dos experiencias que se relegan por la ponderación del trabajo y la participación en los sistemas de clasificación que en él se realizan.

Otra manera de concebir la lucha tiene que ver con el modo en que “la sociedad capitalista clasista no solo determina el modo y la tarea del trabajo profesional individual, sino que participa en el grado de libertad y el grado de control de cada una de las actividades laborales” (Honneth, 2011, p. 72). Esta crítica al modelo de producción capitalista puede verse evidenciada en la manera en que se asume que quienes trabajan en los cargos más bajos deben estar asignados a las funciones más monótonas y repetitivas. Esto se hace visible también en los mecanismos de control y vigilancia del mundo empresarial, tales controles restringen la posibilidad de participación en actividades que conduzcan a la autorrealización del sujeto.

2.6. Categorías para el estudio del conflicto ético: gramática moral de los conflictos sociales desde una teoría del reconocimiento

Una teoría del reconocimiento es, a su vez, una postura normativa y sustantiva de la sociedad. Normativa en el sentido de que propone un horizonte resolutivo o esperado de lo que debería lograrse cuando se tienen relaciones deseables de reconocimiento. Sustantiva en el sentido de que tal postura representa una aproximación rigurosa capaz de diagnosticar elementos generadores del conflicto social.

La valoración de la conflictividad social puede efectuarse desde tres instancias de reconocimiento que tienen el potencial de promover una lucha social. La noción de “lucha”, desde la perspectiva de Honneth, alude al carácter confrontacional que demanda la búsqueda por el reconocimiento. Se trata de una lucha en la que se pierde o se gana y que implica la posibilidad de existencia. Es decir, lo que se disputa en el reconocimiento es la existencia cifrada en un encuentro intersubjetivo.

En consecuencia, la lucha por el reconocimiento tiene implicaciones en el plano de la persona (con sus representaciones o formas de ver el mundo), el sujeto (que está inscrito en un espacio comunitario) y el individuo (que forma parte de una colectividad política). De esta forma la lucha por el amor, el Derecho y la valoración social constituyen los tres ámbitos en los cuales se configuran las conciencias de injusticia, los sentimientos de dignidad vulnerados y las motivaciones de la conflictividad social. Desde una perspectiva hegeliana se puede plantear “que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos solo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción” (Honneth, 1997, p. 114).

A las tres modalidades de reconocimiento mencionadas se vinculan tres formas de desprecio (la violencia física, la desposesión de derechos y la indignidad e injuria), las

cuales constituyen una racionalidad social que se expresa en la forma de una gramática moral. De esta forma, la lucha por el reconocimiento es una teoría que pretende explicar el cambio social agenciado por los actores participantes del proceso.

De estas premisas generales Honneth deriva la siguiente hipótesis: “ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque solo por ello puede conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de subjetividad” (Honneth, 1997, p. 115). En esa medida, el proceso histórico de una moral situada se liga al presupuesto del ensanchamiento de las relaciones de reconocimiento. Los cambios sociales son promovidos por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural. A continuación explicaremos cómo funcionan las categorías del reconocimiento y cómo operan los dispositivos de desprecio cuando las metas del reconocimiento no son alcanzadas.

2.6.1. El amor: condiciones que posibilitan el vínculo emocional

Como relaciones amorosas entenderemos todas las relaciones primarias en las que se entrelazan lazos afectivos entre padres-hijos y amistades. No estamos aludiendo al amor de pareja sino a las condiciones psicosociales que posibilitan el apego o vínculo afectivo. Según Honneth (1997), para Hegel el amor representa el primer estadio de reconocimiento ya que en su realización las personas confirman su naturaleza precaria, necesitada y se vislumbra la necesidad que se tiene de los otros; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes entre sí.

Adicionalmente, como los afectos solo pueden confirmarse siendo satisfechos o rechazados, el reconocimiento obtiene la forma de motivación afectiva. En tanto que se establece una experiencia emocional, se considera que es el proceso de composición de la sensación de posesión de un cuerpo lo que se está constituyendo en este proceso.

Desde la teoría psicoanalítica de las relaciones objetuales encontramos información empírica que documenta cómo la relación entre madre y bebé pasa por diferentes fases en las cuales la percepción del yo de la madre tiende a ensancharse e incluir el yo en formación del bebé. Los procesos psicológicos de individualización, donde el bebé adquiere una conciencia de sus procesos mentales, constituyen una ganancia de la autonomía. No obstante, lo que se debe ponderar en esta primera modalidad del reconocimiento es la

estrecha relación que deben lograr los seres humanos para sobrevivir los primeros meses de vida.

Resulta importante considerar que el nacimiento de los seres humanos no solo es un evento biológico, también es un evento cultural y psíquico. El establecimiento del vínculo afectivo garantiza la adecuada configuración de un aparato psíquico capaz de integrar sensaciones de placer y displacer que serán las encargadas de modelar, de preparar el yo para la interacción social.

A partir del análisis de patologías relationales se pueden apreciar los alcances del establecimiento de un vínculo afectivo con las otras personas. Para Freud los compañeros de interacción del niño se vuelven significativos solo cuando éstos ocupan el rol de objetos investidos de libido. “El conflicto intrapsíquico de pretensiones pulsionales inconscientes y los controles emergentes del “yo”; más allá de este papel mediatizado y secundario, solo a la madre, como persona de la relación, se le concedió un valor independiente, porque la amenaza de su pérdida en la fase de la indefensión psíquica del lactante se valoró como causa de todos los tipos de angustia madura” (Honneth, 1997, p. 119).

Winnicott (1994) ha elaborado trabajos sobre el tratamiento de trastornos psíquicos del comportamiento y ha intentado explicar las condiciones óptimas para la socialización de los niños. Según Honneth (1997), la explicación ofrecida por el psicoanalista plantea que “los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis” (Honneth, 1997, p. 121).

La experiencia del amor nos plantea que tales relaciones alimentan la evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión que imprimió los primeros meses de vida de madre e hijo. La vivencia del ser-uno simbiótico representa un esquema de felicidad que pareciera validado socialmente. Al sentimiento del amor pertenece este deseo de fusión solo si, por la vivencia ineluctable de la separación, es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él el reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma.

Para Winnicott, los procesos de delimitación del yo que debe desarrollar el niño comienzan a partir de la inscripción que deja la cultura en el modo en que se concibe la sociabilidad. Según Honneth:

El acto de reciproca delimitación, en el que los sujetos se experimentan como reconocibles entre sí, puede además tener configuraciones diferentes, según el tipo del enlace: en la amistad, puede ser la vivencia común de una conversación olvidada o de un estar juntos totalmente libre; en las relaciones eróticas, es la unión sexual, por la que el uno se sabe reconciliado e indiferenciado con el otro. Pero, en cualquier caso, el proceso de fusión establece la condición de su posibilidad solamente a partir de la experiencia contrapuesta del otro que se perfila en sus propios límites; solo porque la persona amada por la seguridad de la dedicación conquista de nuevo la potencia de poder abrirse por sí misma en una autorreferencia, deviene el sujeto autónomo con el que se puede vivir el ser-uno como una reciproca delimitación. (Honneth, 129, p. 130)

En síntesis, la configuración del vínculo afectivo, como fenómeno definitorio de las relaciones objetales, posibilita la concreción de condiciones para la indiferenciación y la individualidad. Cuando el amor, como demanda de reconocimiento, se gratifica, se generan las posibilidades para que el niño experimente formas de autonomía que tienen sentido en tanto que él podrá confiar en el entorno social y desarrollarse en él sin dificultad. Más adelante presentaremos la forma de desprecio que se contrapone a esta modalidad de reconocimiento y determinaremos cómo la ausencia de confianza en el entorno es un síntoma de la violencia.

2.6.2. El Derecho

Si el amor representa una simbiosis que se termina por la reciproca individuación, entonces lo que se gana respecto a los otros es la autonomía individual. La independencia de una confianza afectiva se apoya en una continuidad de una común dedicación. Como esta experiencia en la relación amorosa debe ser recíproca, el reconocimiento se significa como el doble proceso de una simultánea entrega libre y del lazo emocional de la otra persona. La forma de reconocimiento del amor que hemos presentado se distingue de la relación con el Derecho del siguiente modo:

Las dos esferas de interacción son concebibles como dos tipos de un mismo modelo de socialización solo porque su lógica ocasional no puede ser adecuadamente explicada sin referirse al mismo mecanismo de reconocimiento recíproco. Hegel y Mead han descifrado tal conexión en el hecho que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos, si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Solo desde la perspectiva normativa de un “otro generalizado” podemos entendernos a nosotros mismos como personas de Derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de determinadas de nuestras presunciones. (Honneth, 1997, p. 133)

A diferencia del amor, la esfera del Derecho solo se produce en el marco de un desarrollo histórico. Esto implica que es a partir de una lectura moral en la que se reproduce

una gramática acerca del modo en que vivimos la convivencia como se generan las pautas o las formas en que entendemos el Derecho y sus posibilidades. De esta manera, la propiedad de autonomía individual se convierte en un elemento de enorme peso puesto que tal rasgo constituye uno de los discursos sociales que más peso ha tenido en el desarrollo de un lenguaje ciudadano para el caso del liberalismo político. Al respecto plantea Honneth: "Ya del joven Hegel había debido aprenderse que tal tipo de respeto universalista no puede concebirse ahora como una posición emocionalmente conexionada, sino solo en tanto que una operación puramente cognitiva de entendimiento que precisamente limita internamente las ebulliciones afectivas" (Honneth, 1997, p. 145).

En tanto que el Derecho dependa de la valoración histórica que se tenga de las formas de autonomía institucionalizadas, podemos aceptar que el reconocimiento en este ámbito está asociado con la valoración social que se le da al sujeto que participa en la sociedad. La moralidad histórica constituye el horizonte normativo, en el que los derechos y deberes individuales permanecen ligados a la valoración de la participación de la estructura social de cooperación. En consecuencia, el reconocimiento jurídico representa una instancia moral socialmente institucionalizada. La valoración normativa de los preceptos de acción de los sujetos solo tendrá sentido en el engranaje acontecido entre historia, moral y Derecho.

Para ejemplificar este modelo de reconocimiento, Honneth apela a los estudios propuestos por Rudolph Von Ihering quien, para proponer una aproximación al Derecho, ofrece una valoración del concepto de "respeto" como un valor que desacopla el reconocimiento jurídico y la valoración social. En la obra del autor, alusiva al fin del Derecho, se desarrolla una unión categorial entre las disímiles formas de comportamiento que pueden contribuir a la integración moral de una sociedad: porque tales modelos de acción se constituyen de las manifestaciones de reconocimiento recíproco y de las ocasiones de honra; en ese contexto debe emprender una investigación para poner de relieve los tipos de respeto social distinguiéndolos entre sí. Plantea Honneth: "La bipartición a que Ihering llega en su análisis conceptual resulta de las diferentes posibilidades de respuesta a la pregunta acerca de qué puede respetarse en otro hombre. En el "reconocimiento jurídico", como se dice ya en su texto, se expresa que todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como "un fin en sí mismo", mientras que el "respeto social" pone de relieve el valor de un individuo, en la medida en que se puede medir con criterios de relevancia social" (Honneth, 1997, 167).

En este sentido se establece que el respeto es la valoración de la persona sin considerar las particularidades de su carácter. Esto significa que para establecer una aproximación al Derecho debemos comenzar por declarar qué de los otros merece ser

respetado, considerando que aquello que constituye su carácter, como sus visiones de mundo o perspectiva moral, no deben ser aspectos que nos desconcentren de la tarea de ofrecerle al otro un lugar. Esta forma de conceptualizar el Derecho en relación al respeto se retoma de la propuesta de juridización de los conflictos generada en el liberalismo y que hemos presentado en tono crítico.

No obstante, debemos recordar que esta manera de considerar el Derecho se circunscribe en una matriz histórica en la cual se valora el hecho de que los juicios sociales no pueden estar asociados con formas de discriminación. El ámbito del Derecho está conformado por máximas e imperativos que consolidan una tradición legal que valoramos altamente en las sociedades occidentales.

Honneth retoma los estudios jurídicos del Derecho propuestos por Marshall (1963), quien plantea que la concepción de la libertad liberal tuvo su origen en el siglo XVIII, la institución del Derecho de participación política en el XIX y la creación de derechos sociales al bienestar finalmente en el XX. La intervención de cada nueva clase de Derecho se ha forzado históricamente con argumentos que se referían implícitamente a la exigencia de los participantes de la comunidad política.

Así, los derechos políticos de participación surgieron primero solo como un producto secundario de aquellos derechos de libertades liberales, que ya en el siglo XVIII, en no pequeña medida, se le habían reconocido al menos al sector masculino de la población adulta: al principio, la positiva pretensión a la participación en el proceso de formación de la voluntad política solo la poseyó el ciudadano jurídicamente libre que podía presentar cierta cantidad de renta o de propiedad. Clase específica de derechos fundamentales generales solo lo devinieron los hasta entonces derechos de participación ligados al estatus, cuando con su parcial ensanchamiento y elevación el clima jurídico-político había cambiado de tal manera que no se podía oponer ningún argumento convincente a las exigencias de igualdad. En las primeras décadas se da el momento en que se introduce finalmente la convicción de que a cualquier miembro de una comunidad política debe corresponderle el Derecho igual de participar en la formación democrática de la voluntad. (Honneth, 1997, p. 167)

La institucionalización de la libertad ha abierto un proceso de innovación que debe producir al menos dos nuevas clases de derechos individuales: para actuar como una persona moralmente responsable es necesario no solo la protección jurídica de su esfera de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad, pero solo puede hacer uso de ella si se le generan condiciones de bienestar. En consecuencia, con las garantías que debe brindar el Estado liberal se espera un ensanchamiento de la participación democrática de los ciudadanos.

Además de la condición del uso de una argumentación razonable para la participación ciudadana, parece necesario demandar condiciones de seguridad económica.

Reconocerse recíprocamente como personas de Derecho significa hoy más de lo que podía significar al principio del desarrollo moderno del Derecho: no solo la capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico.

La experiencia del reconocimiento jurídico, o del Derecho, debe permitir valorar el obrar propio como una expresión, respetada por otros, de la propia autonomía. El autorrespeto es lo que el individuo recibe en el momento en que consolida una noción de respeto que le permita valorar la experiencia con los otros.

2.6.3. La valoración social

Además del Amor y el Derecho como escenarios de reconocimiento, los seres humanos demandamos una valoración social que permita reafirmar las apreciaciones que generamos sobre los fines comunes que afectan a la comunidad política en su conjunto. La valoración social y la realización del Derecho acontecen en el plano de la convivencia y la otredad cultural.

El ámbito de la valoración social nos remite hacia un conjunto de valores compartidos, aquello que fundamenta un *ethos* o una visión del mundo intersubjetivamente compartida. Mientras la esfera del Derecho requiere de la historia y de lo individual como condiciones para su ocurrencia; la valoración social demanda de un contexto donde los individuos se ven obligados a participar de los debates donde se gestan dinámicas intersubjetivamente coaccionantes. Este calificativo subraya el carácter conflictivo de una comunidad política plural y democrática. En consecuencia, en el espacio de la valoración social se desarrollan unos procesos de mediación acordes con la conflictividad social, por ello se estima que este espacio intersubjetivo tiene la forma de un sistema abierto y siempre poroso puesto que la construcción de referentes comunes se funda desde las diferencias morales.

El valor social está determinado por el grado de realización de objetivos sociales, aquello que hemos nombrado como las perspectivas de éxito y que corresponden a lo esperado según los criterios de valoración con los que se generan las comunidades. Una perspectiva de éxito corresponde a un horizonte social que quienes comparten una misma comunidad privilegian y justifican desde posturas razonables. Al respecto Honneth plantea:

El autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos. En este sentido, esta forma de reconocimiento recíproco está ligada al presupuesto de una vida social cohesionada, cuyos miembros constituyen una comunidad valorativa por la orientación a objetos comunes. Pero si la valoración social está determinada en cada caso por los objetos éticos que predominan en una sociedad, las formas que puede adoptar son una magnitud históricamente variable como las del reconocimiento jurídico. (Honneth, 1997, p 153)

Las cualidades personales que se orientan a la valoración social de una persona no son las de un sujeto individualizado e histórico, sino las de un estatus culturalmente tipificado; el valor social se infiere de la contribución colectiva hacia objetivos sociales. Por ello se privilegia el comportamiento honorable, comportamiento que refleja lo que espera el grupo del individuo. Si la valoración social está estructurada del modo propuesto, se desarrollan relaciones simétricas entre los miembros de un mismo grupo, pero asimétricas en lo que respecta a la relación entre grupos.

Entre los grupos de estatus existen relaciones de valoración jerárquicamente escalonadas que permiten a los miembros de la sociedad determinar de antemano, en cada sujeto ajeno al estamento, las cualidades y capacidades que, en una medida culturalmente predeterminada, contribuyen a la realización de valores colectivamente compartidos. En este plano de la estructura estamental de los grupos resulta importante destacar el lugar que ocupa la lucha cotidiana por el honor, la lucha por signos de distinción que permitan la visibilización del individuo en un contexto de competencia.

Cabe destacar que la valoración social se relaciona con el valor premoderno (o antiguo) del honor; atributo que es sustituido por el valor liberal de la dignidad y cuyo significado político se circscribe a la esfera del Derecho. Esto implica que la dimensión del Derecho debe mantenerse independiente a la de la valoración social, esto debido a que la protección de los individuos apela a una serie de valores [como el respeto] que solo ocurren en un estado de relativa igualdad, en consecuencia el Derecho es una realidad objetivada que demanda procedimientos de interpretación moderados y contextualizados. Dicho de otra manera: dado que en la valoración social acontece el conflicto, y este enfrenta posturas morales contrapuestas y cuyo contenido no es traducible en un lenguaje razonable y ciudadano, tal ámbito transcurre sin que en él intervengan formas institucionalizadas de comunicación. Ocurre lo contrario en el espacio del respeto, puesto que ahí se consolidan formas de elaboración del conflicto social a través de la interpretación de derechos y libertades inscritas en un sistema legal y legitimadas por una constitución política; por ello la

interpretación de la línea jurisprudencial no admite arbitrariedades en su interpretación: esta se contiene en las lógicas de los procedimientos institucionales de comunicación.

La valoración social acontece en el plano de las representaciones sociales y las microfísicas del poder, instancias que demandan agudeza en la interpretación pero que no generan argumentación legal capaz de convencer o intervenir en la esfera pública. Una persona solo puede percibirse como valiosa si el criterio de valor no es igual para los miembros de su mismo grupo social. Según Honneth:

Un aspecto de este proceso de cambio histórico-conceptual consiste en que la categoría del “honor” hasta ahora se ligaba a las formas estamentales de conducta de vida, en las que el espacio de aplicación de la esfera privada comienza a naufragar; en el futuro, designa la medida subjetivamente determinable para el aspecto, incondicionalmente digno de ser defendido, de la propia comprensión de sí. En el lugar que anteriormente había ocupado en el espacio social el concepto del honor, ahora penetran paulatinamente categorías de consideración o de prestigio, por las que debe entenderse qué medida en la valoración social goza el singular por sus operaciones individuales y por sus capacidades. El nuevo modelo de organización que adopta esta forma de reconocimiento ahora puede ciertamente referirse solo a esa capa reducida del valor de una persona que han dejado libre los dos procesos: por un lado, el de universalización del “honor” en “dignidad”; por otro, el de privatización del “honor” en “integridad” definida subjetivamente. (Honneth, 1997, p. 163)

De las formas de valoración social dependen los discursos de autorrealización que tienen un papel importante en la concreción de una dialéctica entre el honor y la dignidad. Tal dialéctica la vemos evidenciada cuando en las luchas sociales los grupos apelan a perspectivas esencialistas de su identidad para justificar públicamente una valía respecto a otras formas de agremiación. Por un lado se alude a la dignidad para recordar que en el Estado liberal todos están en igualdad de derechos pero al tiempo se alude al valor que tienen sus culturas en contraste con la cultura hegemónica la cual está globalizada y carece de rasgos fuertes de distinción.

La valoración social puede privilegiar las relaciones asimétricas que los grupos hegemónicos, cuya identidad está fuertemente asociada con los valores liberales, plantean de cara a otros grupos que no han contado con las capacidades y recursos para institucionalizar sus propios horizontes de referencia moral. Los discursos de los grupos, cimentados en el individualismo liberal, encuentran en los discursos de la autorrealización una vía para publicitar sus horizontes de vida y consideraciones sobre el mundo social.

La autorreferencia práctica a la que con tal experiencia de reconocimiento pueden llegar los individuos es el sentimiento de orgullo de grupo o de honor colectivo; el individuo se sabe en ello

miembro de un grupo social, capaz de llevar a cabo operaciones conjuntas, cuyo valor para la sociedad es reconocido por todos los demás. En la relación interna de tales grupos las formas de interacción, en el caso normal, porque cada cual se sabe valorado por los otros en la misma medida, adoptan el carácter de relaciones solidarias; pues por “solidaridad”, en una primera anticipación, puede entenderse un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí de forma simétrica. (Honneth, 1997, p. 170)

Esta forma de reconocimiento supone la organización de un sistema estamental; en este ámbito el individuo debe competir por el respeto según los estándares socioculturales que resultan significativos para él. Por ello la autorrealización que pueda gestar el individuo en esta modalidad de reconocimiento genera en él autoestima. La autoestima resulta de la valoración que tiene el grupo sobre las cualidades que el individuo destaca de sí mismo, esto en virtud de la posibilidad que él tenga para contribuir a las finalidades comunes. De esta forma se alude a una forma de solidaridad que responde al modo en que las valoraciones de los individuos se entrecruzan para producir un relato sobre la valoración que cada individuo tiene al interior del grupo.

En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad está por ello ligada al presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido, valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común. Las relaciones de ese tipo deben llamarse “solidarias” porque no solo despiertan tolerancia pasiva sino participación activa en las particularidad individual de las otras personas. (Honneth, 1997, p. 175)

En resumen, para el primer modelo de reconocimiento, el del amor, Honneth se fundamenta en las teorías psicodinámicas de las relaciones objetuales que tienen importancia en la configuración del vínculo afectivo y la identidad personal; para los otros dos modelos, el del Derecho y el de la valoración social, se parte de la idea de la moralidad históricamente situada para hablar de dos valores morales que se forjan entre individuos iguales: 1) el respeto que se deriva del reconocimiento recíproco, y 2) el que resulta de la valoración social. Finalmente, el reconocimiento jurídico se asocia con el Derecho y las facultades que este otorga para el ejercicio de la libertad. Recordemos que es en este ámbito donde se materializan las posiciones proceduralmente individualistas las cuales constituyen el marco axiológico desde el cual los grupos establecen el carácter razonable para la resolución de sus conflictos sociales.

A los tres modelos de reconocimiento les corresponden tres dimensiones de la personalidad individual. En consecuencia, resultan tres formas de autorrealización del individuo: el amor, que tiene por objeto las relaciones de afecto, conduce a la autoconfianza. El Derecho, que corresponde al ámbito del reconocimiento jurídico, conduce a la autonomía. La valoración social, relacionada con la responsabilidad moral, conlleva al auto-respeto. A estas tres formas de reconocimiento Honneth le opone tres formas de desprecio: (1) para el caso de la falta de autoconfianza, encontramos la violencia como amenaza a la integridad. (2) para el caso del auto-respeto, encontramos la exclusión de derechos sociales. Y (3) para el caso de la autoestima, encontramos la humillación y la ofensa ante los miembros de la comunidad. Las categorías propuestas para el estudio de las relaciones de reconocimiento pueden sintetizarse en el siguiente cuadro:

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensión de personalidad	Naturaleza de las necesidades y del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Amor	Derecho	Valoración social
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualización, igualación
Autorrealización	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de desprecio	Violencia física (violación y tortura)	Desposesión de derechos	Indignidad e injuria

Tabla 10. Estructura de las relaciones de reconocimiento. Fuente: Honneth, 1997, p. 180

2.7. Elementos para el análisis de los procesos políticos: diferencias entre movimientos sociales, societales y culturales

Las categorías propuestas para el estudio de la gramática moral de los conflictos sociales dan cuenta de una manera de abordar el conflicto ético en tanto que se puede avizorar cómo se entrelaza una racionalidad que fluctúa entre el reconocimiento y el desprecio. Por su parte, las categorías del conflicto político refieren a elementos observables en el grupo y en la disposición que ofrecen para fundamentar una experiencia de movilización en el ámbito del conflicto social de la sociedad civil.

Podríamos plantear categorías para el análisis de los conflictos éticos y políticos considerando que en el plano ético la configuración de perspectivas morales sobre la vida en común determina la emergencia de reflexiones sobre la injusticia, sus causas y sus consecuencias; en el plano del conflicto político nos encontramos con la organización que los grupos han dispuesto para lograr, de forma efectiva, una respuesta favorable a sus luchas por el reconocimiento. La manera en que los miembros de un grupo elaboran sus

experiencias de reconocimiento o desprecio tiene incidencia en la cimentación de estructuras organizativas y la capacidad de estas para articular sus demandas en los procedimientos institucionales que ha dispuesto el Estado liberal para el reconocimiento de los individuos que conforman grupos culturalmente diferenciados.

Es preciso considerar que para muchos grupos no siempre existen los recursos cognitivos para establecer una organización capaz de generar discursos y acciones de carácter político. Asumimos que el trabajo organizativo exige recursos para el aprendizaje de la política de modo que los miembros puedan identificar un uso estratégico de sus identidades culturales de cara al diálogo con el Estado. El desarrollo de una organización política supone la depuración de la reflexión que los grupos hacen sobre el tipo de injusticias que los aquejan sean estas de carácter económico o cultural, por utilizar la diferenciación propuesta por Nancy Fraser. A su vez, es un problema del orden de lo que los grupos son capaces de narrar y la historia colectiva que como grupo pueden proponer.

Podemos tematizar esta idea esbozando un debate sobre la historia cultural y la consigna que representa acercarnos a la historia “desde abajo”. Los movimientos, colectividades y grupos con recursos cognitivos para la consolidación de consignas para la acción política tenderán a producir una narración política diferente a la de los grupos hegemónicos. Una manera de referir el estudio de los fenómenos sociales nos plantea que tales acontecimientos son los que determinan la historia y, en esa medida, la debida interpretación nos permite vislumbrar moralidades históricamente situadas. En contraposición a esta postura, se encuentra la idea que, amparada en el marco de la postmodernidad, propone que la historia no es una sola y que está compuesta por diversas versiones que, sumadas, permiten contemplar una totalidad tematizada de aquello que debe de entenderse como historia. Sobre el tema plantea Gledhill: “Los estudios de Foucault sobre instituciones tales como las cárceles y los manicomios han inspirado directamente algunos análisis antropológicos, y su influencia como pionero en el análisis de los 'discursos' impregna la tendencia postmoderna de la disciplina”. (Gledhill, 2000, p. 206)

Gledhill (2002) también nos plantea el problema de los medios para narrar las historias y de ahí que resulte conveniente hablar de *antropologías de lo micro*, en las cuales el punto de partida son los grupos y no el marco socio-histórico hegemónico en el que están instalados. Para entender mejor la discusión podemos ubicar dos tradiciones historiográficas de la cultura: en la primera posición se puede inscribir la tradición historiográfica francesa del siglo XIX, en la cual, a través de trabajos tales como *Historia de la revolución francesa*

del historiador Jules Michelet [1847] y *El antiguo régimen y la revolución* del filósofo político Alexis de Tocqueville [1856], se puede apreciar la idea de cómo lo que crea la historia de la cultura necesariamente está atravesado por procesos de trascendencia socio-política que describen lo que Hegel [1807] denominaba el espíritu de la época; tal manera de entender la historia es fundamental para Habermas y Honneth puesto que es ahí donde se cristaliza la moralidad históricamente situada³¹.

En la segunda posición se puede inscribir la Escuela de los *Annales* (1929) que generó historiadores críticos frente a los poderes establecidos y frente a la idea de la historia como el camino para la reproducción del poder hegemónico. Esta escuela planteó una redención del pasado colectivo en términos de la reconstrucción de las distintas formas de concebir el mundo cultural, produciendo así una noción de temporalidad distinta. Para tematizar esta descripción se podrían estudiar trabajos tales como *El problema de la incredulidad en el siglo XVI o la religión de Rabelais* (1959), del historiador Lucien Febvre, y *Los reyes taumaturgos* (1924), del historiador Marc Bloch. En estos libros se evidencia la consigna de que la historia puede ser contada desde abajo y que el orden de las decisiones personales y grupales también tiene el potencial de impactar los grandes procesos sociopolíticos³².

En el espacio intersticial entre la moralidad históricamente situada que consolida discursos hegemónicos sobre la vida en común, aquella que es necesaria para la teoría del reconocimiento, y la historia contada desde abajo, la cual es cercana a lo que Gledhill (2000) y Krotz (2002) comprenden como un elemento que está en la base de las formas de organización social de los grupos, es donde posicionamos epistemológicamente una reflexión sobre el alcance ético y político.

³¹ Es importante hacer referencia a esa concepción de la historia que Hegel describe como una esencia que circula entre los hombres y los determina en lo que respecta a sus acciones y sus formas de pensar. Esta misma noción, ponderada en *La fenomenología del espíritu*, es la que ocupa un lugar significativo para el entendimiento de la historia en la obra de Marx. Para Marx, la historia es un proceso cifrado en un materialismo dialéctico que transcurre en tanto que la configuración de la conciencia posibilita la emergencia de revoluciones que, como el caso de la revolución francesa, transforman radicalmente los discursos sobre la sociedad. Es en este sentido que el espíritu, para volver a la metafísica hegeliana, organiza la conciencia de sí y para sí, es por este medio que los hombres se van componiendo a partir de su adscripción a la historia, una historia que no se construye sino a la que hay que incluirse.

³² En el libro de Febvre la pregunta a realizar es ¿quién es Rabelais?, y la respuesta pasa por reconocer que el sujeto no es más que una persona del común con una idea muy particular de la religión de su tiempo; para el historiador, la idea de que alguien tuviese una concepción sobre su época era suficiente para convertirlo en objeto de historización. En el caso de Bloch, su libro, más allá de hablar de los tratados de las monarquías, trata sobre los supuestos poderes mágicos que se le atribuían a los reyes; para este historiador, las creencias, que derivaban en prácticas sociales, y las concepciones metafísicas, que justifican discursos de dominación, eran susceptibles de convertirse en objeto de historización.

La idea de articular los elementos del conflicto político, accesibles a través del estudio de los movimientos sociales, con la caracterización del conflicto ético, presentado en la forma de una lucha por el reconocimiento, es compatible con el ensanchamiento epistemológico que ofrece la Antropología social y cultural respecto de la diversidad cultural. En sentido estricto, se trata de describir los procesos sociopolíticos, que tienen un sustrato moral, desde la comprensión de las tensiones subyacentes en la articulación entre lo local y la racionalidad que se desprende del sistema mundo, tal como lo advierte Gledhill (2000).

La Antropología Sociocultural plantea una crítica a la noción de humanidad y su carácter universal trayendo como resultado la necesidad de ampliar el espectro de la discusión sobre la formulación de formas distintas de humanización, tal como lo enunciamos con los estudios de Clastres (1997). Esto nos lleva a generar aproximaciones hacia preguntas ontológicas que refieren a los atributos del ser humano y las contingencias de su especie social. En este nivel salimos de la metafísica y la psicología moral honnethiana para definir unas categorías desde las cuales la gramática de los conflictos sociales pueda ser objetivada y evidente en fenómenos sociales identificables y claramente estudiados por la Antropología.

Para ilustrar lo planteado nos aproximamos a la tesis de Descola (2002) quien advierte sobre la necesidad de subvertir la manera en que se viene estudiando la génesis social desde categorías duales que contraen el alcance descriptivo de la reflexión sobre los grupos sociales. La pregunta por la génesis de los procesos culturales, cuestión recurrente en la Antropología estructuralista, contrae el marco de interpretación de las conductas sociales; Descola (1992) nos dice que antes de objetivar una manera de afrontar la interacción social, esta debe estar contenida en *un esquema elemental de la praxis*. Si bien el autor está presentando una postura sobre la apropiación de las técnicas y los mecanismos para su objetivación, el enunciado nos permite introducir la idea de que las expresiones políticas que pueden ser rastreables o comprensibles desde nuestro análisis corresponden a la interpretación que los participantes han hecho de la vida política en una comunidad de comunicación dentro de la cual se han validado esquemas elementales de praxis social que tienen sentido para tal comunidad y que no necesariamente pueden ser vistos desde una lógica bivalente que prescribe lo que se piensa desarrollado y lo que no.

Las experiencias colectivas descritas en una narrativa política dan cuenta de formas objetivas de comprensión de la vida social; el esfuerzo que nos proponemos radica en matizar tales experiencias en relación con un discurso moral históricamente situado donde es posible establecer una relación entre el carácter local de la producción discursiva de una praxis social y la gramática moral como estructura fundante de la expresión política.

Circunscribimos nuestra reflexión a una pregunta por aquellas formas de diversidad que acontecen en el plano de las desigualdades sociales; esto debido a que los fenómenos derivados de la desigualdad, las injusticia y las opresiones³³ son generadores de nuevas culturas, formas ordenadas de experiencia colectiva donde se impulsa la crítica social como mecanismo de participación. A su vez, es aquí donde se construyen esquemas elementales para la praxis política los cuales constituyen el referente objetivo del fenómeno social.

Siguiendo a Krotz (2002), la desigualdad social tiene la capacidad de crear culturas que luchan y contraponen sus principios morales entre sí. En el marxismo clásico la desigualdad social que padecían los proletarios constituía la única fuente de diversidad admisible. En lo que Fraser (1997) denomina “la era postsocialista”, la aparición de grupos y colectividades diversas que reclamaban oportunidades de participación social, antes negadas en el socialismo, constituyen un ejemplo de formas de valoración social distintas estudiadas en las primeras doctrinas marxistas.

Por tales motivos, la discusión sobre el alcance ético-político se dimensiona en el plano de la tensión observable entre el Estado liberal y los grupos que se consideran culturalmente diferenciados; la lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho se ha convertido en una fuente de renovación y acción de los grupos que hoy aspiran a plantear sus propuestas culturales en el marco de los proyectos nacionales.

No obstante, y como efecto derivado de la insuficiencia del paradigma marxista, el conflicto entre la diversidad cultural y el Estado no se puede describir únicamente desde las lógicas tradicionales propuestas para la comprensión de los movimientos sociales; esto debido en parte a que los movimientos sociales actuales no buscan la transformación radical del diseño básico de la sociedad; los grupos ya no están comprometidos con utopías fuertes [como el socialismo] y por ello la eficacia de la lucha consiste en incluir horizontes culturales en el marco de las experiencias democráticas que ya existen, de modo tal que se puedan proponer estrategias para la supervivencia de los grupos sin que esto represente transformaciones radicales que antes estaban inscritas en la retórica militante de los movimientos sociales del siglo XX. Para ilustrar la diferenciación propuesta presentamos la postura de Touraine quien distingue los movimientos sociales de inspiración marxista de aquellos que actúan según los parámetros actuales.

³³ Según Young (2000), la opresión se concebía tradicionalmente como un asunto que podía presentarse en contextos en los que se sometía a un grupo a un gobierno tirano. No obstante, en el ámbito de los movimientos sociales, resulta relevante comprender la opresión en el marco de la vida cotidiana, “la opresión designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal” (Young, 2000 p. 74).

Un movimiento social jamás se redujo a la defensa de los intereses de los dominados; siempre quiso abolir una relación de dominación, hacer triunfar un principio de igualdad, crear una nueva sociedad que rompiera con las formas antiguas de producción, gestión y jerarquía. Ahora bien, esta concepción, que más de una vez iluminó la Historia con su rayo, se corrompió y degradó. Por un lado, en las sociedades en desarrollo, la distancia entre levantamiento popular y el ejercicio del poder no dejó de aumentar, lo que redujo el movimiento popular al papel de promotor de nuevas élites. (...) Por otro lado, sobre todo en los países industriales, se desarrollaron conflictos parciales, sin aspiraciones revolucionarias, y grupos de interés, que no podrían considerarse como movimientos sociales porque no llevan en su seno una imagen del Sujeto liberado. (Touraine, 2013, p. 102)

Touraine nos advierte sobre las limitaciones que hoy tienen los movimientos sociales como producto del desencanto de la lucha social o de los alcances de la eficacia política. Independientemente del caso, lo que se registra es una segmentación causada por el encogimiento de la utopía que colectiviza a los miembros de los grupos y las hace participar de los conflictos sociales. Siguiendo a Krotz (2002), la utopía tiene un papel importante en la discusión moral sobre los horizontes y resultados esperados de la lucha social. El estudio de la diversidad cultural exige la valoración de las referencias utópicas que relacionan el contenido narratológico de la vida en común con la posibilidad de fundamentar organizaciones u formas ordenadas de acción social. Para los movimientos sociales del siglo XX el socialismo constituyó una gran utopía, la cual permitía plantear la renovación completa de los Estados nación; en la actualidad los grupos no pueden aspirar a tanto, pero han encontrado en la reglas de participación democrática, inherentes a las lógicas del individualismo procedural, un camino para transformar lo que consideran necesario para la preservación de sus experiencias culturales, eso constituye hoy en día utopías de reconocimiento.

De esta forma el estudio del alcance ético-político derivado de las tensiones entre los grupos y el Estado nos exige entender los límites de tales iniciativas, puesto que no es posible que las acciones generadas por el Estado puedan resolver las expectativas de reconocimiento de los grupos y tampoco es posible que las movilizaciones sociales puedan cambiar el orden social y las injusticias que en él ocurren. Esta aseveración constituye el punto de partida para el estudio de la expansión o contracción del alcance de la atención diferencial en contextos culturalmente diferenciados que están organizados y, a pesar de la tensión con el Estado, han logrado conquistar derechos y oportunidades para su comunidad. Al respecto la siguiente cita de Gledhill permite ilustrar la complejidad expuesta para el caso de América Latina:

Los “nuevos” movimientos no estaban integrados simplemente por los partidarios personales de líderes populistas de clase media, y parecía que trataban de mantenerse distanciados del Estado. No solo habían nacido de forma independiente en el seno de la “sociedad civil”, sino que, al mismo tiempo, habían incorporado al proceso político a otros grupos sociales hasta entonces “marginales”. Muchos de ellos se interesaban por un nuevo tipo de política de identidad; entre ellos se incluían los nuevos movimientos de la población negra, así como de diversos “grupos indígenas” (Wade, 1995,1997); pero también el feminismo (Stephen, 1997c) y, con el tiempo, los movimientos gay y de lesbianas, empezaron a hacer progreso en América Latina. (Gledhill, 2000, pp. 292-203)

En este sentido, Touraine (2013) propone la noción de movimientos societales como una alternativa para distanciarnos de los aparentes alcances ilimitados a los que aludían los movimientos sociales del siglo XX, comprometidos con las grandes transformaciones pero ineficaces a la hora de materializar sus horizontes axiológicos. Para Touraine un movimiento social es más que un grupo de presión política; estos grupos cuestionan el papel de la sociedad en la legitimación de los horizontes culturales que se emplean para entender la relación entre la diversidad cultural y los alcances de su propuesta política. Por tal razón, se propone el uso del concepto “movimientos societales” debido a que estos movimientos ponen en cuestión aspectos de la sociedad en los que prima el carácter universal de los derechos individuales por encima de las demandas de reconocimiento de los grupos.

Al respecto Krotz (2002) nos plantea la utopía como una tradición en la disciplina antropológica y en las Ciencias Sociales. En una primera dimensión, que el autor denomina tradición cultural, se esboza la influencia de las filosofías medievales y las posturas metafísicas normativas como una fuente de conocimiento sobre la otredad cultural desde el desconocimiento de la alteridad o de las experiencias culturales particulares. El autor describe los trabajos literarios que tienen por finalidad moralizar y en algunos casos se presenta la utopía como una noción contraria a la de ideología, “un ejemplo inmejorable de ello es el precepto evangélico del amor fraternal, incompatible con la servidumbre y por eso, por principio irrealizable en una estructura social basada en esta” (Krotz, 2002, p. 154).

La segunda dimensión alude a la utopía como análisis social. Según Krotz una de las cualidades de la utopía es que está estrechamente vinculada a un modo de explicación de la convivencia. Para el antropólogo las concepciones para el mejoramiento del mundo social están contenidas en el espectro de un espacio histórico y cultural que hacen posible que una sociedad opte por tales horizontes de interpretación. Tal consideración es necesaria porque lo social tiene la estructura de una colectividad y por ello la ideación de estadios carentes de conflicto son en sí mismos expresiones de la realidad sociocultural. Asimismo, tales ideas se concretan en un escenario que no es estático y donde las expectativas de una evolución

moral (precepto sustancial en la teoría del reconocimiento de Honneth) constituyen un credo común entre los distintos miembros de una comunidad de comunicación.

Krotz nos advierte que el análisis social con cualidades utópicas obedece a una racionalidad donde se referencia una vivencia común de opresión que es interpretada como un estadio de la sociedad a superar. En el comienzo de esta exposición ubicábamos las tradiciones éticamente individualistas que claramente pueden ser tematizadas dentro de la clasificación de la utopía como análisis social; de esto es preciso considerar que el carácter racional de una lógica causal constituye un mecanismo mediante el cual se evaden los conflictos sociales, al respecto plantea Krotz:

La sociedad vislumbrada utópicamente no se presenta simplemente como un campo lleno de tensiones con pesos arbitrarios, sino que su conjunto y muchos de sus elementos particulares remiten con claridad a la existencia de uno o pocos conflictos básicos que crean, mantienen o, por lo menos, influyen de manera decisiva en los demás. Resulta notoria la frecuencia con que, a través de los siglos, principalmente dos causas de conflicto ha sido hechas responsables de las circunstancias insatisfactorias: la propiedad privada y la armonía cósmica. (Krotz, 2002, p. 164)

La tercera dimensión alude a la utopía como conocimiento nuevo. La idea del hombre como ser social constituye uno de los puntos de partida en la definición ontológica de la relación entre hombre y sociedad, esta manera de concebir el conocimiento social constituye el lugar de los oprimidos que esperan de la sociabilidad un escenario resolutivo de las desigualdades y la conflictividad social. Sobre el asunto plantea el autor: “(...) esta perspectiva y esta vía de conocimiento surgen, en última instancia, de la insatisfacción de los pobres, de la protesta de los oprimidos, del grito de los temerosos, de la muda resistencia de los humillados, de la esperanza de los eternos perdedores” (Krotz, 2002, p. 170).

De lo presentado es posible aseverar que el análisis utópico es un análisis social que estudia las causas de la esfera de los fenómenos culturales desde la perspectiva de los no hegemónicos y dirigida hacia una valoración positiva del futuro. En el ámbito de la retórica resultante de la esperanza de los oprimidos circunscribimos la diferenciación ofrecida por Touraine respecto de los movimientos sociales, los movimientos societales y los movimientos culturales. De ahí que la reflexión resulte pertinente para comprender el éxito o el fracaso de la implementación de políticas con enfoque diferencial, al respecto Rodríguez-Castillo plantea:

Desde una perspectiva antropológica, mi hipótesis es que la cultura, y en particular una adecuada comprensión de la cultura política (Sperber, 2005; Varela 2005), es la clave del problema que nos

plantean el comportamiento divergente y los resultados empíricos no previstos en los modelos de análisis de la ciencia política. Mi argumento es que, independientemente de su naturaleza técnica, coercitiva, objetiva o aparentemente impersonal, la política pública solo puede ser eficiente y generar una acción pública intensa si se la relaciona con los asideros utópicos, rituales y simbólicos establecidos en cualquier sociedad. (Rodríguez-Castillo, 2014, p. 166).

En los movimientos societales se establecen parámetros para la reflexión crítica de los asuntos comunes desde una perspectiva contextualizada y centrada en las necesidades de los grupos. Estos movimientos funcionan en la zona de ruptura entre el universo económico y el universo cultural, los conflictos acontecidos en este espacio intersticial ya no pueden resolverse evocando consignas revolucionarias que impliquen el derrocamiento de regímenes o de formas estamentales del orden político hegemónico; en la actualidad una de las cualidades que evidencia el grado de fragmentación de la lucha social refiere a la dificultad de encontrar la fuente de poder que dinamiza el orden social y las desigualdades que en él acontecen.

En estos momentos de la historia, siguiendo la perspectiva de Touraine (2013), no resulta posible identificar la proveniencia del poder y, en consecuencia, la responsabilidad está atomizada. No es del todo cierto que del Estado emanen únicamente las decisiones que subordinan a los grupos o que este sea quien administre la estructura social junto con las injusticias que ahí ocurren. La globalización ha hecho que en las estructuras sociales existan entramados de interdependencia que hagan difícil la asignación de responsabilidades políticas.

En coherencia con lo expuesto podemos decir que en los grupos societales se establece una lucha en dos campos de batalla totalmente diferentes; el primero alude a los mercados y al peso de la globalización sobre los horizontes grupales desarrollados en el marco de un Estado liberal y de las diversas fuerzas externas que actúan en el proceso; el segundo tiene que ver con las luchas entre grupos que se disputan el poder en una misma comunidad política. Ambos campos son lo suficientemente amplios como para tener que producir lecturas cruzadas de los fenómenos sociales que acontecen, establecer la crítica social es la tarea de los movimientos societales.

El caso de los estudiantes europeos que cuestionan la manera de ser incluidos en los beneficios del Estado de bienestar europeo constituye una preocupación propia de un movimiento societal. La lectura del fenómeno social que problematiza a los estudiantes es tan densa y multicausal que permite a los jóvenes colectivizarse sin considerar sus identificaciones culturales. Los movimientos estudiantiles están formados por personas a

quienes se les exige tener una vinculación específica con la educación, los demás atributos de su identidad no son requeridos.

La tercera categorización de movilizaciones, según Touraine (2013), la constituyen los movimientos culturales. Tales movimientos buscan defender o trasformar una figura de "Sujeto"; es decir que exaltan la cosmovisión que consolida el discurso identitario sobre el grupo en contraste con el carácter abierto y poroso de los movimientos societales. Tales movimientos están atravesados por conflictos sociales en los cuales se hace énfasis en los derechos culturales más que en el conflicto con un contradictor u opositor ubicado en diferentes espacios sociales con el cual se elabora la crítica social abierta y poco específica. En otras palabras: la diferencia con los movimientos societales radica en que estos ofrecen un cuestionamiento hacia la estructura social en términos de deliberación sobre asuntos comunes a todos los ciudadanos. Los movimientos culturales se centran en la relación entre el proyecto cultural que defienden y la perspectiva de sujeto ontológico que habita en el espacio comunitario.

Los movimientos societales forman parte de la consolidación de la crítica social que subyace a la tensión entre grupos, ciudadanos y sociedad civil. Los movimientos culturales confrontan directamente al Estado puesto que este es el encargado de administrar los recursos necesarios para la supervivencia del sujeto; estos grupos poseen un potencial significativo para esencializar sus diferencias y plantear formas de reconocimiento ancladas a expectativas cerradas al diálogo con el Estado. Al respecto plantea Touraine:

Los nuevos movimientos culturales dan la espalda a toda forma de identificación con una categoría social; apelan al Sujeto mismo, a su dignidad o a su autoestima como fuerza de combinación de roles instrumentales y una individualidad. Lo que supone el reconocimiento de la especificidad psicológica y cultural de cada uno y de su capacidad de creación, fundada sobre la razón o sobre una afirmación aún más directa de la creatividad. La identidad no se construye mediante la identificación con un orden de mundo, un grupo social o una tradición cultural, y ni siquiera con la individualidad misma. (Touraine, 2013, p. 113).

El peligro que advierte Touraine con respecto a las movilizaciones culturales es que la esencialización de la diferencia termine por cerrar las condiciones de diálogo y participación en la sociedad civil. Los movimientos societales responden a una integración con los principios del individualismo procedural el cual los hace conocedores y proclives a resolver sus demandas por las vías legales dispuestas para ello. No obstante, las movilizaciones culturales consideran insuficientes las condiciones institucionales de comunicación propuestas por el Estado y por ello son proclives a confrontaciones poco estratégicas.

La distinción propuesta nos sirve para ubicar el resguardo Wasiruma en la clasificación de movimiento cultural; esto debido a que sus rasgos identitarios han constituido un argumento significativo en la justificación que se usa para proponer una relación con el Estado. A continuación propondremos una manera de describir el alcance político de la atención diferencial a partir del uso de categorías circunscritas en el trabajo antropológico.

2.8. Categorías para el estudio del conflicto político

La pregunta por los alcances de la atención diferencial admite el estudio de los aspectos objetivos que se perciben como resultado de la movilización cultural. Siguiendo a Castro y Rodríguez (2009), el estudio del poder forma parte de los campos de estudio de la Antropología; la pregunta por cómo se resuelven los conflictos entre grupos o entidades ha sido ampliamente estudiada y sistematizada por primera vez en el libro *Political Anthropology* compilado por Marc Swartz, Victor Turner y Arthur Tuden (1966). En tal publicación se propone que la resolución de los conflictos, la toma de decisiones y la negociación de disputas son experiencias constitutivas y diferenciables de los grupos sociales; estudiar científicamente el estatus político de las decisiones que proponen los funcionarios públicos permite afianzar una interpretación sobre la participación de los individuos en sus formas de organización social.

Asimismo, el estudio del poder permite analizar cómo se producen los actos de coerción y las acciones conducentes al consenso. La fluctuación entre el padecimiento de la coerción y la participación en las formas de obtención del consenso permiten evidenciar los dramas sociales; experiencias de valoración de la existencia en el ámbito de la vida institucional.

En la parte sustantiva, coincidimos con Abélès y Jeudy (1997) en torno a que la antropología política cuenta con tres orientaciones principales: a) la documentación de la diversidad de las instituciones que gobiernan en las sociedades humanas; b) el estudio de la acción política, las tensiones y los conflictos; y c) la imbricación de lo político y las otras dimensiones de lo social. En esas temáticas la mirada antropológica busca, sin duda alguna, el entrecruce del poder con los fenómenos culturales. (Castro & Rodríguez, 2009, p. 108)

De esta forma, se plantea como unidad de análisis el campo político que funciona como un espacio de confrontación social donde se desarrollan actividades acordes con metas y búsquedas de autorrealización grupal. El campo político está compuesto por la arena política en las cuales se dimensionaban los conflictos sociales o las formas organizadas de cooperación. Finalmente se estudiaba el terreno político caracterizado por

ser un contexto de competencia por recursos estratégicos para el funcionamiento de los individuos y los grupos. Según Castro y Rodríguez:

El campo político se consideraba como un área fluida de tensión dinámica en la que se generaba el proceso de toma de decisiones entre diferentes metas y la lucha competitiva o negociaciones: la arena política se reconocía como una pequeña área dentro de un campo, determinada por las relaciones intergrupales de cooperación o conflicto; en tanto que el terreno político era el espacio donde los individuos o las facciones competían entre sí por recursos significativos. (Castro y Rodríguez, 2009, p. 112)

De la antropología procesual, nombre con el que se presenta la tradición esbozada, nos interesa el estudio de los procesos políticos de grupos que participan en la sociedad civil y que establecen una relación con entidades públicas del Estado. Esta relación nos permite indagar los “dramas sociales” por los que pasan el grupo y los individuos a la hora de exigir derechos, condiciones de participación o recursos para la supervivencia cultural. En este sentido privilegiaremos las siguientes categorías:

1. La organización administrativa del gobierno. Esta dimensión del análisis refiere a los procedimientos planteados por el grupo para establecer la administración de sus recursos económicos. En este ámbito se alude a procesos de educación política, la interiorización de consignas alusivas a un Derecho propio y las estrategias para la financiación.
2. El rol de los políticos. En este plano se desarrolla una descripción de la manera en que los líderes aprenden su rol en contextos valorativos como la familia, el consejo comunitario y la Minga (proceso de colectivización para la consecución de metas de grupo).
3. El régimen y las reglas del juego. Esta categoría da cuenta de los acuerdos generados a través de los procesos de gestión que lleva a cabo el grupo ante organizaciones de bienestar social. En este primer nivel del análisis se forman percepciones sobre el Estado y se establecen estrategias para aprovechar el carácter diferencial de la identidad, a efectos de desarrollar el modelo de intervención.

Las categorías propuestas pueden articularse a través de la diferenciación liberal sobre la esfera pública y la esfera privada. Retomando el recorrido propuesto por el liberalismo, entenderemos la esfera pública como el escenario de confrontaciones sociales en el cual se participa a través del lenguaje de derechos y libertades individuales

circunscrito en una perspectiva de Derecho y un lenguaje ciudadano. La esfera pública debe proteger la esfera privada la cual se entenderá como el espacio del desarrollo de proyectos de vida autónomos.

De esta forma en la esfera privada se forja un espacio en el que se desarrolla o promueven condiciones para el ejercicio de la autonomía individual y el desarrollo de proyectos de vida. Por su parte la esfera pública aludirá a experiencias de desarrollo orientadas al mejoramiento del grupo y su capacidad de competir por recursos y de colectivizarse en función de expectativas de reconocimiento. El siguiente cuadro esboza los elementos presentados en esta forma de categorizar el alcance político de la atención diferencial:

Categorías	Espacios de desarrollo de la actividad política		
	Esfera privada	Esfera pública	
La organización administrativa del gobierno	Educación	Derecho propio	Financiación
El rol de los políticos	Familia	Consejo comunitario	Minga
El régimen y las reglas del juego	Intervención	Percepción del Estado	Aprendizaje de la política

Tabla 11. Categorías para el estudio del alcance político. Fuente: elaboración propia

Para complementar las categorías propuestas para el análisis político de los movimientos culturales, se plantea a continuación una discusión enmarcada en la lógica de la Antropología política-procesual; se espera que con esta exposición se pueda dimensionar el potencial analítico de la propuesta que hasta el momento se ha planteado. Tales categorías pueden tematizarse a través del trabajo etnográfico que diferentes antropólogos han adelantado a partir del estudio de los ejes propuestos. Al final se presentará el diagrama general para nuestro ejercicio de interpretación.

2.8.1. La organización administrativa del gobierno

La categoría “organización administrativa del gobierno” remite a la capacidad de los grupos culturales para administrar los recursos provenientes del Estado y de esa forma realizar un horizonte de desarrollo autodeterminado. Siguiendo a Castro Domingo (2013), a través de la administración de los recursos los actores locales pueden llegar a concentrar poder, porque al alterar o amenazar con alterar el ambiente de las élites locales o regionales, los grupos culturales pueden influir determinantemente en las políticas públicas.

La interpretación realizada sobre las reglas del juego tiene incidencia en la capacidad organizativa con la que los grupos culturales constituyen una estrategia para la acción social. En el caso de los grupos indígenas uno de los argumentos más reiterados respecto

de la participación social es el que se esgrime cada vez que se evoca el convenio 169 de la OIT. Tal convenio hace posible la consolidación de una estructura organizativa liderada por indígenas. Al respecto Clavero plantea:

El día siete de agosto de 1991 la Republica de Colombia deposita en la Organización Internacional del Trabajo la ratificación del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989 (Convenio 169, por el número de serie de los tratados de este organismo). En el mismo se instituye como obligación del Estado la consulta regular a los pueblos indígenas, “a través de sus instituciones representativas”, “cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” y ello “mediante procedimientos apropiados” y “de buena fe”, todo “con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas”, así como otro inciso del mismo artículo prescribe “establecer medios” y “proporcionar los recursos necesarios” por parte del Estado “para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos” los indígenas. (Clavero, 2015, pp. 592-593)

En el ejercicio del poder al interior de los grupos se recrean reglas de sujeción y cortesía en el comportamiento cotidiano para matizar el juego estratégico con el cual se justifica un pensamiento pragmático que se implementa para la distribución de los recursos. Según Castro Domingo (2013), el pensamiento pragmático permite que los grupos subordinados se adecuen a las expectativas de las élites; en la medida en que el ejercicio del poder es más arbitrario los grupos desarrollan prácticas sociales más estereotipadas y ritualistas. La lógica administrativa se impone como un lenguaje paralelo al de la ciudadanía; si bien la articulación de un discurso sobre el reconocimiento permite la concreción de un discurso ciudadano para la deliberación en la plaza pública liberal, la adopción de los lenguajes administrativos representados en un discurso de la eficiencia, productividad y rentabilidad también resultan necesarios cuando se fomentan espacios para la realización de proyectos que inciden en el bienestar.

En la fluctuación entre el ocultamiento y la vigilancia, presentes en todos los ámbitos de las relaciones entre los grupos culturales y los grupos hegemónicos, se pueden entender los patrones culturales de la subordinación y dominación. Esta perspectiva es muy sugerente, porque los discursos que se emiten en la esfera pública no necesariamente reproducen el contexto de la lucha que se genera en el espacio de la administración de los recursos; muchas veces son los grupos que mejor administran los recursos y que mejor asumen la tarea de proponer un horizonte desde ese lenguaje pragmático los que más visibilidad alcanzan y más éxito logran en su lucha por el reconocimiento.

Otra forma de verlo nos lleva a hablar de competencias para la gestión; capacidades que desarrollan los líderes que participan en los grupos y que les permiten ser mediadores no solo en asuntos políticos sino en el sistema de méritos que se sustenta desde el uso del discurso pragmático. En este ámbito también aparece el requerimiento neoliberal de ser “emprendedor” y “auto sostenible”, cuestiones que conciben como un punto de llegada y que equiparan a los grupos culturales con las pequeñas y medianas empresas.

Castro Domingo (2013) plantea que los grupos subordinados no necesariamente son pasivos frente a los procesos de dominación que se evidencian en el campo de la administración de recursos; de hecho, la tensión con los sistemas exógenos puede reproducirse al interior de los grupos como un efecto derivado del aprendizaje de maneras organizativas inherentes al contexto en donde se fundamenta la lucha social. Los líderes que administran los recursos pueden imponer sus lógicas para favorecer o desfavorecer miembros del grupo que otorgan o restringen el poder político; de esta forma el clientelismo, que es un rasgo marcado en la cultura política de la sociedad hegemónica, también puede presentarse en una escala diferente pero con un propósito similar. En este sentido, el ámbito de la administración de los recursos contribuye a la distribución asimétrica del poder.

Para Gledhill (2000), los antropólogos se han visto en la necesidad de pensar el papel administrativo de los actores locales y cómo se adapta la burocracia al sistema comunitario a partir de la interpretación de las coyunturas nacionales en materia de distribución de riquezas. Según el autor, en la mayor parte de las comunidades rurales, las autoridades locales e incluso los grupos de pastores nómadas tienen una serie de líderes que, en último caso, median entre el grupo social y la sociedad sedentaria.

En el papel de mediación la administración de los recursos se asume como un campo de disputas entre las distintas facciones por los cargos locales. En parte, estos conflictos tienen un alcance muy limitado, y llegan a comprender lo que a veces pueden parecer discusiones sin importancia aparente pero con el potencial de desestabilizar el entramado social en el que se circunscribe el poder del grupo. Sobre este asunto resulta pertinente conocer la realidad local, quiénes son sus actores, cuál es su entorno y qué representan esos problemas para quienes están implicados en ellos.

Gledhill llama la atención sobre los trabajos etnográficos de Gilzenan (1977), quien propone el estudio de los procesos micropolíticos para la comprensión de situaciones locales además de ayudar a explicar cómo los procesos de escala local no solo reflejan otros procesos políticos mayores y conflictos de escala nacional, sino que pueden contribuir

a ellos. Los trabajos de Gilsenan ponen el énfasis en el carácter clientelista con el que algunas comunidades constituyen sus vínculos políticos.

Sobre esta cuestión Gledhill plantea que este tipo de conjeturas son posibles en tanto que la sociedad civil se halla fragmentada debido a que el Estado tiene una influencia limitada a escala local en áreas rurales y porque el clientelismo jerarquiza las relaciones sociales y las hace menos horizontales. En consecuencia, el estudio de los líderes administradores nos ubica también en el plano de la mediación y la gestión de los conflictos.

Los antropólogos que trabajan en comunidades locales observan que las relaciones sociales de la mayoría de los habitantes de las aldeas se limitan a los contactos cara a cara, pero con frecuencia se olvidan de plantear la cuestión de qué es lo que determina quién colma las brechas en las relaciones con el sistema mayor y cómo se lleva a cabo esta “saturación”. Es aquí –sostiene Gilsenan- donde entra en juego “un conjunto más amplio y sociológicamente más decisivo de relaciones y estructuras”, que aseguran que la brecha se llene siempre. (Gledhill, 2000, pp. 203-204).

En síntesis, la administración de los recursos constituye un campo de poder y conflicto donde se toman decisiones que pueden afectar el modo en que el grupo cultural se relaciona con el Estado o las entidades que ofrecen los recursos. Este campo también constituye una función adicional para los líderes, quienes, aparte de tener una comprensión de la política y del lenguaje ciudadano de la esfera pública, deben también ser administradores y tener dominio de un lenguaje pragmático para el diálogo con las entidades a través de programas y proyectos para la solicitud de recursos y servicios. A propósito de este asunto es necesario pensar sobre los siguientes temas:

Categorías	Temas	Definiciones operacionales
La organización administrativa del gobierno indígena	Financiación	Financiación de las actividades del consejo comunitario. Dineros con los cuales se desarrollan las obras y procesos de la comunidad.
	Derecho propio	Discursos alusivos a una manera de pensar la regulación social entre los integrantes del grupo Guasiruma. También alude a los discursos ancestrales desde donde se confronta la relación con la sociedad hegemónica y el Estado.
	Educación	Características de la educación indígena orientada a los niños, jóvenes y adultos del resguardo. Esta educación muchas veces es de carácter político.

Tabla 7. Organización administrativa del gobierno indígena. Fuente: elaboración propia.

2.8.3. El rol de los políticos

El rol de los políticos hace referencia al papel que tienen los líderes de los grupos culturales en la consolidación y promoción de un horizonte de convivencia. Dentro de la

tradición estructural-funcionalista resaltamos las aportaciones de Víctor Turner (1957) sobre los “dramas sociales” entendidos como conflictos que viven los líderes y que inciden en la organización del grupo. De esta manera de abordar las tensiones al interior de los grupos se puede plantear un “caso extendido”, en el cual se describa el afrontamiento que realiza el líder sobre los acontecimientos que debe resolver cuando vivencia los dramas.

En este tipo de crisis se realiza un acompañamiento a un grupo de líderes y se espera contar con el grado suficiente de cercanía para evidenciar las crisis, y la empatía para poder dialogar sobre las implicaciones personales y grupales del evento como tal. Esta perspectiva metodológica, inscrita en el campo intermedio de la Antropología Política y la Psicología Social, analiza la conformación de “campos sociales” en los cuales se desarrollan las prácticas sociales y políticas en las que se considera que los actores manipulan normas que no son consistentes ni plenamente coherentes con los intereses de los líderes.

En parte el modelo derivado de los campos sociales corresponde a la concreción de un sistema homeostático donde la dinámica del equilibrio y el desequilibrio permite comprender la crisis. Aunque los momentos de equilibrio sean provisionales, los dramas sociales resultan pertinentes cuando se estudian grupos que se encuentran en confrontación con otros grupos o el Estado.

Plantea Gledhill (2000) que una manera de salir de las limitaciones del paradigma estructural funcionalista, que entiende el comportamiento social como el acatamiento de normas fijas por parte de actores igualmente fijos, es pensar en el carácter pragmático y moral de las decisiones que toman los líderes políticos.

Lo que plantea Gledhill (2000), retomando la postura de Peter Blau (1964), es que en la postura señalada se reedita la figura económica de la mano invisible de Adam Smith y la lógica individualista de la autogratificación como ejes de la economía. En este sentido, los hombres se comportan siguiendo su propia conveniencia y por ello las relaciones al interior de un grupo pueden estudiarse desde el carácter estratégico requerido para consolidar una meta o un propósito concreto. Advierte Gledhill que si bien esta perspectiva es eurocéntrica, las lógicas utilitaristas pueden considerarse como espacio de interpretación en tanto que tales estrategias hacen parte del contenido organizativo que muchos líderes aprenden a partir de las interpretaciones que hacen de la sociedad hegemónica. Dicho de otra forma: el aprendizaje de la política también supone el acercamiento a estas lógicas de entendimiento del grupo no solo desde la moralidad que juntos reproducen sino también de las utilidades que cada bien genere.

El desarrollo de una postura similar a la de Blau la encontramos en Bailey (1969) quien tipifica a los miembros de un grupo en términos de “grupos morales” y “grupos contractuales”. Los grupos morales son aquellos cuya acción común está mediada por la ideología, mientras que en el caso de los grupos contractuales la relación entre los miembros se basa en los beneficios materiales que puedan concretarse.

El aparato analítico de Bailey parece un planteamiento útil para comprender la dinámica pragmática de la contienda política y para observar algunas de las regularidades estructurales que subyacen en dicha competencia. Sus ejemplos abarcan desde la mafia hasta las sociedades tribales africanas, pasando por la India colonial. Sin embargo, se trata de un análisis basado en una amplia serie de metáforas y observaciones del sentido común que no siempre resultan válidas como generaciones empíricas. (Gledhill, 2000, pp. 216-217)

Las posturas expuestas sirven para introducir el modo en que Bourdieu (1991) aborda el análisis de los liderazgos políticos en las democracias occidentales. La propuesta del sociólogo utiliza ampliamente la noción económica de capital y ensancha el concepto hasta hablar de capitales simbólicos. Bourdieu asume que los agentes sociales están predispuestos a pensar y a creer de determinados modos por la acción de las fuerzas sociales de la historia [planteamiento similar al de Habermas y Honneth]. La noción de *habitus* alude a una estructura estructurante capaz de prefigurar el comportamiento social en tanto que se considera que es un espacio socializador en el que se dimensionan las diferentes facetas del conflicto social.

Desde la postura expuesta, los sistemas de dominación se reproducen en tanto que los actores sociales se encuentran socializados en un *habitus* que consolida estructuras cognitivas y de significado. Las prácticas producidas en el marco del *habitus* reproducen las condiciones históricas que anteriormente habían configurado aquellas estructuras cognitivas y de significado.

Se asume que desde los referentes propuestos se puede dimensionar el lugar que tienen las mingas, los consejos comunitarios y la familia como contextos de socialización en los cuales actúan los políticos con fines morales y pragmáticos. Los temas propuestos constituyen *habitus* donde se hace posible la reproducción de patrones sociales derivados de la tensión entre la subordinación y la hegemonía. A continuación sintetizamos los temas propuestos para la indagación empírica:

Categorías	Temas	Definiciones operacionales
Los políticos, actores que disputan el poder	Minga	Procesos de organización de la comunidad y otros grupos indígenas para el desarrollo de acciones colectivas orientadas a la resolución de necesidades o a la confrontación de cara a circunstancias sociales y políticas que se asumen como adversas.
	Consejo comunitario	Estructura organizativa del grupo que gobierna o dirige el resguardo.
	Familia	Estructuras básicas de parentesco y del lugar que estas tienen en la consolidación del gobierno en el resguardo.

Tabla 8. Actores que disputan el poder. Fuente: elaboración propia.

2.8.3. El régimen y las reglas del juego

A partir del propósito de articular y afirmar las luchas por el reconocimiento de las identidades colectivas con la teoría de los derechos fundamentales en el marco de la política como consenso, Habermas (1999) afronta el problema de la inclusión del otro en una sociedad pluricultural. Habermas estima que la viabilidad moral y política de la inclusión de las formas culturales de vida en el Estado democrático de Derecho dependen del modo en que “se enfrentan los actores políticos que discuten sobre fines colectivos y distributivos de los bienes colectivos” en la escena política (Habermas, 1999, p. 134). En este sentido, la inclusión del otro y el respeto de los derechos fundamentales pueden realizarse si en el ámbito público los involucrados realizan un ejercicio de autonomía ciudadana orientado a visualizar con claridad los intereses colectivos.

Según Habermas, el espacio del entendimiento se considera como el ámbito donde los ciudadanos hablan bajo la intención establecer acuerdos. Esto significa que cualquier actor político que pueda intervenir en el espacio de lo público deberá orientar su acción discursiva en función de la construcción deliberada y consensuada de las normas de regulación y de cohesión social. Esta postura, que podemos ver reflejada en la reflexión de Nancy Fraser sobre la paridad participativa, constituye el punto de partida para salir del universalismo utópico al estudio de las alteridades y de la diversidad cultural desde la perspectiva de la Antropología.

Como se puede advertir, un ordenamiento sociopolítico democrático y pluralista, fundado en la autonomía ciudadana y en el Derecho, se pone de manifiesto en el planteamiento de Habermas. La autonomía y el Derecho remiten a los ciudadanos a que participen en la construcción permanente de la comunidad política y para ello deben ser capaces de articular sus demandas de reconocimiento a una gramática moral amplia y capaz de movilizar los diferentes intereses. Hay, entonces, una noción de Derecho que subyace en la justificación del modelo de ordenamiento sociopolítico democrático y

pluralista. En efecto, y aludiendo a una perspectiva del reconocimiento, el Derecho forma parte integrante de los rasgos morales del Estado democrático y, por lo tanto, del discurso sobre la inclusión del otro bajo la exigencia de la participación pública de ciudadanos en la solución de los problemas sociales en términos de igualdad de derechos.

En consonancia con la perspectiva de Habermas, Krotz (2002) plantea que uno de los campos de estudio de la Antropología versa sobre el modo en que se constituyen reglas comunes para la resolución de los conflictos sociales. Sobre este objeto de estudio, Krotz asume que la definición de las normas de regulación social exige la autonomía y que los actores sociales, que ejercen tal autonomía, gozan de una mayor condición de participación en la legitimación de las normas y en la concreción de sus intereses. No obstante, la dimensión conflictiva de la vida en común se hace evidente cuando visiones del mundo entran en crisis, cuando un punto de vista intenta universalizar sus principios de acción y el otro ambiciona resistir acudiendo al plano esencialista de su cosmovisión, enfrentándose a su contraparte invocando supuestas desigualdades originales que justifican su condición de subordinación, tal como acontece en el fenómeno de la re-etnización.

Krotz (2002), en el libro *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho*, plantea que el conflicto social entre lo subordinado y lo hegemónico permite reconocer algunas preocupaciones contemporáneas de las Ciencias Sociales en lo que refiere a la intención de pensar, en clave critico-normativa, los conflictos derivados de las tensiones ético-políticas entre las comunidades y el Estado. En este sentido, el autor plantea que para la adecuada comprensión de los asuntos mencionados habría que reconocer, en primer lugar, que por más caóticas que sean las costumbres, estas representan un modo de ordenamiento.

En segundo lugar, “todo orden se encuentra sometido a un proceso permanente de desarrollo” (Krotz, 2002, p. 19). En tercer lugar, no se puede estudiar la interpretación de un sistema jurídico sin comprender los modos en que se constituye la sociedad que se pretende estudiar. En cuarto lugar, todo conflicto supone modos de regulación intrínsecos que posibilitan vislumbrar la tensión entre la sociedad hegemónica y la sociedad subordinada.

En quinto lugar, el grado de conciencia sobre la historia social permite un mayor grado de entendimiento de las reglas o parámetros que rigen los conflictos, una sociedad con desarraigo histórico es una sociedad que contará con menos recursos para la confrontación frente a lo hegemónico. En sexto lugar, lo que hace visible la diversidad legal es el vínculo entre las leyes y la estructura social, en consecuencia el trabajo etnográfico

debe dar cuenta de dicho vínculo. Y, en séptimo lugar, para comprender el papel que juega el Estado es preciso reconocer el lugar que ocupa la globalización en la concreción de agendas políticas para la relación con los grupos subordinados; este último aspecto es importante porque las luchas por el reconocimiento político ya no solo suponen la relación exclusiva entre el Estado y la comunidad: la globalización hace que se complejice tal relación junto con los modos de concertación de lo común.

Si bien la perspectiva de la moralidad históricamente situada de una teoría social del reconocimiento constituye una posición universalista de corte filosófico, tal forma de concebir los fenómenos sociales no está ausente de la discusión antropológica que ve en el régimen de las normas y las reglas valorativas de las decisiones comunes un objeto de estudio relevante para pensar las organizaciones sociales desde un enfoque etnográfico y particularista, una polaridad contraria. Esto se debe a que los grupos societales y culturales no solo se encuentran limitados por las diferentes instancias de poder que posibilitan sus acciones, sino que se hallan circunscritos a la representación de sus prácticas cotidianas.

Siguiendo a Castro y Rodríguez (2009), la reflexión sobre la existencia de una estructura política en los grupos fue realizada por Fortes y Evans-Pritchard (1940) como criterio clasificatorio de los sistemas políticos, y el modelo durkheimiano de las solidaridades mecánica y orgánica sirvió para tipificar las lógicas de la organización social en las sociedades africanas. Cabe enfatizar que el grado de cohesión que logran los grupos y que se puede expresar en una tipología de solidaridad tiene como punto de partida la idea de que las experiencias sociales se dimensionan a través de vínculos que posibilitan la aparición de constructos morales que hacen posible la acción.

En este sentido la adopción de reglas para la comprensión de los alcances políticos del grupo supone un grado de apropiación epistémico y otro estratégico. Para el caso indígena el grado de interpretación sobre las normatividades pasa necesariamente por un nivel epistémico cuando existe una argumentación que, basándose en referencias ontológicas (una trayectoria, una historia) y/o epistemológicas (una manera propia de pensar), justifica las acciones colectivas y circunscribe la actividad política a un campo simbólico que organiza y orienta la convivencia.

La apropiación estratégica de los regímenes o las reglas del juego sucede cuando la aceptación de las reglas y el modo de sortear los conflictos a través de ellas se circunscribe en el plano pragmático para la resolución de los asuntos comunes; es decir: cuando se asume que el acatamiento o desobediencia de normas permite avanzar en la conquista de condiciones de bienestar sin que estas alteren radicalmente el campo simbólico del

ordenamiento social en el que el grupo está inscrito. Tales medidas pueden dificultar las acciones del Estado o impedir a otros grupos el acceso a la deliberación pública.

También es preciso considerar que los derechos políticos de los indígenas se hallan relacionados con las lógicas neoliberales en dos sentidos: a través de las presiones internacionales sobre los estados latinoamericanos para que concedan derechos civiles, y por medio de “la progresiva presión sobre los recursos a la que se enfrentan las comunidades indígenas y de sus esfuerzos para reivindicar especialmente los servicios y ayuda de los estados y de la comunidad internacional” (Gledhill, 2000, citando a Warren, 1998, p. 191). Estas solicitudes hacen que los grupos indígenas entren a considerar la lógica de los grupos culturales, caracterizados por Touraine, y que se gesten procesos de esencialismo estratégico de las identidades que responden más a motivaciones estratégicas que epistemológicas.

Todas estas lógicas para la aprensión del régimen y las reglas del juego deben considerarse también desde un plano histórico, ya que el pasado de opresión es un referente común para la consolidación de la gramática moral del reconocimiento. Tal como lo presentamos en la reconstrucción de las luchas por el reconocimiento de las comunidades indígenas, el impacto de la violencia social y política, sumadas a las lógicas del desprecio dimensionan la tensión entre lo hegemónico y lo subordinado, lo local y lo global, la comunidad y el Estado.

Siguiendo a Rodríguez-Castillo (2014), las políticas diferenciales impulsadas por el Estado y los discursos de otras organizaciones no gubernamentales pueden interpretarse como textos de cultura o de barbarie. Esto implica partir de la base de que el Estado necesita legitimar sus esfuerzos por producir un régimen moral lo suficientemente amplio y plural para incluir las posiciones de los grupos. De ahí que temáticas como el aprendizaje de la política, la percepción del Estado y las demandas de intervención puedan justificarse políticamente recurriendo a la retórica del discurso de la redención y la revelación:

La revelación es un acto fijo en el tiempo, en el cual la Verdad se descubre y se asimila de modo colectivo. La misma crea los principios fundadores que inspiran a las personas a actuar dentro de un marco de significado compartido, desplazando sus propios deseos materiales en favor de esos principios, consagrados, incluso hasta llegar al punto del martirio o de estar dispuestos a morir por el propio país. Sin embargo, la búsqueda de la redención es un proceso que está en curso. Mantiene la esperanza de la liberación de los males y rechaza que sean parte de la condición humana: el dolor, la corrupción, el egoísmo, entre otros. La redención ofrece la promesa de liberación y restauración colectivas. Provoca reacciones en curso en el mundo en el que se

encuentra la gente, motivando continuamente respuestas a la fallida condición humana, a la fallida promesa de revelación (Migdal, 2011, p. 48)

Desde la perspectiva de Clavero (2015), el marco constitucional determina las posibilidades que tienen los grupos para proponer una expectativa de reconocimiento y aprender a participar en el espacio público desde el discurso de las leyes y las reivindicaciones. En el caso colombiano, un primer ejercicio consistió en asociar el sustrato del derecho internacional a las pretensiones de la consulta indígena colombiana; de este modo, las leyes generadas en la Constitución de 1991 tienen un fondo constitucional y constituyen un aporte significativo a la realización del Estado democrático y pluralista en Colombia.

Según Clavero, lo que se pone en cuestión en el proceso realizado en la Asamblea Nacional Constituyente es la comprensión del colonialismo y la construcción de condiciones de institucionalidad para que las minorías culturales pudiesen participar en el juego político. A juicio del historiador, el caso colombiano nos permite exemplificar cómo los dilemas del colonialismo siguen estando presentes y constituyen un punto de reflexión ineludible en lo que respecta a la comprensión de cómo participar en política.

Desde esta aproximación a las formas interpretativas y normativas de los referentes que ordenan la convivencia, proponemos el aprendizaje de la política, la percepción del Estado y las demandas de intervención como temas que ayudan a dimensionar la manera en que el grupo cultural interpreta y ofrece una manera de jugar con las posibilidades que tiene para lograr el bien común o la circunscripción un horizonte de bienestar. A continuación se ofrece una tabla que ayuda a concebir el grado de operacionalización necesario para formular una lectura antropológica sobre el régimen o las reglas del juego:

Categorías	Temas	Definiciones operacionales
El régimen o las reglas de juego	Aprendizaje de la política	Estrategias, interpretaciones y mecanismos de aproximación mediante los cuales el grupo Wasiruma se ha acercado a experiencias de carácter político para la realización de sus proyectos comunitarios.
	Percepción del Estado	Discursos de carácter interpretativo que permiten la reflexión sobre las posibilidades y limitaciones que supone la relación con el Estado desde la mirada retrospectiva de lo que ha sido la experiencia del grupo.
	Intervención	Características, logros, dificultades en la implementación y expectativas respecto al modo en que el Estado implementa programas con un enfoque diferencial.

Tabla 9. Reglas de juego. Fuente: elaboración propia.

En síntesis, el conflicto entre la diversidad cultural y el Estado no se puede describir únicamente desde las lógicas tradicionales propuestas para la comprensión de los

movimientos sociales; esto debido en parte a que los movimientos sociales actuales no buscan la transformación radical del diseño básico de la sociedad. Además, se ha propuesto un recorrido por posturas liberales que cimentaron una racionalidad política de enorme influencia en las sociedades contemporáneas; tales posturas permiten integrar las demandas de los individuos que participan en los grupos a las estructuras políticas de la sociedad liberal; como resultado, los grupos integran sus demandas en el ordenamiento liberal y ya no intentan refundar el régimen socio-político.

El punto central de esta reconstrucción implica plantear que aquello que defienden o demandan los grupos, ya sea en forma de demandas por redistribución o de reconocimiento, pasa por la inclusión de las expectativas de los grupos al proceso de desarrollo que ha dispuesto el Estado. En este punto hemos aceptado la distinción propuesta por Touraine (2013) y hemos dejado de lado el concepto de movimientos sociales para aceptar el de movimientos culturales.

Para interpretar el alcance ético-político de la atención diferencial se plantearon de forma separada dos maneras de estudiarlo: 1) el alcance ético, por la vía de las gramáticas morales [amor, Derecho y valoración social], y 2) el alcance político, a través de la aproximación del movimiento cultural [régimen de reglas, organización administrativa y rol de los políticos]. Las categorías para el estudio del alcance ético han sido explicadas a partir del desplazamiento que ha causado la reflexión sobre las luchas por el reconocimiento. El acercamiento a las categorías del alcance político está inspirado en el estudio de los procesos políticos de grupos que se ven en la necesidad de establecer pactos, participar en el conflicto social y competir por recursos estratégicos.

Estimamos que la articulación del modelo explicativo de los alcances éticos y políticos pueda producir una vía de interpretación de los procesos acontecidos en la comunidad Wasiruma. El modelo de interpretación ubica el alcance ético-político en el espacio del Derecho y su radio de acción se expande o contrae dependiendo de la adscripción identitaria del individuo y del grupo, algo a lo que Rawls (1993) denominó “las doctrinas comprehensivas de lo bueno”.

A partir del recorrido propuesto podemos formular como una idea preliminar para el análisis que la expansión o contracción de la lógica ético-política de la atención diferencial muestra que las políticas estatales no logran transformar las condiciones que hacen posible el desprecio de los grupos en cualquiera de las modalidades expuestas; asimismo, se plantea que los grupos no pueden abstraerse de los procedimientos jurídicos del

procedimentalismo liberal dado que ahí se fundamenta un lenguaje político que es necesario para el agenciamiento de las luchas por el reconocimiento.

El análisis ético-político de los grupos culturales posibilita avanzar en el cuestionamiento sobre el sentido que tiene el reconocimiento en el espacio intersticial del universalismo de una moralidad históricamente situada, que constituye un espectro normativo del Derecho, y de la experiencia de colectivización y particularista de los grupos culturales que encuentran en la lucha social un espacio para seguir vigentes.

El andamiaje propuesto permite estudiar el conflicto entre el grupo y el Estado en el marco de la discusión actual sobre la diversidad cultural en el terreno del Estado liberal, sin perder de vista que las iniciativas de los grupos culturales, al igual que los societales, pueden articularse en el ordenamiento constitucional que se defiende en las democracias y los Estados liberales, de ahí que se justifique la necesidad de reconstruir la tradición política liberal como medio para demostrar el problema de la inclusión de la otredad cultural en la dinámica política del Estado. A continuación presentamos el diagrama mediante el cual se pueden ubicar los diferentes elementos del modelo expuestos en este capítulo.

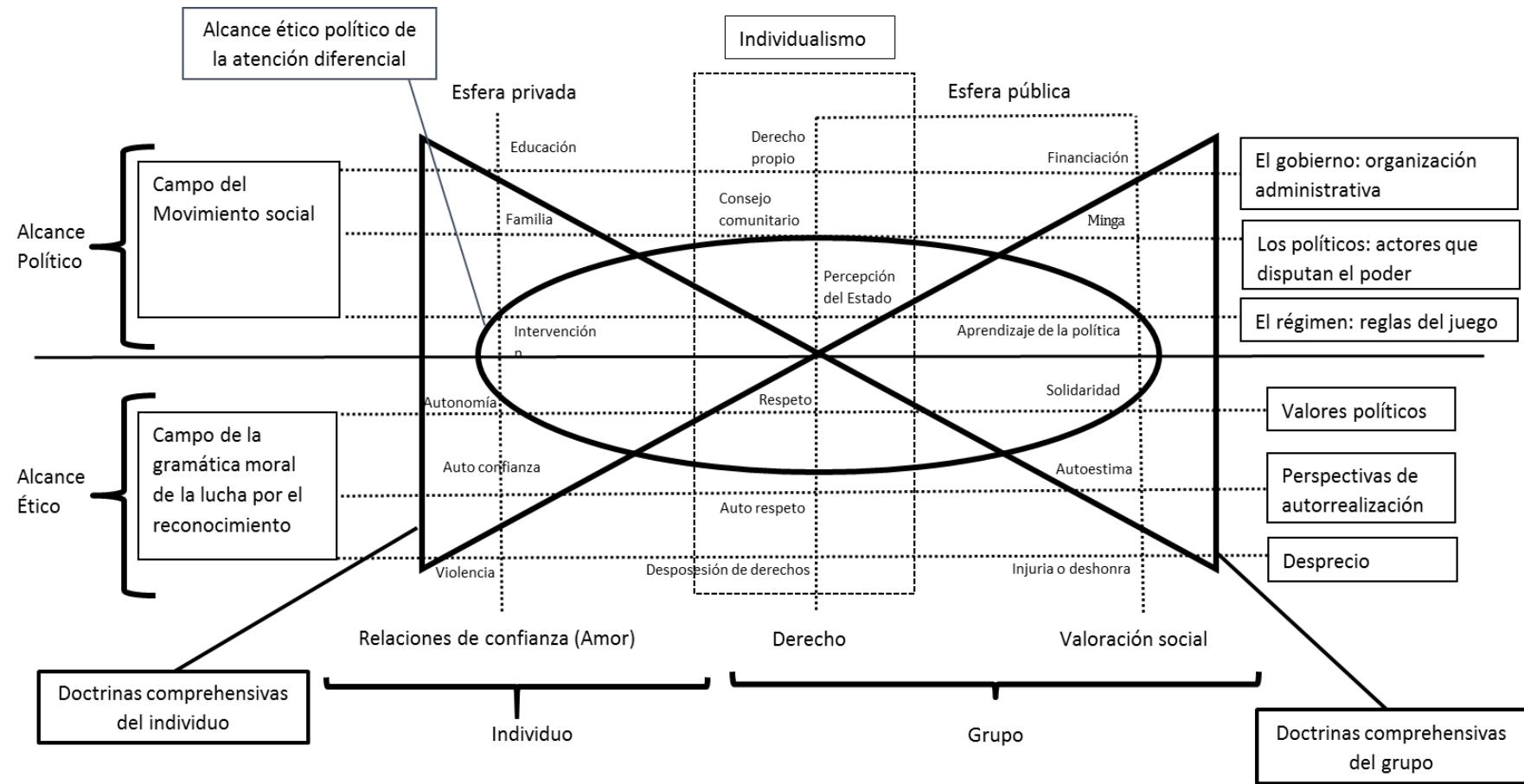


Ilustración 3: Categorías del alcance ético político de la atención diferencial.

Capítulo 3. Contexto institucional de la relación entre el resguardo Wasiruma y el Instituto Colombiano de Bienestar

El conflicto entre la pluralidad cultural y el Estado ha posibilitado interpretaciones sobre cómo circunscribir la otredad cultural en el juego sociopolítico sin que ello signifique deterioro de las tradiciones culturales ni detrimento de los principios constitucionales del Estado de derecho. Desde una interpretación jurídico normativa, la inclusión correcta del otro admite la participación ciudadana como clave moral para la construcción de comunidad política democrática y pluralista. Esta alternativa de interpretación supone un desafío normativo tanto en el modo de comprender la interacción entre diferentes formas de vida cultural, como en la manera de articular la participación de los actores sociales en la definición de los criterios legales y procedimientos argumentativos para la solución solidaria de los asuntos comunes en el marco de una política de atención diferencial. En esencia, esta es la finalidad de la atención con enfoque diferencial.

En este capítulo presentaremos una descripción del contexto institucional y sociocultural donde transcurre la tensión entre el resguardo Wasiruma y el Estado representado en el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. Según el esquema propuesto en el marco teórico, en el campo de los movimientos culturales se consolida una aproximación al mundo institucional en el cual se opta por complementar un horizonte preestablecido en el cual es posible participar a pesar de las limitaciones y los desencuentros con las políticas del Estado. Es en el ámbito institucional donde los movimientos culturales perciben las reglas de la interacción política, cimientan sus organizaciones de base comunitaria y lideran disputas por el poder en las comunidades enmarcadas en el Estado social de derecho. En ese sentido, demostraremos que el grupo Guasiruma no busca transformaciones radicales del sistema jurídico con el cual se valora el trato a los indígenas en Colombia; lo que busca la comunidad es integrarse en las lógicas de la política para proponer un horizonte complementario para la comprensión de la

diversidad cultural. Esta postura es coherente con la manera en que se ha consolidado el movimiento social indígena en el Valle del Cauca y las expectativas brindadas por el gobierno nacional.

La situación conflictiva entre el grupo y el Estado comienza por la interpretación los artículos de la Constitución que aluden al trato de quienes ostentan una cultura diferente a la tradicional o hegemónica; esto se desprende del reconocimiento de Colombia como un país pluriétnico y multicultural. Como resultado de la Asamblea Nacional Constituyente y la Constitución Política de 1991, se prohibió la discriminación por razones de sexo, raza, entre otras (Artículo 13), y se proclamaron tanto la igualdad de derechos y oportunidades para hombres y mujeres (Artículo 43) como el derecho al libre desarrollo de la personalidad (Artículo 16). De forma inédita, estas declaraciones constitucionales darían cabida en una misma nación, aludiendo a una perspectiva de justicia, a una amplia diversidad étnica y cultural que antes se había optado por desconocer. Esta aseveración la trabajamos en el primer capítulo a través de las investigaciones de Cristian Gros (1993); resaltamos la lógica del desprecio promulgada por el presidente Laureano Gómez [1948 a 1953] que después tendrá consecuencias en los fenómenos de violencia dirigida a los pueblos indígenas.

En el contexto sociocultural describiremos el ámbito de ocurrencia de lo que se ha denominado gramática moral de las luchas por el reconocimiento; es decir: el espacio organizativo que responde a una estrategia para participar en el Estado democrático de derecho asumiendo la defensa de la cultura como un atributo sustancial de la lucha. Es preciso recordar que nuestra propuesta de interpretación se centra en la idea honnethiana de que a todo conflicto social le subyace una experiencia de dignidad vulnerada; esto quiere decir que en el espacio sociocultural encontraremos alusiones a experiencias de desprecio que pueden tematizarse en la historia del resguardo Wasiruma y dimensionarse en el marco de las luchas sociales promovidas por la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC); esta fase de la descripción la realizaremos teniendo como punto de partida la información sociodemográfica obtenida durante el trabajo de

campo. Desde esta reconstrucción es posible evidenciar las perspectivas de autorrealización que se emplean para explicar socialmente la causa indígena desde preceptos como la *autonomía*, asociada con la comprensión del acceso al territorio, *el respeto*, como valor político empleado para ofrecer un discurso jurídico sobre la diversidad cultural, y *la autoestima*, la valoración positiva de prácticas, usos y costumbres que se estiman valiosos y que se encuentran en la base de las relaciones de confianza que se establecen con los miembros de la comunidad u otros grupos.

3.1. Posturas institucionales: aceptación del multiculturalismo

El principio del reconocimiento cultural evidencia un desfase significativo con respecto a lo que todavía es la mentalidad social dominante de un contexto que ha padecido el conflicto entre diferentes grupos alzados en armas. La atención con enfoque diferencial concibe a los grupos como actores capaces de participar en el orden político en el sentido incorporado en la Constitución Política de 1991. Atendiendo al reconocimiento, ciertos procesos sociales y políticos, legitimados por fallos de la Corte Constitucional, han logrado cambios en el marco de posibilidades que tienen los grupos para generar un acercamiento a los mecanismos de intervención con los que cuenta el Estado. En esta materia los principales logros pueden enunciarse del siguiente modo:

1. Se han redefinido los resguardos indígenas bajo una nueva normatividad y se ha dado un reconocimiento constitucional de la autonomía de las comunidades étnicas e, incluso, la creación de nuevas comunidades recogiendo, alrededor de la noción de etnia, gente antes dispersa. Ese es el caso de etnias indígenas que habían casi perdido cualquier rasgo identitario y que volvieron a congregarse apelando un pasado común y demandando derechos diferenciados ante el Estado social de derecho.
2. La consolidación de la figura del cabildo, reconocida inicialmente en las áreas tradicionalmente indígenas y que paulatinamente ha inspirado la

creación de cabildos indígenas urbanos. En la actualidad se alude a la figura del Consejo como unidad de administración y de gestión territorial que tiene incidencia en el modo en que muchos pueblos indígenas conciben sus jerarquías políticas y argumentan autonomía para sus territorios.

3. La promulgación de la Ley 70 de 1993, considerada como un logro por parte de las comunidades étnicamente diferenciadas, apunta a un reconocimiento de derechos políticos, económicos, sociales, culturales y territoriales, derechos otrora negados en la legislación colombiana.

Los tres casos mencionados pudieron ser avalados porque la Corte Constitucional incorporó principios de tolerancia y respeto a la diversidad cultural que han beneficiado el modo en que los grupos culturales incorporan sus demandas al sistema jurídico colombiano. Las sentencias de la corte representan caminos para la resolución de conflictos sociales en los cuales se cifran las disputas entre los grupos étnicamente diferenciados y los intereses derivados de entidades nacionales e internacionales (ver anexo 1). De esta manera apelar a los derechos se ha convertido en el recurso más básico y reiterado mediante el cual se logra la materialización del reconocimiento.

3.1.1. Contexto jurídico: el rol de la Corte Constitucional

Después de la Constitución de 1991 se ha incorporado en la discusión jurídica un discurso sobre la protección de los grupos en tanto que esta es una manera de reafirmar valores políticos como la dignidad, el pluralismo y la tolerancia; valores que se establecen cuando se avanza en un reconocimiento de grupos que por sus características culturales no se clasifican dentro del orden económico, político y social establecido para la mayoría y que tienen derecho al reconocimiento de sus diferencias con fundamento en los principios de dignidad humana, pluralismo y protección de las minorías. En la actualidad, la interpretación de los preceptos constitucionales sigue siendo importante sobre todo porque los conflictos por la diversidad cultural siguen teniendo un lugar en la agenda jurídica

del país. A continuación presentamos un esquema de cinco fallos en los últimos cinco años a favor de las comunidades étnicamente diferenciadas.

Sentencia	Contenido	Desarrollo normativo	Criterios de interpretación	Noción	Magistrado ponente	Convenios, tratados, leyes
T-010/15 16/Ene/2015	Indemnización administrativa para víctimas del conflicto armado interno pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas	Indemnización administrativa para víctimas del conflicto armado interno	Jurisdicción especial indígena	Reparación Integral a las Víctimas	Martha Victoria Sáchica Méndez	Aplicación del Decreto ley 4633 de 2011: Víctimas del conflicto armado interno pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas.
T-800/14 31/Oct/2014	Exigibilidad frente a medidas legislativas y administrativas que afecten directamente a comunidades indígenas.	Derecho fundamental a la consulta previa	derechos fundamentales de grupos tribales, afrocolombianos y raizales	Protección cultural	Gabriel Eduardo Mendoza Martelo	Derecho a la consulta previa
C-463/14 9/Jul/2014	Autonomía jurisdiccional de pueblos indígenas para resolver conflictos a través de autoridades propias y según normas y procedimiento establecido por cada comunidad.	derechos de los pueblos indígenas	Jurisdicción especial indígena	Derecho propio	María Victoria Calle Correa	Convenios 107 de 1957 y 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)
T-232/14 9/Abr/2014	Acción de tutela presentada por el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, contra el Consejo Nacional Electoral y la Registraduría Nacional del Estado Civil	Derecho a elegir y ser elegido de las minorías étnicas	Participación de grupo étnico, minoría política y residentes en el exterior	Participación política	Jorge Ignacio Pretelt Chaljub	Derecho a la participación política y a elegir y ser elegido
T-091/13 26/Feb/2013	Acción de tutela presentada por el movimiento de autoridades indígenas de Colombia contra el consejo nacional electoral y la Registraduría Nacional del Estado Civil.	(1) Derecho al territorio colectivo de comunidades indígena (2) Derecho a la supervivencia, a la identidad e integridad étnica y cultural y a la propiedad colectiva de pueblo indígena	Territorio de comunidades indígenas	Protección de los derechos fundamentales de la población desplazada	Luis Guillermo Guerrero Pérez	Política diferencial en materia de retorno y reubicación para las comunidades indígenas víctimas del desplazamiento forzado
C-882/11 23/Nov/2011	Reforma constitucional introducida al	Derecho a la integridad cultural de las	Derecho de las comunidades a la identidad étnica y	Derecho a la identidad cultural	Jorge Ignacio Pretelt	Declaración de Las Naciones Unidas sobre los derechos

	artículo 49 de la Constitución Política	comunidades indígenas	cultural		Chaljub	de los pueblos indígenas
--	---	-----------------------	----------	--	---------	--------------------------

Tabla 120. Fallos de la Corte Constitucional 2011-2015. Fuente: elaboración propia.

A partir de estos fallos, se ha declarado que la propiedad colectiva tiene una importancia esencial para las culturas y los valores espirituales de los pueblos indígenas, se ha considerado el punto de vista indígena en conflictos económicos que inciden en intereses nacionales como por ejemplo en la confrontación con multinacionales. En los últimos cinco años temas como la desposesión de tierras, el desplazamiento forzado y la redefinición del concepto jurídico de víctimas del conflicto armado han sido asuntos en los cuales se ha tenido que estudiar la perspectiva de los grupos en el mismo nivel con el que se reflexionan los intereses del Estado.

Todos estos fallos y reglamentaciones en favor de los grupos étnicos son denominados por los pueblos indígenas como 'derecho propio', esta denominación se debe a que los derechos reconocidos entran a integrar un entramado de principios culturales donde se interpreta que los fallos dan cuenta de reglas fundamentales que existían antes del Estado colombiano. Por otra parte, estos fallos presuponen una tolerancia acorde con una sociedad que ha experimentado una modernización de sus referentes jurídicos.

Las medidas derivadas de estas posturas institucionales plantean también preguntas sobre los límites de la tolerancia en el caso de temas como la educación, los derechos sexuales y reproductivos de la mujer y la aplicación de justicia; en estos casos se asume que los indígenas son ciudadanos colombianos y que en consecuencia deben ser protegidos a través de los derechos que se emplean para defender a los individuos de cualquier forma de arbitrariedad. El debate sobre los límites de la tolerancia y los valores políticos con los que se interpreta el reconocimiento político nos llevan a considerar el lugar que tienen los actores políticos y el modo en que los grupos aprenden la política para lograr sus objetivos.

Los críticos de este tipo de medida cuestionan el grado de representatividad que tienen las comunidades indígenas en contraste con otros grupos de la población que no se consideran pertenecientes a un grupo étnicamente

diferenciado. Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), las comunidades indígenas de Colombia corresponden al 3.4% de la población y sus territorios constituyen el 25% del territorio nacional. Estas cifras son muy diferentes en países como Ecuador, Perú y Bolivia, donde la población indígena es mayor y los logros en materia jurídica son similares. Un contraargumento a esta postura lo encontramos en la historiografía de la violencia en Colombia ya que las comunidades indígenas siempre han sido consideradas víctimas de los diferentes conflictos que ha padecido el país. En el siguiente gráfico se puede apreciar la distribución poblacional mencionada entre los años 1951 al 2005 y cómo el aumento de la población no influye en la representatividad.

Año	Total de la población censada	Indígenas	
		Total	%
1951	11.548.172	157.791	1.4
1964	17.484.508	119.180	0.7
1973	20.666.920	383.629	1.9
1985	30.062.200	237.759	0.8
1993	33.109.840	532.233	1.6
2005	40.607.408	1.392.623	3.4

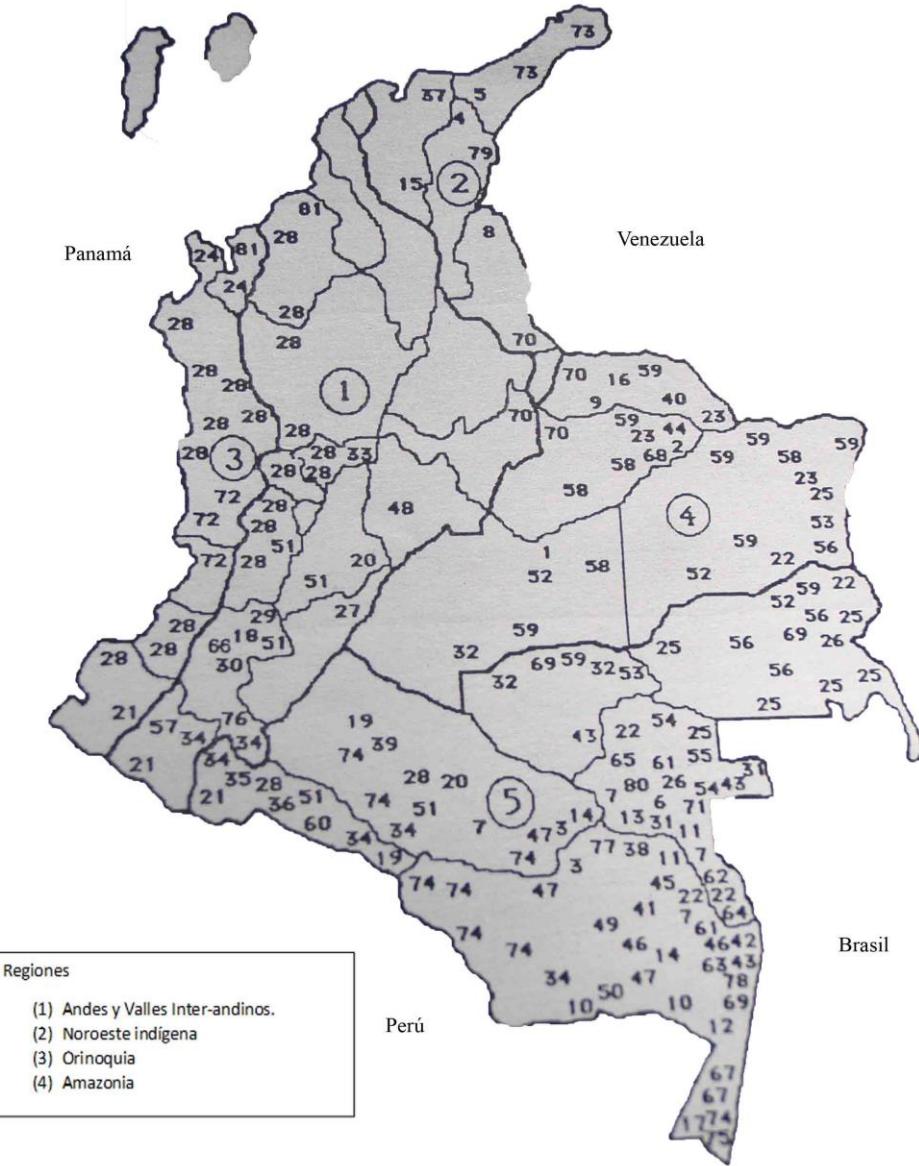
Tabla 11. Población indígena de 1951 a 2005. Fuente: DANE, 2007.

En el censo de pueblos indígenas realizado en 1995 para la implementación del programa de gobierno titulado *El Salto Social*, en el mandato del presidente Ernesto Samper (1994-1998), se muestran pueblos que se creían extintos pero que vuelven otra vez a la esfera pública gracias a procesos de reetnización. El censo efectuado evidenció la existencia de procesos de reetnización donde algunos campesinos entraron a formar parte de grupos ya existentes o grupos reconstruidos a partir de la búsqueda de beneficios de carácter social y político. Los pueblos indígenas de Colombia registrados en 1988 pueden apreciarse en la siguiente tabla:

1 Achacua	29 Guambiano	57 Quillacinga
2 Amorúa	30 Guanaca	58 Sáliba
3 Andoke	31 Guanao	59 Sikuani
4 Arhuaco	32 Guayabero	60 Siona
5 Wiwa	33 Cañamomo y Lomaprieta	61 Siriano
6 Bara	34 Inga	62 Taiwano
7 Barasana	35 Kamsa	63 Tanimuka
8 Barí	36 Kofán	64 Tariano
9 Betoye	37 Kogui	65 Tatuyo
10 Bora	38 Letuama	66 Totoro
11 Cabuyari	39 Macaguaje	67 Tikuna
12 Yuri	40 Macaguane	68 Tsiripu
13 Carapana	41 Makuna	69 Tukano
14 Carijona	42 Macusa	70 Tunebo
15 Chimila	43 Macú-Nukak	71 Tuyuca
16 Chiricoa	44 Masiguare	72 Waunana
17 Cocama	45 Matapi	73 Wayuu
18 Coconuco	46 Miraña	74 Witoto
19 Coreguaje	47 Muinane	75 Yagua
20 Coyaima	48 Resguardo Cota	76 Yanacona
21 Awá	49 Nonuya	77 Yauna
22 Cubeo	50 Ocaina	78 Yucuna
23 Cuiba	51 Paez	79 Yuco
24 Cuna	52 Piapoko	80 Yuruti
25 Curripaco	53 Piaroa	81 Zenú
26 Desano	54 Piratapuyo	Población total estimada 603.280
27 Dujo	55 Pisamira	
28 Embera	56 Puinabe	

Tabla 12. Los pueblos indígenas de Colombia para 1998. Fuente: Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, 1998, pp. 18-19

A continuación puede observarse la distribución de estos pueblos indígenas por el territorio nacional colombiano.



Mapa 2. Distribución de pueblos indígenas 1995. Fuente: Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, 1998, p. 18

Según información del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), para el 2005 los grupos étnicos de Colombia se podían distribuir del siguiente modo:

Territoriales DANE y departamentos	Pueblos indígenas o etnias
Norte	
Atlántico	Mokana
Cesar	Arhuaco, Kogui, Wiwa, Yuko, kankuamo
La Guajira	Arhuaco, Kogui, Wayuu, Wiwa
Magdalena	Arhuaco, Chimila, Kogui, Wiwa
Sucre	Senú,
Noroccidental	
Antioquia	Embera, Embera Chamí, Embera Katio, Senú, Tule
Córdoba	Embera Katio, Senú
Chocó	Embera, Embera Chamí, Embera Katio, Tule, Waunán
Nororiental	
Arauca	Betoye, Chiricoa, Hitnu, Kuiba, Piapoco, Sikuani, U'wa
Norte de Santander	Barí, U'wa
Santander	(U'wa), Guanes
Central	
Boyacá	U'wa, Muisca
Caquetá	Andoke, Coreguaje, Coyaima, Embera, Embera katio, Inga, Makaguaje, Nasa, Uitoto
Casanare	Amorúa, Kuiba, Masiguare, Sáliba, Sikuani, Tsiripu, Yaruros, U'wa
Cundinamarca	Muisca
Huila	Coyaima, Dujos, Nasa, Yanacóna
Meta	Achagua, Guayabero, Nasa, Piapoco, Sikuani
Amazonas	Andoke, barasana, Bora, Cocama, Inga, Karijona, Kawiyári, Kubeo, Letuama, Makuna, Matapí, Miraflo, Nonuya, Ocalina, Tanimuka, Tariano, Tikuna, Uitoto, Yagua, Yauna, Yukuna, Yuri
Guainía	Kurripako, Piapoco, Puinave, Sikuani, Yerá
Guaviare	Desano, Guayabero, Karijona, Kubeo, Kurripako, Nukak, Piaroa, Piratapuyo, Puinave, Sikuani, Tucano, Wanano
Vaupés	Bara, Barasana, Carapana, Desano, Kawiyári, Kubeo, Kurripako, Makuna, Nukak, Piratapuyo, Pisamira, Siriano, Taiwano, Tariano, Tatuyo, Tucano, Tuyuka, Wanano, Yurutí
Vichada	Kurripako, Piapoco, Piaroa, Puinave, Sáliba, Sikuane
Centroccidental	
Caldas	Cañamomo, Embera, Embera Chamí, Embera Katio
Risaralda	Embera, Embera Chamí
Tolima	Coyaima, Nasa
Suroccidental	
Cauca	Coconuco, Embera, Eperara Siapidara, Guambiano, Guanaca, Inga, Nasa, Totoró, Yanacóna
Nariño	Awa, Embera, Eperara Siapidara, Inga, Kofán, Pasto
Putumayo	Awa, Coreguaje, Embera, Embera Katio, Inga, Kaméntsa, Kofán, Nasa, Siona, Uitoto
Valle del Cauca	Embera, Embera Chamí, Nasa, Waunán

Tabla 13. Pueblos indígenas registrados en el censo 2005. Fuente: DANE 2007

Dado que en 2005 se realizó el último censo nacional, la distribución de los grupos según su pertenencia étnica puede presentarse de la siguiente manera:

Grupo étnico	Población
Total de personas encuestadas	40.607.408
Indígena	1.392.623
Gitano (pueblo Rom)	4.858
Afrocolombiano	4.311.757
Sin pertenencia étnica	34.898.170

Tabla 14: Distribución de la población colombiana por pertenencia étnica 2005. Fuente: DANE, 2007.

Según el documento Compes 160 de 2013, existe en Colombia una población indígena de 1.129.044 personas que habitan en 770 resguardos indígenas legalmente constituidos. Estos resguardos están ubicados en 226 municipios y en 12 áreas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés. La proyección de población realizada por el DANE en diciembre de 2012, presentó un total de población indígena en resguardos del departamento de 10.319 personas, según auto-denominación del Censo del 2005. En el Valle del Cauca existen comunidades de cinco pueblos indígenas, embera chamí, êperârâ siapidâra, inga, nasa y wounaan (Mestizo, 2014); 24.422 indígenas habitan en 27 municipios, distribuidos en 135 comunidades, ocupando 81 territorios, algunos ancestrales y otros ocupados por los desplazamientos forzados regionales, acaecidos en las últimas décadas del siglo XX.

La diferencia en el volumen de población entre el 2005 y el 2013, 263.579 personas, se puede atribuir a las dificultades para la realización de un censo indígena, argumento que comparte el DANE. Por otra parte, la fluctuación en el número también tiene que ver con la participación de los pueblos indígenas en el conflicto armado. Según Archila (2015), los indígenas son víctimas del conflicto armado en tanto que sus comunidades se ven afectadas por diferentes actores de la violencia en Colombia.

La información sociodemográfica presentada permite ilustrar la variabilidad con la que se ha establecido la cuestión indígena en Colombia tomando como referencia las cifras consolidadas para la realización del plan de gobierno del presidente Samper y los datos documentados en el censo 2015. Resulta conveniente establecer la comparación ya que los referentes jurídicos y los cambios sociodemográficos permiten establecer antecedentes a los cuales se alude para justificar la noción de atención con enfoque diferencial.

A las anteriores consideraciones habría que agregar una interpretación de los beneficios otorgados por el texto constitucional que, según Sanchez Botero (2005), constituye un argumento basado en el protecciónismo a la diversidad cultural que atenta

contra el pluralismo y la consolidación de comunidad política al dejar de lado el problema de la integración y promover una manera instrumentalizada de exigir atención diferencial. Esta posición no es coherente con el tipo de reflexión contemporánea sobre los derechos humanos, pero tiene cabida en tanto que la formulación de un ‘esencialismo estratégico’ aparece como una alternativa paralela a la de los movimientos sociales que buscan una transformación de la sociedad por la vía de la acción social o los movimientos culturales que buscan integrarse en la agenda de los asuntos públicos.

La Corte Constitucional admite que existe una tensión entre la consagración de los derechos fundamentales y el reconocimiento jurídico de la diversidad étnica y cultural. Mientras que los primeros están filosóficamente justificados en normas trans culturales, los segundos exigen un conocimiento antropológico sobre la relación entre los referentes valorativos (cosmovisiones, concepciones de persona, estructura comunitaria) y la convivencia. Dicho de otra manera: un conocimiento que dé cuenta de cómo se engrana el discurso político global históricamente situado y el establecimiento de una rutina social donde los referentes de la cultura propia constituyen un orden de la vida en común.

La Constitución colombiana ofrece alternativas a este problema y ello influye en la operacionalización de la atención diferencial. Según Boaventura de Sousa Santos (2001), los derechos étnicos deben ser construidos y contextualizados como derechos de los pueblos y de las colectividades antes de que puedan proteger, como derechos humanos, a los individuos que pertenecen a tales pueblos y colectividades. No obstante, otorgar peso político a las colectividades podría legitimar formas de desposesión de derechos que están legitimadas por la cultura; un ejemplo de ello lo encontramos en la violencia de género que, en el caso colombiano, muchas veces se plantea como una consecuencia de las prácticas culturales que limitan la participación política de la mujer en la comunidad.

La Corte plantea el debate en los siguientes términos: “las minorías deberán tener el derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos” (Fallo de la Corte C 139-96). El asunto presentado, el cual es reintroducido en cada uno de los fallos que aluden a la diversidad cultural, no presenta claridad respecto del modo en que debe llevarse a cabo la no interferencia y la interferencia en materia de protección de derechos colectivos y fundamentales. Tales dilemas tienen su origen en los logros políticos de los

movimientos sociales y el lugar que reciben en la Constitución Política de 1991; es preciso enfatizar que aunque el discurso no ha cambiado y sigue reiterándose en distintos matices, el logro de la inclusión social de la cuestión indígena sigue siendo importante para la conformación del Estado democrático y pluralista.

Otra fuente a considerar proviene de la información consolidada por las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) sobre las protestas derivadas de las luchas indígenas y campesinas en Colombia. Aproximarnos a las cifras de las luchas sociales es una manera de completar el sustrato sociológico que hace factible el modo como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) aborda las diferencias culturales en las comunidades étnicamente diferenciadas.

3.1.1. La interpretación de los derechos Humanos en la Constitución de 1991

La atención diferencial se corresponde con un conjunto de instrumentos diseñados para la realización de un sistema de derechos el cual hace posible la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. La puesta en marcha de esta relación permite la actualización de los referentes constitucionales para la modernización del Estado. El estatus político de la directriz de atención diferencial se fundamenta en las actualizaciones jurídicas derivadas de la Constitución Política de 1991, en las Leyes emitidas por resolución del Congreso de la República y en los fallos proferidos por las Altas Cortes. Según documento de ICBF No. LM05.PE02, la intervención de las comunidades étnicas a partir del enfoque de atención diferencial se cimienta a partir de cuatro antecedentes que se desprenden de las sentencias antes mencionadas: 1) la transición del Estado de Derecho al Estado social de derecho; 2) el cambio en la concepción de Estado, de un Estado monocultural a un Estado multicultural y pluriétnico; 3) el reconocimiento del derecho colectivo como una instancia diferente a los derechos de los que goza el individuo; y 4) el reconocimiento de las acciones distintas para sujetos diferentes: las acciones afirmativas.

3.1.1.1. La transición del Estado de Derecho al Estado social de derecho

La transición del Estado de Derecho al Estado social de derecho puede entenderse también como el paso de la igualdad formal a la igualdad de hecho. En otras palabras, la aparición del Estado social de derecho implica una oportunidad para reconocer que los grupos sociales, que han pasado por procesos de subordinación e

inequidad social, pueden aspirar a un principio de igualdad que no versa exclusivamente sobre el reconocimiento de los individuos jurídicos, sino también sobre el de grupos que coexisten.

Tal cuestión se logra evidenciar en las sentencias T-02 de 1992 y C-530 de 1993. En estas sentencias, la Corte Constitucional presenta una metodología para generar tratos diferenciados con grupos que han padecido el peso histórico de la subordinación. Estos fallos, por una parte, se amparan en el Artículo 13 de la Constitución Política de 1991 que alude al derecho a la igualdad y, por otra, constituyen el marco para la defensa de grupos étnicos en situaciones de encuentro con otras identidades donde está en riesgo la preservación de sus expresiones culturales.

Es preciso considerar que la violencia política ha sido un elemento sustancial de la historia de los pueblos indígenas en Colombia, sumado a eso la falta de cobertura de los programas de salud y educación del Estado y el despliegue de intereses provenientes de multinacionales, generan el escenario adecuado para que la pobreza y la marginación sean problemas que afecten el desarrollo de los pueblos indígenas tal como lo argumentamos en el capítulo anterior. En palabras de Sánchez Botero:

Este cambio constitucional, que reconoce la iniquidad y las consecuencias de este trato, implica modificaciones en el modo como ha venido siendo el Estado; es decir, cómo ha tomado decisiones políticas respecto de la distribución presupuestal y de cobertura de servicios. En el Estado social de derecho se parte de la desigualdad real y de la misión para configurar una igualdad verdaderamente real. Esto implica aceptar que a los indígenas se los discriminó y excluyó materialmente de bienes para el desarrollo, al punto que se puso en peligro su vida biológica como sus sistemas culturales. (Sánchez Botero, 2010, p. 13)

En coherencia con lo expuesto, se podría hablar de la transición del derecho abstracto al derecho fundamentado en lecturas contextualizadas, algo que no existió en Colombia antes de la experiencia de la Asamblea Nacional Constituyente. La idea de un Estado social de derecho implica la apertura de espacios para la participación política en lo que respecta a la concreción de los asuntos públicos comunes. Esta forma de pensar la convivencia política se ve reflejada en los fallos de la Corte Constitucional donde se conceden derechos a pueblos indígenas en casos en los cuales se percibe, y se pretende corregir, la continuación del sistema de desigualdades al que dichas comunidades han sido expuestas en el pasado.

3.1.1.2. Del Estado monocultural a un Estado multicultural y pluriétnico

El cambio derivado de la transición de un Estado monocultural a un Estado multicultural y pluriétnico permite establecer la diversidad étnica y cultural como uno de los valores fundamentales del Estado colombiano. Por tal motivo, se asume que la existencia de otros grupos culturales constituye el escenario social del Estado. Este principio queda consignado en el Artículo 7 de la Constitución Política y su interpretación se puede observar en la sentencia T- 496 de 1996 en la que se definen los alcances de la autonomía de los pueblos indígenas, y en la sentencia T-349 de 1996 donde se presentan los principios constitucionales de mayor valor que dan lugar a la concepción del Estado colombiano desde la diversidad étnica y cultural. Según Sánchez Botero:

El Artículo 7°, “Principio de la diversidad étnica y cultural”, reconoce y protege la diversidad cultural de la nación colombiana, cambia formalmente nuestra nación. El Estado monocultural, que reconocía como valioso un solo Dios: el de los católicos, una sola lengua: el castellano, un solo sistema de familia: la nuclear, un solo derecho: el positivo estatal; una única forma de propiedad: la privada; de economía: la capitalista; de ser niño: definido por el Código del menor, y que buscaba imponer estas condiciones como únicos derroteros para configurar la nación, desvalorizando toda manifestación que se diferenciara de estos referentes, generó efectos sobre los pueblos indígenas como fueron la sistemática imposición de los principios y formas de organización de la vida social, del manejo de los recursos públicos, así como del control y solución de conflictos, principios, estructura y enfoque de un estado que necesariamente no coincidía –en parte o en su totalidad– con los sistemas existentes en cada uno de ellos como pueblos.(Sánchez Botero, 2010, p. 14)

Las pérdidas culturales causadas por la búsqueda de un ideal de nación planteado desde la noción de Estado monocultural generaron procesos de eliminación sistemática de grupos étnicamente diferenciados. Esta situación forjó la desaparición paulatina de las lenguas y cosmovisiones de muchos pueblos y aceleró la cimentación de grupos imaginados y minorías étnicas que, no teniendo como elemento diferenciador más que sus rasgos físicos, empezaron a integrarse a otros grupos indígenas o a colectividades campesinas donde los referentes identitarios empezaron a cambiar abruptamente. En cierta forma, lo que puede nombrarse como minoría étnica podría entenderse como el espacio de encuentro de diversos individuos que ven viable pensarse como movimiento social antes que como cultura o grupo con una cultura propia. Esta visión estratégica de la

cultura también constituye un desafío en el momento de implementar la atención diferencial.

Estos procesos de integración terminan produciendo la adscripción a una cultura única en la cual se sobrevive en estado de subordinación. Estas formas de configuración de lo común, en lo que respecta a cómo los pueblos indígenas terminan participando en las dinámicas de la sociedad hegemónica, tienden a complejizarse cuando entran en escena los representantes de la autoridad del Estado y los grupos armados, estos últimos irrumpen con fuerza y proponen otra senda para la vinculación en la sociedad. Estas dinámicas conducen a la siguiente pregunta: ¿quién es indígena hoy en día? La respuesta a esta pregunta se basa en la dificultad existente en lo que respecta a la tensión entre individuo y sociedad; tensión que supone comprender la diferencia entre cómo los individuos se relacionan con el Estado –modelo propiamente liberal- y cómo los grupos entran en relación con el Estado en mención –modelo multicultural-. Al respecto de este asunto Sánchez Botero plantea:

Para determinar quién es indígena hoy, es necesario recurrir a otros referentes. Queda claro que no son una serie de “fenómenos” relacionados con el manejo de una lengua, la ubicación dentro de un territorio, la actividad productiva, el vestido, la participación en sistemas de creencias determinadas. El proceso de auto-reconocimiento y de reetnización que se da a partir del reconocimiento constitucional empieza por romper conceptos históricamente útiles, hoy camisas de fuerza para determinadas realidades. Sin embargo, definir qué es indígena quién se siente indígena y quién es reconocido por esa condición por un grupo internamente es simple pero se configura como base de una existencia cultural alterna. Fue tan dolorosa la discriminación durante el Estado monocultural que hoy comunidades que habían ocultado su condición reivindican la condición de indígenas. (Sánchez Botero, 2010, p. 16)

La Asamblea Nacional Constituyente consideró justo otorgar reconocimiento político sin que la lengua, el territorio y las costumbres particulares fueran un elemento definitorio de la condición de ser indígena; de este modo, se dio lugar a la aparición de grupos indígenas inéditos, que aparecieron a razón de ciertas garantías y oportunidades sociales integrando diversas colectividades en las cuales configuraron un discurso político sobre el indigenismo en la actualidad. En el primer capítulo abordamos la idea de un esencialismo estratégico que ve en la re-reetnización un camino para reclamar la reivindicación de derechos y así acumular recursos para obtener oportunidades para

sobrevivir ante la pobreza –recurso que no es aplicable para los mestizos que viven en las mismas condiciones-, lo que tendríamos que considerar es la eficacia de esos mecanismos para la superación de la pobreza. En el caso colombiano sería lícito decir que las luchas por el reconocimiento político de los indígenas han generado logros, pero también muchas inquietudes sobre el tipo de relación que establecen con otras minorías étnicas y la envergadura de las propuestas que formulan ante el Estado. Al respecto, Sevilla (2007) nos presenta el caso de los indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento en el contexto de Popayán, departamento del Cauca, Colombia. En este trabajo el antropólogo estudia la composición de grupos indígenas urbanos de la comunidad Yanaconas. Se hace énfasis en las formas de discriminación que se derivan de la necesidad de sustentar una identidad desde la idea de una lengua, cosmovisión y territorios propios; se reivindica la noción de identidad colectiva en tanto que esta le permite a los grupos enfrentar los efectos de la discriminación que afectan el capital económico y simbólico de las personas que componen estos grupos. En palabras del autor:

Los indígenas Yanaconas de la ciudad de Popayán iniciaron un proceso de migración y asentamiento en la capital del Cauca a principios de los años 50. Hoy en día superan los 1.100 individuos y están agrupados en cerca de 300 núcleos familiares distribuidos en distintas áreas de la ciudad (CYP, 2003). Desde 1990 comenzaron a organizarse como comunidad indígena en la ciudad, y en 1997 formaron el Cabildo Yanacona de Popayán (CYP). Sin embargo, a pesar de verse a sí mismos como miembros del pueblo Yanacona (cuyas comunidades de origen están en el Macizo Colombiano), los integrantes del Cabildo de Popayán han enfrentado múltiples obstáculos para recibir el reconocimiento como comunidad indígena urbana por parte de las organizaciones indígenas del departamento y por parte del gobierno nacional. El Cabildo Mayor Yanacona (CMY) (máxima autoridad del pueblo Yanacona) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (importante entidad a nivel departamental) solo otorgaron su aval en 1999, dos años después de la fundación del CYP. La realidad nacional no es mejor: para febrero de 2007, el CYP no había recibido el reconocimiento como comunidad indígena urbana por parte de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. (Sevilla, 2007, p. 12).

El anterior constituye un ejemplo de reetnización porque alude a un proceso de identificación en un contexto territorial y social que no es de origen. También es posible vislumbrar cómo el reconocimiento del estatus de comunidad indígena permite participar en el plano de las garantías que brinda el Estado a pesar que el logro del reconocimiento

sea difícil. A nuestro juicio son formas de luchar contra la pobreza y las dificultades sociales que enfrentan estos grupos.

3.1.1.3. El derecho colectivo

En relación con la declaración de un estado multicultural, encontramos la aparición del sujeto colectivo de derecho. Esta figura legal otorga derechos a las colectividades en un sentido similar al proferido sobre los individuos jurídicos (el ciudadano-individuo). La dimensión del derecho colectivo concede el reconocimiento de otras formas de regulación social en las que la protección de asuntos como la vida, la integridad, el nombre y la personalidad no solo corresponde al fuero del individuo sino también al contexto valorativo donde se constituyen los lazos de relación entre el individuo y la sociedad. La justificación jurídica de este derecho se puede encontrar de manera amplia en el Artículo 93 de la Constitución Política y en el Convenio 169 de las OIT; este último ratificado en la Ley 21 de 1991 en la que se otorgan a las minorías étnicas derechos colectivos como la identidad étnica y cultural, la consulta previa, el territorio, la autonomía, la participación y el desarrollo propio. Según Sánchez Botero:

La Corte Constitucional de Colombia distinguió también los derechos del sujeto colectivo (los pueblos indígenas) de los derechos colectivos de los colombianos así: "Los derechos fundamentales de las comunidades indígenas, como sujeto colectivo de derecho, no deben confundirse con los derechos colectivos de otros grupos humanos. La comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple sumatoria de sujetos individuales que comparten los mismos derechos o intereses difusos o colectivos (Art. 88 CP). En el primer evento es indiscutible la titularidad de los derechos fundamentales, mientras que en el segundo los afectados pueden proceder a la defensa de sus derechos o intereses colectivos mediante el ejercicio de las acciones populares correspondientes" ST - 380 /93. (Sánchez Botero, 2010, p. 17)

Otra manera de visibilizar el sujeto colectivo tiene que ver con la concesión de estatuto legal para la movilización política; es decir, que se permite a los grupos indígenas producir movilizaciones sociales sin que su integridad como ciudadanos e individuos esté en peligro. Asimismo, se permite a los grupos indígenas la defensa de sus derechos a través de acciones de tutela que, al ser interpuestas ante el Estado, contribuyen a la resolución de asuntos públicos desde un ámbito legal y coherente con la noción de Estado social de derecho.

En relación con esto debemos advertir que la persecución a las movilizaciones indígenas sigue existiendo y las amenazas contra los líderes y los militantes de estos procesos siguen siendo reiteradas. No obstante, la esencia del derecho a la movilización desnaturaliza una forma de violencia política que tuvo su auge entre 1970 y 1985 cuando la persecución y censura de los movimientos indígenas se asumía con normalidad y no generaba asombro o indignación por parte de los legisladores y la sociedad civil en general.

En la actualidad, la acción de tutela permite al sujeto colectivo reclamar la protección y se consolida como el mecanismo más eficaz para el abordaje de los problemas sociales que afectan a los pueblos indígenas. Esta medida exige evaluar si prevalece el derecho individual o el derecho colectivo; es decir, que uno de los ejes que circunscriben la demanda a la resolución proferida por el Estado tiene que ver con cómo se plantean los límites de lo individual y lo colectivo. Según Sentencia T-778-05, la acción de tutela se materializa en la medida en que las comunidades que no ostentan los valores culturales y sociales de la sociedad mayoritaria puedan ejercer sus derechos fundamentales de acuerdo con su propia manera de ver el mundo; ello implica que también los individuos que pertenecen a una comunidad indígena puedan expresarse y autodeterminarse de acuerdo con su cosmovisión cultural dentro y fuera de sus territorios.

3.1.1.4. Las acciones afirmativas

Las acciones afirmativas, en el marco de cómo se aplica la atención diferencial, refieren al reconocimiento de acciones distintas para sujetos diferentes. En otras palabras, se legitima el trato diferencial a los diferentes y se abre el camino para figuras como la discriminación positiva. En relación con la declaratoria de un Estado de derecho multicultural se genera un sistema de derechos que funcionan como mecanismos de protección y que a su vez posibilitan la participación de los grupos étnicos en espacios de deliberación pública que les habían sido negados en el transcurso de su historia.

Esta operación se hace posible al reconocer que dichos grupos son diferentes; y, por tanto, objeto de una protección particular. Las acciones afirmativas se infieren de interpretaciones jurídicas que otorgan a los pueblos indígenas autonomía en el modo en que se manifiestan para la concreción del Estado democrático y pluralista; tales derechos

se amparan en la asignación de autonomía frente al manejo de los asuntos comunes desde un acompañamiento, de carácter comprehensivo y diferencial, por parte del Estado.

Un rasgo característico de las acciones afirmativas tiene que ver con el modo en que se interpreta lo colectivo por encima de lo individual para el caso de la prevalencia de los derechos fundamentales de los grupos por encima de los intereses socio-económicos que pueden ir desde la exclusión educativa hasta complejos litigios con multinacionales extractoras de recursos naturales. Para ilustrar cómo se constituyen las acciones afirmativas desde la interpretación jurídica del Estado, se presentan algunos ejemplos abordados por Sánchez Botero:

El derecho a la supervivencia cultural. Es la versión grupal del derecho a la vida y a no ser sometido a desaparición forzada. Al igual que el derecho a la vida, es el derecho básico de los individuos del que se deriva la posibilidad de ejercer los demás; dentro de los pueblos indígenas sucede lo mismo. Por esta razón, aparece en la mayoría de las sentencias relativas a derechos de los pueblos indígenas. Pero en particular fue decisivo en las sentencias T-428 de 1992, T-342 de 1994, T-007 de 1995, SU-039 de 1997, SU-510 de 1998 y T-652 de 1998. (Sánchez Botero, 2010, p. 20)

El derecho a la integridad étnica y cultural. Este derecho es el correlato del derecho individual a la integridad personal. Es básico en el sentido de que también es fundamental el derecho a la supervivencia cultural. Al igual que el derecho anterior, aparece mencionado en la mayoría de las sentencias de la Corte sobre el tema y, por tanto, fue trascendental en las decisiones de los casos que corresponden a las sentencias T-342 de 1994, SU-039 de 1997, SU-510 de 1998 y T-652 de 1998. (Sánchez Botero, 2010, p. 20)

El derecho a la preservación de los ecosistemas propios del territorio indígena (integridad ecológica) constituye un elemento sustancial de este criterio diferencial. Reconoce la importancia que tiene para las comunidades indígenas la preservación de su territorio y los cambios culturales que las variaciones en este espacio se pueden generar. Este derecho fue determinante en las decisiones que se tomaron en las sentencias T-380 de 1993, SU-037 de 1997, T-652 de 1998, T-380 de 1993, SU-037 de 1997 y T-652 de 1998. (Sánchez Botero, 2010, pp. 20-21).

En los tres casos presentados vemos interpretaciones del derecho individual implementado para el entendimiento de los grupos; las interpretaciones propuestas

equiparan la cultura con la vida, la integridad personal con la integridad étnica y la preservación del hábitat natural en términos similares a los que se emplean para la protección de la propiedad privada. Sin embargo, al ser reconocidos los pueblos indígenas como víctimas de la historia colonial, su estatus político les concede la posibilidad de que la defensa de sus intereses pueda ser un contrapeso a los intereses económicos que casi siempre terminan siendo invocados en este tipo de confrontaciones.

En síntesis, los elementos jurídico-políticos expuestos componen el sustrato legal de la atención diferencial en Colombia. Estos principios posibilitan la participación activa de las comunidades indígenas en el proceso de realización de sus derechos y en la solución de sus demandas. Estos dos supuestos morales son constitutivos del modelo de Estado multicultural y pluriétnico regulado por el derecho y expuesto en la Constitución Política de 1991. No obstante, los niveles de operacionalización de estos principios exigen competencias adicionales a quienes deben realizar intervenciones en contextos donde las minorías étnicas plantean valores, muchas veces controversiales, en lo que respecta a asuntos como la crianza de los hijos, las tipologías familiares, las concepciones de infancia y adolescencia y, particularmente, el modelo de aplicación de justicia donde se regulan las diferentes maneras de entender las relaciones entre los individuos que componen el grupo.

3. 2. Las luchas sociales entre 1975 y 2000

Desde una perspectiva económica se podría concebir al campesinado colombiano como una colectividad con pocas posibilidades de adquisición de capital pero con un potencial importante en lo que respecta a la configuración de redes comunitarias encaminadas a la acción política. Hablar de campesinado en Colombia incluye de alguna forma a los pueblos indígenas y demás colectividades étnicas que conviven en el campo y que muchas veces han compartido preocupaciones comunes en el modo en que son tratados por el Estado. Es importante tener en cuenta que los indígenas se reconocen como campesinos y que muchos indígenas han encontrado en la lógica de la reetnización una vía para participar en escenarios políticos que no siempre son asequibles para estas colectividades.

Nos interesa presentar cifras sobre lo acontecido entre los años 1975 y 2000, debido a que es en ese periodo en el que ocurren los hechos nacionales que posteriormente son tematizados en la descripción del resguardo Wasiruma. Las luchas

sociales constituyen el telón de fondo mediante el cual se da el ambiente político adecuado para la aparición de la atención diferencial. En consecuencia, aludiremos a las marchas sociales protagonizadas por “los sin tierra” quienes pueden nombrarse como: “arrendatarios y parceleros, colonos, pequeños y medianos productores, caficultores y campesinos desplazados por la violencia que conservan elementos básicos de su identidad y definen sus luchas como actores rurales, así habiten temporalmente espacios urbanos” (Prada, 2004, pág. 124).

En este abordaje se puede ver cómo la denominación “lucha social campesina” también incluye a las marchas de los pueblos indígenas denominadas *Minga*. Sobre la inclusión de los indígenas habría que advertir que antes de la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) la prensa solía mezclar las marchas indígenas con las campesinas, esto como resultado de un proceso invisibilizador enmarcado en la ignorancia sobre estos procesos durante los comienzos de la segunda mitad del siglo XX. En ese sentido, Prada plantea:

Entre el 1 de enero de 1975 y el 31 de diciembre de 2000 los campesinos e indígenas protagonizaron 1832 acciones y participaron en 104 luchas convocadas por organizaciones cívicas y en alianza con sectores urbanos. Es decir, 1936 acciones de protesta campesina e indígena dan cuenta, en este ensayo, del desarrollo de la lucha social en el campo colombiano. El promedio anual de luchas en el campo fue de 75 acciones, alrededor de seis protestas por mes. La protesta protagonizada por comunidades indígenas fue visible en la prensa nacional tan solo en un 9% de las acciones colectivas registradas en el campo, y en un 3% en alianza con campesinos y sectores urbanos. (Prada, 2004, pág. 125)

Como podrá observarse en la siguiente gráfica, el comportamiento anual de las luchas campesinas e indígenas es constitutiva de la vida pública colombiana en el periodo 1975-2000. El criterio de inclusión para el conteo lo constituyen las vías de hecho mediante las cuales se demanda atención e intervención por parte del Estado.

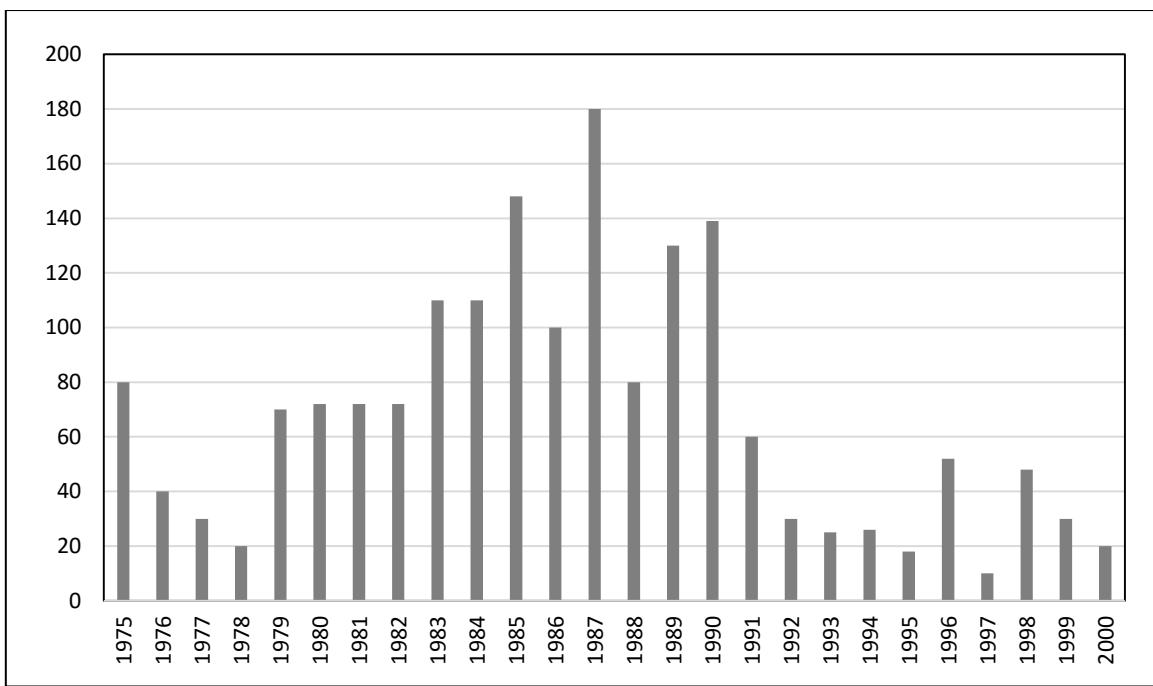


Ilustración 4. Comportamiento de las luchas indígenas y campesinas 1975-2000. Fuente: Prada, 2004, pág. 125

A continuación se plantea la descripción del gráfico anterior en función de las motivaciones y el contexto socio-político de la época; se trata de una síntesis de los fenómenos sociales para dimensionar las connotaciones de las luchas sociales en los términos expuestos.

1970-1975

Entre 1970 y 1975 se vive el último periodo del Frente Nacional (FN). Según Hurtado (2006), el FN de 1957 fue producto de la renuncia a la violencia política como mecanismo para llegar al poder por parte del partido liberal y el conservador. A mediano y largo plazo el FN tuvo efectos negativos como la exclusión, el clientelismo y la corrupción, lo cual posteriormente contribuyó a generar violencia. Según Villa & Insuasty (2014), del fenómeno social que se deriva del FN se evidencian las confrontaciones violentas de las hegemones y el ocultamiento de la otredad cultural; entre 1970 y 1975 se presentará una invisibilización de las luchas indígenas por el reconocimiento político. Sobre la representación de la violencia política hacia las comunidades indígenas presentamos la siguiente ilustración:

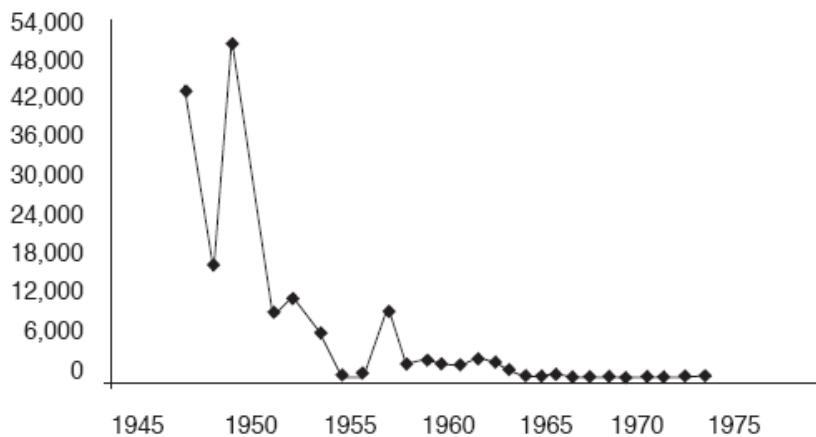


Ilustración 5. Violencia política dirigida a comunidades indígenas. Fuente: Hurtado, 2006, p. 102.

Siguiendo a Villa e Insuasty (2014), la guerra política que se desestimula con el FN pone en evidencia tres tipos de conflictos que siguen estando presentes a pesar de la Constitución Política de 1991 (episodio histórico de igual significación que el FN). El primer grupo de conflictos tienen que ver con los del no reconocimiento, la invisibilización las identidades étnicas y de género; el segundo grupo es el de los conflictos reconocidos y no resueltos: los dramas de los obreros, el campesinado, de sectores como el de la educación y la salud. El último grupo lo constituyen los que fueron resueltos de manera dictatorial: los acuerdos bipartidistas y el desmonte del estado de bienestar.

1975-1980

En este periodo se registra una disminución de las acciones de protesta en contraste con aquellas ocurridas durante los primeros cinco años de los setenta. Tal disminución se produce a razón de la contrarreforma agraria (leyes 4^a y 6^a de 1973), donde se designaron subsidios para la explotación de grandes extensiones de tierra, y la ley 6^a de 1975 que reglamentó los contratos de aparcería.

Los programas del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) ofrecían el capital para la adecuación de los terrenos pero no títulos de propiedad, asunto que desencadenó protestas que muchas veces fueron reprimidas de forma violenta por el Estado como por los afanes propagandísticos de las organizaciones de izquierda.

Prada (2004) destaca la puesta en marcha de movilizaciones para la ocupación ilegal de tierras, así como también de medidas represivas ejercidas por terratenientes que encontraron amparo en el Estado; se describe también el rol censurador ejercido por el

Ministerio de Comunicaciones durante la presidencia de Alfonso López Michelsen (1974-1978). Siguiendo a Hurtado (2006), es a partir de este periodo cuando se incrementa la violencia política por causa de la aparición de grupos armados.

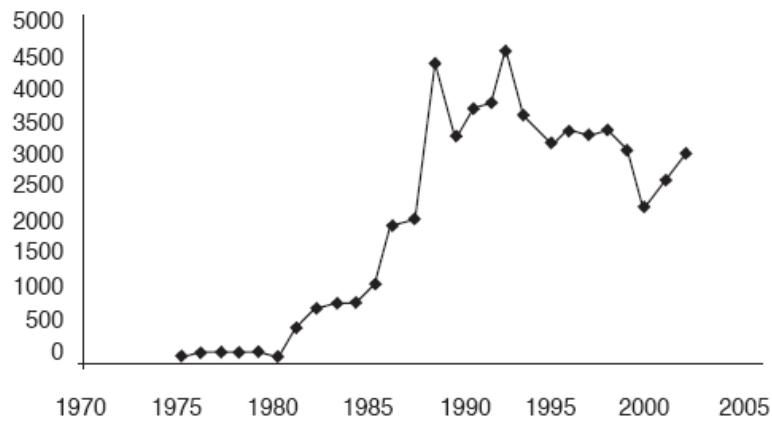


Ilustración 6. Violencia política y grupos armados. Fuente: Hurtado, 2006, p. 102.

1981-1985

Es un periodo caracterizado por el auge de las protestas. Los marchantes encuentran oportunidad durante los gobiernos de Belisario Betancur (1982-1986) y Virgilio Barco (1986-1990). El objetivo de las marchas giraba en torno al derecho de posesión de tierras y de desarrollo autónomo para sus regiones; las manifestaciones se llevaron a cabo puesto que las comunidades ya no se sentían amedrentadas por la violencia y la militarización de las zonas rurales entre 1975 y 1980. En este sentido, otro elemento a criticar en el proceso fue la defensa de los derechos Humanos violentados a manos del ejército. Sobre este asunto se plantea:

En 1982, en razón de los asesinatos y las violaciones a los derechos humanos, se realizaron las primeras marchas por la paz en el Magdalena Medio y en Arauca, regiones en donde se asentaban el conflicto armado y la presencia militar y paramilitar. En 1983 Barrancabermeja presenció la primera protesta de desplazados con la toma de la Iglesia de Sagrado Corazón, donde se denunció que el río Magdalena se había convertido en un cementerio por los asesinatos cometidos por los paramilitares. (Prada, 2004, p. 129)

Durante estos años se concretan las alianzas con sectores urbanos. En el caso particular de los indígenas y los campesinos, la demanda se va a centrar en solicitar un mejor desempeño del Plan Nacional de Rehabilitación (PNR), creado en 1983 con el

propósito de contribuir a la creación de condiciones económicas para la superación de la violencia en zonas de conflicto armado.

1986-1990

En este periodo se fortaleció el PNR y se aprobó la ley 30 de 1988 que puede concebirse como una reforma agraria. Es un tiempo que se caracteriza por la proliferación de protestas de temática dispar: jornadas por el respeto por la vida, elección popular de alcaldes que posibiliten el dialogo nacional y la desmilitarización de las zonas de cultivo de las cabeceras municipales.

En 1986, en un encuentro campesino realizado en Campoalegre (Huila), las denuncias por desalojos y juicios de lanzamiento, encarcelamientos, torturas y asesinatos explicaban la caída de las invasiones de tierras, que decrecieron en 39 acciones respecto a 1985, al pasar de 102 a 63, lo que afectó al conjunto de protestas del año. (Prada, 2004, pág. 131)

En 1987 se registrará el mayor número de manifestaciones, muchas de ellas como respuesta a la violación sistemática de los derechos Humanos. Esta actividad tiene relación con el fortalecimiento de organizaciones comunitarias y la configuración de procesos que originaron la Asamblea Nacional Constituyente. Cabe destacar que en este periodo se van a desarrollar marchas multitudinarias en contra del paramilitarismo, que para ese momento de la historia está cobijado por la ley e incide en las dinámicas sociales del país. Al respecto, Prada comenta:

En este año, los medios de comunicación anunciaron la presencia de 18 grupos de autodefensa en una vereda de Campoalagre (Huila). Estos grupos declaraban: "Nos organizamos contra la Unión Patriótica [brazo político de las Farc], contra las Farc [Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia] y otros grupos políticos" (...) Ante estas declaraciones, el Ministro de Defensa, Rafael Samudio, aseguraba que las patrullas de autodefensa respondían a un derecho individual respaldado por una norma consagrada en los principios constitucionales del país, ley 48 de 1967; el consejero para la reconciliación nacional, Carlos Ossa, afirmaba que dichas juntas de autodefensa tenían un carácter legal pero que no eran convenientes porque se podía generar una guerra sucia (...) A la vez, la Comisión de Estudios sobre la Violencia, reportaba crímenes cometidos entre 1980-1986 por 40 grupos de autodefensa. (Prada, 2004, pág. 132)

1991-1995

Durante este periodo se concreta la Constitución Política de 1991 donde se formula una postura más comprensiva frente a la desigualdad social y se condena toda forma de violación de los derechos Humanos; sin embargo, el texto sigue siendo ambiguo sobre la participación política de los pueblos indígenas y desencadena actos de violencia protagonizados por grupos al margen de la ley que no encuentran una contención a sus acciones por parte de la fuerza pública.

Los temas recurrentes de las marchas giraban en torno a la implementación de subsidios y ayudas económicas para afrontar la crisis económica que afectaba a los pueblos indígenas y campesinos. Las marchas sobre la defensa de los derechos Humanos continuaron y se hizo un especial énfasis en el derecho a la propiedad y la autonomía en los territorios indígenas. Asimismo, se realizaron las primeras marchas en contra de la fumigación de cultivos ilícitos con glifosato. La ocupación de territorios desapareció por efectos de la guerra y amenazas de grupos paramilitares, la forma de protestar era la toma de entidades públicas. Véase al respecto:

El Consejo Nacional Indígena y Campesinos de Colombia (CONAIC), organización que agrupaba a indígenas, campesinos, afrocolombianos y mujeres, proponía al gobierno nacional la creación de una comisión nacional de reforma agraria integral y el desarrollo de la economía social. A la vez, solicitaban condonación de créditos e indemnización a víctimas de la violencia. En 1994 ese organismo ocupó las instalaciones del INCORA para protestar contra el proyecto de ley de reforma agraria que cursaba en ese momento en el Congreso, que daría vida a la Ley 160 de mercado de tierras, al considerar que lesionaba los intereses campesinos. El CONAIC exigía participación en la elaboración de la ley con una propuesta alternativa a la reforma. (Prada, 2004, pág. 134)

En este quinquenio las marchas indígenas tuvieron la mayor visibilidad. Las protestas giraban en torno al incumplimiento en materia de subsidios por parte del Estado, daños ambientales por la implementación de proyectos viales y de extracción de petróleo, así como también reclamación de derechos étnicos acompañados por grupos afrocolombianos.

1996-2000

La estrategia propuesta para reformar la política agraria en el gobierno del presidente Ernesto Samper (1994-1998) no cambió las condiciones estructurales que generaban las protestas. De hecho, se puede decir que empeoró la situación puesto que en ese periodo se registraron 245 eventos de desplazamientos forzados en todo el país.

En 1997 se formó el Consejo Nacional Campesino e Indígena para la Acción Rural (CNC). Tal consejo emergió debido a la necesidad de crear interlocución entre las comunidades y el Estado. Su tarea fundamental era generar directrices para una reforma agrícola incluyente y participativa a pesar de que es un periodo en el que se están aprendiendo e instalando capacidades para el diálogo jurídico-público con el Estado. Los procesos organizativos de las comunidades se centraron en el respeto a la vida y la crítica a toda forma de violencia que restringiera las posibilidades de acción de los miembros de colectividades indígenas y campesinas. Sobre estas cuestiones comenta la Prada:

En 1998 la comunidad Emberá-Katío, así como pescadores y campesinos, iniciaban una nueva oleada de protestas que se prolongó por dos años, hasta el final del periodo estudiado. El año 2000 concluyó con la ocupación, por varios meses, de los linderos del Ministerio del Medio Ambiente en Bogotá. Esta toma, realizada en condiciones infráhumanas, reclamaba medidas urgentes del gobierno nacional ante el desastre ambiental y social que originó la represa de Urraó, en el Alto del Sinú (Córdoba). (Prada, 2004, pág. 136)

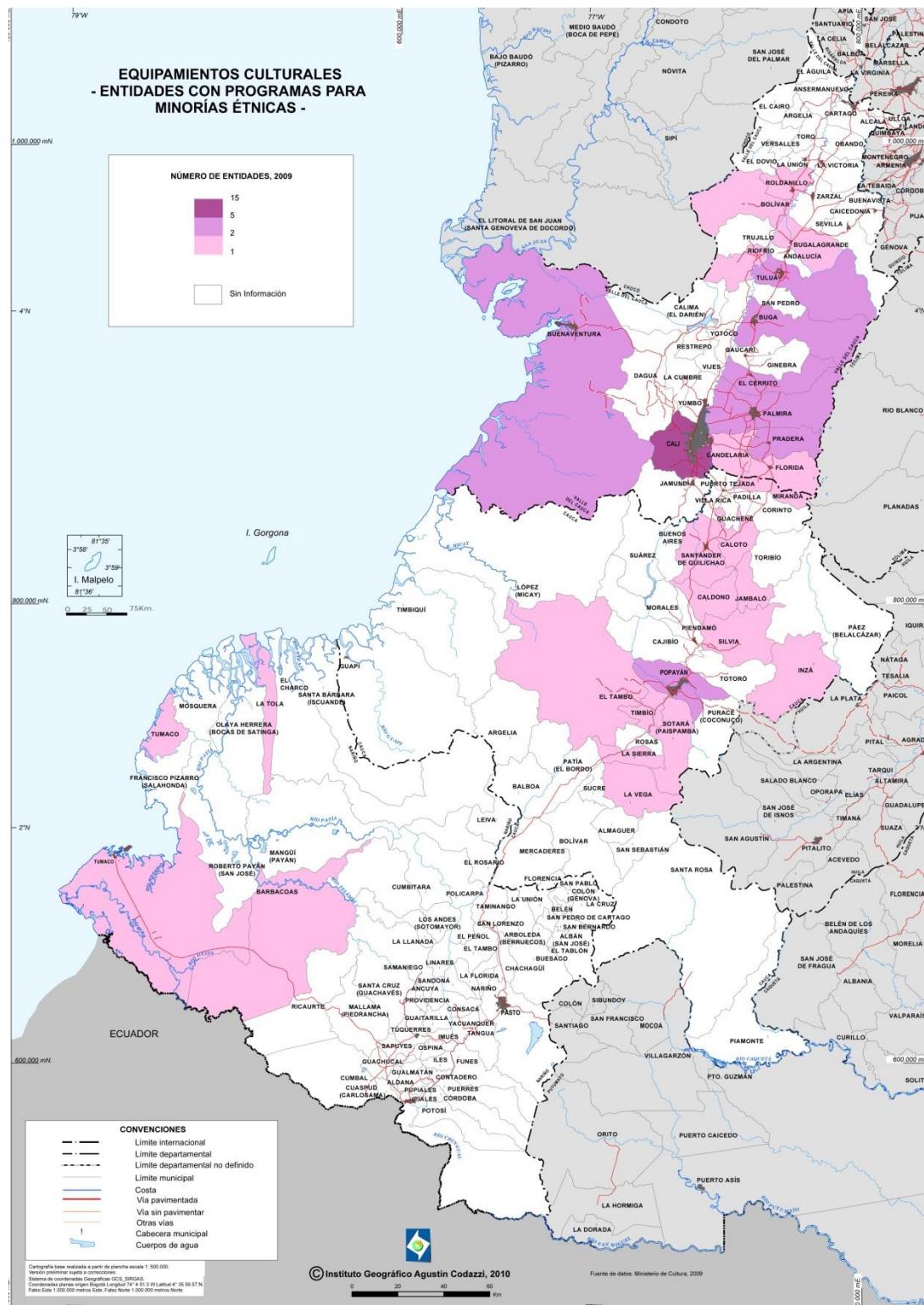
Este periodo se caracteriza también por la puesta en marcha de manifestaciones cuya motivación principal era el cumplimiento de promesas hechas en años anteriores. Si bien es un periodo en el que no se evidenciaron cifras tan elevadas como en otros periodos reseñados, se destaca una continuación de la defensa del derecho a la vida pero asociado con la protección de los recursos naturales. En este periodo empezaran a salir los fallos de la corte constitucional sobre reservas ambientales y la protección de ecosistemas ubicados en zonas de explotación minera.

3.3. La intervención con enfoque diferencial

Los esfuerzos por promover la participación indígena en la construcción de soluciones solidarias a problemas comunes donde se involucran instituciones del Estado colombiano ha sido parte fundamental de los planes de gobierno de todos los gobiernos posteriores a la Constitución de 1991; si bien la atención a las demandas de los pueblos

indígenas históricamente ha resultado ineficiente, las instituciones del Estado proponen mecanismos para la implementación de la intervención a partir de los recursos con los que cuenta.

Para evidenciar los mecanismos que intentan promover la relación entre los pueblos indígenas y el Estado hemos expuesto cómo los fallos de la Corte Constitucional conforman una postura institucional desde la cual se plantea una manera de concebir el reconocimiento a los grupos étnicamente diferenciados. A juicio de Sanchez Botero (2005), la institución que tiene un mayor compromiso con estos grupos es el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) debido a que constituye una apuesta misional que imprime una dirección al tipo de trabajo que debe realizar el instituto con los grupos en Colombia. A continuación podemos apreciar un mapa del suroccidente colombiano en el que aparecen “los equipamientos culturales” que muestran el número de intervenciones que se realizan con presupuesto estatal para el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos étnicamente diferenciados.



Mapa 3. Intervención del Estado a grupos étnicos del suroccidente colombiano. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2010.

El ICBF se crea en 1968 como una entidad del Estado que se encarga de la protección integral de la primera infancia, la niñez, la adolescencia y el bienestar de las familias en Colombia. Esta entidad actúa en casos donde se comprueba amenaza, inobservancia o vulneración de los derechos de los niños. En la actualidad este instituto tiene 33 regionales y 206 centros zonales en todo el país. Sus objetivos, tal y como aparecen explicitados en los folletos de propaganda, son:

- 1) Profundización de la estrategia de atención integral a la Primera Infancia -De Cero a Siempre-. Es una estrategia nacional dirigida a promover y garantizar el Desarrollo Infantil Temprano de los niños y niñas de cero a 5 años de edad, a través de un trabajo unificado e intersectorial, el cual, desde una perspectiva de derechos, articula todos los planes, programas y acciones que desarrolla el País.
- 2) Fortalecimiento de la familia como núcleo fundamental de la sociedad, las mujeres como eje de ese núcleo y los niños, niñas y adolescentes la razón de ser de nuestra misión.
- 3) El Instituto se concentrará en definir los programas y acciones misionales con base en las necesidades_y oportunidades de cada territorio, reconociendo su cultura, su cobertura y sus particularidades.
- 4) El posconflicto es desde hoy, un esfuerzo del Gobierno Nacional, bajo el liderazgo del Presidente Juan_Manuel Santos, y una de las estrategias prioritarias para cumplir la misión del ICBF. (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 2014)

En consecuencia, es el ICBF el encargado de proponer mecanismos para el diálogo con los grupos étnicamente diferenciados que habitan el territorio nacional y en este sentido esta es la entidad que más ha estado presente en el proceso de reflexión sobre criterios para la implementación de la atención diferencial en territorios indígenas. Todas las entidades del Estado tienen como objetivo fortalecer las condiciones de comunicación institucional con los grupos étnicos para generar autonomía en los pueblos en que se interviene; los objetivos misionales del ICBF reflejan el espíritu de la Constitución de 1991 y por ello los modelos de intervención ofrecen parámetros para la comprensión de los fenómenos sociales propios de cada comunidad. Al respecto, Sánchez Botero plantea:

Todo programa debe partir de una investigación o estudio participativo que evita tratamientos genéricos: a) para examinar la bondad de un programa en determinado pueblo o comunidad, o para una particular familia o niño, b) para identificar desde los mismos pueblos las concepciones sobre bienestar, desarrollo, familia, niñez, hábitos de higiene y alimenticios, rutinas de juego, formas de crianza, trato a los niños, concepciones sobre salud y enfermedad, etc., que tiene cada pueblo, dado que difieren de las de otras sociedades indígenas y de las de la sociedad mayoritaria y, c) para activar programas de manera diferente. (Sánchez Botero, 2010, p. 61)

Las recomendaciones propuestas son tenidas en cuenta en los procesos de intervención llevados a cabo por el ICBF, el cual se encarga de diseñar e intervenir en las comunidades indígenas en lo que respecta a la atención de la niñez, la adolescencia y la familia. En ese sentido, se presentan a continuación las áreas en donde se desarrolla la reflexión ofrecida sobre la atención diferencial y el modo en que esta materializa el escenario institucional en el cual se relacionan los pueblos indígenas.

En un sentido más práctico, el ICBF consolida un modelo de atención diferencial capaz de concebirse como un método de análisis y actuación, que reconoce las inequidades, riesgos y vulnerabilidades y valora las capacidades y la diversidad de un determinado sujeto -individual o colectivo-, para incidir en el diseño, implementación, seguimiento y evaluación de la política pública, garantizando el goce efectivo de derechos. Tal método se emplea a través de acciones afirmativas, Adecuación de la oferta institucional, Desarrollo de oferta especializada para comunidades étnicamente diferenciadas, Políticas públicas especializadas, y por medio de la concertación entre los grupos y el instituto. En este sentido, la implementación del modelo de atención diferencial se desarrolla en coherencia con los siguientes pasos:

- 1) Revisión y ajustes al Modelo de Enfoque Diferencial (MED). Realización de lecturas, análisis, visitas a instituciones, aplicación de guía para recolección de experiencias exitosas, revisión criterios de focalización de la población y construcción conjunta de indicadores de gestión.
- 2) Inclusión de enfoque diferencial en lineamientos, manuales y guías de programas y servicios del ICBF a través del diálogo con las comunidades y funcionarios públicos.

- 3) Ajuste del MED según los lineamientos jurídicos emitidos por la Corte Constitucional y el Congreso.
- 4) Revisión de los sistemas de información en aras de generar sensibilidades frente a la inclusión de variables de enfoque diferencial.
- 5) Acuerdos técnicos y conceptuales para la divulgación de los acuerdos en el MED.
- 6) Socialización a través de los medios disponibles con la comunidad y los funcionarios públicos.
- 7) Implementación del MED.
- 8) Seguimiento, monitoreo y evaluación del MED. Aplicación de instrumentos de observación y registro para la sistematización de la experiencia. (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 2014)

A continuación se representan gráficamente las instancias en las que se construye el modelo de atención con enfoque diferencial:

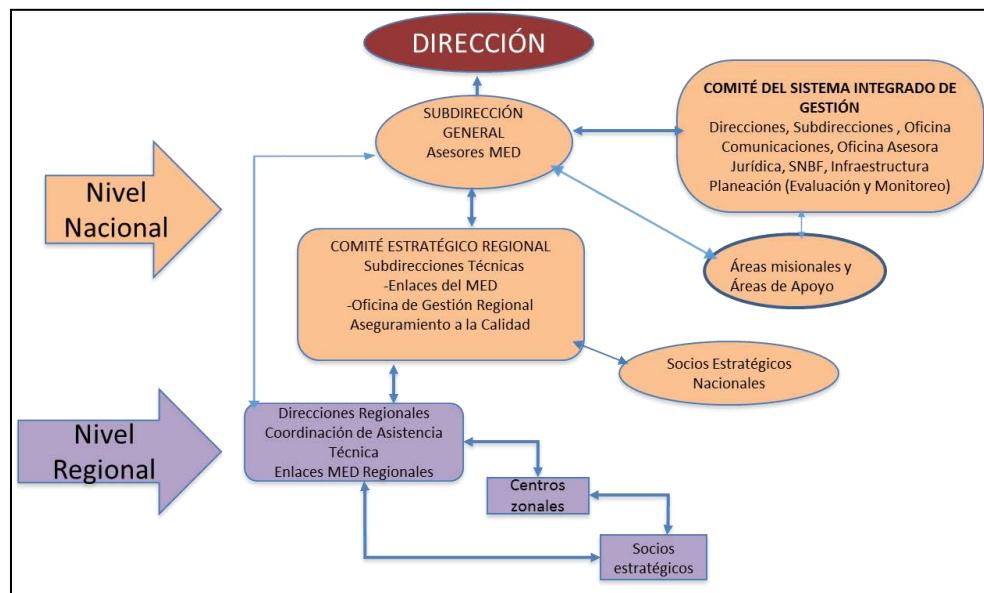


Ilustración 7. Articulación del modelo de enfoque diferencial. Fuente: ICBF, 2014

3.3.1. Salud, alimentación y educación: aspectos centrales de la intervención con enfoque diferencial

La salud, la alimentación y la educación constituyen los principales temas de trabajo en materia de atención diferencial. Los principales problemas de salud que padecen los pueblos indígenas en Colombia tienen que ver con la desnutrición; esto se complica si se tienen en cuenta los altos índices de morbimortalidad que se generan por el descrédito en los servicios de salud pública y los problemas de cobertura en lo que respecta a esta materia³⁴.

La implementación de políticas de salud y el mejoramiento de las condiciones económicas del país han permitido un progreso sustancial de las condiciones que afectaban la salud de los pueblos indígenas. No obstante, cuando las cifras se estudian por departamento se hace evidente que los departamentos con mayores recursos, infraestructura y sensibilidad frente a la cuestión indígena son los que más se esfuerzan por desarrollar intervenciones con enfoque diferencial.

En algunos departamentos, la mortalidad infantil es del orden del 22 x 1000, lo cual contrasta con otros que registran 98.82 X 1000 para hombres y 81.26 x 1000 n. v. en mujeres, esto es expresión de las enormes brechas en el desarrollo económico y social: por 1000 n. v. en el Chocó hay 98.8, en Caquetá 70.9, en Cauca 64.1, en Arauca 61.2, en Nariño 59.8, que son los departamentos con mayor proporción de población indígena. (Sánchez Botero, 2010, pp. 62-63)

El estado nutricional de los pueblos indígenas está asociado con la capacidad que tengan las comunidades de producir sus alimentos; siendo así, el indicador que resulta más preocupante es el de la seguridad alimentaria. Muchos de los territorios indígenas no producen comida suficiente para la alimentación de sus comunidades o sus hábitos de preparación y administración de los alimentos no son los más apropiados en el momento de asegurar a los niños las raciones necesarias para su bienestar.

El ICBF tiene incidencia en la administración de los alimentos que se distribuyen en los hogares donde hay niños bajo el cuidado de madres comunitarias. Las madres

³⁴ Según Sánchez Botero: “La tasa de mortalidad infantil es uno de los indicadores de salud que ha logrado mayor descenso y transformación en su estructura durante los últimos años, pasando de 28.1 x 1.000 n. v. en 1998 a 25.6 para el año 2001, lográndose la meta establecida para el año 2000 de 26 x 1.000 n. v”. (Sánchez Botero, 2010, p. 62)

comunitarias juegan un papel importante en la estrategia que ha trazado el Estado colombiano para la atención a la primera infancia; se trata de mujeres que forman parte de la comunidad y que prestan servicios remunerados como cuidadoras de grupos de 15 niños. Esta estrategia ha posibilitado el desarrollo de vínculos comunitarios al tiempo que ha permitido a estas mujeres un rol protagónico en el liderazgo comunitario y regional.

Según el documento LM2.MPM1 de 2014 del ICBF, Las madres comunitarias, también denominadas agentes educativos, son las encargadas de atender los Hogares Comunitarios de Bienestar. Estos agentes están agremiados por un operador que se encarga de administrar los programas de intervención. Para la selección de las madres comunitarias se tienen en cuenta los siguientes requisitos:

- i. Haber residido en el sector donde funcione el Hogar Comunitario de Bienestar por lo menos durante un año.
- ii. Escolaridad mínima, secundaria completa o Normalista.
- iii. Tener entre 20 y 45 años de edad al momento de su ingreso.
- iv. Ser apto para el desarrollo de la labor, lo cual debe ser certificado por un médico.
- v. Ser reconocido en su comunidad por su solidaridad, convivencia y valores cívicos.
- vi. Cuando los Hogares Comunitarios Familiares funcionen en la vivienda de la madre comunitaria, esta deberá manifestar por escrito que de manera solidaria con los niños de su comunidad y las familias, facilitará los espacios donde se brinde la atención.
- vii. No presentar antecedentes judiciales ni el agente educativo, ni su cónyuge, ni los hijos mayores de 18 años, u otras personas parientes o no que habiten en el hogar.
- viii. Disponibilidad de tiempo para la atención de los niños beneficiarios del programa de acuerdo con la jornada de atención definida.
- ix. No haber sido retirado de otros servicios de atención a la primera infancia por incumplimiento de sus obligaciones y de los Lineamientos del Programa.
- x. Excepción Especial para formación del agente educativo: Para comunidades étnicas reconocidas por el Ministerio del Interior, donde no exista el perfil establecido, podrán ejercer como madres o padres comunitarios personas líderes reconocidas por la comunidad por su

saber tradicional y/o por su conocimiento específico, que tengan manejo del idioma y conocimiento de su cultura y que cumplan con los siguientes criterios:

- Que cuenten con experiencia laboral o experiencia certificada por la autoridad tradicional correspondiente, en trabajo educativo ajustado a la cultura, preferiblemente en trabajo con familias y/o infancia.
- Haber terminado el máximo grado de educación formal ofertado en las instituciones educativas de su respectiva comunidad.
- No haber sido sancionado por las autoridades tradicionales. (LM2.MPM1, 2014, p. 52)

Para esclarecer la noción que tiene el ICBF sobre lo que es un hogar comunitario, presentamos una tipología derivada de la resolución 4025 de 2011:

- i. Hogares Comunitarios Familiares: este servicio se presta en las viviendas de los agentes educativos quienes, previamente capacitados, se responsabilizan del cuidado y atención de un grupo conformado por 12 a 14 niños y niñas.
- ii. Hogares Comunitarios Grupales: son una forma de atención que agrupa de dos y hasta siete Hogares Comunitarios Familiares, en una misma planta física.
- iii. Hogares Comunitarios Múltiples: son una forma de atención que agrupa entre ocho y hasta doce hogares familiares. Funcionan en infraestructuras construidas o adecuadas para tal fin.
- iv. Hogares Comunitarios Múltiples Empresariales: son una forma de atención que se presta en un sitio especialmente adecuado por la empresa, para la atención de niños desde 6 meses – hasta menores de 5 años de edad, hijos de los trabajadores de más bajos ingresos con el apoyo y cofinanciación de las empresas donde estos laboran. Esta modalidad agrupa más de 2 hogares comunitarios familiares.
- v. Jardines Sociales: son una forma de atención para niños desde 6 meses hasta menores de 5 años, que agrupa hasta 32 hogares familiares. Están conformados por hogares comunitarios familiares y funcionan en un sitio especialmente construido para este fin. (ICBF, 2011)

La taxonomía de hogares comunitarios responde también a las particularidades del contexto y la tipología de familia que requiere el servicio. El trabajo desarrollado por las madres comunitarias apela a una perspectiva diferencial asumiendo que su participación en la comunidad las hace sensibles frente a la manera en que deben realizar su trabajo; no obstante, el desarrollo de los procesos no depende solo de ellas ya que existen

operadores que las agrupan cuya decisión pesa en lo que respecta a temas como la alimentación, el material didáctico y los espacios para el desarrollo de las actividades.

A juicio del ICBF, en el informe de gestión 2014, las dificultades para el acceso a la alimentación son el resultado de un modelo de seguridad social inapropiado que va en contra de cualquier precepto ligado a los derechos Humanos. Esta aseveración resulta relevante ya que permite entrever que está asociado con la manera en que se hacen lecturas de los derechos fundamentales sobre el desarrollo de los niños en las comunidades. Desde esta perspectiva se advierte que el derecho a la vida, al trabajo y a la salud no se reconoce en tanto que existan problemas para conseguir la seguridad alimentaria.

Una de las críticas recurrentes a la retórica que se utiliza para educar sobre derechos en las comunidades indígenas tiene que ver con el cuestionamiento derivado de la no existencia del derecho a la alimentación. Existe un consenso por parte de los líderes indígenas en el momento de afirmar que tal derecho es el que permitiría la articulación de los anteriormente señalados. La dificultad para acceder a la alimentación constituye un mecanismo de dominación social que impide el desarrollo de los pueblos indígenas.

En el caso de los pueblos indígenas el acceso a la tierra y a las semillas constituye una parte del problema de la seguridad alimentaria; esta situación empeora cuando se protegen las industrias que monopolizan los cultivos y que se apoderan de las tierras aptas para la siembra; según el ICBF, estas dificultades conducen a la pobreza y la precariedad de los contextos indígenas. En este sentido, los factores que impiden la puesta en marcha de un sistema de seguridad alimentaria en la actualidad están relacionados con la desigualdad social, la corrupción y el destierro al que han sido sometidos los pueblos indígenas durante toda su historia. Para ejemplificar esta postura presentamos el siguiente relato:

Las mujeres embera de Antioquia se estaban muriendo. Las autoridades del pueblo optaron por pedir ayuda a la Secretaría de Salud Pública y esta a la Universidad de Antioquia. Un equipo interdisciplinario trabajó durante dos años para detectar el origen de las tempranas muertes de estas mujeres. En primer lugar, ellas a los 14 o 15 años ya tienen dos hijos, lo cual implica un trabajo fuerte de crianza. Por división del trabajo según género, ellas toman alimentos de los círculos concéntricos 1° y 2°, que están próximos a su casa y los hombres deben hacerlo en el 3°, en el 4° y en el 5°, donde hay pesca, caza bajita con ayuda de perros y caza alta y

recolección para obtener animales, cogollos y frutos. Dado que estos anillos han sido invadidos por colonos, correspondía a las mujeres proveer los cuidados a los productos sembrados en los espacios culturalmente definidos como “trabajo de mujer” y cosechar los productos, pelarlos, cocinarlos y repartirlos. El desgaste energético de estas mujeres por el exceso de trabajo no era equilibrado con la comida ingerida, lo cual ocasionaba la muerte temprana. (Sánchez Botero, 2010, p. 64)

A pesar de las intervenciones planteadas por los antropólogos y los médicos, y al hecho de que se pudo reflexionar con la comunidad y decidir sobre la necesidad de cambiar el modo en que se reparte el trabajo, el problema fundamental es la dificultad que tiene la comunidad para satisfacer sus necesidades alimentarias. Esta situación no deja de ser paradójica puesto que Colombia es un país capaz de producir la comida necesaria para su población; sin embargo, las coyunturas económicas contemporáneas y el calentamiento global han hecho imposible la implementación de la seguridad alimentaria.

En el marco de estas dificultades el ICBF ha ejecutado programas misionales sobre atención en seguridad alimentaria y nutrición, el enfoque metodológico formulado en este modelo de intervención se fundamenta en la construcción de una minuta alimentaria [nombre técnico del menú] compuesta por las raciones necesarias para que los niños estén bien alimentados; la construcción de la minuta y su implementación posterior no está exenta de críticas que plantean que el desarrollo de los niños indígenas se mide del mismo modo en que se aborda el tema con las comunidades mayoritarias.

Como aprendizaje para los operadores y las madres comunitarias se infiere la necesidad de rescatar, reconocer y examinar los discursos culturales empleados para la justificación del cómo se procede en el trabajo con los grupos étnicamente diferenciados. Sin embargo, no siempre es posible apelar a la sensibilidad cultural dado que los requerimientos que hace el ICBF a sus funcionarios dificultan el desarrollo de acuerdos concluyentes sobre el tipo de atención que se requiere.

Tal como lo hemos señalado, el ICBF entrega raciones a las comunidades étnicamente diferenciadas y lidera programas donde la alimentación constituye el punto nodal del trabajo con la comunidad. En el desarrollo de estos programas se han registrado casos en los cuales los grupos armados reclaman la comida porque sus miembros también tienen hijos y forman parte de una comunidad; si bien las dinámicas del conflicto armado colombiano siguen teniendo efectos nocivos en el desarrollo de programas de

salud y alimentación, hay que destacar que en la actualidad la atención a las comunidades es mejor en comparación a 1991, cuando apenas se estaba empezando con los acercamientos a estos grupos en la Asamblea Nacional Constituyente y el índice de morbilidad era elevado para el caso de las comunidades indígenas.

En la actualidad, y en el marco del Plan Nacional de Desarrollo denominado *Hacia un Estado Comunitario*, se ha delegado al ICBF para que se encargue del mejoramiento de las condiciones de nutrición y alimentación de las comunidades indígenas. Según el informe de gestión del ICBF 2014, se desarrollaron e implementaron 267 proyectos conducentes al fortalecimiento cultural, organizativo y de seguridad alimentaria. Estas iniciativas pretenden mejorar sustancialmente las condiciones de desigualdad que producen una invisibilización de los grupos; en la actualidad el discurso político de la protección de la niñez ha permitido el ensanchamiento de la oferta del ICBF para mejorar la calidad y la cobertura de sus objetivos misionales; al respecto plantea Sánchez Botero:

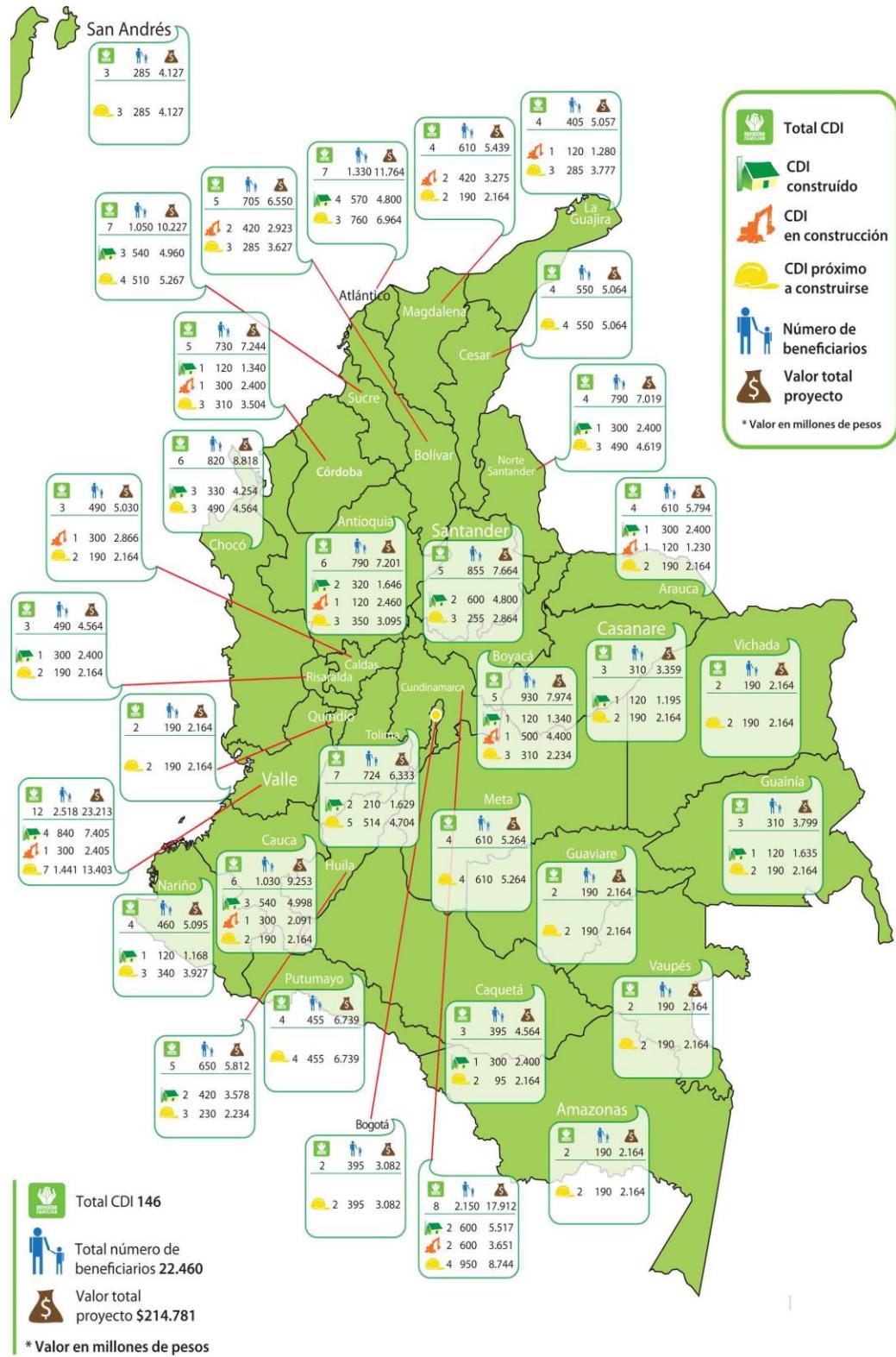
El desafío es la reducción de la desnutrición crónica y el tratamiento de carencias específicas, como es el caso de las anemias por deficiencia de hierro y otros micronutrientes. Durante cuatro años (periodo de gobierno) se pretende incrementar el suministro de una “complementación alimentaria” a 500.000 niños y niñas mayores de 6 meses hasta los 5 años, dando prioridad a niños de 6 a 36 meses, de los estratos más pobres de la población, ubicados especialmente en el área rural. Mediante el “Programa Familias en Acción” se entregan 305.757 subsidios nutricionales a niños menores de 7 años de familias pobres. Dentro del programa “Fortificación de alimentos” el ICBF produce anualmente aproximadamente 32.000 TM de la mezcla vegetal denominada Bienestarina, enriquecida con vitaminas y minerales, la cual está en proceso de reformulación para cubrir la deficiencia de micronutrientes. “Los desayunos escolares” están fortificados con hierro y el hecho de hacerlo con la harina de trigo de consumo nacional tiene el mismo propósito. (Sánchez Botero, 2010, pp. 66-67)

Estos programas inciden en la puesta en marcha de principios democráticos para la superación de problemáticas sociales que afectan a la familia; se pondera también la búsqueda de la preservación de valores políticos liberales tales como el respeto, la tolerancia y la participación. A continuación, se ofrece una tabla que muestra una síntesis de los programas propuestos por ICBF:

Macro-proceso	Programa	Descripción
Atención a la primera infancia	Programa Desayunos Infantiles con Amor (DIA)	Programa que se desarrolla en comedores comunitarios donde se asegura el desayuno a niños de escasos recursos.
	Formación y cualificación del talento humano	Cualificación en licenciatura en pedagogía para madres comunitarias y agentes educativos.
	Promoción de ambientes educativos y protectores	Puesta en operación de infraestructuras para la atención familiar.
	Madres comunitarias	En los últimos años se ha avanzado en la construcción de protocolos para la vinculación laboral.
Atención a la niñez y la adolescencia	Generaciones con bienestar	Programa de promoción y prevención para la protección integral de niños, niñas adolescentes.
	Programa de alimentación escolar	Programa que busca mejorar las condiciones educativas a partir de la seguridad alimentaria.
Familias y comunidades	Familias con bienestar	Capacitar a los grupos para el fortalecimiento de las redes sociales y la reflexión sobre la resolución pacífica de conflictos.
	Territorios étnicos con bienestar	Trabajar con los grupos para el fortalecimiento de sus tradiciones culturales y la autosuficiencia alimentaria.
	Escuelas itinerantes de familia	Espacios de formación para el desarrollo de competencias socio-afectivas en el ámbito de la familia.
	Innovación social	Se desarrollan proyectos de intervención rural sobre la resolución pacífica de conflictos.
	Proyecto de vida	Programa orientado a adolescentes declarados en adopción, trata sobre inclusión social a contextos rurales y urbanos.
Atención en seguridad alimentaria y nutrición	Se realizan actualizaciones a la política nacional sobre seguridad alimentaria	Los nutricionistas participan en reuniones que permiten fijar condiciones respecto a la alimentación de los usuarios del ICBF.
Protección de niños, niñas y adolescentes	Programa administrativo de restablecimiento de derechos	Consiste en el restablecimiento de derechos para niños. Se abordan los siguientes temas: vulneración, discapacidad, trabajo infantil, mujeres gestantes o en periodo de lactancia, violencia sexual, trata de personas, consumo de sustancias psicoactivas, víctimas del conflicto armado, hogares sustitutos.
	Adopciones	El programa se encarga de desarrollar el programa de adopciones.
	Sistema de responsabilidad penal adolescente	El programa asiste a las autoridades en la resocialización de adolescentes infractores.

Tabla 15. Programas misionales del ICBF. Fuente: ICBF, 2014.

Si bien la información expuesta alude a un discurso institucional sobre lo que hace ICBF, el recorrido propuesto permite dimensionar el sentido que tiene la atención diferencial en el desarrollo de una intervención estatal que propende por la inclusión de grupos que demandan un trato diferente según su cultura. A continuación se presenta el mapa de la infraestructura para la primera infancia propuesta por el ICBF a nivel nacional.

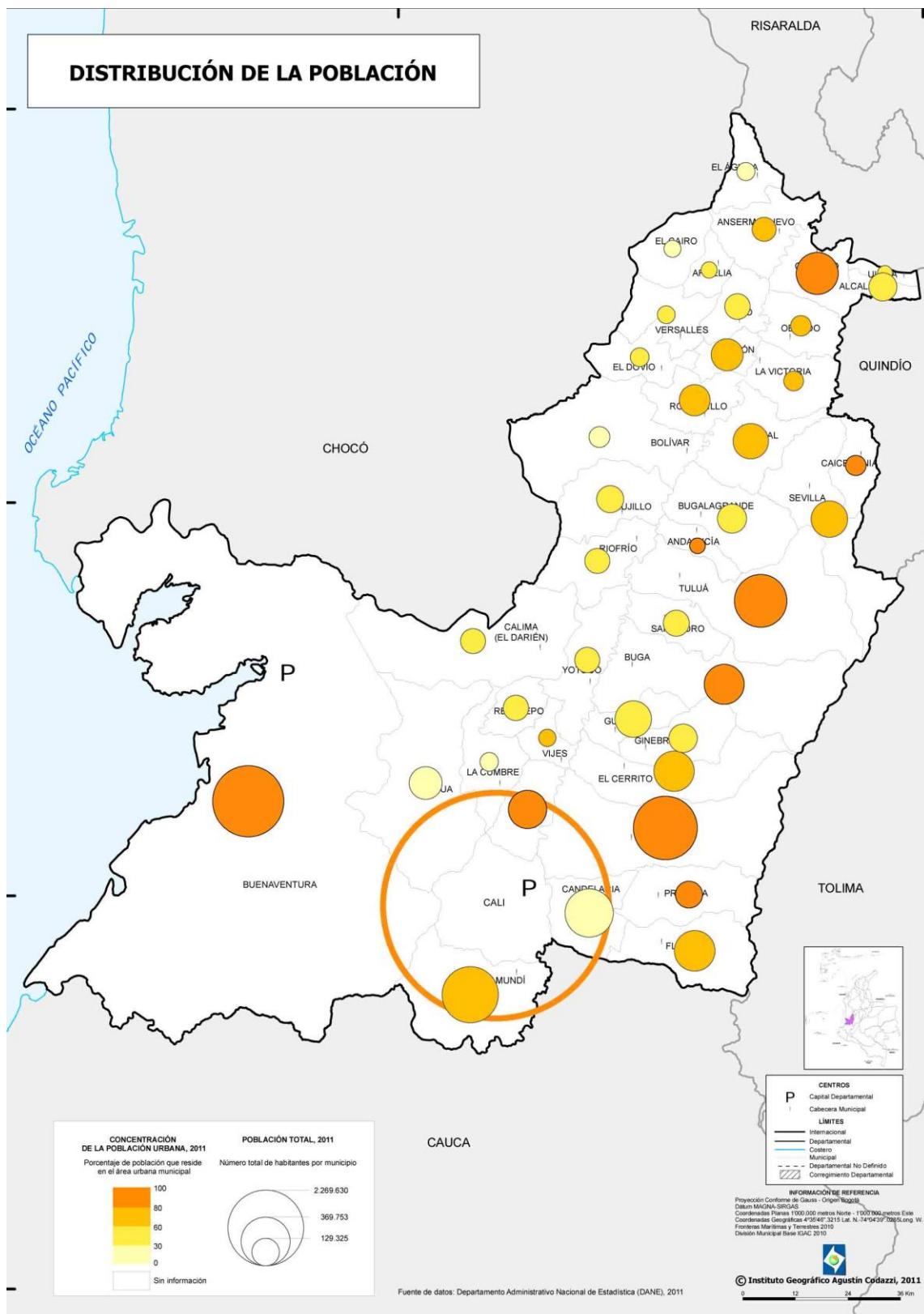


3.4. La atención diferencial en el Valle del Cauca

En todo este panorama de los intentos por ofrecer condiciones diferentes para el abordaje de las minorías étnicas el problema de fondo no está solo en la complejidad de la realidad social colombiana, sino en las metodologías para generar un consenso entre las partes, es decir, el mecanismo por el cual se legitima el encuentro entre los grupos y las entidades del Estado y se logran acuerdos claros y duraderos.

Las dificultades para este propósito pueden presentarse en dos niveles: el primero hace referencia a los procesos de construcción de las identidades en las cuales el esencialismo y la estrategia política son elementos de discusión en el momento de participar en la solución de asuntos comunes, algo que podríamos denominar también juego político. El segundo nivel lo representa la ausencia de una perspectiva de justicia que permita interpretar qué se entenderá por 'lo diferencial' y cómo tal acuerdo no estaría perjudicando a otros grupos que no han logrado el nivel de colectivización de los grupos culturales. En el ámbito de estos niveles es necesario considerar que se trata de un ejercicio de concertación conducente a reconocer referentes culturales, pero también a redistribuir riquezas para que se pueda subvertir el orden de desigualdades que los grupos padecen. Se trata también de establecer un procedimiento institucionalizado de comunicación dinámico y ágil capaz de viabilizar los encuentros entre las partes.

La estructura propuesta para la implantación de la atención diferencial se ve materializada en los programas que implementa el ICBF en el Valle del Cauca. La implementación de tales programas depende de la concentración de grupos de interés; a continuación presentamos un mapa del departamento donde se evidencia la densidad poblacional por municipio, punto de partida para la implementación de la intervención.



Mapa 5. Concentración de población en el Valle del Cauca. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2011.

En lo que corresponde al documento que cimenta el diálogo entre estos pueblos indígenas y el Estado, haremos referencia a la elaboración del *Plan de salvaguarda del pueblo embera*. Este plan es resultado de una acción legal en la cual se reclama la consolidación de mecanismos deliberativos que permitan trazar los derroteros de las intervenciones que se efectuarán con la comunidad. Respecto a esta noción, el pueblo embera ha declarado que “de acuerdo con las medidas declaradas por la Honorable Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009 que surgió a raíz del incumplimiento por parte de Estado colombiano de la Sentencia T 025 de 2004, el Ministerio del Interior y Justicia Inicia el diagnóstico para la elaboración del Plan de salvaguarda étnica de 34 Pueblos de Colombia entre ellos el embera chamí” (Pueblo embera chamí, 2012, p. 4).

La elaboración de este documento se llevó a cabo gracias a la relación que ha establecido la Organización Regional Indígena del valle del Cauca (ORIVAC) con el Ministerio del Interior y como resultado se ha procedido a un ejercicio de contextualización de las realidades del pueblo embera chamí de cara a la intervención que se realiza desde diversas instituciones del Estado. Se hace hincapié en que la metodología propuesta es de carácter participativo y tiene como propósito la justificación de acciones para la protección física y cultural de las comunidades indígenas participantes, asumiendo que estas se encuentran en riesgo de desaparición. He aquí un comentario sobre la metodología:

De acuerdo con las visitas en cada una de las 53 comunidades indígenas embera chamí que actualmente se ubican en el departamento del Valle del Cauca, se pone en evidencia los hallazgos sobre la situación actual de las comunidades embera validando la Información obtenida y construida con las comunidades y los líderes indígenas en los ejes de Territorio, Economía y Desarrollo Propio, Educación y Cultura, Gobernabilidad y Jurisdicción, Familia-Género y Generación, derechos Humanos y salud y espiritualidad, a fin de consolidar la información para el Valle del cauca, se desarrolla cada componente identificando la situación de todas las comunidades. (Pueblo embera chamí, 2012, p. 7)

Teniendo en cuenta que el plan de salvaguarda se ha desarrollado en mesas de concertación nacional, congresos y asambleas en las comunidades, se estima que estos procesos permiten al ICBF tener una idea sobre cómo proponer la atención diferencial a las comunidades a partir del Auto 004 que plantea:

La Sala Segunda de Revisión de la Corte Constitucional, integrada por los Magistrados Manuel José Cepeda Espinosa, Jaime Córdoba Triviño y Rodrigo Escobar Gil, en ejercicio de sus

competencias constitucionales y legales, ha adoptado la presente providencia con el objeto de proteger los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas constitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, después de haber convocado una sesión de información técnica el día 21 de septiembre de 2007 con la participación de distintas comunidades indígenas del país y organizaciones que promueven sus derechos, y de haber analizado los informes que le fueron presentados después de dicha sesión. (Auto, 004-09, p.3)

En el Auto 004 se aborda el riesgo de exterminio de algunas comunidades, ya sea desde el punto de vista cultural por la vía del desplazamiento forzado procedente de la contracción de la economía en diversas regiones del país o por muerte violenta de sus integrantes a manos de grupos alzados en armas. La Corte Constitucional de Colombia plantea esta determinación debido a la situación actual de los pueblos indígenas en el país y promueve la sistematización de las experiencias comunitarias como un recurso para cimentar dispositivos de memoria colectiva muy necesarios para el establecimiento de responsabilidades y retribuciones económicas. En consecuencia, se convoca a los miembros del Gobierno Nacional para que apliquen políticas que incorporen el enfoque diferencial de diversidad étnica y cultural a que tienen derecho los indígenas desplazados, confinados o en peligro de desplazamiento.

Considerando la importancia del Auto 004, los diferentes agentes que participan en las dependencias del Estado se dieron cita para pensar la implementación de la sentencia de cara a los problemas de violencia y que hoy día son la causa primordial del riesgo de desaparición. Al respecto, se hace una descripción por parte del Pueblo embera chamí sobre la metodología de socialización de esta iniciativa:

En la Tercera Asamblea del pueblo embera del Valle del Cauca se socializó el auto 004 por parte de un representante del Valle del Cauca Ante la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) en este espacio se resolvieron inquietudes y se puso a consideración el equipo técnico del convenio celebrado entre ORIVAC y el Ministerio del Interior y Justicia el cual había sido en su mayoría concertado en procesos previos por las autoridades indígenas, en los cuales se había definido que los líderes que debían estar al frente del proceso eran quienes hubieran trabajado anteriormente en el proceso organizativo de las comunidades, en las luchas y representaciones políticas de la ORIVAC y la ONIC y finalmente que tuvieran conocimiento de las comunidades, estos perfiles fueron complementados al denotar que los líderes que hicieran aparte de los equipos técnicos debían haber tenido un proceso organizativo y mínimamente haber sido Biduakar – Gobernador de su comunidad-. Así el equipo técnico estuvo conformado

por: un coordinador general, una secretaría técnica - administrativa, un asesor jurídico, 3 coordinadores de grupo, 6 Líderes del proceso de base comunitaria y 3 digitadores (estos últimos operan también como asesores en distintas áreas como salud, economía e territorio / Ing. Agroindustrial). (Pueblo embera chamí, 2012, p. 10)

La cita anterior permite ilustrar el modo en que se gestan las dinámicas de interacción conducentes al diálogo entre las partes. Resulta conveniente señalar que este plan está siendo usado en la actualidad para modernizar los discursos del ICBF en materia de intervención; dada la metodología de trabajo, es una propuesta que ofrece condiciones de participación y voluntad política para proponer acciones encaminadas a la resolución de los conflictos que padecen los grupos intervenidos. En la actualidad los miembros de la comunidad en el Valle del Cauca pueden distribuirse del siguiente modo:

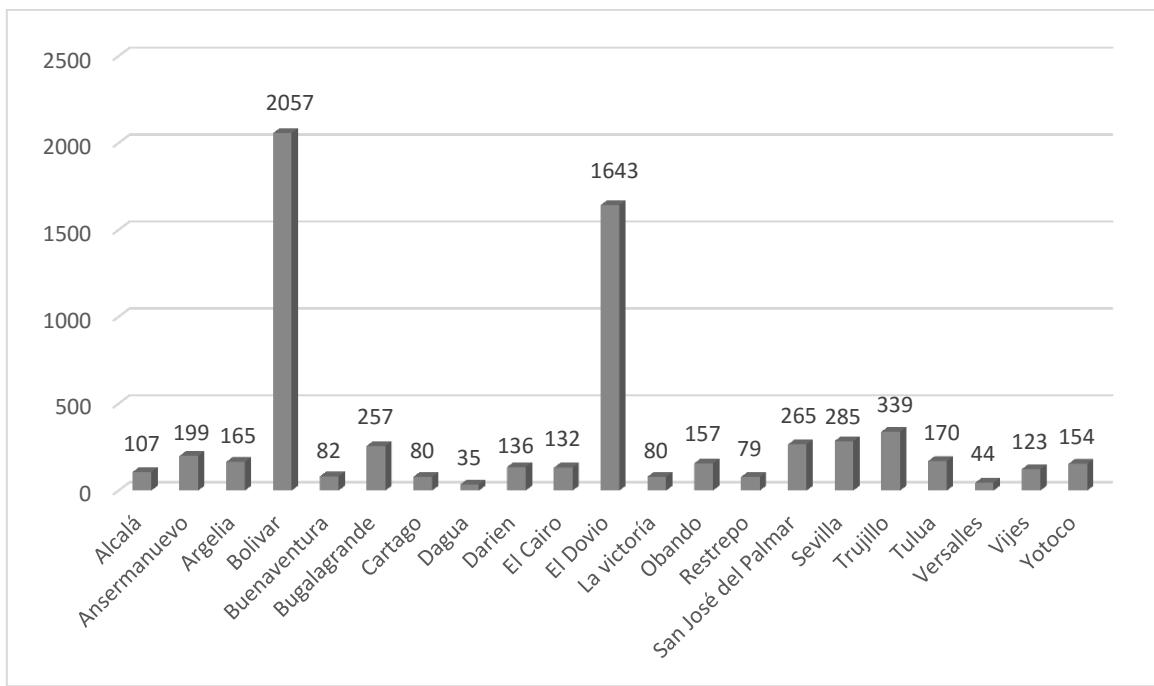


Ilustración 8. Distribución de la población embera por municipios del Valle del Cauca. Fuente: Plan de Salvaguardia embera Chamí del Valle del Cauca, 2012.

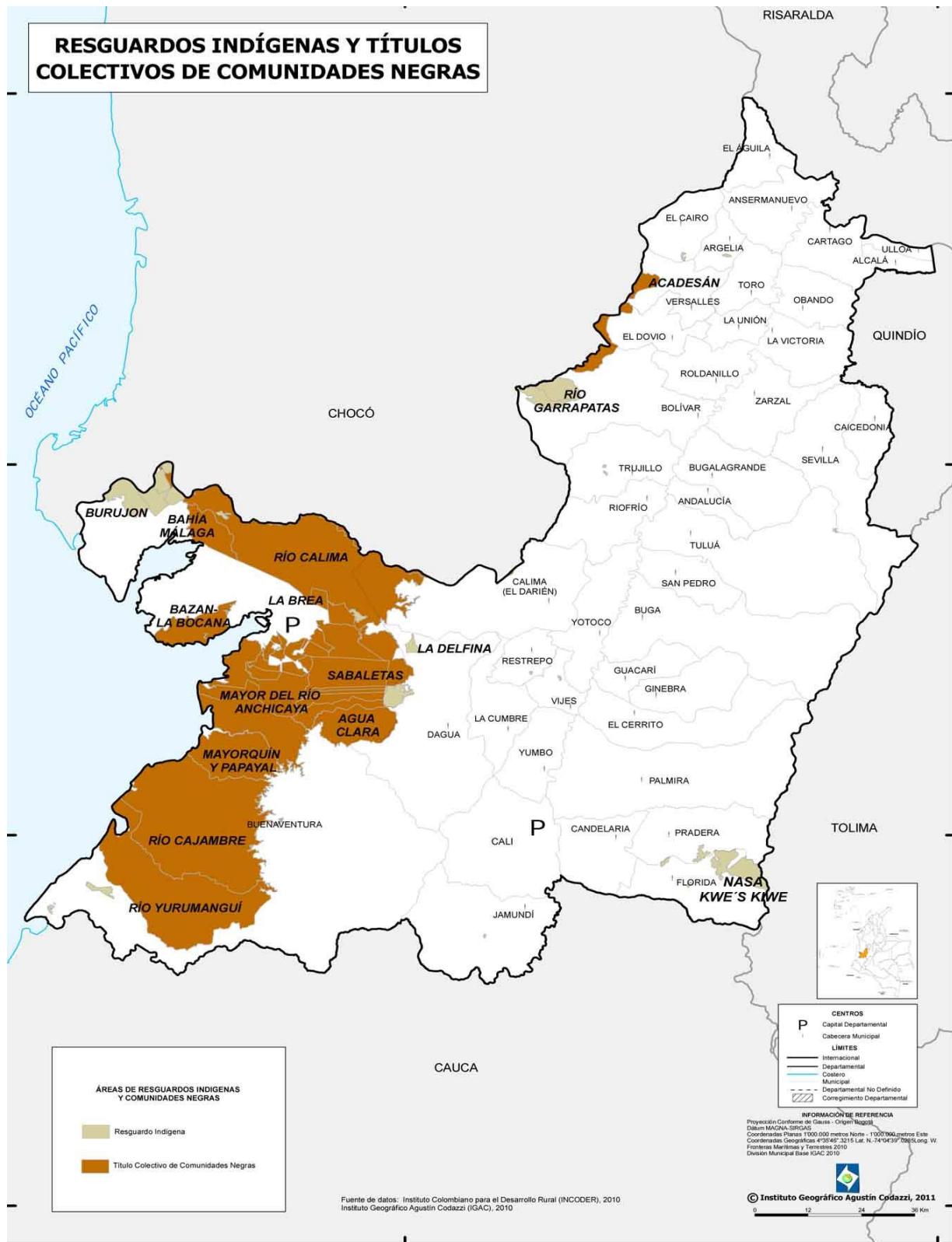
Para el 2011 la población embera chamí podía situarse en 21 municipios en los cuales se encontraban asentamientos y resguardos a los que llegaron las comunidades como resultado del desplazamiento forzado; para el caso del Valle del Cauca, ningún grupo está asentado en territorios de origen, los indígenas que participan de las reuniones de concertación se consideran víctimas del conflicto armado. A continuación presentamos el listado de comunidades planteado por sus líderes:

Número	Municipio	Resguardo	Comunidad	Número de familias	Número de habitantes
1	Trujillo	Kipara	1	20	87
		Asentamiento	Dachi ni	9	52
		Drua do	1	36	200
		Asentamiento	Desplazados Yagary	5	19
2	Obando	Asentamiento	Kima Drua	20	103
		Asentamiento	Comunidad Urbana	14	54
3	La Victoria	Asentamiento	Cueva Loca	16	80
4	Buga la Grande	Asentamiento	Dana Drúa	14	72
		Asentamiento	Kacike Tawda	15	80
		Asentamiento	Do Jurabida	12	60
		Asentamiento	Dachi Bedea	9	40
5	El Dovio	Asentamiento	Dachi Dana	37	206
		Asentamiento	Birmania	20	113
		Asentamiento	El Panteral	35	211
		Asentamiento	Frente Bonito	12	66
		Asentamiento	Puerto Nuevo	6	42
		Asentamiento	Bitaco	5	35
		Garrapatas – Batatal	5 Comunidades	190	920
		Asentamiento	Desplazados	10	50
6	Bolivar	Asentamiento	Buenavista	45	285
		Asentamiento	Floresta	18	96
		Asentamiento	Manzanillo	20	99
		Asentamiento	Rio Azul	36	170
		Asentamiento	Buenos Aires	6	36
		Cañon Rio Sanquinini	2 Comunidades	60	387
		Cañon Rio Garrapatas	4 Comunidades	175	984
7	Alcala	Asentamiento	La Esperanza	28	107
8	Dagua	Asentamiento	Morro Azuldrua	7	35
9	Buenaventura	Nasa Embera chamí	1Comunidad	14	78
10	Vijes	Wasiruma	1	34	123
11	Ansermanuevo	Dachi Drua Mode	1	26	126
		Asentamiento	Sur de	25	86
12	S. Josedel Palmar	El Cope Rio Ingara	1	37	265
13	Tulua	Dachi Drua	1	30	170
14	Yotoco	Asentamiento	Dai kwrisia	15	86
		Asentamiento	El Placer MiraValle	12	78
15	Restrepo	Niaza Nacequia	1	18	79
16	Calima Darien	Nabera Drua	1	25	136

Número	Municipio	Resguardo	Comunidad	Número de familias	Número de habitantes
17	Sevilla	Asentamiento	Acore Drua	28	118
		Asentamiento	La Mesenia	15	79
		Asentamiento	Guasarabe	13	88
18	Argelia	Bania Chamí	1	28	186
19	El Cairo	Do Xura	2	24	142
20	Versalles	Verjel	1	8	44
21	Cartago	Asentamiento	Urbano	3	80
TOTAL	20			29	1222
					6.653,00

Tabla 16. Comunidad embera chamí del Valle del Cauca. Fuente: Pueblo embera chamí, 2012, pp. 68-69

En el siguiente mapa pueden apreciarse los territorios del suroccidente colombiano en los cuales existen títulos de resguardo.



Mapa 6. Resguardos indígenas y títulos colectivos de comunidades negras. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2008.

El mapa nos presenta la existencia de un número mayor de títulos de propiedad para comunidades negras que resguardos en el Valle del Cauca, la ubicación sirve para relacionar los resguardos presentados por los pueblos indígenas en el Auto 004 y los que el Estado finalmente reconoce.

Este asunto sugiere que no todos los resguardos declarados por la ORIVAC cuentan con título de constitución; esta comparación permite situar la versión de la comunidad embera en el marco de los requerimientos legales demandados por el ICBF que apela a la información legal para determinar las acciones conducentes a la intervención. En la siguiente tabla identificaremos la población censada en tres de las regiones donde se encuentra el mayor número de asentamientos del pueblo embera chamí.

Total de la población: 29.094 personas		
Patrones de asentamiento	Población Chamí	Porcentaje de población chamí sobre el total de población
Departamentos de mayor concentración	Risaralda	16.023
	Caldas	7.209
	Antioquia	2.111
	Total	25.343
Población embera chamí en áreas urbanas	8.042	27,6%

Tabla 17. Población indígena 2011. Fuente: Ministerio de Cultura, 2011, p. 3

Este cuadro nos permite establecer el porcentaje de indígenas embera chamí que habitan en departamentos aledaños al Valle del Cauca. Los datos poblacionales resultan importantes para la descripción del contexto porque permiten pensar en la relación entre el grupo y el territorio habitado. Para el caso del Valle del Cauca se reportan los siguientes datos:

El Censo DANE 2005 reportó 29.094 personas autorreconocidas como pertenecientes al pueblo embera chamí, de las cuales el 50,2% son hombres (14.609 personas) y el 49,8% mujeres (14.485 personas). El pueblo embera chamí se concentra en el departamento de Risaralda, en donde habita el 55,1% de la población (16.023 personas). Le sigue Caldas con el 24,8% (7.209 personas) y Antioquia con el 7,3% (2.111 personas). Estos tres departamentos concentran el 87,1% poblacional de este pueblo. Los embera chamí representan el 2,1% de la población indígena de Colombia. La población embera Chamí que habita en zonas urbanas corresponde al 27,6% (8.042 personas), cifra superior al promedio nacional de población indígena urbana que es del 21,43% (298.499 personas). (Ministerio de Cultura, Republica de Colombia, 2011, p. 2)

Datos adicionales a esta distribución por regiones revelan los problemas en la educación y en la salud. Por una parte, se muestra el grado de analfabetismo y la dificultad que tienen las mujeres para acceder a la educación; por otra parte, se evidencian dificultades relacionadas con la seguridad alimentaria. Al respecto se pueden extractar las siguientes cifras del informe propuesto por el Ministerio de Educación:

De acuerdo al Censo (DANE, 2005) el porcentaje de población embera chamí que no sabe leer ni escribir es del 26,6% (7,447 personas), del cual la mayoría son mujeres 52,2% (3.888 personas). Esta tendencia no se mantiene al observar otros datos del Censo, pues del 64,8% (18.852 personas) que reportan tener algún tipo de estudio, la mayoría, el 50,9% (9.601 personas), son hombres. (Ministerio de Cultura, República de Colombia, 2011, p. 3)

Por otra parte, 2.389 personas, el 8,2% del total, manifestaron haber tenido días de ayuno en la semana anterior al Censo; cifra inferior al promedio nacional de población indígena que evidenció una situación menos precaria al respecto con un reporte del 17,03% (23.7140 indígenas). Las mujeres embera chamí tienen una menor participación en este indicador con el 49,3% (1.177 personas). (Ministerio de Cultura, República de Colombia, 2011, p. 3)

Los datos propuestos pueden verse agrupados en la siguiente tabla de frecuencias sobre Indicadores demográficos:

Indicadores	Total		Hombres		Mujeres	
	Valor	%	Valor	%	Valor	%
Población	29.094	100%	14.609	50,2%	14.485	49,8%
Habla la lengua de su pueblo	11.923	41,0%	6.121	51,3%	5.802	48,7%
Algún Estudio	18.852	64,8%	9.601	50,9%	9.251	49,1%
Analfabetismo	7.447	25,6%	3.559	47,8%	3.888	52,2%
Días de ayuno	2.389	8,2%	1.212	50,7%	1.177	49,3%

Tabla 18. Información sobre la lengua, la educación y la alimentación. Fuente: DANE, 2005 retomado por el Ministerio de Cultura, República de Colombia, 2011, p. 4

Esta es la información más actual que se tiene sobre los pueblos indígenas en el Valle del Cauca. Lo que hemos indicado hasta esta instancia es la información recopilada de las reuniones de concertación entre los grupos indígenas y el Estado para contextualizar la presencia de las comunidades en el Valle del Cauca. Cabe decir que el sistema de registro de los grupos indígenas no es el mejor y que los datos cambian si se tiene como parámetro de comparación el DANE; no obstante, hemos optado por presentar la información que tienen los grupos indígenas en los términos propuestos por ellos. A continuación, presentaremos una aproximación al resguardo Wasiruma refiriéndonos a su historia y a cómo se relaciona con los procesos sociales que han sido descritos hasta el momento.

3.5. Una aproximación al resguardo Wasiruma

El resguardo Wasiruma se conformó a partir de la migración de la familia Guasiruma³⁵, desde Pueblo Rico Risaralda. La violencia política entre los liberales y los conservadores generó un primer desplazamiento hacia tierras donde no existiera tal conflicto. Cipriano Guasiruma, abuelo del Consejero Mayor de la ORIVAC Alberto Guasiruma, envía una comisión de varios indígenas hacia el Cañón de Garrapata. Este cañón se caracteriza por estar rodeado de selva tropical y por ser territorio de origen de varios grupos embera chamí y catío. Debido a la exacerbación del conflicto violento por cuenta de las guerrillas de la época, la exploración de nuevas tierras continuó y fue así como llegaron a las inmediaciones del río Calima.

En el sector conocido como Río Azul se funda un primer asentamiento denominado El Tamboral, nombrado de esa manera debido a que existía un árbol con ese nombre. A ese espacio llegaron también miembros de la familia Niasa, familiares de Cipriano Guasiruma. Según lo narrado por Alberto Guasiruma, su familia vivió en El Tamboral durante 16 años hasta que apareció el proyecto de construcción de represas conocidas con el nombre de Calima 1, Calima 2, Calima 3 y Calima 4.

Calima 1 ya estaba en proceso de construcción en el municipio de Darién. En ese proceso ya se estaba iniciando la construcción de Calima 2 y Calima 3. Calima 3 era el proyecto que producía mayor afectación en la comunidad ubicada en El Tamboral. El proceso de embalse del Río Azul estaba liderado, según cuenta la familia Guasiruma, por la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC). La CVC era la entidad del Estado encargada de los proyectos hidroeléctricos del Valle y de los embalses y, según los afectados, la entidad los desplazó de forma forzada. Calima 3 generó empleo ya que se contrató a los indígenas para deforestar hectáreas que después serían inundadas. El conocimiento sobre este hecho alertó a los líderes comunitarios, fue ahí cuando se produjeron los primeros asesinatos selectivos.

Al asesinar a Cipriano Guasiruma, su hermano Miguel Ángel Guasiruma queda liderando los procesos de la comunidad, tiempo después Miguel Ángel es asesinado y la comunidad designa a Rubén Guasiruma para sustituir al líder caído debido a que es él quien tiene mayor dominio del castellano a pesar de que no sabe leer. Según la versión

³⁵ Recordemos el comentario hecho en la nota 1: el resguardo se denomina Wasiruma (con W) y el apellido familiar se escribe Guasiruma (con G).

de Alberto Guasiruma, Rubén es llevado a Cali donde firma un documento sin saber que en él autorizaba a la CVC para tener acceso al territorio.

Según Alberto Guasiruma, el territorio perdido tenía una extensión de 15.000 hectáreas. “Nuestro territorio alcanzaba a tener tierras en el Chocó y en el Valle del Cauca, vivíamos en un territorio muy amplio. La comunidad se resistió pero las amenazas y la quema de nuestras casas nos ahuyentaron” (Entrevista al consejero mayor, 01/03/2014). Los Guasiruma sobrevivían gracias a la venta de maíz, frijol de la variedad *chengue* y carne de cerdo; estos alimentos eran vendidos en la cabecera municipal de Restrepo y Calima Darién.

A pesar de las condiciones favorables para la supervivencia, los Guasiruma y los Niaza [segunda familia que actualmente compone el resguardo] salieron del territorio hacia sectores embera sobre el río Dagua. Miguel Ángel Guasiruma compró tierras a bajo costo en el corregimiento de La Delfina, en la vía al municipio de Buenaventura; sin embargo, las batallas entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el ejército, y el enfrentamiento entre miembros de la comunidad indígena y las comunidades rurales afrocolombianas produjeron un nuevo desplazamiento hacia los corregimientos de Tres Puertas en el municipio de Restrepo.

En 1986, Rubén Guasiruma se percató de la existencia en Cali de una oficina de asuntos indígenas. Para ese tiempo, los indígenas del departamento del Cauca ya habían comenzado un proceso social conducente al reconocimiento de derechos y tenían una tradición reflejada en el movimiento guerrillero Quintín Lame y en la participación en la Asamblea Nacional Constituyente.

En principio la idea de restituir derechos parecía extraña para los embera porque las formas de gobierno estaban mediadas por las nociones de Ley de origen y Ley natural, concepciones afianzadas en una cosmovisión sobre la convivencia comunitaria. El ambiente de cambios y reformas que se generó a partir de la Asamblea Nacional Constituyente y la proclamación de la Constitución Política de 1991 tuvo un efecto movilizador en lo que a intenciones organizativas se refiere; en ese momento los Guasiruma vieron las condiciones para obtener el acceso legal definitivo a las tierras.

Según Donado (2014), las reuniones para la reivindicación de derechos se vinieron dando desde 1970 por parte de indígenas del departamento del Cauca que

estaban fuertemente influenciados por la ideología del movimiento guerrillero Quintín Lame. La formación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) constituye el primer antecedente que se conoce sobre espacios de disertación donde los indígenas definieron la lógica de la lucha por la restitución de tierra.

El 24 de febrero de 1971 se realiza la primera asamblea de indígenas del Cauca, en Toribío y se funda el CRIC: "... por primera vez en mucho tiempo, se reunieron 2000 indígenas para tratar públicamente el estado de sus derechos" (CRIC, 1981, p.10), derechos que, tras la influencia de cuatro décadas de movimientos campesinos, resumieron en: 1) la expropiación de los latifundios que antes fueron resguardos y su entrega gratuita a las familias indígenas, y 2) la ampliación de los resguardos donde solo había minifundios; 3) la modificación de la Ley 89 de 1890 que los califica como menores de edad; 4) su participación en los procesos legislativos y la 5) "eliminación de la División de Asuntos Indígenas, por considerarla inoperante". (CRIC, 1981, p.11) (Donado, 2014, p. 34)

Para el año de 1986 se presentaba a los indígenas La Ley 89 de 1890 que planteaba la posibilidad de organizar las comunidades en cabildos. Tal organización socio-política sustituía la figura del cacique por la de gobernador y distribuía el poder entre actores que podían disertar sobre las acciones que legitimaba el gobernador. Para comenzar a luchar por las tierras Rubén Guasiruma se acomodó a lo que proponía la Ley y de esa manera generó las condiciones legales para un primer diálogo con el Estado.

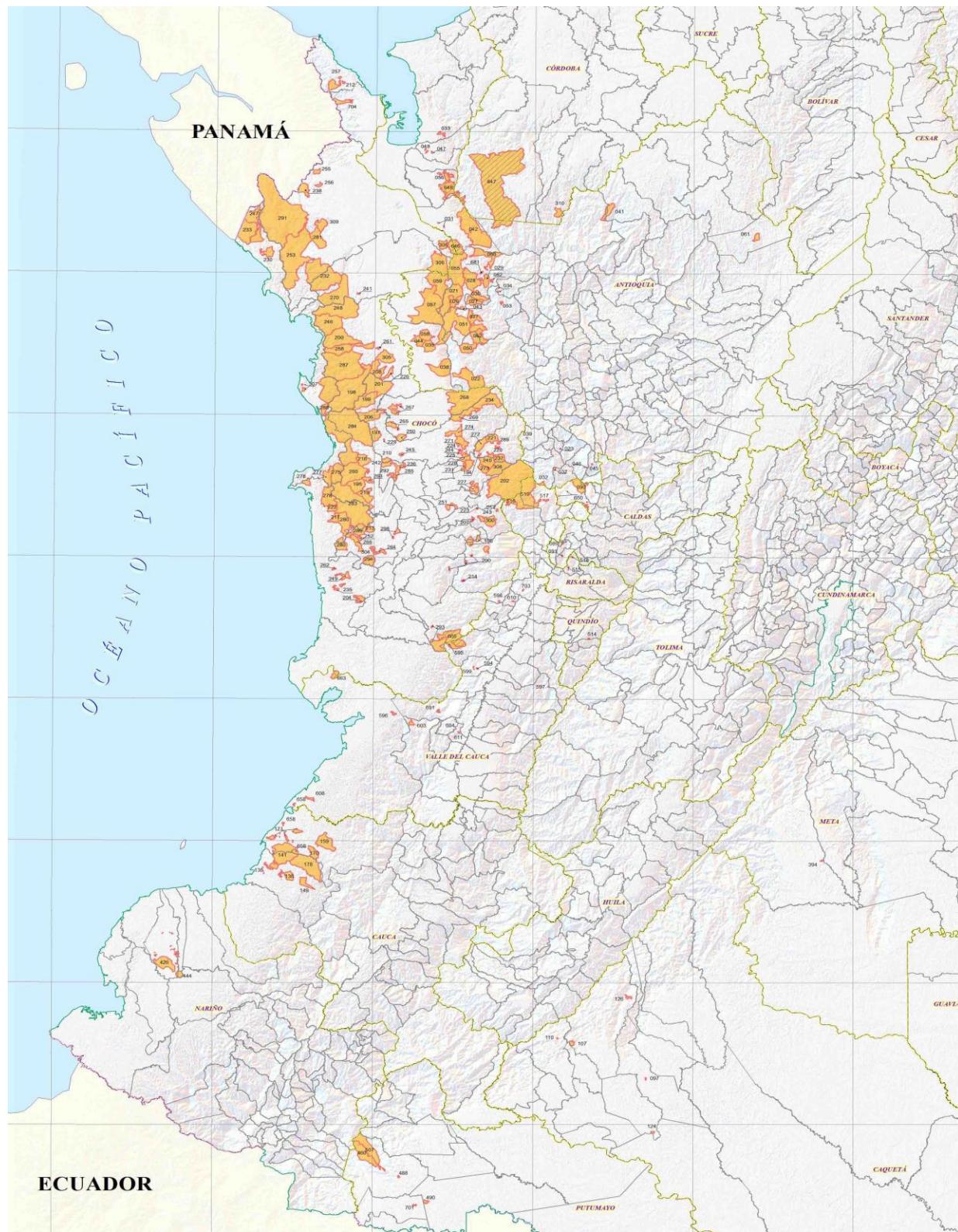
Según Donado (2014), los orígenes de la Ley 89 se remontan a la Ley 153 de agosto 15 de 1887, esta se refiere a un tratamiento especial para la "legislación de tribus bárbaras". A través de esta Ley se autoriza a las Misiones católicas para intervenir y regular la convivencia de las comunidades indígenas. La Ley 89 de 1890 conserva los elementos discriminatorios y ratificó el tratamiento dado a los pueblos indígenas en el orden sociopolítico colonial. Lo distinto en contraste de la primera Ley es que ofrece condiciones para la lucha por el reconocimiento de derechos desde la adopción de un modelo de ordenamiento sociopolítico; este referente es importante porque hacía factible organizar una lucha política antes que una lucha armada que tenía de entrada claras limitaciones. Los indígenas han conocido de cerca los efectos de las confrontaciones armadas y asumen que es preferible estudiar el modo de integrarse al sistema jurídico para la consecución de las metas comunes.

Con la creación de los cabildos del Valle y los del Cauca se abre camino para la creación de la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC). Es ahí cuando varios indígenas se reunieron en las Secretarías de Asuntos Étnicos y comenzaron a gestionar recursos para sus comunidades. Según diferentes miembros de la familia Guasiruma, fue en ese contexto donde se concibió el proceso de recuperación de tierras.

En 1989 los indígenas ocuparon por primera vez el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), llamado en esa época Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). El INCORA era el encargado de devolver tierras a los pueblos indígenas, pero cuando se generaron los primeros acercamientos la Gobernación del Valle planteó públicamente que en la región no había indígenas. Según la historiadora vallecaucana Maritza Donado (2014), para la época de la conquista española el actual departamento del Valle del Cauca fue descrito como un grande y fértil valle densamente poblado. Según Donado citando a León (2005): “había en él muy grandes provincias llenas de millares de indios, y ellos y los de la sierra nunca dejaban de tener guerra ni entendían en otra cosa lo más del tiempo” (Cieza de León, 2005, p.82).

Tras el poblamiento producido por españoles, estos territorios formaron parte de las Provincias de Cali, Alto Chocó, Buga y Cartago. Carlos Armando Rodríguez (1992, p.300), citando a Romoli (1974), afirma que en 1552 existían más de 60 cacicazgos en estos territorios y una cantidad similar en el Alto Chocó; aproximadamente 300.000 indígenas, esto es sin contar ancianos y niños, cuyos asentamientos fueron denominados *Pueblos de Indios*. A juicio de la historiadora, la declaración de que en el Valle del Cauca no había indígenas no solo no tenía lugar sino que evidenciaba un sesgo de discriminación disímil con el espíritu de renovación de esa época.

No obstante, cabe recordar que las comunidades indígenas del Valle del Cauca también se asumen como grupos desplazados y, a diferencia de los grupos del departamento del Cauca, los indígenas del Valle no reconocen un pasado circunscrito a territorios concretos. El pueblo embera chamí se desplaza por conveniencia a diferentes territorios; a continuación un mapa de los territorios en Colombia los cuales constituyen, a juicio de los entrevistados, la nación embera.



Mapa 7. Resguardos indígenas emberá. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2008.

El mapa presentado permite contradecir la postura de Donado, a pesar de que podemos aceptar la conveniencia de acudir a la historia para fundamentar un pasado común desde el cual se puede establecer un diálogo con el Estado. Debido al debate que se genera sobre la existencia de comunidades indígenas en el Valle del Cauca se produce la toma del INCORA y en el marco de las peticiones para devolver la entidad se formula la creación de cinco resguardos incluyendo el resguardo Wasiruma. Al interior del grupo se plantea que los Guasiruma deben tener prioridad debido a que su pasado como víctimas del desplazamiento forzado los habilita para acceder a uno de estos nuevos territorios.

Desde el primer día la organización indígena que tomó la entidad mostró una estrategia basada en la oportunidad política; “no solo estaba sesionando la Asamblea Constituyente con dos de sus representantes, sino que la Ley 21 del 4 de marzo de 1991, había aprobado el Convenio 169 de 1989 de la OIT, el más completo instrumento jurídico adoptado por una organización internacional hasta entonces, específicamente en función de los derechos de los pueblos indígenas y tribales, con fuerza vinculante en los países que lo ratificaron” (Donado 2014, p 26).

La Toma del INCORA se realizó en un clima de renovación política que favoreció la negociación. El presidente colombiano de la época Cesar Gaviria Trujillo (1990-1994) se reunió con “21 autoridades indígenas, entre las que se encontraban el delegatario Lorenzo Muelas” (El Tiempo, 25 de mayo de 1991); los hechos, ampliamente difundidos en los medios masivos de comunicación, fueron tenidos en cuenta por los indígenas vallecaucanos.

Para los pueblos indígenas vallecaucanos esta es la primera acción de hecho en la que participaron miembros de los cinco pueblos indígenas que habitan en el Valle del Cauca. Después de estos acuerdos con el INCORA lograron conseguir la posesión legal de la tierra. El hecho descrito, en el cual se llevan a cabo unas acciones fundamentadas en principios asociados a la justicia como reconocimiento, se distancia de los procesos de discriminación que encontraron los indígenas para la compra de tierras en territorios del departamento.

Cuando se constituyó el resguardo se empezó a gestionar la compra de tierras en los municipios de Restrepo y Darién, pero ninguno de los habitantes les quiso vender. Una de las razones que esgrimían los habitantes de estos municipios era que los

Guasiruma pertenecían al movimiento guerrillero Quintín Lame y que lo que había sucedido en el Cauca también sucedería en Restrepo y Darién. Si bien este grupo embera chamí comulgaba con los principios de la lucha propuesta por el movimiento guerrillero, no participaron en acciones de toma y posesión de tierras, como ocurrió en el departamento del Cauca.

En el proceso de buscar tierras el INCORA incumplió la promesa de reubicarlos y gestionar las tierras para la instauración del resguardo. En el marco de esta experiencia los Guasiruma aprenden sobre las leyes de restitución y deciden tomar pacíficamente el territorio donde viven actualmente.

Me acuerdo de ese día porque todos estábamos cogiendo café y algunos cogiendo piña, aquí en Tres Puertas, nosotros ya conocíamos esta finca [donde actualmente está el resguardo Wasiruma], y al mediodía a la hora del almuerzo la gente decidió tomarse esta finca. La gente dijo: ¿cómo es posible que estemos sirviendo de jornaleros a los finqueros mismos que se están oponiendo a que nos vendan tierras a nosotros?, ¡no le sigamos jornaleando a nadie!, ¡vamos a recuperar esa finca!, esa finca alguna vez tuvo que haber sido de nosotros los indígenas, entonces ¡vamos a recuperar las tierras! (Entrevista al consejero mayor, 01/03/2014)

El proceso de ocupación se dio cuando la comunidad se presentó ante la persona que vivía en la propiedad y le plantearon que si les permitía hacer presión estando ahí, el INCORA le podría comprar sus tierras. El dueño de la propiedad quería vender y no le puso reparos a la solicitud. Al comienzo las condiciones de vida eran precarias porque solo existía una casa y las diferentes familias empezaron a organizarse alrededor de esa vivienda.

Una vez establecidos trataron de participar en las actividades económicas de la zona, pero se encontraron con la actitud de menosprecio vivida en Restrepo y Darién, “ya era el año 1990 y se pensaba que nosotros comíamos personas. Es una situación compleja y ya ha pasado mucho tiempo, y todavía había campañas de desprecio donde se decía que el indígena todavía era salvaje y caníbal” (Alberto Guasiruma, 2014).

No obstante, durante la década de los noventa las relaciones entre el resguardo y los campesinos de la zona empezaron a normalizarse y, gracias al intercambio de semillas, indígenas y campesinos empezaron a familiarizarse. Finalmente, el 16 de febrero de 1992 salió la resolución de constitución de resguardo, dos años después de ser tomada la tierra.

El cabildo funcionó desde 1986 hasta el año 2011. En 2011 se evaluó la experiencia y se optó por asignar a miembros de la comunidad funciones propias de la reflexión y la acción política. Se optó por la configuración de un consejo comunitario debido a que la Constitución permitía la construcción de Entidades Territoriales Indígenas (ETIS), las cuales pueden ser gobernadas por consejerías o por consejos.

¿Qué es lo que hicimos nosotros aquí? Adelantarnos, nosotros sabemos que el Congreso de la República no va a poder legislar para que existan las ETIS, nosotros sabemos eso y queremos que las ETIS sean una realidad. Las ETIS nos permiten mayor autonomía y autodeterminación. En la actualidad tenemos un consejo que viene trabajando en temas de justicia, educación y economía, hemos madurado mucho. En nuestra comunidad es posible vivir desde la idea de un derecho propio que hemos logrado ponderar a pesar de lo difícil de nuestra historia. (Alberto Guasiruma, 2014)

En los Departamentos del Valle del Cauca y el Cauca, las luchas por el reconocimiento político han tenido diferentes matices; en el Cauca resultó en confrontación directa con las élites regionales, quienes los despojaron sistemáticamente de sus tierras y los explotaban como terrajeros; en el Valle del Cauca, las reivindicaciones indígenas que afectan los intereses de las élites regionales no son explícitas ni tangibles, sus confrontaciones no han sido directas, tal vez porque en muchos casos los territorios no les son útiles a esas élites, ya sea por su condición geográfica o por las condiciones áridas del suelo, y en aquellos casos donde resulta benéfica la reclamación de las comunidades, los propietarios han concertado con ellas la venta para que el Estado legitime la apropiación del territorio. Los indígenas vallecaucanos han realizado marchas, tomas, plantones, expresiones de descontento y resistencia, a nivel local y regional, y han participado en las acciones de protesta nacionales más significativas para la consolidación del movimiento indígena colombiano y el logro de importantes reivindicaciones.

Cada uno de sus logros, la adjudicación o ampliación de tierras para sus resguardos, la salud y la educación propia, la atención diferencial, han sido conseguidos en acuerdos con los entes estatales, tras algún episodio de protesta que alteró la cotidianidad gubernamental o el orden social. Sin embargo, sus acciones más contundentes se han concentrado en hacer útil el extenso compendio de leyes que favorecen a estos pueblos.

Las condiciones de vida social, política y económica de los Pueblos indígenas vallecaucanos en la actualidad no difieren de las del resto de los pueblos autóctonos de Colombia; en la última década quizá han logrado alcanzar sus mayores reivindicaciones debido a que la legislación en torno a la Constitución de 1991 generó nuevas “estructuras de oportunidad política” (McAdam, Tarrow, Tilly, 2005).

Capítulo 4. Un encuentro con los habitantes del resguardo Wasiruma

Este capítulo trata sobre la metodología empleada en la investigación etnográfica. En tal virtud se propone en el primer apartado una reflexión inicial sobre el sentido que tuvo la Investigación Acción Participativa (IAP) en el modo en que se desarrolló la experiencia etnográfica en el resguardo Wasiruma. A través de la declaración de principios que ayudan a relacionar el desarrollo teórico con el trabajo de campo, en el segundo apartado avanzamos en la estructuración de un relato sobre el encuentro con los habitantes del resguardo Wasiruma donde se destacan los primeros acercamientos a las comunidades indígenas del Valle del Cauca, las impresiones del investigador y las actividades que permitieron el acceso y la confianza para la realización del trabajo de campo.

En un tercer apartado presentaremos la información sociodemográfica que ha resultado de la aplicación de una encuesta a los habitantes de la comunidad en la cual se abordan temas como la salud, la vivienda, la educación, el trabajo y el equipamiento tecnológico en materia de medios de comunicación. Este ejercicio complementa el relato planteado y permite la caracterización del grupo.

El cuarto apartado corresponde al procedimiento metodológico y en él se destaca la implementación de los instrumentos de observación, entrevista y el análisis de resultados para la reflexión crítica. Se destaca la articulación entre preguntas de investigación que fueron transformándose a medida que nos aproximábamos sucesivamente al objeto y a los sujetos de estudio. En este sentido, se reconoce el dinamismo de los procesos que agencia la comunidad y el papel que tiene la historia en la configuración de un discurso que ha tenido diferentes interpretaciones en el tránscurso de la tesis.

También se resalta el intento por consolidar una vía de interpretación centrada en el alcance ético-político de la atención diferencial como un camino para mejorar las condiciones que ofrece la comunidad y el ICBF para el diálogo sobre asuntos controversiales de la vida cultural. Para este propósito se ha explicitado la delimitación de la interpretación de dicho alcance para el caso del resguardo Wasiruma siendo coherentes con la operacionalización de las categorías estudiadas en el capítulo 2.

Con este capítulo establecemos un enlace entre la reflexión teórica y el análisis de resultados que se deriva de la manera en que se ha establecido una vía de interpretación para nuestro trabajo etnográfico. A su vez, proponemos algunas ideas para la comprensión del quehacer del investigador en el campo, para hacer visible el sentido ético de sus decisiones y el modo en que se obró acorde con las posibilidades de acceso y confianza.

4.1. Criticar la sociedad para transformarla, un comentario sobre la Investigación Acción Participativa (IAP)

Lo que se presenta en este apartado corresponde a la estructuración de la metodología con la cual se desarrolló la experiencia etnográfica con los habitantes del resguardo Wasiruma. A efectos de esta presentación es preciso enfatizar la idea de que en tres años de trabajo de campo se consolidaron aproximaciones sucesivas al conflicto entre la comunidad y el ICBF, las expectativas de reconocimiento y la valoración social de lo indígena; estas dimensiones de la vida de la comunidad tuvieron incidencia en el proceso de pensar las formas en que se podría describir la convivencia desde la lógica propuesta en nuestro modelo para la comprensión del alcance ético-político de la atención diferencial.

En este sentido, un primer encuentro se concibió en función de los aspectos objetivos y observables del conflicto entre la comunidad y el ICBF; la pregunta inicial por el alcance ético-político de la atención diferencial nos exige registrar los diferentes puntos de vista sobre aspectos que son observables y cuantificables.

Un segundo acercamiento se produjo en función de la interpretación moral que los indígenas proponían sobre el conflicto social; aquí se hacía necesario ampliar la experiencia etnográfica para incluir a las mujeres de la comunidad y proponer una vía para la comprensión del agravio moral a través de un modelo teórico para la descripción de los aspectos abarcables por la política de la atención-diferencial; esta fase es de naturaleza cualitativa.

Finalmente, se formuló una última aproximación en torno a la valoración social de lo indígena en el espacio común de interacción con otros grupos y en relación con la imagen que muestran de ellos los medios de comunicación. Es preciso advertir que esta fase terminará en diciembre de 2016, una vez concluida la tesis doctoral, y constituye el

desarrollo de una reflexión transversal sobre la concreción de experiencias sociales de deliberación y conflicto agenciadas por grupos étnicamente diferenciados. Aquí hemos encontrado una veta para perfilar una parte del trabajo de investigación del grupo Procesos y Medios de Comunicación adscrito a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Este consiste en la institucionalización del acompañamiento de los procesos sociales del resguardo Wasiruma y la ORIVAC en el espacio universitario; a partir de este logro podemos presentar en detalle cómo hemos asumido e interpretado las consignas de la IAP.

Los tres momentos descritos también sirven para enunciar la relación del investigador con la comunidad. Se trata del encuentro con un grupo que estaba organizado políticamente y que había alcanzado los recursos retóricos para narrar sus experiencias de desprecio y sus expectativas de reconocimiento y, por ello, el diseño metodológico tenía que partir del dinamismo y la vitalidad con la que la comunidad se ha propuesto ocupar un lugar en la sociedad.

En tal virtud resulta conveniente explicar el sentido de las decisiones tomadas y la manera en que se logró el acceso y la confianza, procesos que se alcanzaron a través del acompañamiento para la comprensión de cómo la crítica de la sociedad hegemónica planteada por los Guasiruma permite concretar acciones para transformar la sociedad dialogando con las instituciones que pueden ayudar a fortalecer procesos de inclusión y reconocimiento. A continuación esbozamos seis rasgos de la perspectiva crítica trazada por el grupo y que fueron tenidos en cuenta en esta investigación.

- 1) Las reflexiones comunitarias toman como punto de partida el señalar una perspectiva hegemónica dominante que han padecido como indígenas. De ahí que la crítica que se manifiesta se caracterice por tener rasgos anticoloniales y anti-imperialistas. Los indígenas asumen que esta postura crítica puede contribuir a la realización de un Estado democrático y pluralista en Colombia que aún no existe.
- 2) Los argumentos centrales de esta crítica se centran en ideas propias y circunscritas en el ámbito de sus cosmovisiones. Desde esta perspectiva también se justifican posiciones controversiales sobre las estrategias que deben emplearse para el acceso a oportunidades asociadas con el reconocimiento político.

- 3) A pesar del carácter complejo de la auto-representación de lo indígena y la crítica a la valoración social de su grupo, se considera provechoso entrar en diálogo con la Antropología Social y Cultural para establecer planos de comunicación que no son siempre posibles, porque las Ciencias Sociales también forman parte del dispositivo ideológico de la hegemonía. La investigación propuesta fue en términos generales bien recibida.
- 4) La idea de una aproximación sucesiva supone inmersión en el contexto y trabajo etnográfico. Esta condición fue fundamental para generar el encuentro con los Guasiruma. También resultó importante para establecer claridad sobre el tipo de intercambio que se podía dar entre el investigador y la comunidad, intercambio que no sería económico, pero que sí se plantearía desde el apoyo en las metodologías para la formación de líderes indígenas en el resguardo y la ORIVAC.
- 5) La posibilidad de entender el alcance ético-político de la atención diferencial tiene como finalidad acercar la comunidad y la ORIVAC a las entidades públicas en las cuales se administran los recursos para la intervención a comunidades étnicas. Se asume que la investigación es una vía para establecer elementos claros de negociación ante el ICBF. De ahí que la discusión propuesta gire en torno a cómo institucionalizar en el horizonte de la entidad pública la lucha por el reconocimiento.
- 6) Para los indígenas los derechos humanos constituyen un marco de referencia para ampliar el campo de incidencia de la Ley de origen, fundamentada en una experiencia de espiritualidad, en la forma de un derecho propio, que se deriva de la lucha por el reconocimiento político y que constituye el espacio de comunicación con las entidades del Estado y otros grupos.

Teniendo en cuenta los aspectos diferenciales de la crítica social propuesta por el grupo indígena se propuso una metodología para participar en las instancias de deliberación que contribuyen a pensar críticamente la vida en común desde una perspectiva indígena. En consecuencia, se acompañó al grupo en la deliberación pública de sus asuntos comunes proponiendo referentes y perspectivas para la comprensión de los alcances y limitaciones del movimiento cultural. Desde este lugar planteamos la pertinencia de la IAP en el marco de nuestra experiencia etnográfica considerado que el punto de anclaje sería la crítica a la sociedad desde la lectura de las lógicas de

reconocimiento y desprecio que subyacen a los conflictos entre la comunidad y el Estado colombiano.

Desde el punto de vista de las Ciencias Sociales y la Filosofía la consigna de “criticar la sociedad para transformarla” ya forma parte de una tradición y de una manera de concebir el uso social de la investigación. En esta materia, si algo pueden tener en común el marxismo, la Teoría Crítica y la Investigación Acción Participativa (IAP) es la idea de que la transformación de la sociedad requiere de la comprensión de las estructuras de dominación que repercuten en la forma en que se altera la convivencia social y política.

El marxismo propendía por una reivindicación de la capacidad del subordinado para materializar la historia y recomponer el orden social que ha sido afectado por las desigualdades originales circunscritas en la dialéctica de la burguesía y el proletariado; de ahí que resulte importante explicar la lógica del capitalismo desde su origen, justificación y estructura económica como una manera de ilustrar al proletariado sobre el sentido de su aporte en la transformación de la sociedad. La idea de que la cultura es el producto del trabajo del proletariado nos permite pensar en el sentido que tiene la comprensión de la historia de la dominación para establecer las pautas para transformar la sociedad.

A su manera la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en cabeza de Adorno y Horkheimer, retomará el problema sobre la relación entre la crítica y la transformación social. La Teoría Crítica nos habla de la necesidad de comprender la opresión para ser más contundentes en el desarrollo de la lucha social que tiene por objetivo transformar los referentes institucionales de la sociedad. En contraposición a esta perspectiva podemos situar a filósofos políticos como Richard Rorty y Michael Walzer, para quienes toda crítica de la institucionalidad se circunscribe en la lógica de una cultura política hegemónica y por ello el problema está en asumir “valoraciones fuertes” que tienen la capacidad de alterar el orden de las libertades individuales en los estados liberales democráticos. A pesar de los problemas que conlleva comprender un horizonte social como una valoración fuerte, pensadores críticos contemporáneos como Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser e Iris Marion Young, ofrecen variaciones de la consigna “criticar la sociedad para transformarla” para dotar sus teorías de una perspectiva del cambio social; dicho de otra forma: otorgan una oportunidad para que los

agentes sociales tengan libertad para modificar la injusticia y realizar un escenario donde los procesos sociales cuenten con una experiencia institucional justa.

En este orden de ideas, tanto el marxismo como la Teoría Crítica coinciden en considerar que la conciencia de clase o de injusticia [para situarnos en la perspectiva de Honneth] necesariamente es resultado de un proceso de reflexión, concertación y acción. La reflexión sobre la injusticia y las condiciones de la opresión conllevan a la configuración de un lenguaje sobre la experiencia común capaz de generar acuerdos para el desarrollo de la acción en un sentido político. De esta forma, la crítica de la sociedad supone la construcción de posturas vinculantes capaces de promover condiciones para el mejoramiento de la organización política y el progreso de las estrategias que hacen posible la deliberación y el diálogo con el Estado y otros grupos.

Las ideas expuestas tienen efectos en la manera de entender la relación con comunidades indígenas en Colombia. Las ideas del marxismo y la Teoría Crítica se trasladan a la reflexión de los científicos sociales sobre el papel de la investigación en la transformación social de grupos que históricamente han padecido la subordinación y la violencia. La IAP ha sido el receptáculo de estas preocupaciones y ha constituido una vía para superar las consignas positivistas que parten de la presunción de universos sociales carentes de conflictividad y de horizontes en los cuales fuese factible concretar la transformación de la sociedad.

En virtud de lo expuesto, hemos inscrito esta investigación en la tradición de la IAP por considerar que tanto la lucha de la comunidad por el reconocimiento cultural y redistributivo, como la perspectiva del investigador sobre las discusiones marxistas y teórico-críticas sobre la crítica y el cambio social, son el punto de partida para un proceso de acompañamiento y participación en las lógicas que consolidan la convivencia en el resguardo.

Se trata también de la aproximación a un grupo que se retroalimenta y hace su aportación a la cultura política de la región, lo cual le confiere dinamismo y complejidad. El encuentro exigió disposición para ampliar los referentes de análisis y para compartir las valoraciones subjetivas del mundo social. Al respecto hemos retomado la perspectiva de Fals Borda quien forma parte de la tradición colombiana en IAP.

La importancia de la perspectiva de Borda para esta investigación radica en el lugar que se le otorga a la capacidad de auto-representación de los grupos y al modo en que se formula una metodología en que la participación (de las comunidades y el investigador) constituye una senda para abordar la otredad cultural. En este sentido, la idea de criticar para transformar la sociedad implica formar parte de los procesos institucionales que tienen el potencial de hacer factibles esas transformaciones. En palabras del autor:

Cómo combinar precisamente lo vivencial con lo racional en estos procesos de cambio radical, constituye la esencia del problema que tenemos entre manos. Y este, en el fondo, es un problema ontológico y de concepciones generales del que no podemos excusarnos. En especial, ¿qué exigencias nos ha hecho y nos hace la realidad del cambio en cuanto a nuestro papel como científicos y en cuanto a nuestra concepción y utilización de la ciencia? Porque, al vivir, no lo hacemos solo como hombres, sino como seres preparados para el estudio y la crítica de la sociedad y el mundo. (Fals Borda, 2009, p. 253)

Estas ideas tienen su origen en Europa y fueron importantes para la revitalización de las Ciencias Sociales en América Latina y en especial en Colombia. En los años sesenta y setenta los efectos de las revoluciones estudiantiles europeas y los discursos sobre los derechos civiles en Estados Unidos tuvieron un importante papel en la consolidación de una atmósfera que posibilitaba el abordaje de preguntas que implicaban un rol distinto por parte de las comunidades. Para el caso colombiano los temas asociados con la política agraria y la violencia social han sido el espacio en el cual diferentes científicos sociales han venido trabajando la consigna de criticar para transformar. Al respecto, plantea el autor:

Aquella propuesta de “investigar la realidad para transformarla” por la praxis, que algunos articulamos en la década de 1970 en países del Tercer Mundo, ha empezado a institucionalizarse. ¿Es esto avance o retroceso? Todavía no podemos contestar la pregunta, excepto para observar que se ha cumplido la etapa inicial de la implantación y difusión de aquella idea, proceso quizás inevitable cuando la idea demuestra su bondad, así se pierdan un poco sus aristas de nacimiento. (Fals Borda, 2008, p. 81)

En este sentido resulta conveniente el ejercicio de interpretar la realidad combinando marcos de referencia de las Ciencias Sociales con estructuras de conocimiento cimentadas en la experiencia comunitaria y en el saber que cada grupo genera sobre el mundo que le rodea. Nuestra interpretación de la IAP supone un

acercamiento a la perspectiva en la que se constituye un saber expandido derivado de valoraciones de la cultura propia; es decir: nos aproximamos al modo en que los grupos consolidan las estrategias para entender la otredad cultural y tratar con ella para la consecución de unas expectativas de reconocimiento o redistribución.

De esta forma reflexionar conjuntamente con la comunidad sobre las causas de la subordinación que se derivan de la relación entre la historia social y las políticas del Estado justifica el modo en que se estableció el desarrollo del diseño etnográfico. En definitiva, la metodología para la reflexión crítica del alcance ético-político de la atención diferencial nos sirve para comprender las estructuras de la relación entre la subordinación y la hegemonía en un plano teórico y práctico, pero también le sirve a la comunidad para enriquecer el discurso sobre la convivencia política y el reconocimiento.

Con los antecedentes referidos, las condiciones del encuentro con la comunidad solo podían ser consideradas desde este enfoque metodológico. De esta manera se partió de la idea de que el grupo poseía una historia y unas formas de comprender la sociedad y su experiencia política; también se consideró que tales aspectos podían expresarse a través de formas objetivadas de encuentro con los demás grupos del orden social y que la posibilidad de aprender del entorno hacía que el grupo indígena fuese complejo en su composición y convivencia.

El esfuerzo por situar los significados y no depender de las teorías sino asumirlas como punto de partida para la clasificación es otro de los rasgos que nos acercan a la IAP. Por ejemplo, una de las demandas del grupo era el acercamiento a la realidad académica de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. En principio porque se tiende a presuponer que el conocimiento universitario valida el conocimiento social y por ello vincularse a una institución educativa es una manera de validar una experiencia común; no obstante, el acercamiento a la universidad también se podía entender como una oportunidad para pensar en la historia vivida y en la definición de nuevos criterios para fortalecer las metas del grupo. Al respecto, Fals Borda plantea:

Me parece importante que en cada región, y principalmente en el Tercer Mundo tropical y subtropical donde se originó esta metodología, se utilicen raíces propias de explicación, descripción, sistematización y transformación de los contextos y de las condiciones sociales existentes. En estos procesos no solo se deben poner a prueba los principios ya fogueados y

los de avanzada, sino también proponer conceptos propios e invenciones intelectuales adecuadas y vinculadas a las realidades de donde surgió. (Fals Borda, 2008, p. 85)

Hasta ese momento, el encuentro con la universidad no era habitual para las comunidades indígenas del Valle del Cauca dado que sus organizaciones políticas no siempre consideraron esa relación importante. En la Universidad del Cauca, en la ciudad de Popayán, departamento del Cauca, existe una tradición de experiencias de trabajo conjunto con grupos indígenas que ha servido para cualificar a las comunidades y ampliar el rango de acción de las luchas por el reconocimiento. A través de esta investigación se consideró la experiencia del Cauca en tanto que sería posible concebir la universidad como un espacio para pensar la acción política y los compromisos asumidos con los diferentes actores sociales.

A modo de síntesis, y para dimensionar la importancia de la IAP en esta investigación, se pueden esbozar los siguientes argumentos:

1. El esfuerzo de IAP se dirigió a comprender la situación histórica y social del resguardo Wasiruma en tanto que en los relatos se resaltan la vivencia de la violencia y las estrategias para lograr condiciones favorables para la subsistencia.
2. El desarrollo de esta investigación implicó establecer la relación entre la comprensión histórico-social del resguardo Wasiruma y sus expresiones políticas en el espacio de la ORIVAC. En el abordaje de ese plano, se realizó un programa de formación política para líderes indígenas agremiados en la ORIVAC.
3. La investigación realizada fue financiada por la Pontificia Universidad Javeriana Cali y también pudo incluirse la comunidad en el ámbito investigativo de la institución educativa. Esto ha permitido que otros investigadores (estudiantes y docentes) puedan apoyar y ampliar las posibilidades de comprensión del grupo y la ORIVAC.
4. Desde su inicio, el trabajo fue independiente de cualquier instancia gubernamental. El trabajo se planteó en el marco de una coyuntura entre el grupo y el ICBF pero se estima que en la actualidad esta tesis puede ayudar en la reflexión y sensibilización de las formas de diálogo que se establecen entre los grupos culturalmente diferenciados y las entidades del Estado. La interpretación del

alcance ético-político de la atención diferencial puede ayudar a mejorar las posibilidades de inclusión de los grupos que aspiran a mejorar sus condiciones de vida a través de la deliberación pública.

4.2. Sobre la relación del etnógrafo y la comunidad Guasiruma

El encuentro con la comunidad Guasiruma empezó el 5 de mayo de 2011 en una visita al Instituto Departamental de Educación Básica Indígena Comunitaria (IDEBIC), ubicado en el municipio de Florida en el Departamento del Valle del Cauca. El encuentro se realizó en el marco de una reunión entre comunidades indígenas del departamento y entidades del Estado que intervienen en grupos étnicamente diferenciados desde el enfoque de la atención diferencial.

En la mesa de trabajo se encontraban funcionarios del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) y la Secretaría de Educación del Valle del Cauca. Por parte de las comunidades indígenas se encontraba la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC), la guardia indígena del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y representantes del pueblo indígena Nasa del departamento del Cauca.

El objetivo de la reunión era conocer la experiencia del IDEBIC dado que había recibido reconocimientos importantes en materia de educación a población indígena y la infraestructura del instituto estaba siendo usada para actividades de formación agropecuaria y política de los miembros de diferentes comunidades del sector.

En los meses anteriores a la visita se habían producido confrontaciones entre indígenas y miembros de las fuerzas armadas del Estado colombiano debido a causas asociadas con la política agraria, la falta de inversión en infraestructura y la desaparición sistemática de líderes indígenas en comunidades del Valle del Cauca y el Cauca principalmente. Pese al ambiente que generaban las protestas, la reunión tuvo una alta asistencia y convocó a distintas comunidades considerando que el acceso al instituto era difícil ya que tocaba transitar camino escarpado en vehículo campero y a través de una larga caminata.



Fotografía 2. Reunión en IDEBIC. Fuente: archivos del proyecto Alcance ético-político. 5 de mayo de 2011.

La reunión formaba parte de la implantación de una metodología que tenía como objetivo mejorar el diálogo entre comunidades indígenas y entidades del Estado en lo que correspondía al diseño de programas de intervención social que tendrían presupuesto estatal. A esta reunión asistieron aproximadamente 1000 personas y en el encuentro hablarían jóvenes líderes del indigenismo dentro de los que se destacaba Alberto Guasiruma, quien a los 29 años ya había logrado ofrecer alternativas en conflictos de difícil resolución en los cuales se planteaba como punto de partida el reconocimiento de responsabilidades, por parte de los grupos indígenas, en lo que respecta al cumplimiento de normas y acuerdos con el gobierno nacional. Cabe decir que este tipo de pronunciamientos no son habituales en los líderes de esta colectividad.

La estrategia del líder consistía en admitir el pragmatismo burocrático de los interlocutores estatales y plantear escenarios en los cuales se pudiera acceder a beneficios redistributivos sin perder ni arriesgar el ámbito de la identidad cultural indígena, el cual se proponía como cuestión por fuera de la discusión pública en tanto que no se esgrimieron argumentos identitarios.

En ese momento era claro que la imagen de los indígenas no correspondía necesariamente con las ideas ponderadas por la sociedad hegemónica colombiana. No se trataba de personas merecedores de desconfianza y desprecio debido a la defensa

irracional de sus intereses, esta visión aparece reseñada en los estudios sobre la estigmatización del mundo indígena respecto de las ideas modernizadoras de la experiencia urbana. Tampoco se trataba de grupos vinculados con la ecología y la defensa del medio ambiente, imagen actual con la que se revitaliza la figura rousseauiana del “buen salvaje”.

Lo que en ese momento encontramos fue la expresión del individuo jurídico que tenía un discurso refinado sobre el proceduralismo legal y establecía un diálogo en los términos en que el interlocutor estatal era capaz de comprender. ¿Dónde quedó el discurso del esencialismo cultural enmarcado en la disputa política? Nos encontrábamos frente a una manera poco habitual de enunciar las expectativas indígenas de reconocimiento.

Para los indígenas del Valle del Cauca el recurso de la protesta pública (Minga) constituye el principal modo de proceder en la disputa por la redistribución económica y el reconocimiento cultural ante el Estado. La postura presentada por Alberto Guasiruma evidenciaba una manera de entender y afrontar el conflicto político desde el plano de enunciación de la contraparte, el Estado.

En el plano de estas inquietudes empezó la relación con Alberto Guasiruma y el encuentro con el resguardo Wasiruma. Sobre este encuentro es necesario decir que acceder no es lo mismo que ser un integrante más de la comunidad; en el acceso el encuentro tiene restricciones, hay temas por los que no se podía preguntar y el acercamiento a otros actores de la comunidad no fue posible hasta que se participó y generaron espacios para la socialización. La aproximación al resguardo se fundamentó en un acuerdo de respeto y en la idea de que las interpretaciones resultantes debían enriquecer el proceso organizativo comunitario.

El acceso a la comunidad también resultaba provechoso para pensar sobre los liderazgos indígenas en tiempos en los que se estaba empezando a referenciar el posible acuerdo de paz con las FARC como hecho social y político de gran relevancia para el futuro del país. El mundo indígena sería objetivo de diferentes interacciones en las cuales se consideran los resguardos como opciones para la resocialización de insurgentes o como unidades económicas que podrían empezar a ser productivas en tanto que se pueda invertir en ellas. Desde iniciativas turísticas hasta intentos de

establecer actividades mineras, los resguardos y los territorios indígenas están siendo repensados dentro de lo que se asume será la paz en Colombia.

Los diálogos de paz plantean un reacomodo de los grupos sociales y una valoración de las promesas planteadas en la Constitución Política de 1991, promesas que fueron institucionalizadas como expresión de los movimientos sociales de la época y respondieron a los dilemas generados en la Asamblea Nacional Constituyente. Desde tales expectativas se repotenciaban los discursos sobre el reconocimiento y la redistribución toda vez que se reclamaba una atención diferencial ajustada a la necesidades de los grupos étnicos. La nueva posibilidad de posconflicto revitaliza algunas pretensiones de los movimientos sociales, pero a la vez hace evidente la necesidad de incluir dichas demandas dentro de las posibilidades políticas, jurídicas y presupuestales del gobierno nacional.

A pesar de la disposición para concretar metodologías para el encuentro y la discusión sobre las diferencias culturales y la realización del Estado democrático y pluralista que vuelve a tener espíritu vinculante con el posconflicto, los años 2011 y 2012 se caracterizaron por una serie de enfrentamientos entre grupos indígenas y autoridades del Estado colombiano en los cuales se estigmatizaron las solicitudes de estos grupos con la excusa de que los intereses de los pueblos indígenas estaban en contravía de los fines de la sociedad hegemónica.

Tales confrontaciones acontecían sin que fueran registradas por los medios de comunicación tradicionales a pesar de que la discusión sobre las condiciones de participación social y económica de las comunidades rurales era un asunto de reflexión en las universidades colombianas. El caso que logró una mayor notoriedad fue el de un grupo de indígenas del Cauca que expulsó a 100 soldados el 17 de julio de 2012 de una base militar ubicada en Toribio, municipio del departamento del Cauca. En el cubrimiento mediático de la noticia se cuestionaba la medida y se planteaba hasta qué punto los intereses del Estado y los del grupo indígena están compaginados.



Fotografía 3. Expulsión de la fuerza pública de Toribio. Fuente: Periódico El Espectador. 17 de julio de 2012.

En consecuencia, la noticia fue importante porque abría el debate sobre las facultades que tienen los pueblos indígenas para limitar la presencia del Estado en sus zonas de incidencia. La polarización no se hizo esperar y nuevamente se hacía necesaria la comprensión de los procesos sociales liderados por estos actores.

Toribio ha sido una zona de conflicto armado dominada por las FARC. Los indígenas habían logrado el establecimiento de condiciones para la convivencia con el grupo armado sin que esto implicara respaldo alguno; si bien los grupos indígenas se consideran víctimas del conflicto armado, ellos han propuesto estrategias para mediar con la insurgencia minimizando los riesgos para sus comunidades, han propuesto fórmulas para convivir con el conflicto sin que tengan que padecer los efectos del desplazamiento forzado que sí han vivido las comunidades campesinas. Sin embargo, los logros en esta materia se limitan cuando hay presencia militar; según los testimonios de los líderes indígenas que asistieron a la reunión del IDEBIC, la presencia del Estado a través del ejército impide el ejercicio de la autonomía territorial.

Sin embargo para los programas de salud, educación y bienestar familiar, la percepción es distinta porque se admite que tales programas son necesarios para garantizar la subsistencia de los pueblos y por ello deben ser ajustados a las concepciones culturales, rasgo innegociable de la discusión política. Sobre este tema el primer elemento problemático que resultaba del encuentro con la organización política

indígena tenía que ver con las demandas de presencia y ausencia en las que el Estado debía relacionarse con ellos.

En otras palabras: por un lado, el Estado no era necesario para la consolidación de mecanismos para la resolución de conflictos territoriales con la insurgencia armada; pero, por el otro, el Estado sí era necesario para garantizar condiciones básicas de subsistencia siempre y cuando estas estén ajustadas a las expectativas de reconocimiento de los pueblos indígenas.

La Constitución Política de 1991 constituye un punto de partida para la producción de un lenguaje político para la relación entre grupos culturalmente diferenciados y el Estado; también promueve la organización de espacios de encuentro entre grupos y entidades gubernamentales que encuentran en las experiencias culturales un problema en el momento de operacionalizar los indicadores de intervención o desarrollar los procesos desde una perspectiva étnico-diferencial.

El conocimiento de los líderes indígenas sobre las leyes colombianas, los fallos de las altas cortes y las experiencias de resistencia social significaban un capital cultural y político con el cual era posible pensar la convivencia y los espacios resolutivos de muchos de los conflictos en los territorios, esa es la ganancia que se logra con la Constitución y que era expresada hábilmente por parte del consejero Guasiruma.

En ese primer encuentro, más que el carácter particular y subjetivo de la cultura, lo que causó curiosidad fue la forma en que los discursos sociales del reconocimiento y el desprecio por el mundo indígena servían como punto de partida para establecer una organización política influyente en el ámbito de la política regional. Tal organización tiene horizontes de transformación social y promulga abiertamente una vocación de poder; estos elementos fueron significativos para empezar a estudiar los límites de las consignas de los movimientos culturales y el acercamiento de estos al espacio del derecho desde el cual se tramitan las expectativas de reconocimiento en el Estado social de derecho.

Después de ese encuentro se pudo acceder al espacio del ICBF. El resguardo Wasiruma a comienzos de 2013 era reconocido como la comunidad indígena que mejores condiciones de calidad de vida tenía respecto de otros grupos culturalmente diferenciados del Valle del Cauca, que eran vistos como asentamientos sin estructura organizativa con la cual producir instancias de gestión. La comunidad Guasiruma tenía un hogar

comunitario del ICBF en el cual se registraban dificultades debido al no acatamiento de la reglamentación requerida para el cuidado de los niños según la entidad. Los operadores que trabajaban con el resguardo consideraban problemático el modo en que se desarrollaba la intervención.

Los operadores del ICBF se quejaban de que los niños no pudiesen reunirse en un espacio único, un salón adecuado para finalidades de cuidado y educación; que no se contara con una madre comunitaria para todo el año sino que la comunidad rotara a diferentes mujeres en el rol para tener acceso a ese salario; se quejaban también de la existencia de casos de desnutrición y cuestionaban el modo en que se repartía y ejecutaba la minuta alimentaria. La entidad estudió la suspensión del servicio a pesar de que constitucionalmente no era una opción posible.

En la primera visita al resguardo Wasiruma Alberto Guasiruma, quien se desempeñaba como consejero mayor, permitió una reunión donde se expusieron las finalidades de la investigación y se escucharon las solicitudes propuestas por la comunidad. El consejero mayor requería de interpretaciones de corte antropológico para mejorar la relación con el ICBF y generar un antecedente para mejorar la comprensión de la cuestión indígena en el Valle del Cauca. Era evidente que así como el ICBF tenía quejas, el resguardo argumentaba que la falta de conocimiento sobre los usos y costumbres del pueblo embera chamí era la base del problema.

La ORIVAC, organización política en la que participan los Guasiruma, se funda como respuesta a la idea de que en el Valle del Cauca no hay indígenas. La relación con los Guasiruma también pasa por el acercamiento a diferentes experiencias culturales que forman parte del modo en que se le da sentido a una experiencia ancestral que debe protegerse pero que se ubica en un plano de discusión diferente al de la coyuntura política. Dicho de otro modo: tales elementos formaron parte de la experiencia etnográfica y representaban el contenido de lo que en nuestro marco teórico denominamos doctrinas comprensivas de lo bueno.

Este encuentro con la comunidad sucedió el 15 de febrero de 2014. Cabe decir que de la visita al IDEBIC a la reunión en el resguardo pasan más de 24 meses en los cuales se perfecciona el proyecto de investigación doctoral y se generan condiciones de confianza con los funcionarios del ICBF y las autoridades de la ORIVAC. Este paso será necesario para justificar decisiones metodológicas y reflexiones en las cuales se

involucran recursos económicos de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali; en mi rol de profesor de esta institución resultaba conveniente aprovechar el vínculo institucional para mejorar las oportunidades de realización del proyecto.

En la visita al resguardo se contactó con el consejo de la comunidad, se visitaron algunas familias y se establecieron acuerdos sobre la investigación a realizar. En ese encuentro se acordó que Alcance ético-político (nombre corto del proyecto 2014) sería una Investigación Acción Participativa, los miembros de la comunidad participarían en el proceso pero requerían información que les permitiera perfeccionar su modelo organizativo y pensar sobre la dimensión de la vida política más allá de la minga y las acciones de hecho con las que históricamente se expresaban sobre los incumplimientos del Estado colombiano.

Esta reunión fue muy formal, no obstante resultaba evidente que muchos de los miembros del consejo eran adultos jóvenes y que había muchos niños entre los 0 meses y los 10 años de edad. Para ese momento los problemas más complicados eran las condiciones de hacinamiento y el acceso a la seguridad alimentaria, esto debido a que la zona no es apta para el cultivo y las fuentes de empleo están fuera del territorio habitable.

La primera impresión del resguardo estaba asociada con la imagen de un grupo campesino que había encontrado una estrategia para tener acceso a la tierra. La figura del resguardo les permitía justificar la posesión de 86,5 hectáreas que resolvían en gran medida las condiciones de vida.



Fotografía 3. Familia Guasiruma 1. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 1 de marzo de 2013.



Fotografía 4. Familia Guasiruma 2. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 1 de marzo de 2013.

La fotografía 3 muestra a seis miembros de una familia que comparten una habitación. En la habitación continua habitaba otra familia, registrada en la fotografía 4. Las casas cuentan con cocina y un baño ubicado por fuera de la estructura. Estas viviendas cuentan con electricidad y el agua es traída desde un nacimiento con el que se abastece a toda la comunidad.

La reflexión recurrente era sobre el tamaño del territorio en contraposición al número de habitantes. En el momento en que se realizó esa visita se estaba generando un acuerdo con el Ministerio de Protección Social para que se pudieran construir unas viviendas para mejorar las condiciones de vida. En principio, la idea consistía en realizar las construcciones según los usos y costumbres de la comunidad, los arquitectos del gobierno no aceptaron la propuesta y validaron diseños estandarizados en los cuales podría ubicarse a una familia por vivienda. El consejo comunitario aceptó la medida por tratarse de una solución parcial a un problema puntual.



Fotografía 5. Casas construidas por el INCODER. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 1 de marzo de 2013.

Durante el año 2014 se realizaron 21 visitas de campo relacionadas con el proyecto de tesis doctoral. El escenario principal fue el resguardo pero también se desarrollaron indagaciones en el centro zonal del ICBF ubicado en el municipio de Yumbo, Valle del Cauca. En el centro zonal se realizaron entrevistas a los encargados de evaluar la intervención realizada en el resguardo y se accedió a los criterios que hacen viable el desarrollo de programas en la comunidad.

Otro escenario a considerar es el de la sede regional Valle del Cauca. El director, Dr. Jhon Arley Murillo Benítez, se mostró interesado en perfeccionar mecanismos para el acercamiento a comunidades étnicamente diferenciadas y permitió el encuentro con funcionarios que tienen intercambio y retroalimentación con la oficina de asuntos étnicos del ICBF en Bogotá. La relación fue cordial y los funcionarios colaboraron en las sesiones de entrevista.

La impresión general de estos diálogos era la de agotamiento respecto de las dificultades implícitas en la relación con las comunidades étnicamente diferenciadas. Para ese tiempo los programas del ICBF se orientaban a las comunidades afrocolombianas ubicadas en zonas rurales del municipio de Buenaventura y municipios cercanos a Cali. El apoyo irrestricto a estas comunidades había desplazado momentáneamente el interés por las comunidades indígenas. A pesar de que los funcionarios reconocían la necesidad de

incluir a estos grupos, la discusión sobre las metodologías y la atención diferencial configuraron un problema difícil de desentrañar.

La intervención en comunidades se concibe por parte de algunos funcionarios como un asunto político que se limita según los alcances de fenómenos de corrupción. Es decir: depende de la capacidad que tienen los líderes para negociar e integrarse a la agenda de prioridades para la intervención que cada gobernador de turno trae una vez que es elegido. Las comunidades afrocolombianas terminan estando favorecidas por la cercanía que sus líderes tienen con los movimientos políticos regionales, a diferencia de las organizaciones indígenas, cuya discusión sobre los fines políticos no pasa necesariamente por los cálculos electorales. La ORIVAC se plantea como una agremiación en la que se definen intereses indígenas y se proponen escenarios dialógicos donde se resuelven problemas colectivos. En los acercamientos a estos temas fue evidente que los logros de las comunidades afrocolombianas se debían al grado de acercamiento alcanzado con la administración pública del momento. Los límites de la gestión se asociarían a la disposición de los recursos y al mantenimiento de las estructuras de corrupción que hacen visibles a los grupos ante las entidades gubernamentales.

Otro escenario relevante para la indagación fue la Pontificia Universidad Javeriana Cali debido a que algunos docentes fueron considerados para el diálogo sobre la cuestión indígena en el Valle del Cauca. De este acercamiento se concluyó que las investigaciones en Antropología y Sociología sobre el tema en el departamento eran limitadas; la reflexión sobre la organización política indígena tenía sus referentes en el departamento del Cauca donde existe una tradición en el estudio de estos procesos desde la perspectiva de la Antropología y el Derecho. A través de los profesores consultados se dimensionaron aspectos contextuales que tendrían repercusiones en el diseño metodológico.

Asimismo, la participación en el seminario sobre Teoría Crítica y justicia, dictado por el profesor Delfín Ignacio Grueso en la Universidad del Valle, constituyó un escenario de reflexión relevante para la discusión de categorías derivadas de las obras de Axel Honneth y Nancy Fraser. La participación en este espacio fue importante para el planteamiento del nexo entre la Antropología Social y Cultural y la Filosofía Política.

En el año 2014 se realizaron gran parte de las entrevistas. En el tercer trimestre del año las visitas al resguardo se restringían al encuentro con los miembros del consejo;

la necesidad de generar confianza para la participación en las rutinas de la comunidad nos llevaron a considerar un acercamiento a los niños a través del apoyo a actividades lúdicas y pedagógicas circunscritas en eventos culturales en los que participa el resguardo. Se consideró que esa era una manera de devolver a la comunidad información y retroalimentación sobre el trabajo realizado con niños.

En consecuencia, se estructuraron sesiones didácticas para el reconocimiento del espacio a través de la fotografía y el apoyo en la elaboración de una pancarta que sería usada para un festival en el que asistirían miembros de otras comunidades indígenas del departamento. Para el desarrollo de las sesiones se contactó al colectivo de fotografía Focos adscrito al Instituto Departamental de Bellas Artes. Los estudiantes participantes ayudaron a dinamizar las sesiones y a fundamentar la experiencia desde su especialización profesional. El recurso de involucrar grupos juveniles de la ciudad en el resguardo permitía consolidar relaciones empáticas e intercambios que no eran muy frecuentes para los niños y jóvenes del resguardo. Se estableció una rutina y se desarrolló un cronograma de trabajo que incluía el apoyo en la elaboración de la pancarta, la realización de un vídeo y una exposición fotográfica.

Fecha	Producto	Público	Responsables
06/08/2014 30/08/2014	Pancarta para dar la bienvenida a las delegaciones indígenas en un evento cultural realizado por el resguardo Wasiruma	Comunidades indígenas invitadas al evento.	Colectivo Focos. Instituto Departamental de Bellas Artes
06/12/2014	Realización de la exposición fotográfica Resguardo Wasiruma	Habitantes del resguardo Wasiruma	Colectivo Focos. Instituto Departamental de Bellas Artes
06/12/2014	Presentación del documental audiovisual La mirada Cajuma. https://www.youtube.com/watch?v=qjahe_7wkI0	Habitantes del resguardo Wasiruma	A cargo del estudiante de comunicación Sebastián Henao Franco

Tabla 139. Actividades desarrolladas con población infantil en el 2014. Fuente: Elaboración propia.

La realización de la pancarta con los niños de la comunidad, el vídeo sobre la vida en el resguardo y la exposición fotográfica orientada a la comunidad fueron actividades valoradas y que facilitaron el encuentro con los miembros de la comunidad.



Fotografía 6. Actividad lúdica dirigida a niños. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 9 de septiembre de 2014.



Fotografía 7. Desarrollo de producto audiovisual. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 21 de junio de 2014.



Fotografía 8. Exposición fotográfica. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 12 de diciembre de 2014.

Las actividades con la comunidad fueron bien recibidas y cumplieron con el objetivo de fortalecer la confianza y el acceso a la información sobre la organización política y los referentes históricos de la comunidad, los cuales fueron el punto de partida para tomar decisiones ante los conflictos causados por la relación con el Estado. Estudiantes del Instituto Departamental de Bellas Artes y de la Pontificia Universidad Javeriana Cali cooperaron para desarrollar estrategias de comunicación que permitieran visibilizar el estado de la niñez y la adolescencia en el resguardo.

El video realizado hacía alusión a las experiencias educativas de los niños en lo que respecta a la noción de lo diferencial. Si bien el producto no es de alta calidad, sirvió como mecanismo para involucrar a diferentes actores comunitarios en el proceso. Asimismo, la exposición fotográfica sirvió para dimensionar el modo en que los habitantes desarrollan diferentes actividades y cuyo registro no siempre es posible por la falta de recursos para la impresión de imágenes. Estos eventos acontecieron de forma paralela a las entrevistas.

En contraprestación, los estudiantes realizaron proyectos académicos y trabajos de grado en la comunidad Guasiruma. De esta manera el 2015 se caracterizaría por la sustentación de tales proyectos y el desarrollo de actividades que permitían la visibilización pública de las actividades desarrolladas con los niños del resguardo, estas actividades fueron auspiciadas por el ICBF y la Pontificia Universidad Javeriana Cali.



Fotografía 9. Inauguración de Radio-parlante Wasiruma. Fuente: Proyecto Gramática moral. 30 de mayo de 2015.

En el siguiente cuadro se muestra en detalle el objetivo de cada una de las visitas realizadas. Las actividades descritas están acompañadas por el proceso de escritura que se caracterizó por ser denso y exigente.

Fecha	Finalidad de la visita de campo	Lugar
17/01/2014	Visita de reconocimiento a la sede del municipio de Yumbo de ICBF	ICBF/ Yumbo
24/01/2014	Entrevistar al funcionario saliente y al entrante en el cargo de asuntos étnicos de la sede Yumbo sobre la percepción de la atención diferencial y el trabajo con indígenas.	ICBF/ Yumbo
15/02/2014	Retomando los contactos y estableciendo acuerdos sobre el trabajo de campo con los consejeros del resguardo Wasiruma.	Resguardo
22/02/2014	Entrevista a una madre comunitaria, al consejero de economía y dos habitantes del resguardo.	Resguardo
01/03/2014	Entrevistas al Consejero Mayor y al Consejero de Educación del resguardo Wasiruma.	Resguardo
11/03/2014	Visita al Instituto Mayor Campesino (IMCA) para hablar sobre el trabajo efectuado en el resguardo Wasiruma.	IMCA/ Buga
15/03/2014	Entrevista al profesor de la escuela, una consejera de justicia y al médico tradicional del resguardo Wasiruma.	Resguardo
29/03/2014	Entrevista a una consejera de justicia.	Resguardo
26/04/2014	Entrevista al Consejero Mayor y al Consejero en Educación del resguardo Wasiruma. [por segunda vez]	Resguardo
07/06/2014	Visita con estudiantes de trabajo de grado: realización de archivo fotográfico.	Resguardo
21/06/2014	Entrevistas a la consejera de justicia, el consejero de educación y el médico tradicional	Resguardo

Fecha	Finalidad de la visita de campo	Lugar
06/08/2014	Actividad lúdica dirigida a niños y realizada por estudiantes del Instituto Departamental de Bellas Artes.	Resguardo
23/08/2014	Visita a la familia de Obidio Ipia, profesor de la escuela del resguardo Wasiruma.	Resguardo
30/08/2014	Actividad lúdica dirigida a niños y realizada por estudiantes del Instituto Departamental de Bellas Artes.	Resguardo
15/09/2014	Participación en evento cultural realizado en el resguardo y que agrupaba a comunidades del Valle del Cauca.	Resguardo
10/10/2014	Entrevista a la historiadora Maritza Donado Escobar. Esta profesora ha venido acompañando el proceso organizativo de comunidades indígenas en el Valle del Cauca.	Pontificia Universidad Javeriana Cali
11/10/2014	Entrevista a Juan Guillermo Rentería, asesor de asuntos étnicos de la regional Valle del Cauca del ICBF.	ICBF
26/10/2014	Visita al resguardo con estudiantes de la asignatura Comunicación y Sociedad	Resguardo
01/12/2014	Preparación del evento de divulgación de los materiales realizados en la experiencia con el resguardo en el año 2014.	Resguardo
06/12/2014	Realización de la exposición fotográfica sobre el resguardo Wasiruma.	Resguardo
17/03/2014	Entrevistas a los funcionarios ICBF John Jairo Betancurt y Yulieth Celmiria Rodríguez	Resguardo

Tabla 20. Finalidades del trabajo de campo en el 2014. Fuente: Elaboración propia.

Para el año 2015 el contexto del trabajo de campo ya no sería solamente el resguardo sino también la ORIVAC. En el mes de junio Alberto Guasiruma sería nombrado consejero mayor de esta organización y se asumía que la experiencia del resguardo podría ayudar a mejorar la comprensión de los medios por los cuales sería posible el acceso a recursos económicos para el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas del Valle del Cauca.

A comienzos de la gestión, el consejero mayor de la ORIVAC solicitó apoyo por parte de la Pontificia Universidad Javeriana Cali para mejorar las condiciones organizativas de la ORIVAC y perfeccionar un programa de formación política el cual sería consolidado desde el trabajo previsto para ese año en el proyecto *Gramática Moral*. El objetivo del proceso era retomar los resultados preliminares de las diferentes iniciativas estudiantiles asociadas con esta tesis doctoral y apoyar la escritura de la propuesta de formación política con los miembros de la ORIVAC.

La idea de acompañar la propuesta de formación política con recursos de la universidad también tenía como finalidad fundamentar un convenio de colaboración entre la ORIVAC y la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Gracias a ello se desarrollaron actividades académicas en las cuales la organización indígena participó. A través del

desarrollo de tales eventos en la universidad se pudo avanzar en temas asociados con: las narrativas sobre la vulnerabilidad social y el lugar de la violencia en la configuración del discurso político indígena, el mejoramiento de la relación entre el ORIVAC y el ICBF y la realización de un evento internacional sobre reconocimiento, justicia y Comunicación (ver anexos 3, 4 y 5).

El resultado de las actividades desarrolladas se tituló *Programa de formación política para la resistencia y pervivencia de los pueblos indígenas del Valle del Cauca y su contribución a la paz en Colombia*. La importancia de este ejercicio radica en que no siempre ha sido posible para los grupos indígenas del departamento formalizar sus procesos de formación en el marco de la relación con una universidad. A diferencia de las comunidades del Cauca, las del Valle no han logrado fundamentar una experiencia organizativa que les permita proyectar sus necesidades de formación desde una perspectiva propia.

La realización del plan de formación tuvo dificultades debido a que la participación de los miembros de la ORIVAC estuvo condicionada a los recursos económicos de la entidad y a las dificultades para cumplir con la elaboración de tareas que implican el análisis de información y la escritura. El proyecto *Gramática moral* cubrió los gastos del ejercicio y generó las condiciones de diálogo para que fuese la universidad javeriana el lugar donde se desarrollara la capacitación en el año 2016. A partir del trabajo realizado se plantearon los siguientes temas de estudio:

Temas	Asuntos a desarrollar en la formación
Historia de los Pueblos Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> - Los orígenes comunes de la humanidad. Aspectos de la época prehispánica. - La historia del territorio colombiano: La tierra, el territorio y los Pueblos Indígenas. - Pueblos indígenas del Valle del Cauca: Unidad, Autonomía, Auto-gobierno y Territorio. - Problemáticas sociales, económicas y políticas, y Pueblos Indígenas en Colombia.
El Estado colombiano y los Pueblos Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> - Modelos de Estado, Gobierno, Gobernabilidad y Gobernanza. - La conformación del Estado-Nación en Colombia. - La evolución de la norma y la jurisprudencia en relación directa con los Pueblos Indígenas. - La acción política: tensiones entre la práctica politiquera y su cualidad de motor esencial para la transformación de la realidad social, económica y política de los pueblos. - Participación política y Sistema de Partidos.

Temas	Asuntos a desarrollar en la formación
Movimientos y organizaciones indígenas: la historia de la resistencia indígena en Colombia y el Valle del Cauca.	<ul style="list-style-type: none"> - Conceptos sobre movimientos y organizaciones. - Los movimientos indígenas de América. - Movimientos y organización indígena en Colombia. - Movimientos y organización indígena en el Valle del Cauca.
derechos Humanos	<ul style="list-style-type: none"> - Los derechos Humanos y los derechos de los Pueblos Autóctonos. - La universalidad de los derechos Humanos en la diversidad cultural. - Los derechos de los Pueblos Indígenas en Colombia.
Los Pueblos Indígenas y su papel en la conformación de una base social de paz en Colombia.	<ul style="list-style-type: none"> - La cualificación de las tradicionales formas de lucha. - Formas organizativas para garantizar el Buen Vivir de los Pueblos Indígenas del Valle del Cauca. - Solución pacífica y negociada de conflictos. - Educación para la paz: un derecho y un deber.

Tabla 21. Temas del programa de formación política de la ORIVAC. Fuente: Proyecto Gramática moral 2015.

La propuesta de formación política coincide con el esfuerzo nacional de pensar el impacto que tendrá la firma del tratado de paz con la guerrilla de las FARC. Actualmente se llevan a cabo diferentes iniciativas que pretenden establecer metodologías para el diálogo con grupos que han estado inmersos en las dinámicas de la violencia; la ORIVAC busca consolidarse como una de las agremiaciones de la sociedad civil que aprovechará los recursos económicos que el gobierno colombiano destinará para los asuntos de la paz. Pese a las dificultades para la concreción del plan de formación, esta constituye una metodología valiosa para determinar qué es lo que estos grupos quieren y cómo se piensan su rol político.

La dificultad más compleja que afronta la ORIVAC es la ausencia de instrumentos que les permitan caracterizar las comunidades que participan en la agremiación. Uno de los temas a pensar en el mediano plazo es la realización de censos en las comunidades participantes de la ORIVAC, para ello en el 2016 se desarrolla el proyecto Valoración social en el cual se consolida una encuesta para implementar un censo que permita establecer las características sociodemográficas de la comunidad. Para el año 2017 se espera aplicar el instrumento en las diferentes comunidades para consolidar información que permita avanzar en las finalidades políticas de la organización.

En síntesis, el encuentro con las comunidades indígenas del Valle del Cauca comienza en el 2011 pero se afianza desde el 2014 al 2016. La pregunta inicial se orienta

hacia las cualidades del discurso político de Alberto Guasiruma, quien ha logrado expresar las necesidades de su comunidad según las especificidades del discurso jurídico que sirve para presentar demandas de reconocimiento ante el Estado social de derecho pero que deja fuera el papel que tiene la cultura en la comprensión del mundo social y las experiencias de los grupos. Esta forma liberal de plantear las necesidades de los grupos indígenas no es habitual en la historia de estas comunidades en la región.

El encuentro con la comunidad Wasiruma se inicia en el 2014 con una conversación sobre el alcance ético-político de la atención diferencial e indagando sobre las posturas y responsabilidades de los interlocutores [el resguardo y el ICBF] en la disputa por los recursos económicos para la atención diferencial. En esta primera fase del proceso se consolida el proyecto de investigación doctoral y se pone en marcha una metodología que involucra a la comunidad en los espacios de reflexión de la universidad y el ICBF.

En 2015 se completa el enfoque de investigación con la pregunta por el contenido moral que subyace en las expectativas sobre el reconocimiento que esgrimen los miembros de la comunidad y la organización política que componen. En este año se genera un acercamiento a la ORIVAC y se consolida un programa de formación para el liderazgo indígena en el Valle del Cauca; esta iniciativa retoma los resultados preliminares del 2014 y permite incluir las necesidades de la ORIVAC en la agenda de investigación de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Adicionalmente, se retoman las conversaciones con el ICBF y se acompaña el ejercicio conducente a generar mecanismos que mejoren el acceso a los recursos para la intervención en materia de atención diferencial. En 2014 y 2015 se realizaron las siguientes entrevistas:

Fecha	Entrevistados	Rol en la comunidad o ICBF	Tiempo de entrevista
18/01/2012	Mesías Mestizo	Líder indígena del Cauca. [Entrevista realizada por la historiadora Maritza Donado Escobar].	45:00
24/01/2014	Elsa Arara	Encargada ICBF de la relación con operador que trabajaba en el Resguardo Wasiruma en 2014.	24:52
24/01/2014	John Wilman	Encargado ICBF de la relación con operador que trabajaba en el Resguardo Wasiruma en 2014.	48:04
22/02/2014	Aida Luz Arcila Patiño	Habitante del resguardo Wasiruma.	48:21
22/02/2014	Sandra Guasiruma	Madre comunitaria del resguardo Wasiruma.	12:35
22/02/2014	Diego López	Consejero de Economía del resguardo Wasiruma.	37:05
15/03/2014	Irene Guasiruma	Consejera de Justicia del resguardo Wasiruma.	18:13

Fecha	Entrevistados	Rol en la comunidad o ICBF	Tiempo de entrevista
01/03/2014	Faber Balanta	Consejero de Educación del resguardo Wasiruma.	22:33
01/03/2014	Alberto Guasiruma	Consejero Mayor del resguardo Wasiruma.	01:18:10
15/03/2014	Obidio Ipia	Profesor de la escuela del resguardo Wasiruma.	38:32
15/03/2014	Estela Guasiruma	Consejera de Justicia del resguardo Wasiruma.	48:08
26/04/2014	Alberto Guasiruma 2	Consejero Mayor del resguardo Wasiruma.	40:46
28/05/2014	Claudia Guasiruma	Habitante del resguardo Wasiruma.	40:00
26/06/2014	Faber Balanta	Consejero de Educación del resguardo Wasiruma.	43:00
27/06/2014	Carlos Eduardo Valencia	Antropólogo, encargado de asuntos étnicos del ICBF regional Valle del Cauca.	50:00
15/09/2014	Obidio Ipia	Profesor de la escuela del resguardo Wasiruma.	35:32
15/09/2014	Irene Guasiruma	Consejera de Justicia del resguardo Wasiruma.	27:13
15/09/2014	Leonardo Guasiruma & Gustavo Nacabera	Médicos tradicionales del resguardo Wasiruma.	45:00
15/09/2014	Leonardo Wuasiruma	Habitante del resguardo Wasiruma.	35:00
10/10/2014	Alberto Guasiruma	Consejero mayor del resguardo Wasiruma. Entrevista realizada por la historiadora Maritza Donado Escobar.	1:20:00
11/10/2014	Juan Guillermo Rentería	Encargado de asuntos étnicos del ICBF regional Valle del Cauca.	50:00
17/03/2015	Yulieth Celmira Rodriguez	Directora de la oficina del ICBF, Yumbo.	45:00
17/03/2015	John Jairo Betancourt	Nutricionista. Oficina del ICBF, Yumbo.	56:00
21/03/2015	Claudia Domínguez Guasiruma	Habitante del resguardo.	30:00
07/07/2015	Fernando Aguirre	Integrante del grupo de atención diferencial del ICBF en Bogotá.	40:00

Tabla 22. Entrevistas realizadas entre 2014 y 2015. Fuente: Elaboración propia.

Para el año 2016, se realizó un censo sociodemográfico y de equipamiento tecnológico en el resguardo Wasiruma. Las encuestas aplicadas sirven para generar información que la ORIVAC no posee y que resulta importante para mejorar las estrategias de participación social en el Valle del Cauca. También se implementó un primer ejercicio de formación de líderes a través de la financiación del ICBF.

En los términos presentados se concibe este ejercicio como el resultado de un proceso etnográfico de acompañamiento del fortalecimiento organizativo de un movimiento cultural indígena. De esta manera el acceso a la información y al logro de

condiciones de confianza se generaron porque en principio el elemento a estudiar tenía que ver con las expectativas de reconocimiento que se obtenían de la relación con el Estado. Se trata de una instancia discursiva donde los atributos de la cultura se asumen como argumento para demandar el cumplimiento de las promesas constitucionales hechas en 1991.

En este panorama asuntos como la firma de la paz con la guerrilla de las FARC y la desconfianza que produce la presencia del ejército en territorios indígenas acelera la discusión nacional sobre los temas relacionados con la diversidad cultural, los pueblos indígenas y la paz en Colombia. En esta investigación se acompaña al movimiento cultural y se propone una vía de interpretación del modo en que el grupo indígena y su expresión política (la ORIVAC) afianzan mecanismos para el diálogo con el Estado.

4.3. Análisis sociodemográfico de la comunidad

Para complementar la descripción de los habitantes del resguardo Wasiruma implementamos entre el 17 y el 23 de abril del 2016 una encuesta a una muestra no probabilística de 99 personas representadas en 23 hogares. Esta encuesta se usó para indagar sobre (1) la conformación de los hogares, (2) el acceso a los servicios públicos, privados o comunales, (3) tenencia de bienes y servicios, (4) percepción sobre la seguridad y la calidad de vida, (5) acceso a la salud, (6) salud integral a niños menores de 5 años; e (5) indicadores de pobreza³⁶.

En lo correspondiente a la distribución de hombres y mujeres que habitan el resguardo se realizó una pirámide poblacional donde se evidencian los grupos etarios a partir de la segmentación por género.

³⁶ Este instrumento fue realizado en el marco del proyecto *Configuración de la valoración social de lo indígena en el resguardo Wasiruma a partir de las experiencias con los medios de comunicación*. Esta nueva investigación comenzó en enero y termina en diciembre de 2016. El planteamiento propuesto también indaga el equipamiento tecnológico para el consumo de medios de comunicación, hemos omitido esa sección por considerar que no es necesaria en esta descripción (Véase la encuesta completa en el anexo 7).

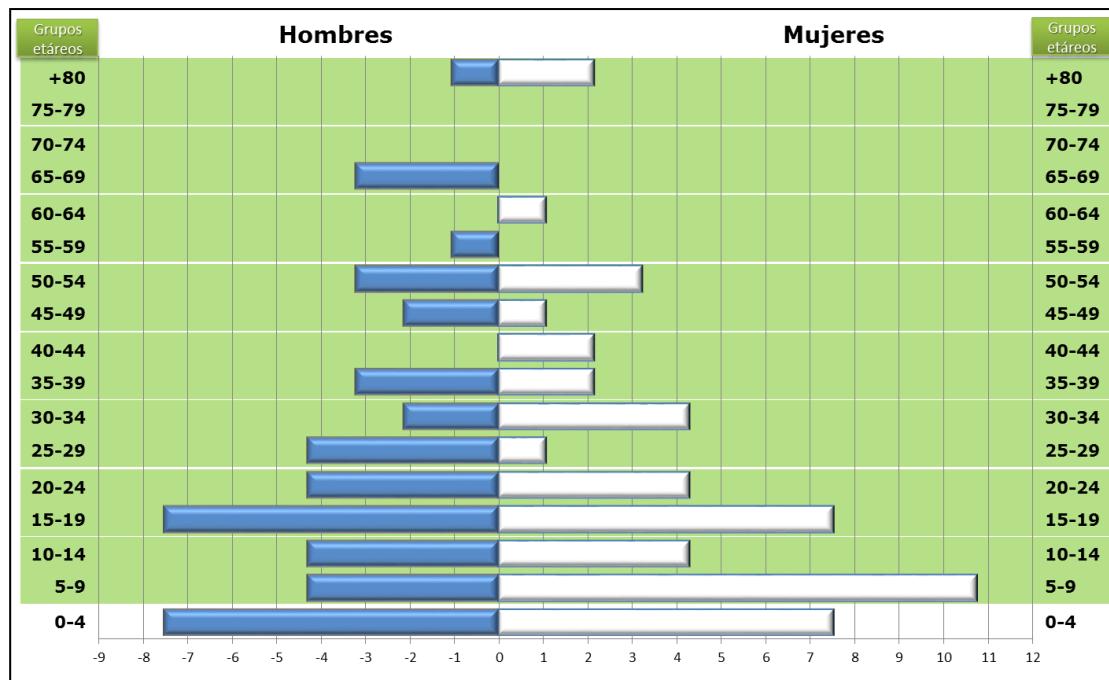


Ilustración 9. Pirámide poblacional del resguardo Wasiruma. Fuente: Valoración social 2016.

En la ilustración se evidencia la alta densidad de población infantil en comparación con grupos etarios superiores a los 30 años. También se destaca la población ubicada entre los 15 y 19 años, dado que es el rango de edad de muchas de las familias que componen el resguardo; algunos de los líderes entrevistados y miembros de la ORIVAC pertenecen a ese grupo poblacional.

Otro aspecto a considerar en la conformación de los hogares es la infraestructura de las viviendas. Respecto de este tema la encuesta muestra que aún hay hacinamiento a pesar de la construcción de nuevas viviendas. En el resguardo Wasiruma se presenta un porcentaje alto de hogares con 5 o más personas (39.1%), en comparación con el total nacional para zonas rurales (28%). En la siguiente ilustración podemos apreciar el sentido de la comparación.

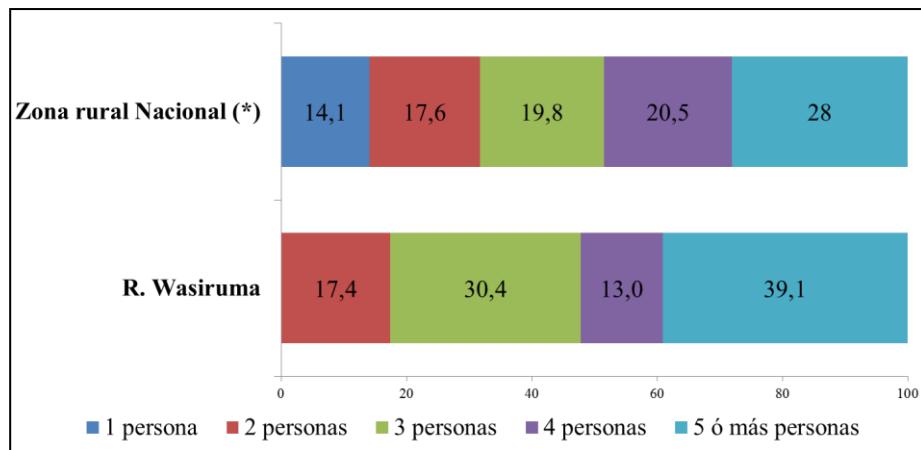


Ilustración 10. Distribución porcentual de los hogares por número de personas. Fuente: *Valoración social* 2016.

Aproximadamente la cuarta parte de los hogares en el resguardo tienen jefatura femenina; es un porcentaje muy similar al total nacional de las zonas rurales. Relacionado con este ítem, el 50% de los hogares con jefatura femenina manifestó no tener cónyuge; dicho porcentaje es mucho mayor en el total nacional de las zonas rurales (74.8%).

Sobre el acceso a los servicios públicos resaltamos el acceso a la electricidad, el agua y el saneamiento básico para cada hogar. Sobre este punto encontramos que el 95,5% cuenta con energía eléctrica, mientras que el 4,5% de la población alumbría con velas; esto se debe a que el sector donde más se concentran las casas es cercano a la carretera de acceso y las redes de electricidad tienen puntos de conexión en el tramo que corresponde al resguardo. Las casas que quedan en zonas periféricas del resguardo no cuentan con esta oportunidad.

La fuente principal de abastecimiento de agua para preparar los alimentos es el acueducto comunal o veredal (47.8%). La segunda fuente de abastecimiento es el nacimiento de agua (30.4%), el cual parte en dos el territorio del resguardo. Sobre estos porcentajes vale la pena aclarar que el acueducto veredal toma el agua del nacimiento de agua; no obstante, hay casas que cuentan con la conexión y otras donde sus miembros deben hacer recolección manual del agua. La siguiente grafica muestra la distribución porcentual de las maneras en que se accede al agua.

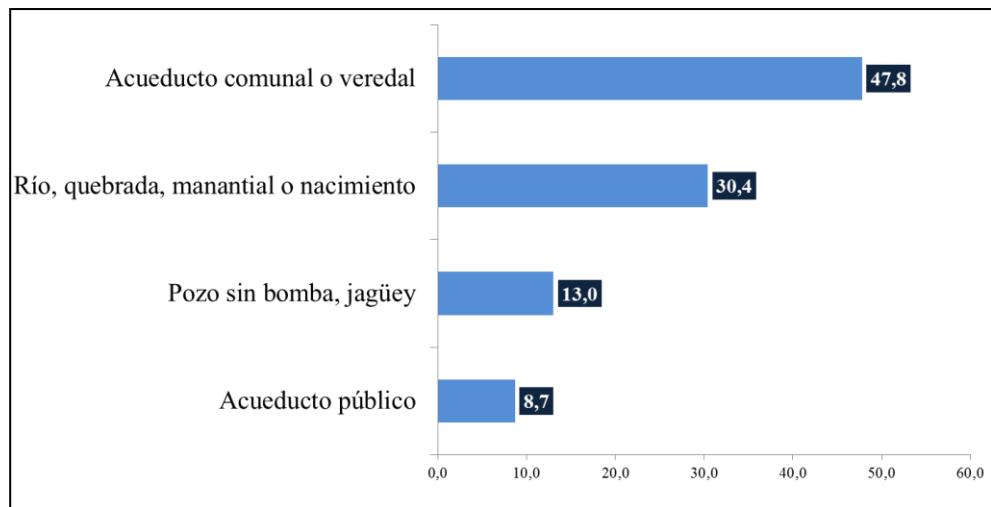


Ilustración 11. Distribución de hogares según la fuente de abastecimiento de agua. Fuente: Valoración social 2016.

El 43.5% de los hogares tienen acceso a alcantarillado en el resguardo; la cobertura es mucho menor en el total nacional de las zonas rurales (16.8%). De este ítem resaltamos que el servicio sanitario más utilizado en el resguardo es el inodoro conectado a pozo séptico (87%).

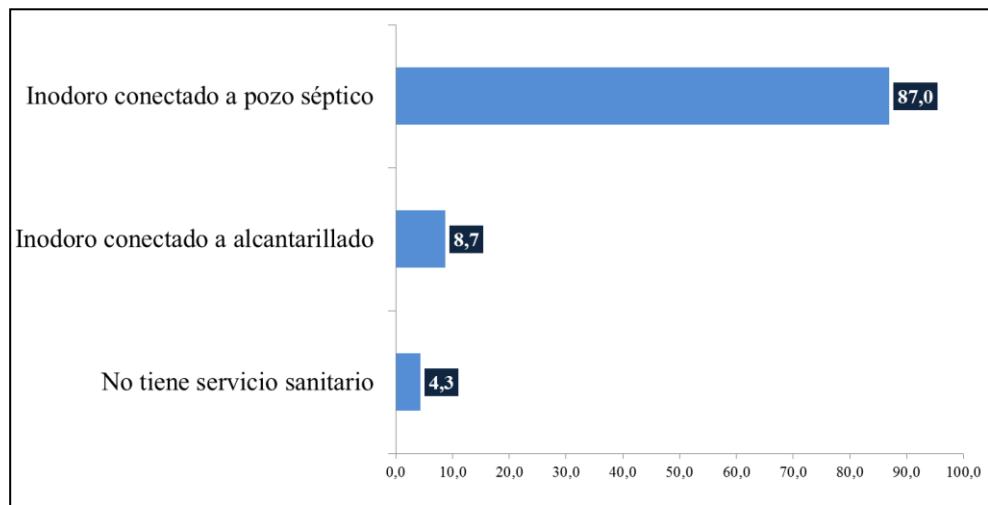


Ilustración 12. Distribución porcentual de hogares según el tipo de servicio sanitario utilizado. Fuente: Valoración social 2016.

Sobre la tenencia de títulos de propiedad se evidencia que la posesión sin título (ocupante de hecho o propiedad colectiva) es el tipo de tenencia de vivienda de un poco

más de la mitad de los hogares (52.2%). En el siguiente gráfico se presentan otras formas de tenencia.

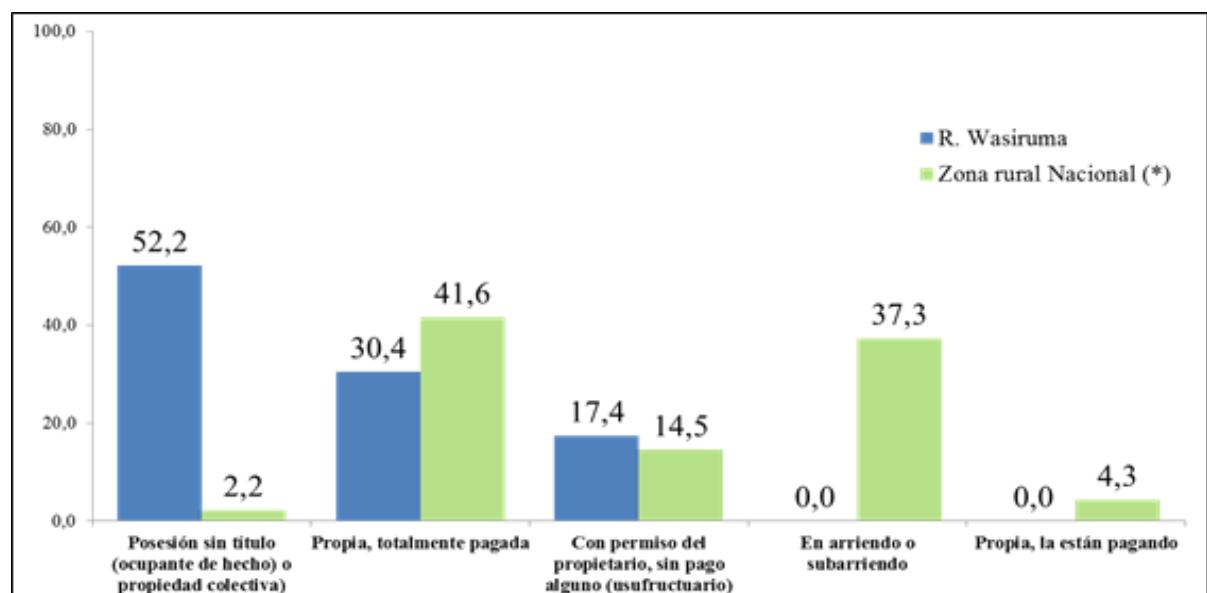


Ilustración 13. Distribución porcentual de hogares según tipo de tenencia de la vivienda. Fuente: Valoración social 2016.

En lo que corresponde al espacio habitado, el 8.6% de las personas encuestadas utiliza un espacio dentro de la vivienda, diferente a la cocina, para preparar los alimentos, esto es un signo de hacinamiento. La distribución la podemos apreciar en la siguiente ilustración.

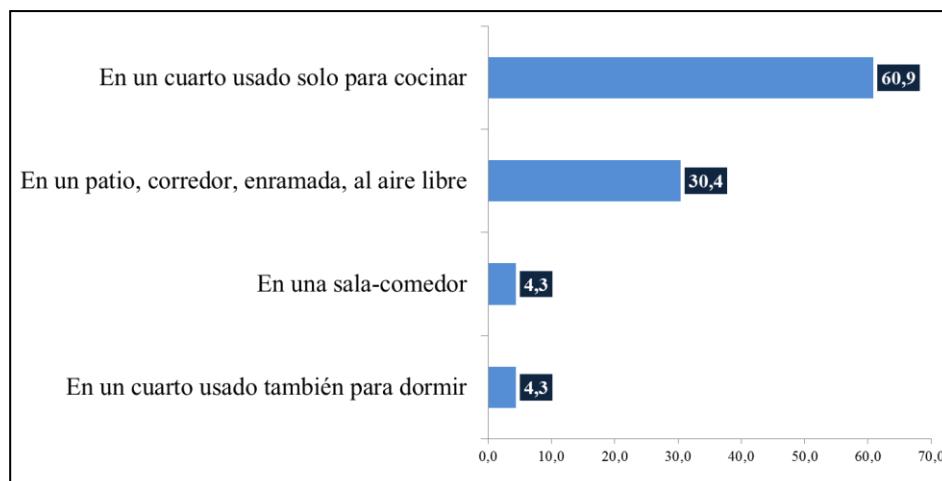


Ilustración 14. Distribución porcentual de hogares según el lugar donde preparan los alimentos.

Sobre la percepción de la seguridad y la calidad de vida se destacan las condiciones de seguridad que hacen posible que no se registren hurtos ni comportamientos por fuera del modo en que en el resguardo se regula la convivencia. No obstante, hay otras afectaciones que se perciben problemáticas para sus viviendas. En coherencia con esto, solo la cuarta parte de los hogares no tienen problemas que afecten sus viviendas. El principal problema es la presencia de insectos, roedores, etc. (56.5%). En la siguiente ilustración apreciamos otras amenazas a la seguridad de la vivienda.

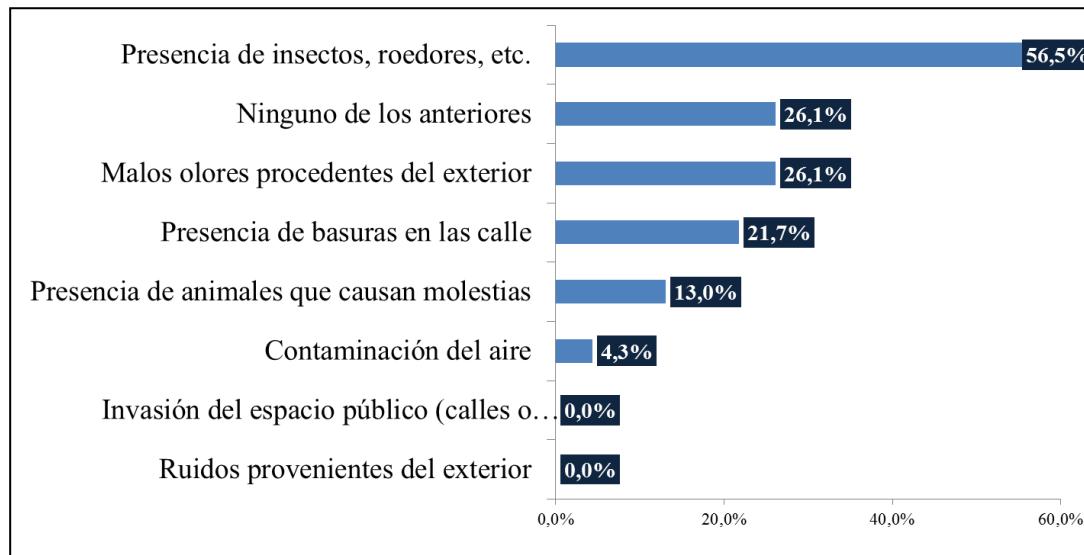


Ilustración 15. Distribución porcentual de hogares por tipo de problemas que afectan la vivienda.

En lo que respecta a la salud, en el resguardo se presenta un porcentaje inferior de personas afiliadas al Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS), frente al total nacional en las zonas rurales. Esta información se asocia con la posibilidad que tienen los habitantes de inscribirse en los sistemas de registro para este tipo de servicios. Véase a tal propósito la siguiente ilustración:

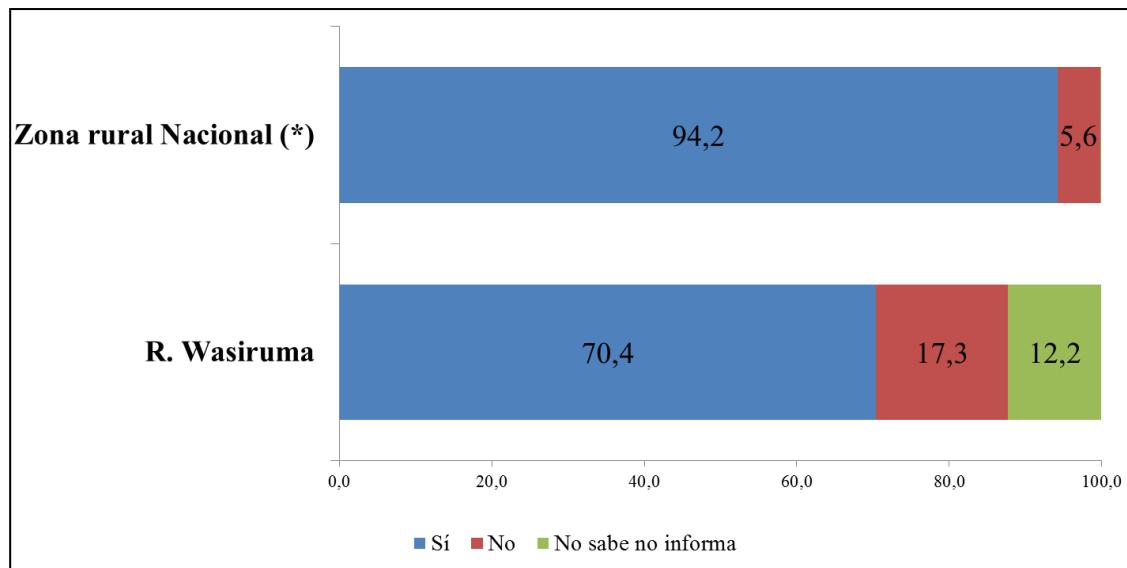


Ilustración 16. Distribución porcentual de personas que manifestaron estar afiliadas al Sistema General de Seguridad Social en Salud. Fuente: Valoración social 2016.

En lo que respecta a la salud integral a niños menores de 5 años, el 75% tienen el esquema de vacunación completo según su edad. El 25% restante está relacionado con el porcentaje de encuestados que no están afiliados al SGSSS.

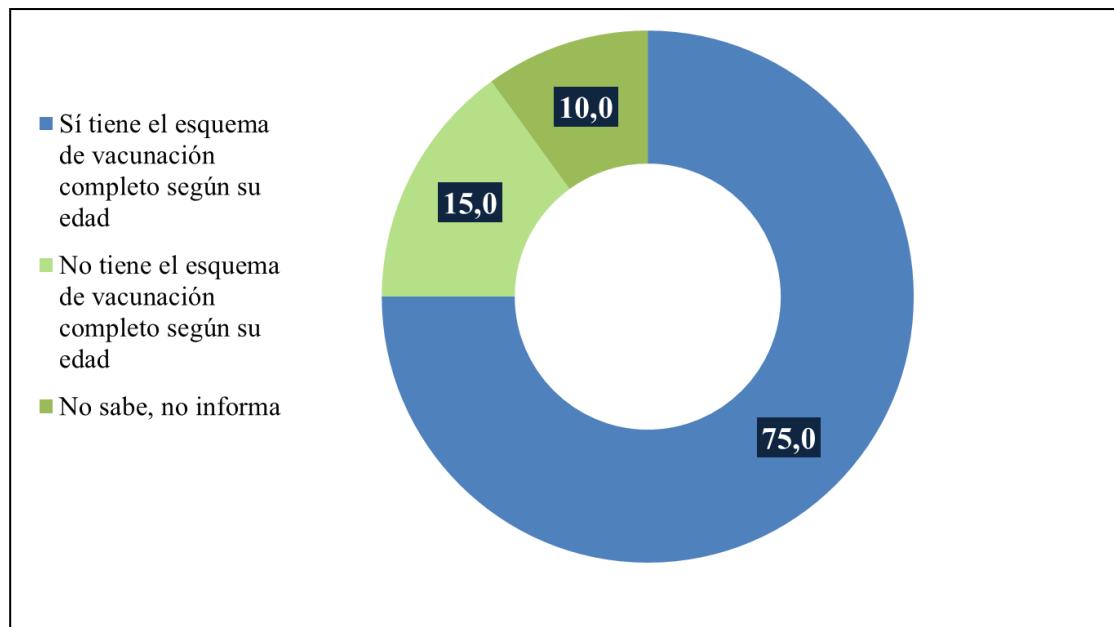


Ilustración 17. Distribución porcentual de niños menores de 5 años que tienen el esquema de vacunación completo según su edad. Fuente: Valoración social 2016.

Asociado con la salud, la mitad de los niños menores de 5 años asisten a un Hogar Comunitario de Bienestar Familiar, la otra mitad lo hacen a un Jardín o colegio oficial.

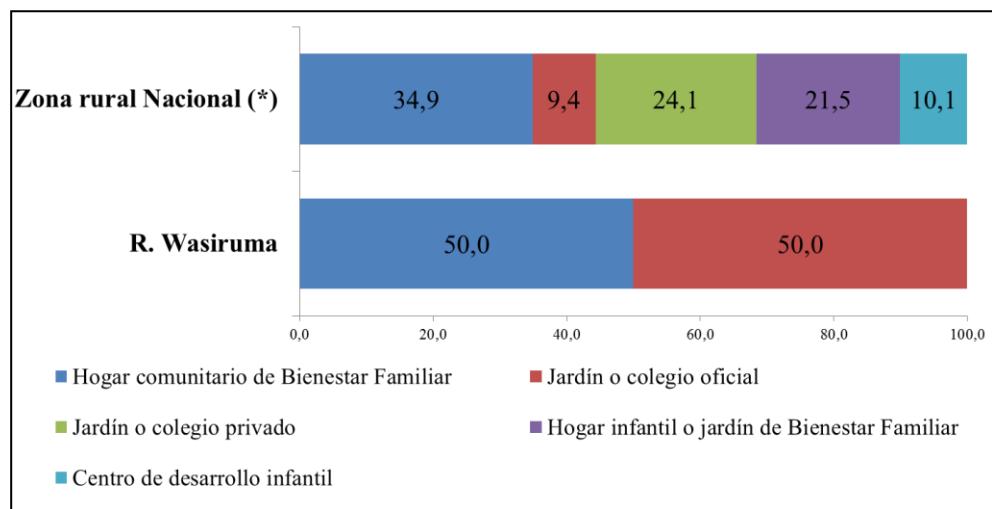


Ilustración 18. Distribución porcentual de menores de cinco años que asisten a un hogar comunitario, jardín, centro de desarrollo infantil o colegio por tipo de establecimiento. Fuente: Valoración social 2016.

Los niños menores de 5 años que no asisten a un hogar comunitario, jardín, centro de desarrollo infantil o colegio, no lo hacen principalmente porque sus cuidadores prefieren que no lo hagan todavía (27.3%), o solo asisten algunas horas o algunos días de la semana.

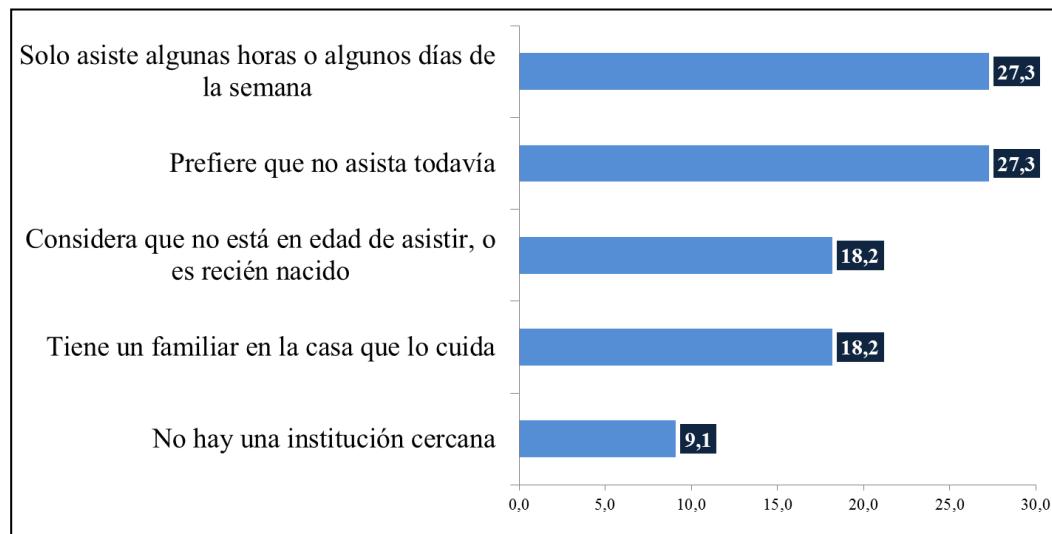


Ilustración 19. Distribución porcentual de menores de cinco años que no asisten a un hogar comunitario, jardín, centro de desarrollo infantil o colegio, por razón de no asistencia. Fuente: Valoración social 2016.

Finalmente, los indicadores de pobreza se construyeron a través de la metodología de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), implementada en los censos del DANE, desde la cual se busca determinar si las necesidades básicas de la población se encuentran cubiertas. Los indicadores simples seleccionados para la medición se describen del siguiente modo:

- 1) Viviendas inadecuadas son viviendas móviles, o ubicadas en refugios naturales o bajo puentes, o sin paredes o con paredes de tela de materiales de desecho o con pisos de tierra, en la zona rural el piso de tierra debe estar asociado a paredes de material semipermanente o perecedero.
- 2) Viviendas con servicios inadecuados: Dadas las condiciones del medio rural, las viviendas con servicios inadecuados son las que carezcan de sanitario y acueducto y que se aprovisionen de agua en río, nacimiento o de la lluvia
- 3) Hogares con hacinamiento crítico: Se consideran en esta situación los hogares con más de tres personas por cuarto (excluyendo cocina, baño y garaje).
- 4) Hogares con inasistencia escolar: Mide la satisfacción de necesidades educativas mínimas para la población infantil. Considera los hogares donde uno o más niños entre 7 y 11 años, parientes del jefe que no asisten a un centro de educación formal.
- 5) Hogares con alta dependencia económica: Personas que pertenecen a hogares con más de tres personas por miembro ocupado y cuyo jefe ha aprobado, como máximo, dos años de educación primaria.

Dado que cada uno de los indicadores se refiere a necesidades básicas de diferente tipo, a partir de ellos se constituye uno compuesto que clasifica como "pobre o con NBI" aquellos hogares que estén, al menos, en una de las situaciones de carencia expresada por los indicadores simples y "en situación de miseria" los hogares que tengan dos o más de los indicadores simples de necesidades básicas insatisfechas. Para estimar la magnitud de la pobreza en relación con la población, se consideró que las personas que habitaban en viviendas con NBI o en miseria se encontraban en las mismas condiciones de su respectiva vivienda. De la interpretación propuesta se obtuvieron los siguientes resultados:

NBI - % Personas	Comunidad Wasiruma	Censo 2005
Personas con NBI	16.2	27.7
Dos o más NBI	17.2	10.6
Vivienda inadecuada	0	10.4
Servicios públicos inadecuados	3	7.4
Hacinamiento crítico	16.2	11.1
Inasistencia escolar	13.1	3.6
Alta dependencia económica	21.2	11.2

Tabla 23. Población en hogares con NBI.

Los indicadores simples más favorables en el resguardo son los relacionados con la vivienda y el acceso a servicios públicos, sin embargo, son desfavorables los indicadores de escolaridad de los jóvenes y la alta dependencia económica. Es importante recalcar que las casas llevan menos de dos años de construidas y, si bien resuelven el problema del hacinamiento, existen otras variables descritas mediante los indicadores NBI que hacen la comunidad vulnerable. Tengamos en cuenta que esta metodología es usada por el DANE para desarrollar estudios estadísticos sobre la pobreza en Colombia.

El trabajo realizado nos permite una estimación cuantitativa que complementa adecuadamente las entrevistas realizadas. Consideramos que existe correlación entre la información cualitativa y cuantitativa de modo que es posible aseverar que el trabajo realizado corresponde al estado actual del resguardo.

4.4. Procedimiento metodológico: etnografía del alcance ético y político

El encuentro descrito puede justificarse desde el desarrollo de las tres fases propuestas para la realización de esta tesis. A continuación se realizará una explicación detallada de cada una de las fases y la articulación entre ellas. De esta forma comenzaremos por referir la consolidación del proyecto de tesis doctoral y el modo en que se relacionó la escritura del documento con la experiencia de trabajo de campo. Posteriormente presentaremos la implementación de instrumentos y se aclarará la manera en que se aplicaron entrevistas y una encuesta para caracterizar la comunidad. Finalmente desplegaremos las categorías de análisis que fueron empleadas para dar forma al análisis de resultados y la reflexión crítica final.

4.4.1. Implementación de Instrumentos etnográficos

Para la fase de implementación de instrumentos se realizaron 24 entrevistas de larga duración a los miembros del resguardo y a los funcionarios del ICBF encargados de

la gestión de la atención diferencial, tales entrevistas han sido enunciadas en la tabla 22. A través de esta indagación fue posible describir los procesos organizativos del resguardo Wasiruma en lo que respecta a su expresión política. Los elementos del componente ético, a los que nos hemos referido como “campo de la gramática moral de la lucha por el reconocimiento”, fueron de difícil indagación, dado que requieren del establecimiento de lazos de confianza para el acceso a relatos asociados con el desplazamiento forzado del que han sido víctimas los miembros del resguardo.

Como una necesidad derivada del asunto anterior, resultó adecuado el trabajo con los estudiantes y profesores de pregrado y maestría que desarrollaron actividades en el resguardo y la ORIVAC y que después se presentarían en la forma de trabajos de grado o ejercicios de investigación que responden a finalidades específicas propuestas por la comunidad.

Para la realización del trabajo de campo nos presentamos a la bolsa de estímulos para la investigación que ejecuta anualmente la Pontificia Universidad Javeriana Cali. De esta forma se financiaron las visitas de campo, los eventos de divulgación social del conocimiento, las visitas a la UAB y a los eventos académicos europeos y se contribuyó a la realización de los trabajos de grado y proyectos de investigación que tenían como finalidad apoyar la reflexión sobre la atención diferencial en el resguardo Wasiruma y en la ORIVAC (ver anexo 2). A continuación se ofrece una breve descripción de los proyectos mencionados:

Nombre del proyecto	Objetivo	Calificación
Visibilización del alcance ético-político de la atención diferencial en el caso del pueblo embera chamí asentado en el resguardo Wasiruma, municipio de Víjes, Valle del Cauca [Año 2014]. Nombre corto: “Alcance ético-político”.	Examinar el alcance ético-político de la atención diferencial respecto a la consolidación del Estado democrático y pluralista en Colombia en el caso del pueblo embera chamí, asentado en el resguardo Wuasiruma, municipio de Víjes, Valle del Cauca.	100/100. Puesto 1 entre 27 proyectos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
Configuración de una gramática moral para el reconocimiento en el marco de la tensión ético-política entre el Estado y los indígenas embera chamí que habitan el resguardo Wasiruma en Víjes, Valle del Cauca. [Año 2015].	Analizar la articulación de sentimientos individuales de injusticia a una gramática moral que permita la consolidación de mecanismos de reconocimiento para viabilizar el dialogo público-político entre actores sociales en conflicto para el caso de la tensión entre el Estado y los	98/100. Puesto 2 entre 30 proyectos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Nombre corto: "Gramática moral".	indígenas embera chamí que habitan el resguardo Wuasiruma en Víjés, Valle del Cauca.	
Configuración de la valoración social de lo indígena en el resguardo Wasiruma a partir de las experiencias con los medios de comunicación. [Año 2016]. Nombre corto: "Valoración social".	Analizar la configuración de la valoración social de lo indígena en el resguardo Wasiruma a partir de las experiencias con los medios de comunicación.	87/100. Puesto 6 entre 25 proyectos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Tabla 24. Proyectos financiados 2014, 2015 y 2016. Fuente: Elaboración propia.

El proyecto de 2014, *Alcance ético-político*, puede entenderse como una aproximación a una tensión coyuntural y nos sirvió para establecer una pregunta por los elementos objetivos de la relación entre el resguardo y el ICBF; dicha pregunta se formuló en los siguientes términos: ¿Cuál es el alcance ético-político de la atención diferencial respecto a la consolidación de un Estado democrático y pluralista en Colombia en el caso del pueblo embera chamí asentado en el Resguardo Wasiruma, Municipio de Víjés, en el Valle del Cauca?

La pregunta planteada nos ubica en el plano de la descripción y en la construcción de un objeto de estudio que se considera inacabado y cambiante; describir la coyuntura implicó evaluar las narraciones con imparcialidad y fundamentar un punto de vista desde el cual se pudiese proponer una vía de interpretación. El acercamiento a las tesis honnethianas sobre el lugar de los sentimientos de dignidad vulnerada en la consolidación del conflicto social llegó en el marco de este proyecto como un punto de partida sugerente y poco explorado en la tradición colombiana en Ciencias Sociales sobre el estudio de los grupos étnicamente diferenciados.

En el marco del proyecto *Gramática moral* del año 2015, ya se contaba con los cimientos de una reflexión sobre el uso estratégico de la identidad para la práctica deliberativa en el espacio público democrático para el caso del Valle del Cauca. Esta aproximación a las prácticas políticas y los aprendizajes de los grupos hacia pertinente el estudio de la teoría del reconocimiento de Honneth desde la perspectiva de la Antropología Social y Cultural; en consecuencia, se hacía necesario establecer un esquema de clasificación que ayudara a la interpretación de la experiencia de campo. De esta forma, una nueva aproximación al objeto de estudio originó la siguiente pregunta de

investigación: ¿Cómo se pueden articular los sentimientos individuales de injusticia con una gramática moral que permita la consolidación de mecanismos de reconocimiento para viabilizar el dialogo público-político entre actores sociales en conflicto para el caso de la tensión entre el Estado y los indígenas embera chamí que habitan el resguardo Wasiruma en Víjes, Valle del Cauca?

La pregunta por una gramática moral de los conflictos sociales y las estrategias para la deliberación política del resguardo hacía más complejo el acercamiento a la comunidad. Ya no se trataba de describir sino de analizar, el análisis como experiencia hermenéutica-interpretativa que exige acercamiento al grupo pero al mismo tiempo distanciamiento para la fundamentación de una vía de comprensión que ayude al entendimiento del grupo y del ICBF sobre la consolidación de escenarios dialógicos para el consenso.

En el proyecto *Valoración social de lo indígena* del año 2016, ya se contaba con la experiencia de los años anteriores y con la confianza para acceder a información familiar, sobre la relación con los municipios aledaños, las expresiones políticas en la ORIVAC y los hábitos derivados del ocio y el tiempo libre. A partir de esta oportunidad, se empezó a profundizar sobre la categoría de la valoración social, la cual se plantea, según Honneth, como uno de los tres escenarios de reconocimiento.

La valoración social es el escenario de aparición de lo colectivo; refiere al espacio en el que un individuo es identificado como perteneciente a un grupo y por ello sus virtudes o deficiencias se relacionan con el modo en que se concibe al grupo de pertenencia. En el proyecto de 2016 quisimos estudiar la influencia de las expresiones culturales hegemónicas en la consolidación de una identidad grupal que no siempre está en función de la deliberación política con el Estado, sino que también se piensa de cara a la incidencia del mundo globalizado. Es por ello que una nueva pregunta se propuso en los siguientes términos: ¿Cómo se configura la valoración social de lo indígena en el resguardo Wasiruma a partir de las experiencias con los medios de comunicación?

Tal como lo discutiremos en el análisis de resultados, el uso estratégico de la identidad como mecanismo de deliberación pública no es en estricto sentido vinculante; esto quiere decir que hay grupos al interior de la comunidad que están interesados en otros relatos de cohesión muchas veces asociados a las referencias que ofrece la cultura popular. Uno de los grupos que no se relacionan con las expectativas de la comunidad

son los jóvenes, quienes apelan a otras experiencias de socialización para proponer otros puntos de vista, este es el tipo de reflexiones que se adelantan en el proyecto de 2016 y que tienen relación con el ejercicio de contrastación del modelo de estudio sobre el alcance ético-político.

Consideramos que la articulación de estos tres proyectos responde a las finalidades propuestas en cada una de las fases del procedimiento metodológico y le dan profundidad a la investigación ya que evidencian aproximaciones sucesivas a un objeto de estudio que tiene diferentes manifestaciones debido a que es dinámico y ofrece diferentes caminos por donde establecer una interpretación antropológica. Junto a esto, la coherencia entre los proyectos permite proponer estrategias didácticas para la divulgación social del conocimiento y la transferencia de los resultados a la comunidad; de ahí que los trabajos expositivos ante diferentes audiencias permitieran ganar visibilidad pero también dimensionar las posibilidades de la pregunta por la atención diferencial en contextos como el resguardo o en movimientos culturales como la ORIVAC.

Tales experiencias se lograron a través de trabajos de grado, exposiciones fotográficas y proyectos propuestos por estudiantes y profesores que participaron en el marco de la propuesta de Investigación Acción Participativa que fue transversal a los tres proyectos integrados.

El último aspecto desarrollado en esta fase fue la descripción del modo en que el ICBF agencia intervenciones desde la perspectiva de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma. Este aspecto se describió a través del abordaje del contexto institucional y sociocultural de la tensión entre los grupos indígenas y el Estado: aproximación a la relación entre el resguardo Wasiruma y el Instituto Colombiano de Bienestar (ICBF). Para la consecución de este capítulo se compilaron mapas y documentación del ICBF donde se describe el modo en que se implementan programas del ICBF en comunidades étnicamente diferenciadas.

4.4.2. Categorías de análisis y de interpretación

En esta fase se plantean tres desarrollos argumentativos articulados entre sí a través de la propuesta de análisis de resultados derivada de la clasificación de las 25 entrevistas y del trabajo de campo realizado en el resguardo Wasiruma y el ICBF. Para esta instancia ya se han realizado las caracterizaciones necesarias del contexto

institucional y la comunidad; se trata también de la implementación del modelo para el estudio del alcance ético-político de la atención diferencial expuesto en el capítulo 2.

En este sentido, el trabajo de análisis y reflexión crítica plantea tres finalidades articuladas que pueden esbozarse del siguiente modo:

- 1) Valoración del lugar de las luchas por el reconocimiento político en la concreción de la atención diferencial para el caso de los pueblos indígenas del Valle del Cauca.
- 2) Análisis de la influencia de las movilizaciones sociales de los pueblos indígenas en la renovación de la Constitución Política colombiana.
- 3) Fortalecimiento de una vía de interpretación para el problema de la consolidación de Estado democrático y pluralista en lo que atañe a la inclusión de los pueblos indígenas en el juego político.

Estas finalidades de argumentación se encuentran en la base de la operacionalización de las categorías expuestas en el capítulo 2 que evidencian una manera de comprender el alcance ético-político de la atención diferencial para el caso del resguardo Wasiruma. Esta aproximación ha partido del andamiaje de una serie de investigaciones que documentan el modo en que la Constitución de 1991 ha servido como punto de partida para promover una manera de expresar los intereses comunes en forma de expectativas por el reconocimiento ante el Estado. A su vez, este primer ejercicio ha conllevado al estudio del reconocimiento como categoría principal para la comprensión de la vida política de los grupos históricamente subordinados. A continuación se presenta las operacionalización de las categorías del campo del movimiento cultural (tabla 24) y las del campo de la gramática moral (tabla 25).

Categorías	Temas	Descripción	Subtemas	Operacionalización
La organización administrativa del gobierno indígena	Financiación	Financiación de las actividades del consejo comunitario. Dineros con los cuales se desarrollan adecuaciones del espacio común y procesos educativos y políticos que involucran a los miembros del resguardo.	Financiación proveniente de la comunidad	Financiación lograda a través de las actividades económicas que realiza y gestiona la comunidad para establecer un fondo común para los asuntos administrativos de la comunidad.
			Financiación proveniente del Estado	Financiación que ofrece el Estado a través de entidades como el ICBF.
			Financiación proveniente de otras organizaciones	Financiación derivada de otras entidades no gubernamentales o de la sociedad civil.
Derecho ancestral	Discursos alusivos a “una verdadera Ley” (sea natural, divina y en consecuencia propia), a una manera de organizar la convivencia que está antes de las formas modernas de comprender el Estado civil.		Concepción radical de un derecho propio ancestral	Concepciones que aluden a un derecho que estaba antes del derecho moderno.
			Concepción expansiva del derecho propio ancestral	Concepciones que aluden a que la conquista de derechos, por la vía de la reivindicación y la lucha social, expande el marco del derecho propio ancestral.
Educación	Características de la educación indígena orientada a los niños, jóvenes y adultos del resguardo. Esta educación muchas veces es de carácter político.		Características de la educación	Características de cómo se educan los niños en el ámbito de la educación como escenario de socialización.
			Constitución de la institucionalidad educativa indígena.	Característica de la institucionalidad educativa indígena; cómo se forma y cómo se desarrolla.

Categorías	Temas	Descripción	Subtemas	Operacionalización
Los políticos, actores que disputan el poder ³⁷	Acción política: la Minga	Procesos de organización de la comunidad y otros grupos indígenas para el desarrollo de acciones colectivas orientadas a la resolución de necesidades o a la confrontación de cara a circunstancias sociales y políticas que se asumen como adversas.	Marchas Organización comunitaria Toma del INCODER	Protestas orientadas en contra de políticas estatales. Trabajo comunitario para la consecución de actividades en la comunidad. Hecho reiterado que permitió demostrar la existencia de los indígenas en el Valle del Cauca y para generar títulos de propiedad de cinco resguardos.
	Consejo comunitario	Estructura organizativa del grupo que gobierna o dirige el resguardo. Organización.	No tiene subtemas	No tiene definición operativa.
	Familia	Descripción de estructuras básicas de parentesco y del lugar que estas tienen en la consolidación del gobierno en el resguardo.	Transmisión Roles género Planificación familiar Conformación de vínculos familiares	Asignaciones de roles de padres a hijos. Asignación de roles según el género y la edad. Prácticas de planificación del número de hijos que espera la familia. Discursos sobre las formas en que se justifican los vínculos familiares entre personas de diferentes grupos indígena o de grupo étnico.

³⁷ El rol de los políticos y la forma en que los líderes aprenden a serlo en contextos como la familia, el consejo comunitario y la Minga.

Categorías	Temas	Descripción	Subtemas	Operacionalización
El régimen o las reglas de juego de la relación entre el resguardo Wasiruma y el ICBF ³⁸	Aprendizaje de la participación política	Estrategias, interpretaciones y mecanismos de aproximación mediante los cuales el grupo indígena se ha acercado a experiencias de carácter participativo para la realización de sus proyectos comunitarios.	Experiencia propia	Relatos alusivos a las concepciones respecto de un modo propio de organizar la convivencia.
			Reivindicación de derechos	Relatos alusivos a las luchas por la reivindicación de derechos que permiten el ordenamiento de la experiencia comunitaria.
			Aprendizaje de las leyes colombianas	Relatos alusivos a la forma en que se interpretaron las jurisprudencias y sentencias favorables a la causa indígena. También se alude al aprendizaje de las leyes expresadas en la Constitución Política de 1991.
	Percepción del Estado	Discursos de carácter interpretativo que permiten la reflexión sobre las posibilidades y limitaciones que supone la relación con el Estado desde la mirada retrospectiva de lo que ha sido la experiencia del grupo.	Limitaciones que genera el Estado	Problemas que limitan el desarrollo de las iniciativas agenciadas por el grupo indígena.
			Posibilidades que brinda el Estado	Logros que se han generado a través del trabajo conjunto con el Estado.
	Intervención	Características, logros, dificultades en la implementación y expectativas respecto al modo en que funcionarios del ICBF implementan programas con un enfoque diferencial.	Preparación de la intervención	Implementación de orientaciones de carácter diferencial centrados en un modelo que considere los usos y costumbres del grupo indígena.
			Falta de preparación	Implementación de protocolos estandarizados que no consideran las diferencias culturales.
			Indicadores para valorar la intervención	Metas, resultados esperados, modos de evaluar la implementación de la intervención por parte del ICBF.

³⁸ Esta categoría estaría constituida por procesos de gestión por parte de líderes del resguardo ante organizaciones de bienestar social del Estado e iniciativas que adelanta el Estado donde se espera la participación de las comunidades indígenas.

Categorías	Temas	Descripción	Subtemas	Operacionalización
			Percepción del grupo indígena sobre la intervención	Valoraciones que hace el grupo indígena sobre la intervención que realizan los funcionarios del ICBF.
			Expectativas sobre la intervención	Presentación de nociones sobre lo que se espera que debe ser una intervención con enfoque diferencial desde la perspectiva de la comunidad.

Tabla 25. Operacionalización de las categorías del campo del movimiento cultural. Fuente: Elaboración propia.

Dimensiones	Categorías	Definición operativa
Valores políticos ³⁹ derivados de las concepciones globales sobre la política.	Solidaridad	Discursos alusivos al grado de coherencia y organización para el desarrollo de acciones que favorecen a miembros del grupo sin que se impongan intereses de gratificación individual sobre los colectivos.
	Respeto	Valoración de la experiencia de los individuos y los grupos que permiten la consecución de derechos.
	Autonomía	Discursos que aluden a la importancia de la autonomía en el marco de un territorio propio.
Perspectivas de autorrealización derivadas de la lucha por el reconocimiento indígena ⁴⁰	Autoestima	Discursos que aluden a una valoración positiva del grupo a partir de la valoración de sus formas de organización.
	Auto-respeto	Discursos que aluden al respeto por la diferencia cultural y al derecho a tener derechos.
	Autoconfianza	Discursos que aluden al espacio de socialización de la familia y la educación donde se enseña al grupo a confiar.

³⁹ Valores occidentales integrados al discurso político sobre cómo es o cómo debería ser la convivencia.

⁴⁰ Discursos que evidencian la ganancia que se logra en la relación con el grupo y que permite la promulgación de una identidad colectiva y diferenciada.

Dimensiones	Categorías	Definición operativa
Hitos históricos de la conformación del resguardo desde las categorías del desprecio ⁴¹	Injuria y deshonra	Discursos que evidencian una concepción de inferioridad humana asociada con un grupo social particular.
	Desposesión de derechos	Legitimación de un discurso que restringe o limita los derechos de los grupos.
	Violencia	Refiere a la violencia física que hace factible la pérdida de confianza en el grupo social y el desalojo del territorio.

Tabla 26. Operacionalización de las categorías del campo de la gramática moral. Fuente: Elaboración propia.

⁴¹ Experiencias sociales que generan un deterioro de la persona y el grupo impidiendo la configuración de perspectivas de autorrealización.

Sumadas a los temas propuestos para el análisis, también se plantean concepciones transversales al modelo que permiten explicar los trasfondos filosóficos de los relatos que son clasificados e interpretados. Tales presupuestos se describen en la siguiente tabla:

Categorías de la interpretación		Descripción
Individualismo procedural		Refiere a la interpretación Habermas-Rawls en la cual se funda una perspectiva de derecho amparada en la idea de que el individuo hace la sociedad. Esta es una concepción propia del Estado liberal moderno y tiene implicaciones en concepciones como la libertad y los valores políticos.
Esfera de realización social	Privada	Ámbito de las relaciones familiares en las cuales se consolida un lenguaje grupal que responde a la relación de los sujetos con la gratificación de necesidades para la subsistencia básica y afectiva.
	Pública	Ámbito de la participación pública-política en el Estado democrático de derecho.
Esferas de reconocimiento	Relaciones de confianza (amor)	Refiere al ámbito de las relaciones familiares en las cuales se desarrollan formas de reconocimiento que permiten la obtención de la confianza entre familiares y semejantes.
	Derecho	Alude al ámbito de la igualdad formal donde se consolidan lenguajes para la regulación del comportamiento social y se legitiman mecanismos para la tramitación de las demandas. La adecuada gratificación del reconocimiento en este ámbito permite que el individuo se respete a sí mismo y configure un discurso relacional desde ese autorrespeto.
	Valoración social	Refiere al valor social que se atribuye el grupo a partir del reconocimiento que configura una estima generalizada asociada con la experiencia cultural.
Doctrinas comprehensivas de lo bueno	Individuo	Escenarios de incomunicación que refieren a experiencias individuales que no son incompatibles con discursos del derecho que suponen una regulación en el espacio de la intimidad o la vida privada.
	Grupo	Escenarios de incomunicación que refieren a experiencias grupales que no son incompatibles con discursos del derecho que suponen una regulación en el espacio público.

Tabla 27. Concepciones asociadas con las categorías para la interpretación. Fuente: elaboración propia.

A efectos de la interpretación se han identificado límites y posibilidades de la expansión o contracción del alcance ético-político de la atención diferencial para el caso del resguardo Wasiruma. Las ideas que se presentan a continuación nos permitirán apuntalar la reflexión propuesta y sintetizar el sentido de la operacionalización del marco teórico formulado:

- 1) Las experiencias de vulneración de la dignidad son las que se encuentran en la base de los conflictos sociales. Esta idea ha sido explicada en el capítulo 2 y se establece como el punto de partida para fundamentar una lectura del alcance ético-político que tiene una política pública que justifica la relación entre los grupos étnicamente diferenciados y el Estado colombiano.
- 2) El modelo evidencia los elementos objetivos del conflicto social y los elementos morales subyacentes o latentes. Dicho de otro modo: el modelo sirve para clasificar los relatos derivados de las entrevistas y la experiencia de campo; en tal proceso existen aspectos objetivos de la narración que se conciben como punto de partida para establecer el ejercicio de interpretación. Las categorías alusivas al campo de la gramática moral tienen que ver con la interpretación que el investigador ofrece sobre las narraciones que dan cuenta de dinámicas enmarcadas en la dialéctica del reconocimiento y el desprecio.
- 3) El alcance ético-político de la atención diferencial se sitúa en la esfera del derecho y se expande o contrae según las posibilidades que tiene la política de comprender las particularidades éticas y políticas de la lucha por el reconocimiento agenciada por el grupo.
- 4) No es posible que una política logre abarcar todos los temas descritos en los campos del movimiento cultural y de la gramática moral. En caso de que eso sucediera no existirían asuntos controversiales o generadores de conflicto; lo que subyace a esta idea es la noción de la política como conflicto, en la cual los grupos compiten y deliberan por consolidar las mejores oportunidades de negociación con el Estado. Este rasgo forma parte de los aprendizajes que han logrado los grupos sobre la política y el poder hegemónico.
- 5) El modelo solo explica la relación del resguardo Wasiruma con el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

Capítulo 5. Análisis de resultados de la experiencia etnográfica

En este capítulo se ofrece una interpretación del alcance ético-político de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma a partir de las categorías propuestas en el modelo teórico presentado en el capítulo 2 y desde los datos etnográficos obtenidos durante las estancias de investigación en la comunidad. De esta manera nos acercamos a la comprensión del campo del movimiento cultural desde la descripción de la organización administrativa del gobierno indígena donde se destacan temáticas como la financiación o la distinción entre la Ley de origen y el derecho propio y se formula una caracterización de los aspectos priorizados en la educación y la formación política de los niños del resguardo.

En un segundo esfuerzo de análisis, abordaremos la participación de los políticos y los actores comunitarios como actores que disputan el poder; en esta formulación se destacan acciones sociales como la minga indígena, la incidencia del consejo comunitario y el papel de la familia en la estructuración de vínculos que posibilitan la organización política.

Para finalizar el análisis del campo cultural ofrecemos una descripción del régimen o las reglas de juego de la relación entre el resguardo y el ICBF; a partir de esta categoría proyectamos una lectura sobre el aprendizaje de la participación política en función de temas como la experiencia propia, la reivindicación de derechos civiles y el acercamiento a las leyes colombianas por parte de la comunidad indígena. También planteamos un acercamiento a la percepción del Estado desde las limitaciones y posibilidades que se ofrecen para el encuentro con los grupos étnicamente diferenciados. En este plano, relatamos las particularidades de la intervención con enfoque diferencial enfatizando los criterios para la intervención, los indicadores para la valoración y la percepción de la comunidad frente a la implementación.

El segundo campo al que haremos referencia es el de la gramática moral de la lucha por el reconocimiento. En este apartado destacaremos la interrelación entre los valores políticos derivados de las concepciones globales sobre la política, las perspectivas de autorrealización emanadas de la lucha por el reconocimiento indígena y los hitos históricos de la conformación del resguardo desde una aproximación a la noción de desprecio.

El análisis de la experiencia IAP presentado articula el campo del movimiento cultural con el de la gramática moral para cimentar una interpretación sobre el alcance ético-político de la atención diferencial para el caso de la tensión entre el resguardo y el ICBF. Desde esta

exégesis podemos considerar aspectos objetivos y subjetivos de la experiencia política del resguardo Waisruma desde dimensiones morales y pragmáticas o estratégicas. Esta vía para el entendimiento del conflicto social desde su raíz moral nos ayuda a precisar el alcance de la tensión ético-política de cara al Estado y otros grupos culturales que luchan por el reconocimiento en el Estado social de derecho. Se trata en sentido estricto del modo en que la comunidad se integra al horizonte definido por el Estado para la comprensión de la diversidad cultural en la Colombia pluriétnica y multicultural.

Consideramos que la apreciación de los elementos teorizados en nuestro elemento teórico, en la experiencia etnográfica y de investigación acción participativa, pueda ofrecer una alternativa que aporte al ensanchamiento de la comprensión que tiene la comunidad sobre la relevancia de su historia, la política y la organización comunitaria fundamentada para la conquista del reconocimiento.

5.1. Campo del movimiento cultural

El campo del movimiento cultural refiere a las formas en que el grupo participa de las prácticas políticas de la región proponiendo un horizonte sobre la inclusión social y el desarrollo comunitario. Las categorías asociadas con este campo evidencian valoraciones sobre la vida social a través de los acercamientos que se generan con el Estado u otras entidades que admiten las búsquedas del grupo indígena, sus luchas y sus expectativas de reconocimiento.

Podemos observar en primera instancia un problema de inclusión en parámetros jurídicos hegemónicos resultantes de un proceso que viabiliza el encuentro con otros grupos y agremiaciones de la sociedad civil donde la cuestión indígena es percibida como una lucha social relevante. En este orden de ideas, los alcances de las consignas o formas de producir colectivización giran en torno a la ponderación de valores como la autonomía y dignidad.

Por una parte, la autonomía se presenta en el sentido de facultad para determinar el destino de la comunidad y legitimar un punto de vista sobre la vida en una cultura específica; el mejor ejemplo de esta valoración es la protección de la tierra y la lucha por tener control sobre las formas de producción y usufructo. Por la otra, la dignidad se presenta como un atributo que iguala al grupo con otros y con sectores del poder hegemónico representados en la política tradicional y grupos que establecen una relación funcional y redituable con las agremiaciones que ostentan el poder local.

En el espacio de esta discusión nos referiremos a la consolidación de un régimen que se evidencia en las reglas de juego de la relación entre el resguardo Wasiruma y el ICBF; tal interacción se plantea en términos estratégicos y evoca una racionalidad pragmática con la cual se expresa una manera de acceder a los recursos institucionales. Otro asunto a considerar es el de la organización administrativa del gobierno indígena; es decir, el modo en que se ha propuesto una estructura administrativa capaz de modelar los lenguajes requeridos para el diálogo con el Estado; en este contexto de actuación se aprende a hacer política y a participar en el campo del poder entre diferentes facciones políticas; en este último escenario describiremos el rol de los políticos como actores que disputan el poder.

5.1.1. La organización administrativa del gobierno indígena

El abordaje propuesto sobre la organización administrativa del gobierno indígena se centra en los temas asociados con la financiación, el derecho ancestral y la educación. La interpretación propuesta pone énfasis en la adaptación del sistema del cacicazgo a la noción de consejería; tal transición supone el afrontamiento de nuevos problemas con el Estado y el afianzamiento de un horizonte de desarrollo que no siempre estaba definido y era fuertemente criticado.

De esta manera la comprensión de la organización administrativa también nos remite al camino propuesto para la materialización de finalidades comunes en el marco de la apertura que permite el Estado social de derecho. Nos interesa resaltar el carácter estratégico y la concreción de alternativas que protegen la cultura y se apoyan en ella para proponer una manera particular de concebir una atención diferenciada.

5.1.1.1. Financiación

La financiación la describiremos como la capacidad de gestión que tiene la comunidad para solicitar apoyos económicos provenientes del Estado y otras organizaciones sensibles a la cuestión indígena en el Valle del Cauca. También abordaremos la vinculación que tienen los miembros de la comunidad con el contexto laboral, aquello que hace el resguardo para financiar sus procesos. Tal abordaje es coherente con la delimitación del campo ético-político que se concreta también desde la capacidad de agencia con la que cuentan los líderes de la comunidad.

La comunidad subsiste gracias al trabajo que se consigue en la región para la siembra y cosecha de café y piña principalmente; también se consiguen recursos a través del trabajo en la

construcción de viviendas aunque la oferta laboral varía por temporadas. Los Guasiruma alquilan sus tierras para el cultivo de la piña y muchos de sus habitantes siembran para el autoconsumo y la venta de los excedentes.

El dinero que consiguen las familias se emplea para la subsistencia en el día a día. Los trabajadores no cuentan con el salario mínimo mensual legal [644.350 pesos colombianos para el año 2015, equivalentes a 185 Euros] y sobreviven con un pago al día que va desde los 10.000 a 20.000 pesos [4 y 8 euros].

El aporte a las actividades dispuestas por la consejería se da en mano de obra. La expresión *minga* se asocia a la planeación y realización de jornadas en las cuales los miembros de la comunidad aportan a una tarea conjunta que beneficia al grupo. Estas actividades se realizan los fines de semana y se desplegaron a lo largo del año 2015 cuando se construyeron las 43 casas de interés social gestionadas con el INCODER (ver anexo 6). El apoyo a la *minga* consistía en recoger recursos para traer los insumos de la obra desde Víjes hasta el resguardo, también para transportarlos por terreno escarpado hasta los lugares donde se había planeado la construcción.

La gran mayoría de apoyos provienen de entidades externas a la comunidad y por ello la capacidad de gestión es altamente ponderada en los líderes del consejo comunitario. Los recursos que llegan del Estado provienen del Sistema General de Participación (SGP), el cual sirve para ofrecer apoyo a 32 familias inscritas y clasificadas como pertenecientes a comunidades indígenas. El dinero se divide por 12 meses y con él se adelantan las obras convenidas para el mejoramiento del resguardo y se gasta en la realización de actividades de integración de carácter deportivo y cultural.

Otros apoyos son los que se logran a través de la gestión realizada por la ORIVAC en la cual los miembros del consejo participan activamente. Una de las críticas a estos procesos por parte de habitantes no vinculados con los temas de la gestión alude a los tiempos en que se realizan las solicitudes ante entidades del Estado y el tiempo que demora su ejecución, los tiempos de respuesta del INCODER fueron muy demorados. A pesar de esta situación, los recursos se esperan y se invierten según lo propuesto.

A lo largo de la experiencia de campo se observó que se hacía planeación y que estaban claras las inversiones y las familias que serían favorecidas con la construcción de las

43 casas; la impresión general era que había organización, colaboración y conciencia de que había necesidades comunes que podían resolverse con las mingas.

La descripción anterior se confronta con algunos relatos de funcionarios del ICBF que reflexionan sobre los malos manejos de los recursos económicos por el consumo de alcohol y fiestas que se realizan en la comunidad y que limitan el presupuesto dirigido a la atención de los niños. No obstante, durante las visitas de campo no se observaron este tipo de comportamientos, los líderes del resguardo son críticos con las conductas que alteran la convivencia y que tienen que ver con los malos manejos de los recursos para la manutención de las familias.

La crítica a la corrupción y a los “vicios de los blancos” son temas recurrentes en la narración sobre por qué es mejor la administración que hacen los indígenas de los recursos públicos. En el año 2015, a través de la ORIVAC, se llevó a cabo la construcción de las 43 casas por medio de la gestión realizada ante el INCODER. La gestión había durado tres años, pero los resultados fueron los esperados: se realizó planeación y concertación, aunque esto no implicó que no se presentaran problemas entre la entidad y el resguardo. A pesar de las diferencias, para el tercer trimestre del 2016 el proyecto estaba en un 80% de ejecución, según el consejero de economía. En palabras del consejero mayor:

En la cultura de nosotros la ley de nosotros es la palabra y nosotros creímos en la palabra y era inviolable, pero acá nos dicen que lo que no está escrito no sirve, lo que no está escrito no es nada, que la palabra se lo lleva el viento han dicho por acá afuera, mientras que para nosotros eso es sagrado. Por eso al indígena cuando no le, cuando lo que está escrito tampoco lo violan y no lo cumplen, es peor, por eso es que los indígenas se movilizan mucho, por eso es que los indígenas se toman las vías, porque el Estado así esté escrito incumple, el Estado no es serio. Yo creo que el Estado es lo más mentiroso que puede existir porque no cumplen ni porque esté escrito en la ley.
(Entrevista a consejero mayor del resguardo, 26/04/2014).

Otras entidades que aportan recursos al resguardo son la Secretaría de Salud Departamental, que avala un régimen de cobertura total a los miembros de comunidades indígenas; la Secretaría de Educación, que ha apoyado la creación del Instituto Departamental de Educación Básica Indígena Comunitaria (de aquí en adelante IDEBIC); el ICBF, que ha acompañado al resguardo desde su fundación y en el tiempo del trabajo de campo hacia presencia con un hogar comunitario. Finalmente encontramos la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC) encargada de capacitar a los habitantes del resguardo en

el cultivo de aguacate, café y plátano; la entidad donó las semillas y también financió la realización de pozos sépticos.

En los años 2014 y 2015 las entidades mencionadas tuvieron encuentros con el resguardo y enfatizaron en la necesidad de construir consensos relacionados con el abordaje integral en materia de atención diferencial.

Las fundaciones sin ánimo de lucro y asistenciales constituyen una parte importante de la financiación del resguardo. Estas entidades, las cuales solicitaron anonimato y no concedieron entrevistas, constituyen una extensión del poder público local representado por funcionarios de la alcaldía de Víjes, quienes participan en una red de organizaciones que hicieron presencia en el resguardo durante el 2014; esta aseveración está fundamentada en el comentario que sobre el tema hizo el consejero mayor. Tales entidades capacitan a los miembros de la comunidad y ofrecen recursos para generar microempresas que tienen por objetivo facilitar el sustento de jóvenes y mujeres.

Se destaca el proyecto para la construcción de un trapiche para la producción artesanal de panela. Las instalaciones se construyeron, se sembraron dos hectáreas de caña de azúcar y se impartieron capacitaciones para el procesamiento, pero el negocio no prosperó porque los costos del transporte de la panela hasta Víjes no estaban cubiertos. Esta experiencia se presenta como un antecedente de emprendimiento, concepción de negocios importante en el lenguaje social de la economía regional que promulgan las fundaciones y demás organizaciones no gubernamentales. En otras palabras: la idea de que si no hay trabajo entonces hay que inventarlo y convertirse en empresarios.

Otra experiencia similar se centraba en la capacitación de mujeres para la fabricación de bisutería y artesanías indígenas. La iniciativa fue bien recibida y convocó a las mujeres de la comunidad; sin embargo, al igual que en el caso del trapiche, no se planeó una cadena de distribución y los productos difícilmente pudieron salir del resguardo.

Las entidades vinculadas al resguardo se inscriben en el plano del asistencialismo y se pudo observar su presencia en la última semana de octubre de 2014 y 2015, en el marco de la celebración del Halloween o fiesta de los niños, y en la primera semana de diciembre de 2014, en pleno comienzo de las fiestas decembrinas. Las entidades enviaban alimentos y juguetes, los cuales fueron bien recibidos en la comunidad.

5.1.1.2. Derecho ancestral

Con la categoría de derecho ancestral nos referimos al conjunto de reglas sociales que se justifican desde una Ley de origen. En este punto es importante aclarar que nunca se desarrolló una aproximación etnográfica integral sobre la cosmovisión embera chamí de Wasiruma; no obstante, la alusión a un derecho ancestral es el punto de partida para la idea de derecho propio. El derecho ancestral se considera originario, propio y fundamental para la comprensión del hombre y la Naturaleza.

Los Guasiruma manifiestan que el derecho ancestral y la Ley de origen son anteriores a las leyes del Estado colombiano; aquello que puede salirse del plano de la cosmovisión y ser comunicable en el ámbito de la ciudadanía es lo que configura la instancia del derecho propio. Tal como lo enunciamos en el capítulo 3, los fallos de las altas cortes y las leyes constitucionales que se entienden como resultado de la lucha por el reconocimiento guardan una estrecha relación con el derecho ancestral.

Los fallos y las leyes constituyen la gramática moral en la que se expresa el derecho propio, es un lenguaje adicional al del derecho ancestral, el cual se enseña en las instituciones educativas indígenas y completa la formación política de los habitantes del resguardo. En este orden de ideas el derecho ancestral y la ley de origen son el primer parámetro para la comprensión de la convivencia, el referente identitario más cercano y desde el cual se fomenta una identidad étnica y cultural; el derecho propio es un lenguaje que funciona para significar el conflicto social y la experiencia intercultural; es en este espacio donde se expande el alcance ético-político de la atención diferencial.

Tal como lo hemos dicho, el carácter primordial del derecho propio se formula en la concepción de un derecho de origen que se expresa en la relación que las personas establecen con la naturaleza. Tal Ley propone que la naturaleza no es susceptible de la propiedad privada y que en la experiencia de la convivencia los hombres deben salvaguardar la naturaleza debido a que las posibilidades de vida de los grupos están relacionados con la existencia de los entornos naturales, fundamentalmente los ríos.

Para los ancianos de la comunidad, la vida antes del desplazamiento forzado estaba determinada por la vida de los ríos y el aprendizaje que se alcanzaba de los ecosistemas permitía tomar decisiones sobre las zonas de caza y pesca de las cuales se podía subsistir. La Ley de origen está asociada con esos conocimientos que también son extrapolables a las

relaciones humanas. Las concepciones de justicia que se desprenden del modo de concebir la naturaleza como punto de partida para la narración de la vida en común constituyen la forma normativa de la Ley de origen. Al respecto, el consejero mayor comenta:

(...) mi abuelo gobernaba con base a esa ley de origen y la ley de origen ¿qué hacía?, de que todo lo que está alrededor de nosotros, la Naturaleza, no es de nadie, la Naturaleza es de ella misma y que Dios nos hizo a nosotros, [Carabi] nos había hecho al hombre era con una función, y el hombre se hizo para que cuidáramos lo que Dios había dejado que era la Naturaleza. El papel del hombre en la tierra es cuidar, es proteger lo que ya está hecho, entonces en ese error pues nosotros seguíamos esos principios que mi abuelo nos explicaba. Que, por ejemplo, la cacería, entonces él nos explicaba cómo cazar, qué animal matar y qué animal no matar para que no se acabara esa caza, para que hubiese una cacería, pero controlada. La pesca también así mismo, que no se podían coger peces de cierto tamaño, temporadas, hay temporadas en que los animales están en apareamiento, en esa temporada no se puede cazar. (Entrevista con el consejero mayor, 01/03/2014).

La Ley de origen se plantea como anterior a las leyes de los hombres; estas últimas pueden alterarse según las variaciones de la historia, la Ley de origen es inalterable porque constituye un destino común que resulta del hombre y la naturaleza. Los líderes indígenas entrevistados califican la ley de los hombres como “no real” y cuestionan el alcance normativo de tales leyes que terminan no siendo vinculantes y dependientes de la interpretación. Es preciso enfatizar que tanto la Ley de origen como el derecho propio constituyen la gramática del derecho que la comunidad utiliza para explicar su relación con el Estado.

La ley de los hombres es el plano estratégico desde el cual pueden alcanzarse escenarios de comunicación legal. La Ley de origen es espiritual y se asocia con rituales, dioses, modos y costumbres que configuran la identidad indígena. En este orden de ideas, la Ley de origen forma la concepción radical de lo propio; es decir, aquello que escapa al debate político y a la racionalidad comunicativa del orden jurídico.

Una entidad indígena que representa la regulación de la convivencia por la vía de la comprensión de la Ley de origen es la guardia indígena. Los entrevistados la describen como un equivalente de la policía pero con valores y reflexiones sobre la convivencia inobjetables porque son la expresión materializada de esta concepción radical de lo propio. Los juicios inspirados en esta Ley son justos y los correctivos restauran una dimensión espiritual que se lesiona cuando se cometan actos en contra de los hombres y, en consecuencia, en contra de la naturaleza. En palabras del consejero de justicia:

¿Qué es el derecho propio? Las normas y leyes que nosotros hemos conquistado a partir de la historia, entonces la ley 89, la constitución política, la ley 21, el convenio 169, para nosotros son derechos propios cuando son derechos conquistados a partir de un proceso y que el Estado reconozca que tenemos unos derechos, entonces cuando nosotros alegamos y el Estado legisla para que eso se vuelva una realidad, se vuelve un derecho propio. Entonces nosotros sabemos que en la constitución no iba a quedar nada pa' indígenas, pero logramos que 23 artículos hablaran para indígenas, entonces para nosotros como indígenas esos 23 articulados son derechos propios. Que en el convenio 169 se vuelva ley 21, que se vuelva una ley de Colombia, para nosotros se vuelve un derecho propio porque es algo que nosotros conquistamos, que obligamos a que el Estado lo volviera ley y entonces para nosotros es eso derecho propio. (Entrevista con el consejero mayor, 01/03/2014).

El derecho propio es una concepción posterior a la Ley antes descrita que se explica como una expansión de la espiritualidad indígena en la dimensión comunicativa que posibilita el encuentro con grupos ajenos a esta cosmovisión. En este sentido, los entrevistados consideran que la Constitución de 1991 es el mayor referente en esta materia.

Un derecho propio es una forma de expandir la comprensión de la convivencia a un contexto donde no es la Naturaleza lo que cimenta el diálogo entre actores sociales. La realización de leyes que se desprenden de las luchas por el reconocimiento de los grupos indígenas, donde existe una lectura de la dimensión espiritual descrita en términos de justificación moral, se considera un derecho conquistado y por ello una expansión de la Ley de origen.

La Asamblea Nacional Constituyente alimentó la idea de que era posible generar espacios de concertación donde los grupos culturales podían construir consensos sin perder lo conseguido con la Ley de origen. A juicio del consejero mayor, el convenio 169 de la OIT habilitó la discusión nacional sobre la vida política de estos grupos.

De tal convenio se desprende la posibilidad de concertar un encuentro entre concepciones de mundo enmarcadas como doctrinas comprensivas de lo bueno. Esta noción de la filosofía rawlsiana cobra importancia en este análisis porque lo que enfatizamos es la capacidad que tiene una organización política de expandir su comprensión de la Ley para lograr una justificación posible para el diálogo intercultural. Los esfuerzos para concretar capacidades para la negociación estratégica y el diálogo político demandan de los interlocutores capacidades cognitivas en las cuales se elaboran los aspectos traumáticos del desprecio en favor de una retórica del reconocimiento social y político.

Se trata también de una comprensión pragmática de la vida política nacional en tanto que se asume que es a través de la interpretación de las leyes constitucionales como pueden llevarse a cabo las transformaciones en la comunidad. Un ejemplo de esto lo encontramos en el relato sobre el desplazamiento forzado y la búsqueda de condiciones legales para la creación de la figura jurídica del resguardo. Según los entrevistados, en 1986 el consejero mayor de entonces, Rubén Guasiruma, se percata en una visita a Bogotá de la existencia de la oficina de asuntos étnicos y desde las instrucciones recibidas allí empieza a compilar la documentación requerida para formalizar su experiencia organizativa.

Esta manera de entender las leyes nacionales y justificarlas tendrá un impacto importante en la realización de políticas como las de restitución de tierras y la Ley de víctimas del conflicto armado, escenarios donde esta concepción expansiva del derecho sigue siendo muy vigente.

5.1.1.3. Educación

En esta categoría presentaremos las características de la educación indígena y el modo en que han cimentado un proceso de institucionalización de una perspectiva en educación que se considera propia y acorde con los usos y costumbres indígenas. Haremos énfasis en el carácter político de la formación y en el modo en que se presentan las consignas para la participación social y la lucha por el reconocimiento.

En los resguardos se lleva a cabo la educación primaria en la cual los niños cuentan con un docente de la comunidad que enseña en su idioma y desarrolla un programa académico enmarcado en las expectativas de la comunidad indígena. Posterior a esa formación, y según los recursos familiares y de la organización, los niños continúan sus estudios en el colegio ubicado en la vereda La Fresneda (a 10 minutos de camino del resguardo) o a los institutos ubicados en Florida (IDEBIC) o en El Dovio.

Esta educación es subsidiada por el Estado y los implementos de los estudiantes son gestionados por el resguardo a fundaciones o entidades que apoyan esta actividad. En este sentido, los entrevistados entienden la institucionalización como un proceso de consolidación de condiciones para la enseñanza y aprendizaje de los aspectos diferenciales de la identidad indígena. Es relevante para nuestra reflexión advertir que es en el campo de la educación donde más se ha avanzado en la comprensión de la atención diferencial, incluso se ha discutido sobre la necesidad de establecer puntos de encuentro con las instituciones educativas no

indígenas para la formación en competencias que no son fuertes en los espacios de educación indígena; este es el caso de habilidades en Matemáticas y Escritura del Castellano.

La educación que se imparte en el resguardo puede describirse a partir de las expectativas que tienen los docentes indígenas sobre sus estudiantes. El punto de vista de los profesores entrevistados permite plantear tres grandes campos para caracterizar el modo en que se entiende la educación y su importancia. A continuación, nos centramos en los elementos más destacados.

En primer término, la educación indígena es comprendida como un espacio intersticial entre la Ley de origen y el derecho propio. A los estudiantes se les enseña cómo interpretar la relación entre el hombre y la naturaleza en función del conocimiento sobre su historia y su comunidad. El derecho propio se enseña como alternativa para la defensa de las comunidades y posibilidad de intercambio con grupos no indígenas con los que hay que dialogar. En cierta forma se trata también de un equilibrio entre vida comunitaria y el pluralismo político; es decir, la preparación para la deliberación y la reflexión sobre el encuentro intercultural.

En segundo término, se ha construido un proyecto educativo institucional en lengua embera que desarrolla componentes pedagógicos en áreas como la salud, el territorio, la economía y la espiritualidad; estos elementos se complementan con la enseñanza de las Matemáticas, las Ciencias Sociales y la escritura del castellano. Sobre el tema presentamos el siguiente relato:

En asambleas internas, en reuniones con la comunidad y con los profesores se ha venido tratando de elaborar un proyecto educativo como propio, ¿cierto?: que tenga que ver de acuerdo a la necesidad y a la realidad de la educación indígena, o sea, las debilidades. Porque hoy por hoy, nosotros, pues, todavía tenemos la situación que el gobierno... a pesar de que hay normas que hay en la parte de educación, pero nos desconocen. Entonces nosotros, ya viendo eso, se ha creado un proyecto educativo pensado desde nuestros mayores, nuestros dirigentes, de nosotros, de la comunidad. Se ha armado un proyecto educativo comunitario y que de ahí se desprenden unos proyectos pedagógicos, unos componentes, el componente educación, está el componente de territorio, está el componente de jurisdicción, está el componente de economía, el componente de salud y el componente espiritualidad. Esos son los componentes que de ahí se desprenden las áreas, las asignaturas. (Entrevista con el consejero en educación, 15/03/2014).

En tercer término, es importante que los estudiantes asistan a las actividades de minga. Ya sea como observadores o como participantes activos, la educación indígena promueve

valores colaborativos que tienen la forma de una preparación para la militancia política. En este sentido, la política también se circumscribe en el espacio de la acción donde se lleva a cabo el desarrollo de la vida comunitaria. Se les pide a los estudiantes que participen en la deliberación y que reconozcan los líderes del movimiento indígena.

Para los profesores entrevistados la influencia de experiencias externas a la comunidad dificultan el proceso de enseñanza-aprendizaje. Los consejeros en educación plantean una crítica a los medios de comunicación y al encuentro con la cultura popular que hace que los niños y jóvenes se desorienten respecto de lo que debe ser el modo de vida indígena. Las experiencias con los medios de comunicación dificultan el aprendizaje de la Ley de origen y la formación política en torno al derecho propio, estas claves de interpretación del mundo político institucional son relevantes en la valoración social de lo indígena en el resguardo Wasiruma.

Usted ve que afuera ya es como decimos nosotros cajunias, los blancos y que no tenemos un territorio especialmente como para nosotros vivir adecuado a nuestro propio pensamiento. O sea, aquí la música, la televisión, todo irrumpen y hace que nuestra identidad se vaya como debilitando por muchas cosas. De todas formas, lo que se trata con la educación es como desde el niño inculcarle, pero de todas formas uno ve que la tendencia, esa preocupación de lo que sucede es grande, entonces eso es como nosotros miramos por ejemplo, pero hay poblaciones indígenas como El Dovio, o sea, la parte de la selva que todavía no tienen contacto casi con la parte occidental y ellos sí conservan, pues, en un 100% su parte cultural pero aquí pues se ve deteriorada por esos factores aunque uno con la educación trata de sostenerla y darle, como inculcarle al niño, pero de todas formas uno siente el impacto social. (Entrevista con el consejero en educación, 15/03/2014).

Sobre el proceso de institucionalización de la educación en el resguardo debemos empezar por asociar la historia de la violencia en Colombia con el entendimiento de la educación como alternativa para la transformación social. El municipio de Florida en el departamento del Valle del Cauca ha sido zona de influencia de las FARC y sus suelos han sido aprovechados para el cultivo de la amapola de la cual es posible producir pasta básica de cocaína. Durante la década de los ochenta y principios de los noventa la región sufría la violencia de los grupos insurgentes que peleaban por el dominio del territorio. A partir de la apertura política impulsada por la Constitución de 1991, las organizaciones indígenas empiezan a percibir la educación como una alternativa para contrarrestar el efecto del narcotráfico en sus comunidades.

El Instituto Departamental de Educación Básica Indígena Comunitaria (IDEBIC) nace en la década de los noventa como una manera de institucionalizar una experiencia sobre la educación indígena para el Valle del Cauca. Al principio se trataba de profesores indígenas que impartían clases para niños, jóvenes y adultos de diferentes localidades de la región de forma gratuita; debido al asesinato sistemático de líderes indígenas la actividad itinerante tuvo que disminuirse hasta que se propuso la creación de un instituto exclusivo para la enseñanza de la Ley de origen y el derecho propio, este último recientemente reconocido por la Constitución de 1991.

La primera tensión con la gobernación de ese entonces se produjo a propósito del nombramiento de profesores indígenas debido a que, por efectos de la cualificación, no era posible aceptar educadores provenientes de grupos indígenas. La tensión se supera a través de la interpretación legal que se hace de fallos de las altas cortes donde se plantea la posibilidad de ampliar la cobertura de la educación a grupos étnicamente diferenciados de modo que puedan ser educados desde sus usos, costumbres y cosmovisiones por profesores de su comunidad.

La segunda tensión tuvo que ver con el acceso del terreno para congregar a los estudiantes y construir el colegio. Con la ayuda de la gestión de las organizaciones indígenas se consiguieron los recursos para el IDEBIC y a través de las mingas se construyó el colegio.

Finalmente, para que el IDEBIC pudiese ser reconocido requería de un proyecto institucional de formación el cual debía garantizar la formación política, agraria y académica del estudiantado. Los percances en esta materia incluían la formación en procesos administrativos ya que ninguno de los líderes responsables tenía nociones sobre cómo sostener un plantel educativo. El aprendizaje fue respaldado por los movimientos indígenas que consideraban importante el proceso que se estaba llevando a cabo. En palabras de uno de los profesores entrevistados:

En ese momento no teníamos ni docentes para nuestro colegio indígena, no teníamos quien enseñara en bachillerato, yo también fui profesor de ese colegio en sexto, séptimo, octavo, noveno, decimo, todos esos. No sabíamos cómo administrar una institución educativa. Cuando ya llegaron allá no teníamos comida para darles, eso fue un enredo tremendo. (Entrevista al profesor del IDEBIC, 18/01/2012).

La estrategia desarrollada para la creación del IDEBIC se reprodujo en el municipio del Dovío, departamento del Valle del Cauca, donde también hay un proyecto de educación indígena que se está consolidando. Para los habitantes del resguardo estos dos espacios constituyen los contextos donde se desarrolló la educación media y el bachillerato para su población juvenil.

5.1.2. Los políticos, actores que disputan el poder

Esta categoría hace referencia a los procesos de organización de la comunidad indígena en función de la capacidad que tienen para ponderar sus demandas en la agenda pública local y la implementación de prácticas deliberativas con actores de la política tradicional y con miembros de otros grupos culturales. Se destacan experiencias organizativas como la minga, la estructuración del consejo comunitario y el papel que juega la familia como contexto valorativo en el cual se dimensiona la actividad política.

5.1.2.1. Minga

Las mingas son actividades pensadas para la acción política que se consolidan a partir de la relación existente entre las diferentes comunidades y las organizaciones indígenas como es el caso de la ORIVAC. Estas actividades pueden encaminarse al apoyo en una actividad comunitaria, a la participación en una marcha o a procesos de desobediencia civil que se justifican a partir de las consignas derivadas de una interpretación común sobre las injusticias que el grupo padece. En palabras de un entrevistado.

La minga es un concepto indígena, es un acto de conciencia, un acto donde todos necesitamos, todos nos ayudamos y todos trabajamos por el mismo bien. Ese es más o menos la forma más entendible que hay para ese tema minga. O sea, es algo que es de todos y entre todos lo hacemos y cuando resulta es para todos; ese es en sí el tema de la minga. (Entrevista a habitante del resguardo Wasiruma, 01/03/2014).

Las marchas son convocadas por la ORIVAC y se conciben como medidas de presión para mejorar las condiciones de negociación sobre temas de concertación con el Estado. El tema central de las marchas tiene que ver con el acceso a tierras y el respaldo para la actividad agrícola; en este punto las marchas indígenas admiten la presencia de campesinos los cuales encuentran en este punto una reivindicación pendiente. Cabe decir que en el Valle del Cauca no hay un movimiento campesino que sintetice las expectativas del sector tal como existen en otras regiones del país.

Las marchas se justifican desde la interpretación del derecho propio, son vinculantes y constituyen la expresión más reiterada de la minga. Un elemento a considerar tiene que ver con el hecho de que la minga es en sí todo proceso de colectivización propuesto para alcanzar intereses concretos. También hay mingas de pensamiento que son convocadas cuando debe emitirse un pronunciamiento sobre temas que competen al movimiento cultural.

Los entrevistados comentan que muchos de los hitos organizativos de las comunidades y pueblos indígenas han estado precedidos de una minga. El nacimiento de la ORIVAC estuvo precedida por una marcha en la que se buscaba el estatus político de la organización y estuvo asociada con la toma del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) el 7 de junio de 1990; también ocurrió del mismo modo en la consolidación de los resguardos en el Valle del Cauca.

Según miembros de la ORIVAC, en 2008 se realizó la primera minga nacional de pueblos indígenas que implicaba una caminata desde Cali hasta Bogotá [463 kilómetros]. El gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2006, 2006-2010) fue percibido por las comunidades indígenas como un mandato que retrocedió en los logros alcanzados en materia de participación social y política. Según los entrevistados, durante el gobierno Uribe aumentaron las amenazas y desapariciones de líderes, así como también se generaron desplazamientos que afectaron negativamente a las comunidades; estos fenómenos sociales sumados al incumplimiento de promesas relacionadas con el acceso y redistribución de las tierras fueron los desencadenantes de la marcha. Así lo relataba uno de los participantes en la marcha de 2008:

(...) eso fue muy bonito, la verdad; yo hasta tuve épocas, momentos en que yo lloraba, yo vi llorar muchos indígenas y yo también, era más de alegría. Por ejemplo, yo hacía la avanzada y me paraba en un barranco, el más alto para yo poder ver todo; ver tantas chivas, buses, camiones, con su bandera, con su bastón de mando... Eso era como para que uno se sintiera orgulloso de lo que uno estaba haciendo y cuando nos bajamos de los carros y caminar... eso eran kilómetros. Es que nosotros entramos a Bogotá con más de 60.000 indígenas, ¡60.000! eso es una cantidad muy considerable y que nosotros, a la medida que íbamos avanzando, se articulaban indígenas de otros departamentos. Eso era como un árbol: la raíz éramos los Cauca y Valle, que éramos como el árbol gigante, pero los brazos, las hojas, estaban más adelante; todos se iban articulando. Cuando llegamos a Bogotá éramos un gran árbol, un gran río. Nacimos un río chiquito y allá se fue concentrando y el río se volvió grande. (Entrevista a líder de la ORIVAC, 26/04/2014).

La planeación de estas actividades, independiente de su magnitud, es posible gracias a los procesos organizativos de base comunitaria o mediante las organizaciones indígenas a nivel regional y nacional. A diferencia de otros grupos, los indígenas son conocidos por la capacidad para estructurar estos procesos cuyo alcance permite mejorar su comunidad o la representación política de su colectividad.

A efectos de la valoración social de lo indígena a través de los medios de comunicación, la noción de minga se relaciona con acciones de hecho representadas en la protesta social. En parte porque el cierre de carreteras representa el recurso más vistoso de esta actividad política. No obstante, la experiencia de la minga se sitúa en el marco de reflexión sobre el papel de la solidaridad como mecanismo que vincula el encuentro entre los actores que coinciden en una misma identidad.

El tamaño de las poblaciones también facilita esta actividad. La construcción de un acueducto o el trabajo en construcción de viviendas constituye un ejercicio que asegura el encuentro y la discusión consensuada de los fines comunes.

En la narración sobre la vida en los primeros años de conformación del resguardo se enfatiza en la idea de la minga como una experiencia laboral para la consecución de recursos económicos; es decir, que cuando comenzó el resguardo se consideraba que el acto de buscar trabajo en las fincas del sector para llevar alimento a la comunidad también era reconocido como esta forma de organización. Los habitantes ancianos recuerdan las inclemencias de la vida en el sector y cómo hombres y mujeres por igual vendían su mano de obra para conseguir el sustento diario.

Mientras que los que pudieran trabajar compraran o cultivaran comida, se esperaba que los líderes indígenas normalizaran el estatus de víctimas del conflicto armado para que el gobierno pudiera ofrecer apoyos que favorecieran a la comunidad. La consecución del título de propiedad del resguardo se logra gracias a la toma del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA).

En la década de los ochenta se genera la necesidad de una política agraria en Colombia que considere el problema de la redistribución de tierras. En el caso de las comunidades indígenas del Valle del Cauca, que vivían en asentamientos y no disponían de territorios donde establecerse, la promesa reiterada de un territorio propio siempre fue una

promesa en la que creyeron. El INCORA era el encargado de agenciar tales procesos y sus incumplimientos en esa materia motivaron la toma de la entidad el 5 de junio de 1991.

Según relata un entrevistado de la ORIVAC, la toma “fue muy teatral” en tanto que aproximadamente 300 marchistas entraron a la entidad usando sus trajes típicos y entonando canciones de sus comunidades. “La idea era entrar las comunidades para que vieran que ahí estabamos”, comenta el entrevistado. Esta acción se asume como el punto de partida para la negociación de predios que constituirían lo que hoy consideramos los resguardos indígenas del Valle del Cauca.

La toma del INCORA también es el hito que da inicio a la ORIVAC en tanto que esta organización indígena emerge para evidenciar la existencia de indígenas en el Valle del Cauca. Asunto importante, dado que la lucha por la ampliación de los territorios es un tema en el que se ha venido trabajando en los últimos años.

5.1.2.2. Consejo comunitario

El consejo comunitario se forma a partir de la necesidad de constituir en el futuro cercano Entidades Territoriales Indígenas (ETIS). La idea aparece en el año 2013 y supone que los resguardos pueden alcanzar autonomía en sus asuntos territoriales si comprueban que pueden establecer procesos de deliberación democrática donde se distribuyan los poderes según roles y funciones propuestos en una consejería. En el caso del resguardo Wasiruma la estructura es la siguiente:

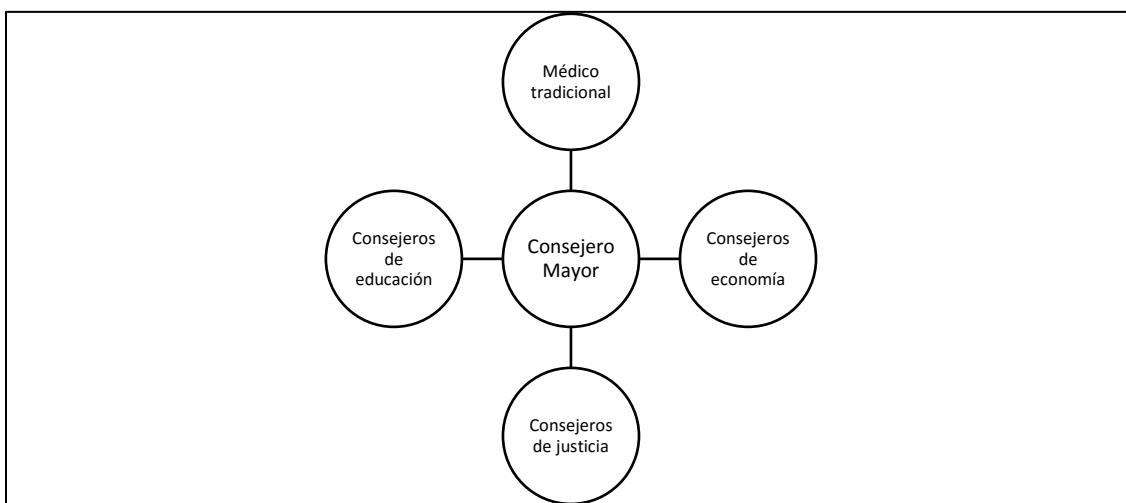


Ilustración 20. Consejo comunitario del resguardo Wasiruma. Fuente: Elaboración propia.

El consejero mayor es el enlace entre la comunidad y la ORIVAC. Es quien convoca las asambleas y plantea los temas de deliberación pública. Para el caso de esta investigación coincidió que Alberto Guasiruma fuera consejero mayor del resguardo desde enero de 2013 a julio de 2015. Desde esa fecha pasó a ser consejero mayor de la ORIVAC donde también se ha establecido una estructura similar.

La elección del consejero mayor pasa por el grado de conocimiento que tiene el aspirante sobre la Ley de origen y el derecho propio. Como ya lo hemos descrito, la comprensión de la Ley de origen supone una relación con la espiritualidad y de ello debe dar testimonio el médico tradicional que valida la pretensión del candidato. El segundo elemento tiene que ver con la capacidad que tiene para negociar y exponer los puntos de vista de la colectividad frente a instancias del poder local donde se debate desde la realización de la atención diferencial. La elección se realiza a través de una votación en la que participan todos los habitantes del resguardo considerados adultos; para los Guasiruma no hay adolescencia y consideran que a los 14 años ya es posible participar en las actividades comunitarias.

Los candidatos han sido miembros del consejo en algún momento y han demostrado vocación por el servicio comunitario; el ejercicio del cargo tiene una duración de dos años y es susceptible de reelección o sustitución en caso de que se considere necesario. El consejero mayor cuenta con el respaldo del médico tradicional, quien se encarga de “protegerlo en un plano espiritual”; dicha protección se utiliza para prevenir atentados contra la vida, evitar enfermedades físicas, mentales y también “males de conciencia” asociados con la mentalidad de los blancos en lo que atañe a la manera en que hacen política. El médico tradicional ayuda a preservar la relación con la Ley de origen como punto de partida para la toma de decisiones. También es deber de esta autoridad formar nuevos estudiantes interesados en su saber y dialogar con los médicos occidentales que proponen tratamientos y campañas de salud dirigidas a población indígena; ese diálogo constituye un elemento importante en la configuración de condiciones para la atención diferencial.

En la base se otorga notable importancia a la figura de los consejeros de justicia, quienes están encargados de proponer mecanismos para la resolución pacífica de conflictos o la estructuración de castigos que ayuden a corregir las acciones dolosas y su relación con los desórdenes espirituales. Son consejeros a los que se acude cuando se generan disputas derivadas por conflictos en la convivencia, según los entrevistados los casos más dramáticos son los que tienen que ver con el robo. También podrían darse casos en los que acusados de

asesinato realicen trabajo comunitario bajo la supervisión de los consejeros de justicia; tal caso no se ha generado pero se insiste en que es una posibilidad dado que muchos indígenas han participado en la guerrilla y ese puede ser un modo de restaurar las relaciones con la comunidad en caso de que la organización indígena regional lo determine.

A la derecha de la estructura encontramos a los consejeros de economía, que son los encargados de administrar los recursos y proponer los planes para inversión que competen a la comunidad. Estos consejeros participan de las reuniones que desarrolla la alcaldía de Víjes sobre desarrollo territorial y son los encargados de actualizar los censos y la información que requieren las entidades del Estado para apoyar con programas de atención diferencial. En la época de la experiencia etnográfica se estaba desarrollando la planeación y construcción de las 43 casas subsidiadas por el INCODER (ver anexo 6), y se esbozaba un plan para diseñar una planta artesanal para el tratamiento de aguas residuales.

A la izquierda encontramos a los consejeros en educación, que también son profesores de la escuela ubicada en el resguardo y que constituye el primer espacio de formación en contenidos políticos y académicos. Los consejeros entrevistados comentan que este es uno de los temas centrales de la discusión sobre la atención diferencial pero también uno de los que más avances tienen en esta materia. Se respeta la enseñanza del idioma embera y la reivindicación de los usos y costumbres que definen una valoración social de lo indígena.

Durante el tiempo que duró la experiencia etnográfica no se registraron confrontaciones en contra del consejo comunitario y pudimos observar un ejercicio de elección para un nuevo consejero mayor. No obstante, los líderes de la comunidad, incluyendo el actual, son de la familia Guasiruma; de hecho, el bisabuelo, el abuelo y el tío de Alberto Guasiruma fueron asesinados en el tiempo en que lideraban procesos de reconocimiento político para sus comunidades y fueron precursores de la ORIVAC. A continuación se ofrece la composición del consejo comunitario.

Consejo comunitario	Hombres	Mujeres	Total
Consejero mayor	1		1
Médicos tradicionales	2		2
Consejeros de Justicia	3	3	6
Consejero de educación	1		1
Consejero de economía	3	1	4
			14

Tabla 28. Composición del consejo comunitario. Fuente: elaboración propia.

5.1.2.3. Familia

La descripción propuesta para la estructura familiar pone énfasis en la importancia que esta tiene para la realización del gobierno en el resguardo. En ese sentido, haremos alusión a temas como la transmisión o asignación de roles de padres a hijos, los roles de género, las nociones sobre planificación familiar y las formas en que justifican las experiencias de vinculación emocional.

En lo que respecta a la transmisión de roles entre generaciones, el asunto más notorio es la idea de que se está en una transición en la que se abandona un sistema de cacicazgo, donde el poder es hereditario, a la conformación de un consejo donde hay participación y deliberación colegiada. Sin embargo, los líderes de la comunidad siguen estando vinculados a un pasado en el antiguo sistema ya que los interesados en ensanchar el derecho propio han sido miembros de la familia Guasiruma.

La transmisión en el caso estudiado tiene que ver con la imposición del deber de participar en el movimiento indígena y no dejar de lado los discursos identitarios que justifican una relación con el territorio. De esa manera, la relación entre el resguardo y la ORIVAC ofrece un escenario de participación política donde los jóvenes pueden aprender tanto la Ley de origen como el derecho propio; asuntos que se estiman necesarios para la vida en común.

La reflexión sobre los roles y la equidad de género son aspectos controversiales pero que han tenido un impacto significativo en la forma de concebir el equilibrio de poder entre los géneros. Las condiciones derivadas del desplazamiento forzado y la pobreza vivida en los contextos urbanos han hecho que las mujeres tengan una relación con el trabajo y que no estén en entredicho los aportes que ellas realizan a la economía familiar.

En el mercado laboral vallecaucano las mujeres logran mejores posibilidades de trabajo que los hombres; esto debido entre muchas cosas a que las mujeres de la comunidad pueden desempeñarse en diferentes roles del servicio doméstico a pesar de que se trata de empleos de mala calidad, porque no se remuneran con el salario mínimo ni tampoco cuentan con prestaciones sociales; son alternativas que los hombres no tienen. Muchos de los hombres entrevistados trabajan la tierra y la construcción, actividades en las que no siempre hay trabajo.

Planteamos que la repartición del trabajo según el género se ha impuesto por efectos de las necesidades económicas en la comunidad. En muchas de las familias entrevistadas es la

mujer la que trabaja mientras el hombre atiende los asuntos del hogar. A pesar de las jornadas laborales, la mujer es la encargada de la crianza de los niños y esto constituye un punto de encuentro con las mujeres mayores, quienes también ofrecen sus cuidados para que las mujeres más jóvenes puedan trabajar y dejar sus niños sin preocupación en caso de que no haya hogar comunitario.

En el ámbito del gobierno comunitario hay más hombres que mujeres liderando los asuntos de deliberación común; aunque en el pasado las mujeres han participado en las elecciones del consejo mayor y actualmente muchas de ellas se participan como consejeras de justicia.

El tema de la planificación familiar constituye uno de los tópicos más relevantes en la comunidad. En el resguardo el 68% de los habitantes son niños y adolescentes entre los 3 meses y los 15 años de edad; se trata de una comunidad muy joven donde los matrimonios comienzan en edades inferiores a los 18 años. Uno de los entrevistados explica que el porcentaje alto en la natalidad también tiene que ver con una estrategia para no desaparecer en el tiempo. Es decir, una vía para garantizar que habrá personas que puedan continuar el movimiento indígena en los años por venir y también de que exista la propia comunidad en un futuro.

Recordemos que la población indígena censada en el tiempo de la Constitución Política de 1991 no superaba los 600.000 habitantes. Para mejorar las perspectivas en el largo plazo resulta coherente que esta estrategia se concrete. No obstante, el tema de la planificación familiar ha existido incluso cuando la comunidad habitaba territorios donde era posible conseguir hierbas medicinales para tal propósito.

Según relata una entrevistada, en el resguardo no se pueden conseguir las plantas que se encuentran en el Cañón de Garrapatas y por ello se debe acudir a los hospitales para solicitar procedimientos de planificación familiar. Para las mujeres entrevistadas el asunto tiene que ver con la salud de las mujeres y también con las posibilidades económicas de las mismas; el resguardo no puede promover la aparición de familias numerosas porque no cuenta con los recursos para garantizar su supervivencia. Véase el testimonio al respecto de una de las entrevistadas:

Acá hay mucha medicina tradicional pero desde el Jaibaná [Médico tradicional] él es encargado de la botánica, de la parte de plantas como tal, entonces, pues, por la lejanía de las plantas y todo eso,

porque también está el resguardo en una zona donde uno no va a encontrar las mismas plantas que en el Cañón de Garrapatas o Bolívar; es muy difícil. Entonces, ya acá, nos toca por ejemplo planificar los hijos y planificar nosotras como mamás ya en el hospital porque es la forma más cercana que tenemos pero..., pues, que tampoco está permitido ¿no? Nosotros ahí sí estamos como violando el protocolo, pero no es porque uno quiera sino porque realmente las condiciones no dan para en esa parte tenerla autóctona [se refiere a la medicina]. (Entrevista a mujer del resguardo, 22/02/2013).

Se asume que la planificación va en contra del rol de la mujer en la comunidad según la Ley de origen; sin embargo, las consejeras de justicia consultadas argumentan que en las condiciones actuales la planificación es necesaria porque contribuye a la salud de la mujer. Esta postura demuestra que las mujeres de la comunidad tienen la capacidad para imponer sus temas y perspectivas sobre lo que debe ser la familia en la actualidad. De hecho, el énfasis en la educación con estándares externos a los del resguardo es uno de los temas más recurrentes en las entrevistas; se requiere que los jóvenes estudien para aspirar a la formación técnica y profesional, para que el resguardo no sea la única experiencia social posible.

El último tema abordado fue el de la conformación de vínculos familiares en el cual se resaltan las relaciones exogámicas entre miembros de otros grupos indígenas, campesinos y habitantes de comunidades no indígenas. Como ya lo hemos dicho, el resguardo Wasiruma ofrece unas condiciones de vida que no son posibles para otras comunidades indígenas del Valle del Cauca; estas posibilidades que se ofrecen son llamativas para familias que no poseen tierras y que requieren de un grupo que los acoja.

En primera instancia, la relación entre los grupos indígenas de los departamentos del Valle del Cauca y el Cauca es fluida y muchos de los intercambios han generado la aparición de familias entre miembros de estos grupos. De hecho, una proporción considerable de los habitantes son de la comunidad Nasa, quienes participan activamente del consejo comunitario.

En segunda instancia, la cercanía del resguardo con las cabeceras municipales de Víjica y Restrepo posibilita el encuentro entre jóvenes indígenas y no indígenas. En principio los aparejamientos se regulaban desde las medidas propuestas por el cacique; en la actualidad la consejería no aborda este tipo de temas. En palabras del entrevistado:

Mirá, nosotros antiguamente éramos opuestos al cruce ¿cierto? O a la mezcla de sangre, había una ley muy antigua que decía no mezclar tu sangre, pero la dinámica ha ido cambiando, la dinámica ha ido cambiando, y ¡hombre! Hay zonas donde ya nosotros no podemos hacer mayor cosa porque son comunidades muy chiquitas y las comunidades chiquitas son familias y la única forma de establecer

nuevos hogares es de pronto vinculándose. En el caso de Faber, el papá de él es bien embera y de una de las familias embera más antiguas en el Valle del Cauca. Pero al indio le gustó la compañera del pueblo, una compañera se puede decir que medio zamba porque ella no es blanca pero sí es, tiene como una mezcla entre blanco y afro pero muy atrás. Y pues se gustaron, ¿qué le vamos a hacer nosotros allí? (Entrevista a consejero mayor del resguardo, 26/04/2014).

5.1.3. El régimen o las reglas de juego de la relación entre el resguardo Wasiruma y el ICBF

Para la comprensión de la forma en que se compone la relación entre el resguardo y el ICBF resulta provechoso abordar la experiencia asociada al modo en que se esboza una alternativa para organizar la convivencia en la diferencia. La manera en que se forjan y tramitan los conflictos comunitarios facilita la reflexión sobre perspectivas de acción conducentes a la reivindicación de derechos en los cuales se parte de la vivencia de valores políticos como la autonomía y la dignidad para justificar la acción política, tal como lo hemos mencionado. De esta manera, la información clasificada en las categorías de experiencia propia y reivindicación de derechos posibilita la descripción del lenguaje social empleado para justificar una elucidación sobre el lugar de la comunidad en el plano de la deliberación pública.

Otro tema emergente y que complementa esta aproximación es el del aprendizaje de las leyes colombianas. Para la consecución del diálogo con el Estado se requiere de aprendizajes sobre el derecho que permiten ampliar el contorno de la expresión de la lucha social; desde esta práctica se cimentan repertorios discursivos que integran el conjunto de acciones mediante las cuales el grupo consigue sus objetivos. En el siguiente apartado desarrollaremos la perspectiva enunciada.

5.1.3.1 Aprendizaje de la participación política

En la comunidad Guasiruma la formación política comienza en la niñez en el espacio educativo y en la participación de las actividades políticas que se convocan en diferentes momentos del año. Toda actividad de encuentro supone el desarrollo de reuniones en las que participan los miembros del consejo y personas adultas que habitan el resguardo, en ellas se discuten temas de interés general para los grupos indígenas de la región.

Incluso en las marchas en las que se han desplazado los indígenas desde Cali a Bogotá los niños participan en actividades logísticas, son encargados de las zonas de hidratación o de apoyo en las cocinas improvisadas a lo largo del camino. El activismo político y el desarrollo de

capacidades que favorecen los procesos organizativos de la comunidad son asuntos estimados para la inclusión de los miembros de la comunidad en los consejos o en la organización regional. Debido a la alta concentración de habitantes jóvenes que viven en el resguardo (70 personas en edades inferiores a los 14 años), la rotación de líderes es alta y se considera que no es adecuado que se genere una permanencia indefinida en esos espacios de liderazgo, se estima que los jóvenes deben aprender del gobierno indígena.

Participar en la organización política se concibe como un reconocimiento que tiene sentido para hombres y mujeres jóvenes de la comunidad a pesar de la influencia de otras experiencias de valoración social centradas en el consumo y la cultura popular. En el marco de la participación social se asume que los jóvenes van adquiriendo capacidades para la gestión y la interlocución; estos atributos son propuestos desde las capacitaciones que las organizaciones indígenas buscan para promover una conciencia común sobre el desarrollo. En palabras del consejero de economía, un joven de 21 años:

Mi proceso, a ver, acá se manejan pues de una forma digamos por las experiencias laborales digámoslo así que usted ha tenido frente al resguardo. Yo he sido una de las personas de que a mi corta edad he tenido, pues me he interactuado con los líderes pasados, con las consejerías pasadas, y me gusta mucho el tema de eso de ser líder. Sí me gusta mucho el tema, me gusta mucho de que mi resguardo estén todos bien, que a una dificultad tratarle de buscar solución. Acá se maneja por consenso, o sea, acá la comunidad decide, postula unas personas, este sirve para esto, este no, entonces, el mismo resguardo es el que decide, no lo decido yo. Si yo quiero me postulo pero si el resguardo dice no, él no, entonces es el resguardo el que decide, entonces por mis metas, porque terminé un bachillerato. Quizás fui el primer bachiller en todo este tiempo que llevamos aquí, pues terminado de una primaria hasta la secundaria básica. (Entrevista al consejero en economía, 22/02/2013).



Fotografía 10. Consejero de economía (21 años). Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 22 de febrero de 2014.

Los entrevistados aludían a la diferencia que existe entre el resguardo y otros contextos indígenas que no han logrado el mismo grado de organización. La preocupación por el desarrollo como consigna reiterada y aprendida de la confrontación con grupos no indígenas es un elemento que ayuda a pensar la experiencia de la convivencia en la diferencia. En el tiempo en que se realizó la investigación se estaban construyendo las 43 casas que se habían gestionado ante las dependencias del Estado que administraban la iniciativa de cobertura de vivienda en el gobierno del presidente Santos. Se asumía que el liderazgo de Alberto Guasiruma y las capacidades de negociación de los líderes indígenas habían hecho que el resguardo pudiera alcanzar la vivienda propia como una manera de acceso al desarrollo de la comunidad (ver anexo 6).

El acceso a las viviendas y a los beneficios de las políticas de bienestar evidencia un aprendizaje de la manera en que se interactúa y se logran accesos a los recursos del Estado, tales actividades se ven reflejadas en la escritura de proyectos e informes los cuales son demandados por las entidades gubernamentales para justificar el desembolso de recursos económicos.

Dichos aprendizajes están presentes también en la crítica al ICBF por no implementar programas con enfoque diferencial en los términos especificados por el consejo comunitario del resguardo. La controversia parte de un principio de insatisfacción por el servicio recibido,

prosigue con una justificación de la coherencia entre el trato recibido y el papel que tienen los grupos hegemónicos que ostentan el poder en la determinación de una forma distorsionada de ver a los grupos indígenas y, finalmente, la interpretación de la coyuntura culmina con la idea de que las comunidades pueden ser autónomas en lo que refiere a la administración de recursos. Para la comunidad la comprensión de la problemática exige una comprensión distinta a la que ofrece el Estado representado en el ICBF y en el modo en que se interviene en el hogar comunitario.

El aprendizaje de la política para los guasiruma también está asociado con la elaboración de una narración sobre la experiencia de desplazamiento forzado. En este relato se plantea una perspectiva en la cual la falta de conocimientos sobre el mundo occidental genera una desposesión sistemática de derechos, los cuales se desconocen por la superposición de la Ley de origen sobre las leyes ordinarias. El aprendizaje de la política también se entiende aquí como un entendimiento del mundo occidental el cual sigue siendo considerado como perjudicial para la comunidad indígena pero en el cual se participa como mano de obra explotada en el sector económico de la región o desde la inclusión en el escenario de redistribución que fundamenta los programas de bienestar para grupos étnicamente diferenciados.

Se trata de una comunidad politizada, interesada en el conocimiento legal, la Constitución Política, los fallos de las altas cortes y de los escenarios en los que ser indígena instituye un dispositivo diferenciador para el acceso a recursos económicos. El sentido del aprendizaje se circunscribe en mecanismos para la protección de un estilo de vida que se concibe valioso e inalterable; no se trata de un cuestionamiento acerca de la inclusión o el encuentro deliberativo con otros grupos, lo que se entiende por lo político pasa por la comprensión de estrategias prácticas para la confrontación legal o a través de vías de hecho como lo son las marchas o la deliberación política desde un lenguaje de derechos.

En este orden de ideas aparece el tema de la experiencia propia como un argumento recurrente en el modo en que se aprende la política. Es necesario tener una experiencia en la militancia y en el acercamiento a los referentes de la cuestión indígena para pertenecer a los circuitos del poder político de la comunidad y la ORIVAC; se valora el papel que han tenido personajes como Quintín Lame y los líderes que han sido asesinados en el marco de la violencia política en Colombia, esto forma parte de la formación.

Pues las bases de nuestro pensamiento indígena nos las dan los líderes. Hemos tenido algunas capacitaciones en educación no formal, en leyes, cosas así, pero realmente las bases las orientan realmente el mismo pueblo indígena, los mismos líderes que han empezado a surgir, que han aprendido, esos son los mismos que nos orientan a nosotros desde el ideal de una unidad. El tema de la unidad no implica que estemos siempre de acuerdo, tiene que ver con que seamos capaces de gestionar, de hacer. Es muy diferente la realidad de este resguardo que se ha tomado la bandera de decir “vamos a progresar, vamos a estudiar, vamos a capacitarnos, vamos a ser más emprendedores”, en comparación de otros resguardos. (Entrevista al consejero en economía, 01/03/2014).

La exposición a experiencias de confrontación y tomas de entidades públicas hace que la población infantil tenga una postura compleja con respecto a las autoridades de la región. Por una parte, se enseña a los niños que tales autoridades funcionan inadecuadamente porque son corruptas y reproducen los lenguajes de la discriminación con los que clasifica a la comunidad. Por otra, tales autoridades pueden ser demandables en tanto que un uso adecuado de la razón pública-jurídica puede producir cambios en esos contextos; es decir, la promesa de que la lucha por el reconocimiento al final será provechosa.

Ese segundo elemento resulta ser el atributo más importante de la formación política, puesto que exige capacidad de liderazgo y análisis por parte de los agentes indígenas para establecer el diálogo y criticar lo que se puede cambiar. En tal virtud, cuanto mayor es la disposición para la confrontación y el aprendizaje sobre la exigencia de derechos, mejor es la percepción que tiene la organización indígena sobre los líderes de la comunidad.

El tema alusivo a la experiencia propia puede sonar redundante, sin embargo, los entrevistados distinguen la experiencia común de la propia en tanto que la segunda se relaciona con la participación en actividades estrictamente políticas. Las experiencias comunes se desprenden de la vivencia de la cultura como posibilidad de encuentro. La experiencia propia proyecta una capacidad para la deliberación. De ahí que toda experiencia de éxito relacionada con una gestión que haya implicado una relación con una entidad o grupo específico tiende a considerarse como un incremento de la experiencia propia.

Otra acepción del término se usa para ponderar los logros de la lucha social indígena y la obtención de beneficios que fueron posibles a través de estrategias concebidas por indígenas ya sea porque se circunscribían en una minga o porque se incluyeron elementos del saber

autóctono que ayudaban a mejorar las condiciones de negociación con el Estado u otros grupos.

En ambos casos la experiencia propia es una exigencia para los líderes que por una parte se circunscriben a una cultura y por la otra tienen capacidad para la deliberación. Las experiencias de socialización en el ámbito de las luchas por el reconocimiento constituyen un escenario de valoración social en el cual los miembros de la comunidad consolidan una interpretación sobre los méritos y distinciones a los que pueden aspirar los miembros de la agremiación.

También es posible asumir la experiencia propia como experiencia militante. La militancia en la causa indígena funda gran parte de las acciones en las que se significa la valoración social de lo indígena. Esta faceta de la participación política termina siendo igual de relevante que la comprensión que los Guasiruma tienen de la vida cultural.

La experiencia propia como militantes se cimenta a partir de consignas que polarizan la participación social y afirman la tensión entre la subalternidad y la hegemonía. De hecho, el grupo se ubica en el plano de la subalternidad y con eso apela a todo el repertorio discursivo que dio origen a los movimientos sociales en Colombia; el problema de las limitaciones de la política agraria, la falta de tierras, la discriminación y la pobreza, forman parte de las valoraciones que se hacen con respecto a la relación con otros sectores de la sociedad.

La experiencia propia también alude a la comprensión de un pasado común como víctimas del desplazamiento forzado por cuenta de las entidades del Estado y los grupos alzados en armas. Las personas mayores de 30 años cuentan sus experiencias como víctimas del conflicto armado colombiano, la postura frente al desplazamiento forzado justifica en buena parte las tensiones con el Estado colombiano, de ahí que el tema de la reivindicación de derechos alude al modo en que la conquista de un derecho en el marco constitucional se entienda como la reivindicación de un derecho propio.

En el sentido de lo expuesto la comunidad considera que los derechos de los individuos se subordinan ante los derechos de la naturaleza, el conocimiento de los derechos ancestrales habilita a los miembros del grupo para comprender un saber hacer y saber pensar alternativo al de los grupos hegemónicos. Los procesos de colonización limitaron el saber natural y con ello se perdieron los referentes de unos derechos anteriores a los de la Constitución Política de

1991 y que implicaban vinculaciones sociales circunscritas a un saber hacer y saber pensar la convivencia.

La expresión “reivindicación de derechos” corresponde a la presentación o “reaparición” de un derecho que por efectos del desprecio hacia un saber hacer y saber pensar dejó de estar presente en la convivencia. El mundo indígena ha estado asociado a un ideal de subdesarrollo que debe corregirse y superarse para que la nación prospere, esta valoración social de lo indígena sigue estando en la base de las políticas que justifican una economía neoliberal.

La idea de que la nación prospera sin la referencia al mundo indígena compone una de las doctrinas para la defensa de los derechos propios. La tensión entre el desarrollo, el subdesarrollo o el no desarrollo siempre está presente en la manera en que se concibe la justificación moral para defender una manera de vivir que se percibe indígena a pesar de los efectos que tiene la cultura globalizada sobre el resguardo.

Se reivindica el derecho a la diferencia, a poder proponer un esquema de valoraciones culturales desde el cual se pueda aspirar a la autonomía, la autodeterminación y el respeto intercultural. Asuntos que se nombran desde una retórica jurídica del derecho civil pero que ya tenían su equivalencia en las leyes naturales o Ley de origen. En este sentido, se reivindica lo que ya existe y que por efectos de la subordinación dejó de ser visible.

Fue un aspecto valioso de la interpretación el ejercicio implícito de la traducción entre el derecho natural y el derecho propio reivindicado. El ejercicio de comunicar el sentido de la reivindicación pasa por una exhibición de las capacidades cognitivas que tienen los interlocutores para expresar de manera inteligible el sentido de la reclamación o la disputa. Por una parte se debe validar la perspectiva jurídica desde el derecho propio, pero también hay que generar procesos de enseñanza y aprendizaje sobre los horizontes que se abren con la reivindicación.

Tal faceta de la comunicación demuestra el carácter inacabado del discurso reivindicadorio, una vez invocado demanda un compromiso con una perspectiva de transformación o cambio social, asunto que no siempre está presente porque la relación con el derecho es un vínculo con el pasado y no con una alternativa para pensar el futuro. En consecuencia, la reivindicación del derecho permite sobrevivir y defender una forma de vida que se concibe valiosa o en peligro de desaparecer a pesar de que no esté asociada con una concepción de vida enteramente embera chamí.

En esta materia, reflexiones como la de la instrumentalización de la identidad tienden a ser una vía de interpretación posible para entender el sentido de la reivindicación de los derechos, asunto reiterado en la narración de lo que representa ser indígena en la actualidad.

En el plano del aprendizaje de las leyes colombianas, este se considera un camino para la acción política y la incidencia en el gobierno municipal y departamental. Este aprendizaje forma parte de la cualificación necesaria para participar en el escenario deliberativo donde se dimensionan las reglas del juego o la cimentación del régimen que constituye la relación entre el grupo y las dependencias del Estado.

Pues yo qué te dijera, las relaciones con el Estado siempre han sido las mismas, los indígenas siempre han sido catalogados como rebeldes o como contrarios a la constitución pero realmente o sea, estos acercamientos se han dado porque los líderes indígenas se han ido... ¿cómo lo diría yo? se han ido mezclando en el tema de la ley ordinaria, han ido aprendiendo a manejar el tema de los proyectos, de las oportunidades, de las convocatorias que hay, entonces... Pero yo pienso que, que esto es debido a que toca, a que es obligatorio, porque si no fuera así nadie te da nada: si no presentas un proyecto, si no cumples unas reglas, o sea es porque toca ya, toca adaptarse. (Entrevista al consejero en economía, 26/06/2014).

La manera de cumplir con las exigencias del Estado en materia de intervención exige que los miembros de la comunidad tengan conocimientos sobre las leyes colombianas y los límites a la tolerancia de la vida cultural de los grupos étnicamente diferenciados. La relación con el ICBF requiere un conocimiento de la legislación sobre primera infancia y también las regulaciones que se encuentran en la base de los criterios de evaluación para los hogares comunitarios. La posibilidad de conocer el lenguaje de la interacción es lo que amplía o limita el desenvolvimiento de la relación entre resguardo y el ICBF.

Para los indígenas el problema de fondo lo constituye la falta de sensibilidad de los funcionarios del ICBF respecto de la comprensión de los referentes culturales defendidos y consagrados en el derecho propio. No partir de la diferencia cultural y sí de las reglamentaciones jurídicas, de los criterios universales para la evaluación de talla y peso en los niños, o de la verificación del cumplimiento del esquema de vacunaciones y de la minuta alimentaria, constituyen ejemplos donde se dimensiona el conflicto entre el grupo indígena y los funcionarios del ICBF.

Por su parte, el ICBF encuentra en la ponderación de la diferencia cultural un problema que conduce a una disputa irresoluble. El ejemplo recurrente en las entrevistas refiere a los casos de desnutrición infantil en el resguardo como indicadores de una inadecuada implementación del programa de hogares comunitarios de bienestar. La idea de justificar la existencia de desnutrición infantil causada por la repartición de los alimentos entre los miembros de la comunidad como un hábito cultural pone en evidencia uno de los límites de la tolerancia o el respeto al discurso sobre la cultura promulgado desde el aprendizaje de las leyes colombianas por los indígenas.

Lo anterior nos sirve para ilustrar los puntos de inflexión que resultan del aprendizaje de las leyes colombianas en materia de consolidación de acuerdos sobre la atención diferencial. Otro espacio en el cual emerge esta tensión es el de la competencia entre grupos indígenas que buscan recursos para la implementación de programas de bienestar en sus comunidades.

El aprendizaje de las leyes forma parte de las cualificaciones que permiten a un grupo expresar mejor sus demandas. La capacidad cognitiva para organizar una interpretación sobre las leyes y la manera en que estas permiten la inclusión en los horizontes constitucionales del Estado social de derecho es un elemento diferenciador entre los grupos que disputan la lucha por el reconocimiento.

A juicio de los consejeros de justicia de la comunidad entrevistados, se trata de quienes consiguen expresarse mejor e imponer sus expectativas. Esto supone que el movimiento indígena tiene conflictos al interior y no es necesariamente una masa o una colectividad homogénea. Esta manera de instrumentalizar las leyes también se ve reflejada en los cambios de la estructura de poder del grupo. El paso de la figura del cacicazgo a la de consejo supone en apariencia una distribución del poder; no obstante, el consejero mayor es el mismo cacique y guarda el mismo lazo familiar con aquellos que lo precedieron.

Es así ya en 1986, que cuando dicen que esta la Ley 89 de 1890, y que esa Ley dice de que nosotros nos podemos organizar en cabildos, nosotros ni idea de qué son cabildos. Primero, porque cambiaba la estructura política organizativa de la cultura embera, ya no es por herencia, ya no es por sabiduría, sino que acá ya el cabildo ya es una estructura muy diferente; que hay que tener un gobernador, un tesorero, que hay que tener un secretario, que hay que tener un fiscal, eso chocó con nuestra cultura. Pero mi tío Rubén en su habilidad dijo choca contra nosotros pero qué hacemos, que el cacique de nosotros se llame gobernador a partir de hoy y le ponemos unos cuatro que acompañen al cacique hoy llamado gobernador. (Entrevista al consejero mayor, 01/03/2014).

Cambiar la estructura de poder les permite participar en contextos de deliberación donde es una exigencia evitar estructuras que favorezcan el nepotismo o que sirvan para subordinar otros grupos o familias dentro de la misma colectividad. El resguardo Wasiruma se plantea como una comunidad política donde se toman decisiones consensuadas y se privilegia el fin colectivo por encima del individual; el modo en que se proyecta esta concepción sirve para consolidar los acuerdos que le permiten inscribirse en una perspectiva de desarrollo.

Siendo esta una comunidad donde se han asesinado líderes, el aprendizaje de las leyes colombianas se perfecciona en un momento de la historia de la región donde se legitimaba la persecución a indígenas y demás miembros pertenecientes a grupos étnicos. A través de la alfabetización jurídica que se desprende de la Constitución de 1991, los indígenas encuentran una alternativa para proponer instancias de discusión sobre temas como el derecho a la vida, la vivienda y la protección del medio ambiente.

5.1.3.2. Percepción del Estado

La categoría “percepción del Estado” se explora en función de dos dimensiones relacionadas. Por una parte aludimos a las limitaciones en el sentido de la descripción de los problemas que se atribuyen a la injerencia del Estado en lo que ataña al horizonte de comprensión de la atención diferencial por parte de las comunidades. En contraposición, las posibilidades se perciben como los logros que provienen del entendimiento común sobre lo que debería ser la participación del Estado respetando los derechos que los pueblos indígenas han logrado no ya reivindicar, sino que les sean reconocidos y que forman parte del derecho propio. A continuación analizaremos estas dos dimensiones.

Por lo que se refiere a las limitaciones, en la consolidación de procesos que impliquen la relación entre el grupo y el Estado se advierte como trasfondo una concepción desfavorecedora de lo que representa la lucha social indígena por parte de diversos funcionarios del Estado. Se trata de una retórica del desprecio desde la cual se justifica la desposesión de derechos, conducta que se ve evidenciada cuando se incumplen pactos, se obstaculiza la concertación y se limitan las posibilidades de acción.

A juicio de la comunidad Guasiruma la falta de acuerdos y respeto por los pactos es un rasgo característico de la discusión con el ICBF, así como también el modo en que se desarrollan los hogares comunitarios de bienestar desde una perspectiva distinta a la del enfoque diferencial. Esta crítica se complementa con la comprensión limitada de la cuestión

indígena en el Valle del Cauca, la cual se concreta en el ámbito de las políticas públicas donde no existen garantías de éxito para las propuestas que se plantean desde una valoración cultural distinta a la hegemónica. Un ejemplo de la situación lo encontramos en las dificultades para administrar la alimentación de los niños del resguardo:

En el caso de los Guasiruma, a ellos se les manda la misma comida que se les manda a cualquier otra población. El año pasado hubo un acercamiento donde se coordinó con ellos una alimentación de acuerdo, o sea, una alimentación distinta planeada por ellos. Sin embargo, pues eso, al cambiar, al no estar Luz Aida [consejera de justicia], una líder de allá y Alberto [consejero mayor], pues ese, todo ese proceso decayó y volvieron a enviar la misma alimentación. Además de que hubo un cambio de operador, o sea, el operador anterior les estaba enviando una alimentación coordinada, o sea, escogida por ellos y coordinada por mí. Pero como hubo un cambio de operador, ya el operador que llegó manda lo que le mandan a toda la población que él atiende, o sea a todos a los niños. O sea que en este momento no hay, no hay como una alimentación diferencial de ellos, se les manda la misma comida. (Entrevista con funcionario del ICBF, 17/03/2015).

Por su parte, los funcionarios de la sede zonal Yumbo del ICBF argumentan desde el carácter universal de los derechos que protegen la niñez y la familia para hacer llamados de atención sobre el modo en que se propone la atención para estos grupos al interior de la comunidad. La entidad también refiere a la apertura que tiene la comunidad para comunicarse en términos “públicamente comprensibles”; es decir, a través de las instancias legales establecidas para los reclamos y las solicitudes diferenciales; es claro para este caso que las referencias culturales no constituyen necesariamente un horizonte de lo comprensible en el marco de la racionalidad burocrática que caracteriza el estilo de comunicación de la entidad.

A ver, nosotros pues en todos los años que hemos llevado acá, nosotros tenemos un problema con el gobierno colombiano que es que a nosotros nos dejan por allá, nos dejan muy, nos discriminan. O sea, las luchas que nosotros hemos ganado, la educación, los docentes que en estos momentos serán nombrados en propiedad, las hemos ganado con luchas, con propuesta, digámoslo así vulgarmente, boleando piedra a lado y lado. En esas protestas han caído líderes, pero entonces son legados que nos dejan a nosotros los jóvenes para que nosotros sigamos adelante y pues básicamente nosotros hemos ganado todo esto protestando. (Entrevista al consejero en economía, 01/03/2014).

Frente a la limitación que representa para los Guasiruma la construcción de acuerdos con las entidades del Estado se opta por las vías de hecho dentro de las cuales se destaca la marcha en la carretera panamericana, arteria principal del transporte del suroccidente del país.

La toma de la carretera por parte de las comunidades indígenas se ha convertido en una forma eficiente para lograr el cumplimiento de acuerdos y demandar la atención.

El resguardo Wasiruma está cerca de esta carretera y por ello esta comunidad tiene la capacidad de convocar la manifestación; otras comunidades, ubicadas en las selvas húmedas del cañón de Garrapatas, no participan de este tipo de actividades porque están más aisladas y la relación con el Estado no es tan necesaria debido a que tienen formas de garantizar su seguridad alimentaria.

El terreno en el que se ubica el resguardo no es apto para el cultivo y los habitantes participan en el mercado laboral informal de la región como agregados de las fincas del municipio o en la recolección de cultivos en épocas de siembra. De cierta forma la relación con el Estado es necesaria porque son las políticas de bienestar y las donaciones de las organizaciones no gubernamentales las que consolidan un apoyo económico que incide en la seguridad alimentaria de la comunidad.

En lo que atañe a las posibilidades, la comunidad reconoce que un espacio de consenso es el de la educación con enfoque étnico diferencial. Se ha avanzado en la comprensión del por qué es relevante que los niños puedan recibir una educación indígena y se ha avanzado para que esto pueda concretarse desde diferentes instancias.

En este sentido, la alcandía del municipio de Vijes, donde se localiza el resguardo Wasiruma, ha tenido un rol importante dado que ha apoyado iniciativas y ha permitido que la comunidad se pronuncie sobre los planes que afectan sus intereses en la mesa de concertación nacional. A juicio del consejero en educación entrevistado, se han logrado objetivos importantes porque la lucha social ha sido coherente y sistemática; se asume que antes que la generación de espacios de concertación es la lucha lo que ayuda a dinamizar el diálogo con estas dependencias.

Existe una mesa de concertación nacional, con los, donde están los pueblos indígenas aquí en Colombia. Cada organización tiene su representación, eso tiene una negociación directamente con el ministerio y ahí se plantean los temas, se plantean las situaciones, las dificultades de cada territorio, de cada zona y se han tratado de llegar a algunos acuerdos. Pero de todas formas lo que quiere la..., como en sí la política del pueblo indígena, es que la educación sea impartida como para educación indígena, mas no como para una educación que en vez de mejorar la situación cultural lo empeore. Entonces ahí es donde de pronto el ministerio no ha cedido, inclusive se han levantado varias veces

nuestros representantes allá, se han levantado porque ha habido acuerdos para esas posiciones. (Entrevista con el consejero en educación, 22/02/2013).

En el marco de las posibilidades que brinda el Estado también encontramos la oportunidad política que se genera por los diálogos de paz con la guerrilla de las FARC. La idea de un país en paz ha hecho que diferentes agentes del gobierno vayan al resguardo con el ánimo de implementar programas que garanticen condiciones básicas de subsistencia y mejorar la idea que tiene la comunidad sobre las fuerzas del Estado.

El resultado más importante de lo que se ha conseguido tiene que ver con la construcción de 43 casas que han transformado la fisionomía del resguardo. El Estado a través del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) entregó los materiales de construcción y los miembros de la comunidad pusieron la mano de obra para construir las viviendas. Si bien los arquitectos de la entidad no respaldaron la solicitud para cambiar los planos de las casas para que estos fueran más cercanos al diseño propuesto por la comunidad, la comunidad consideró que este aporte era importante porque permitía superar un problema de hacinamiento que existía desde ocho años atrás.

En un sentido similar, la participación de la policía en actividades artísticas y culturales dirigidas a población infantil también fue un tema presente en el trabajo de campo y evidenciaba un intento de acercamiento de la comunidad a las autoridades con las que tenían confrontaciones por las marchas sobre la carretera panamericana.



Fotografía 11. Evento cultural de la Policía de Infancia y Adolescencia. Fuente: Proyecto Gramática moral. 17 de octubre de 2015.



Fotografía 12. Evento cultural de la Policía. Fuente: Proyecto Gramática moral. 17 de octubre de 2015.

5.1.3.3. Intervención

En esta categoría describimos la percepción que tiene la comunidad y los funcionarios del ICBF sobre la preparación y la falta de esta en lo que respecta a la implementación de la intervención con enfoque diferencial. La manera en que se atiende a la comunidad hace visible cómo se están concretando en la práctica los referentes constitucionales sobre la atención de los grupos étnicamente diferenciados.

Asimismo, la falta de preparación se refleja en la ausencia de sensibilidad que tienen los operadores de programas del ICBF para proponer una intervención que reconozca la cultura como punto de partida para la interacción con la comunidad. De ahí se derivan la cimentación de indicadores para la evaluación de la intervención desde los cuales se clasifica el servicio que se realiza en la comunidad.

Finalmente, describiremos la percepción que tiene el grupo indígena sobre la intervención y las expectativas que se forjan sobre el modo adecuado en el que se deberían administrar estos programas. A partir de esta aproximación reflexionaremos sobre la idea de que, según el grupo, es la comunidad la que debería administrar los recursos para la atención diferencial sin intermediarios.

Sobre el tema de la preparación de la intervención, los funcionarios del ICBF entrevistados advierten de la conciencia generalizada que hay en la institución para pensar y afrontar la atención diferencial para los grupos étnicamente diferenciados en el país. Los testimonios analizados no dan cuenta de un cuestionamiento hacia la idea de que sea improcedente el trabajo étnicamente diferenciado y lo que sitúan los funcionarios es la dificultad que existe para materializar las consignas de la atención diferencial en el plano de la intervención concreta.

(...) falta acercarse más a la comunidad para revisar cuál es la necesidad específica, porque pues todas las comunidades no tienen las mismas necesidades y falta que nos acerquemos. Empezando porque es que no hay una persona en el centro zonal que tenga el tiempo suficiente para hacer ese ejercicio, y digo que el tiempo suficiente porque es que se requiere por ejemplo, poder acercarse a la comunidad para hablar con ellos y conocerlos más. Yo he ido solamente una vez al resguardo y eso es lo único de impresión que tenemos de cómo funcionan ellos, a partir de lo que me contaron, pero pues de ahí no volví a establecer comunicación con ellos. (Entrevista con funcionario del ICBF, 24/01/2013).

Desde el plano institucional-nacional [Sede principal, Bogotá] se destacan las fortalezas que tienen las sedes regionales para caracterizar las poblaciones y permitir que estas participen activamente en la concertación sobre cómo deben ser intervenidas. Se rescata el carácter deliberativo con el cual se llega a acuerdos y la metodología que permite avanzar en la concertación de procesos. Adicional a esto, destacamos la ampliación del presupuesto y la cobertura para el trabajo con estas comunidades; se trata de una iniciativa nacional que propende por el reconocimiento integral de la diversidad cultural en sus distintos matices; esto se traduce en una política de Estado que piensa la protección de la primera infancia.

Desde el plano institucional regional [Sede, regional Valle del Cauca, Cali] se considera que las demandas que se le hacen a los grupos siguen teniendo un sesgo etnocéntrico que afecta a la intervención. La regional trabaja por la sensibilización de los operadores de los programas y la flexibilidad en criterios alusivos a las formas de contratación de las madres comunitarias que trabajan en los hogares comunitarios. Lo que aporta la regional a la intervención es lo que corresponde a garantizar las condiciones económicas mínimas para la intervención a las familias. El aporte también consiste en consolidar equipos de expertos que propongan la minuta alimentaria e implementen la reglamentación sobre los horizontes de desarrollo que se espera del trabajo con los niños.

Desde la perspectiva de la sede encargada del resguardo Wasiruma [Centro zonal Yumbo], la implementación de los parámetros para la intervención y los criterios de evaluación para el enfoque diferencial ya vienen estandarizados. Desde la sede Yumbo se establece la relación con el operador y se supervisa su trabajo. Existe una queja respecto de la universalización de los criterios de funcionamiento y la falta de sensibilidad para pensar el trabajo con los niños desde las dificultades del contexto y la falta de garantías para la seguridad alimentaria. La sede tiene una percepción negativa de la intervención que se realiza en el resguardo porque considera que las prácticas organizativas del resguardo dificultan el adecuado desarrollo del programa en su comunidad.

Pues lo que se trata es que, precisamente partiendo de su derecho a la autonomía y de esa necesidad de salvaguardar su identidad como comunidad indígena, que todo el funcionamiento del hogar esté encaminado a eso. Entonces es allí donde se plantea que, por ejemplo, la actividad pedagógica la realicen, por ejemplo, a través de los ancianos, la comunidad, o si manejan la figura del chamán. O sea, partir de esa idiosincrasia de la comunidad, pero que se mantenga a través del funcionamiento del hogar comunitario. Eso es lo que está planteado en el papel pero en la realidad no se da. O sea,

es muy difícil que se dé por la misma forma en que está incluso organizado el hogar comunitario, es un espacio abierto donde todo el mundo entra, sale, los niños,... si el papá pasa entonces el niño sale y se va y nunca se va a encontrar uno el hogar organizado como tal con los doce niños, las mesitas y la madre comunitaria. (Entrevista con funcionario del ICBF, 24/01/2013).

En síntesis, los funcionarios del ICBF reconocen la disposición y la necesidad de seguir trabajando en la comprensión de la vida cultural de los grupos; sin embargo, consideran necesario que el grupo se capacite en la administración de recursos públicos y que tenga una mejor apertura sobre las condiciones que plantea el Estado. Las valoraciones planteadas se justifican, a juicio de los entrevistados, en los problemas generados por los casos de desnutrición y la falta de preparación por parte de las mujeres de la comunidad para encargarse del rol de madres comunitarias.

La falta de preparación se ve reflejada en la desarticulación entre los diferentes niveles en los que se genera una interpretación sobre la implementación de la atención diferencial. Desde el nivel nacional se crea una primera aproximación al sentido original de las disposiciones en la materia; en el nivel regional se robustece una proximidad circunscrita en las posibilidades que suscitan las políticas públicas y los gobiernos de turno; en la sede encargada de los operadores se discute el problema de la operacionalización y la implementación de los criterios en materia de atención diferencial; finalmente, están los operadores de los programas, quienes son los que deben realizar el proceso en las comunidades. Según los funcionarios del ICBF entrevistados las diferentes instancias no logran coordinarse.

Otra manera de dimensionar la falta de preparación tiene que ver con lo novedoso que resulta para algunos operadores considerar que se debe ofrecer una atención diferencial a los grupos étnicamente diferenciados. La elección de los funcionarios que trabajan en este tema pasa por la disponibilidad en tiempos de carga laboral y no por la idoneidad profesional, por ello, la comprensión de un sistema de calidad de la gestión pública asociado con el cumplimiento de unos criterios universales sobre protección y bienestar de la población a intervenir es el saber más ponderado por la entidad respecto de la selección de los funcionarios.

Lo anterior incide en los criterios de evaluación del hogar comunitario que el ICBF ha dispuesto para la intervención de la población infantil en el resguardo Wasiruma. Los dos casos referenciados en las entrevistas tenían que ver con el espacio físico en el que se llevan a cabo las labores del hogar comunitario y la implementación de la minuta alimentaria. Para los

funcionarios que evaluaban el hogar comunitario en el resguardo Wasiruma en el año 2013 resultaba inadecuado que los niños no contaran con un espacio para su cuidado y que las horas de atención no correspondieran a las reglamentadas; las visitas de evaluación se realizaron en días donde los niños estaban dispersos por el territorio del resguardo y la madre comunitaria estaba ausente. Para los evaluadores tampoco era claro el apoyo de los niños al trabajo de los padres. Las valoraciones en contra del trabajo infantil colisionaban con las formas en que los niños interactúan con los adultos de la comunidad.

El otro tema de disputa tenía que ver con la implementación de una minuta alimentaria que solo consideraba alimentos que la comunidad no podía producir; para el acceso a esta minuta el ICBF hacía entrega de los alimentos y esperaba que estos fueran suministrados según las indicaciones provistas. Uno de los entrevistados del centro zonal del ICBF en Yumbo manifestaba que esta manera de proceder restringía la capacidad de la comunidad para pensar sobre su seguridad alimentaria y estudiar alternativas que implicaran rescatar el saber tradicional en esta materia.

Para ambos casos los entrevistados del ICBF señalaron que la implementación de la atención diferencial en la forma en que lo hace el ICBF limita y restringe la cultura de los grupos intervenidos. La intervención a las comunidades es susceptible a las concesiones que los grupos logran desde su participación en la dinámica electoral y la vinculación que tienen los grupos con organizaciones de caridad. Subyace en la intervención una lógica de asistencialismo que le quita espacio a la autonomía de la comunidad, puesto que se asume que esta carece de capacidades para resolver asuntos de la subsistencia básica.

Esta noción de la intervención estatal como asistencialismo va acompañada de una interpretación de la atención diferencial como mecanismo de protección a culturas que por sí solas corren el riesgo de desaparecer. Esta interpretación se ve reflejada en la solicitud que hace el Estado sobre la necesidad de que las comunidades indígenas se articulen en cuerpos políticos amplios y definidos, de forma que así sea más fácil para el Estado satisfacer sus necesidades.

En cierta forma la política, entendida como conflicto o consenso, es la expresión de una cultura hegemónica donde se han estandarizado lenguajes para el reconocimiento. Los grupos étnicamente diferenciados deben aprender estos lenguajes para ser visibles y no desaparecer.

Los funcionarios entrevistados reconocen esta necesidad y dan por sentado que los grupos deben cualificarse para entender y actuar según las expectativas de la relación.

Para ilustrarlo ofreceré dos ejemplos. En la sede Yumbo se plantea que una adecuada articulación política entre los grupos permite una mejor atención en salud y educación. Se requiere que los Guasiruma construyan estatutos que regulen sus prácticas y evidencien una organización más coherente con los derechos de los niños, que se reconozcan los estándares internacionales sobre nutrición y se reglamente el rol de las madres comunitarias. En este sentido, la organización política se entiende como aprendizaje de la burocracia institucional.

A juicio de un funcionario entrevistado en la sede regional, la falta de organización en los procesos burocráticos se ve reflejada cuando se requiere que las madres comunitarias indígenas entren al régimen nacional de pensiones como requisito para recibir remuneración por su trabajo. En el proceso las dificultades comienzan con el hecho de que no todas las mujeres de estas comunidades saben leer y que los trámites burocráticos no son fáciles ni tampoco existe una didáctica que permita acompañar el procedimiento.

Bueno, yo creo que históricamente el ICBF ha estado jugando un papel muy fundamental. Las comunidades reconocen verdaderamente el escenario de trabajo y, pues, dadas las condiciones los indígenas actualmente, pues, sus organizaciones, sus cabildos, pues, enfrentan, ciertos elementos que podríamos decir de la institucionalidad que no pueden desarrollar en algunos contextos los indígenas, la tramitología, el tema que encontramos ahora es la vinculación a las Entidades Prestadoras de Salud (EPS), las madres comunitarias indígenas, la Aseguradora de Riesgos Profesionales (ARP). Entonces, se está tratando de solucionar estos casos pero es difícil, supongamos, mientras no haya unos claros lineamientos frente a lo del enfoque diferencial en el contexto de las comunidades indígenas que verdaderamente reconozca al otro, pues vamos a seguir teniendo inconvenientes. Acuérdese que las comunidades indígenas son comunidades orales, son comunidades de tradición oral, el documento en algunos casos pues tiene ciertos elementos que verdaderamente obstaculizan ciertos procesos y eso hace que verdaderamente se estanquen algunos programas que verdaderamente pues los indígenas tratan de que se adelanten. (Entrevista con funcionario del ICBF, 11/10/2014).

Sobre este tema los entrevistados del ICBF plantean que es necesaria la investigación en Ciencias Sociales sobre la atención diferencial porque los resultados ayudarían a superar déficits producidos por la no inclusión de las realidades de las comunidades que impiden la comprensión del sistema burocrático estatal. Asimismo, se requiere que las comunidades logren

una mejor organización política que esté cualificada y facilite la interacción con los funcionarios del Estado.

La concepción pragmática del uso social de la investigación social pone en evidencia la necesidad de cualificar a los grupos para lograr una mejor relación con el ICBF. La falta de preparación se asociaría con las posibilidades para conseguir el aprendizaje de los discursos que hacen posible un diálogo circunscrito a la comprensión de derecho como dimensión comunicativa y resolutiva de la vida en común.

Sobre el tema del conocimiento de los indicadores para evaluar la intervención podemos proponer una descripción en el siguiente orden: a nivel nacional [Bogotá] los indicadores se construyen en el marco del plan nacional de desarrollo, en la mesa permanente de concertación y en los grupos de planeación en los diferentes departamentos de Colombia. Para la sede regional del ICBF en el Valle del Cauca [Cali] los indicadores ya están prefigurados en listas de chequeo y la idoneidad del programa solo se logra si se tiene una calificación del 100%. Para la sede encargada del resguardo Wasiruma [Yumbo], se implementan los criterios con flexibilidad privilegiando la formación de la madre comunitaria, las responsabilidades frente a la alimentación, el estado del espacio de reunión y la valoración nutricional.

A juicio de los entrevistados de la sede Yumbo no hay retroalimentación a la comunidad y los criterios no permiten medir el impacto positivo de la atención diferencial. Para los años 2013 y 2014 el hogar comunitario del resguardo Wasiruma obtuvo calificaciones inferiores al 50% y se reclamó la presencia del consejo mayor en la discusión sobre cómo mejorar en la evaluación y qué criterios incluir para perfeccionar el instrumento.

Para los funcionarios del ICBF entrevistados, la dificultad también está asociada con la novedad del tema de la atención diferencial y la necesidad de ampliar el marco de discusión para que el procedimiento evaluativo no deje de lado por fuera la discusión sobre la cultura. Dicho de otra forma, la evaluación del resguardo se realiza con los mismos estándares que se usan para las comunidades campesinas y los grupos afrodescendientes; eso deja fuera toda posibilidad de conocer y reconocer la cultura. Los funcionarios admiten que el tema de la atención diferencial es novedoso y que su correcta comprensión demandará tiempo y recursos del presupuesto de la entidad. Véase la siguiente declaración de uno de ellos sobre el tema:

Pues yo creo que tiene que ver con la misma naturaleza de las instituciones y las organizaciones del Estado, porque no nos queda muy fácil, no nos queda muy fácil articular con administraciones locales donde los intereses no parecieran ser los mismos del resto de instituciones del Estado. Pareciera que a veces obedece más, digamos, a otro tipo de intereses que al interés de trabajo por las comunidades y por las familias. En qué sentido lo preciso, mire, nosotros llegamos a las administraciones locales, llegamos a los municipios y cuando llegamos allá y contamos qué estamos haciendo, qué queremos hacer, perfecto, hay mucho entusiasmo, pero cuando se trata de compromisos tangibles en el sentido de decir, mire, vamos a disponer de este espacio, vamos a disponer de estos recursos, allí el tema no es tan serio. (Entrevista con funcionario del ICBF, 11/10/2014).

A juicio de los entrevistados del resguardo Wasiruma hay que empezar por reconocer que en el municipio de Vijes hay un resguardo indígena. Los operadores no se percatan de las diferencias culturales implicadas en el trato que se le debe dar al grupo y lo que hacen es imponer los criterios evaluativos que usan para todos los demás.

Según las madres de familia usuarias del programa de hogares comunitarios en el resguardo, el ICBF ha sido flexible sobre la aplicación de las reglas para el programa considerando que aspectos como la alimentación y la educación son ámbitos de ejercicio de la autonomía indígena. El hogar comunitario cuenta con una madre comunitaria que se rota cada tres meses para que todas las familias puedan contar con el salario que brinda el ICBF; junto a ello, la madre tiene una auxiliar que se caracteriza por desarrollar actividades didácticas en idioma embera.

Sobre la participación de los niños en el espacio del resguardo se estima que la falta de infraestructura hace que se prefiera que los niños tomen sus alimentos en las casas que en el lugar donde está ubicado el resguardo. Las actividades de educación y de cuidado de los niños en el hogar comunitario del ICBF se realizan en un salón comunal que la comunidad denomina El Tambo [en las fotos es la estructura con techo rojo], las casas se ubican alrededor de esta estructura la cual fue construida con recursos de la comunidad internacional.



Fotografía 13. Resguardo Wasiruma. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 9 de septiembre de 2014.



Fotografía 14. El Tambo. Fuente: Proyecto Alcance ético-político. 9 de septiembre de 2014.

El hecho de que los niños no puedan concentrarse en un lugar único y que este esté al aire libre se considera problemático y se asume que el ICBF es responsable de la situación puesto que ellos son los que deberían hacer el equipamiento del lugar según los usos y costumbres de la comunidad.

El aprendizaje de “lo propio”, del acervo cultural que constituye la identidad indígena, es un aspecto que se cuestiona de la manera en que se implementa el programa. Se demanda que exista una comprensión de lo indígena de modo tal que se les pueda presentar a los niños una forma de ver el mundo que compita con otras identidades y con los efectos negativos que producen los medios de comunicación sobre la valoración social del mundo indígena. El acceso que tienen los niños a las tecnologías de la información y la comunicación altera las expectativas que puedan generar respecto de la posibilidad de asimilar la cultura y participar en igualdad de condiciones con niños de grupos no indígenas.

En este orden de ideas, se pide al ICBF que las estrategias pedagógicas se adapten a las realidades culturales y que validen los contenidos de la formación con la consejería del resguardo; un papel más protagónico de esta instancia puede contrarrestar las pretensiones universalistas que se despliegan de una formación y cuidado de los niños que colisionan con las representaciones sociales que la comunidad ha establecido sobre lo que debe ser la niñez embera.

La discusión con las formas universalizadas de concebir la niñez es lo que se cuestiona y se entiende como un acto de imposición de parte del ICBF. Esta interpretación se propone por parte de los consejeros más jóvenes del resguardo, se contrasta con la postura de las madres usuarias que privilegian el cuidado de los niños y consideran la protección de la cultura como un asunto importante pero secundario, lo que se prioriza es que los niños estén bien cuidados.

Para los dirigentes de la ORIVAC, entrevistados en 2014 (ver tabla 22), casi siempre se asume que la atención diferencial está más afiliada a las reflexiones de género que a aquellas que aluden a la cultura. Lo diferencial también tiene que ver con la lectura que se hace de cómo los sujetos se relacionan con la naturaleza y cómo se le da sentido al mundo circundante; se trata del espacio que se plantea para formar a los niños en un modo de relacionarse con lo que les es cercano.

Esta dimensión espiritual queda desatendida porque la discusión sobre los criterios de evaluación deja de lado el problema de las cosmovisiones que la comunidad conserva a pesar

de vivir en un territorio campesino, que no es el de origen, y que se ha padecido el peso del desplazamiento forzado y la violencia.

A pesar de las dificultades advertidas, el consejero de economía y el consejero mayor coinciden en que el ICBF ha sido la entidad que los ha intervenido desde el comienzo y que las políticas actuales de protección a la niñez han hecho que se limite la relación con la entidad. A juicio de los entrevistados del resguardo, estas entidades deben estar presentes en el proceso de intervención y no condicionar su participación al cumplimiento de criterios evaluativos. Hasta cierto punto aquello que no se puede cumplir es lo que queda en el campo de la precariedad económica, la falta de recursos incide en asuntos como la higiene, la salud y el tiempo de dedicación de los padres al cuidado de los niños.

La pobreza condiciona el cumplimiento y desarrollo de las pautas propuestas por el ICBF; de ahí que sea necesario que el Estado garantice condiciones básicas de subsistencia que no van a poder ser resueltas por la vía de una economía autosustentable. El tema de la desnutrición también puede explicarse desde el tipo de cuidados que se practican en los hogares; el trato entre padres e hijos y el tiempo de dedicación a la crianza son aspectos condicionados por la sensibilidad que tienen los padres de familia y no es necesariamente un tema del consejo comunitario.

Lo que les manda el instituto es un 70% del requerimiento del niño, pero de antemano esta población es más vulnerable a cualquier otro niño de otra zona. De hecho ahí se presentan más casos de desnutrición, hay más casos de gripas, hay más vulnerabilidad. Por ejemplo, los servicios básicos de ellos, ellos a veces no tienen como esa manera de, ellos no tienen la manera de (...) Por ejemplo, en este momento no tenían energía eléctrica, ni en el punto donde cocinan, no hay energía eléctrica. Entonces se va perdiendo como la (...) la calidad de cierta manera, que haya buena iluminación, que hayan unas condiciones, entonces todo es oscuro. Esa cocina, perdón, esa cantidad de comida para mí no es lo suficiente, además, porque en sus costumbres, a uno no le consta, pero en sus costumbres ellos todo lo que es de ellos es para toda la población. Entonces, si llega tanta panela, pues es para toda la población, no solamente para el hogar comunitario, o sea, que esa comida siempre será insuficiente para ese grupito. (Entrevista con funcionario del ICBF, 17/03/2015).

La sensibilidad se ve condicionada por la pobreza porque puede suceder que la falta de ingresos o el gasto inapropiado de los recursos estén en la base de los problemas de cuidado y atención que padecen algunos niños. La tensión entre la comunidad y el Estado no explica necesariamente los problemas de desnutrición, los hábitos de cuidado y crianza que tienen las

familias indígenas constituyen un ámbito por explorar y que pueden ayudar a comprender mejor estos problemas. Lo interesante de esta postura es que evidencia las diferencias que hay entre los diversos miembros de la comunidad y las dificultades que resultan de las oportunidades sociales y los vínculos laborales entre los habitantes de la región; la inestabilidad de la economía familiar incide notablemente en las posturas que tienen los padres de familia sobre el cuidado de los niños.

En síntesis, hemos propuesto un análisis del campo del movimiento cultural que relaciona al resguardo, la ORIVAC y la valoración que los funcionarios del ICBF encargados de la implementación de la política de la atención diferencial tienen sobre el proceso organizativo indígena. El recorrido propuesto hizo hincapié en una descripción del aprendizaje de la política, la percepción del Estado y de la intervención que se propone con un enfoque diferencial; en ese sentido, hemos planteado un abordaje de la forma en que los políticos y otros actores comunitarios disputan el poder en los escenarios de la minga, el consejo comunitario y la familia. Finalmente, hemos descrito el establecimiento del régimen o las reglas establecidas para entender cómo es la relación entre los miembros de la comunidad y el ICBF.

De esta forma se vislumbran los elementos objetivos de la experiencia etnográfica y se plantea el punto de partida para la interpretación sobre la configuración de una gramática moral que se constituye desde la tensión entre las experiencias de reconocimiento y desprecio padecidas por la comunidad; este constituye nuestro siguiente paso en la argumentación.

5.2. Campo de la gramática moral de la lucha por el reconocimiento

En esta sección del capítulo de análisis de resultados se propone una interpretación sobre el lugar que tienen las experiencias de reconocimiento y desprecio en la consolidación de las motivaciones propias de la lucha por el reconocimiento. Se plantea cómo los valores políticos ponderados por el movimiento cultural se relacionan con perspectivas de autorrealización que permiten el dimensionamiento de la lucha por el reconocimiento. En la base de estos procesos situamos también los hitos históricos de la constitución del resguardo y su asociación con experiencias de desprecio, las cuales han tenido incidencia en la comprensión de la atención diferencial.

5.2.1. Valores políticos de las concepciones globales sobre la política

La perspectiva propuesta para la reivindicación de derechos y la necesidad de ampliar la Ley de origen para dar lugar a un discurso sobre el derecho propio supone la comprensión de valores políticos universales y que son considerados para el proceso de colectivización y organización de la comunidad. Tales concepciones son fundamentales para significar experiencias comunes que relacionan al grupo con procesos participativos de naturaleza política.

Los valores a los que nos referimos concuerdan con las esferas del reconocimiento descritas en el marco teórico a través de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Desde esta ruta de análisis, la vivencia de la *solidaridad* se relaciona con el ámbito de la valoración social donde se desarrollan los dramas del encuentro con otros grupos que no necesariamente se conciben desde la Ley de origen pero que igualmente se ven convocados a luchar y competir por los recursos del reconocimiento.

La experiencia del *respeto*, circunscrito a la esfera del reconocimiento del derecho, también es una vivencia colectiva que sucede en el discurso sobre el valor atribuido a la comunidad y al derecho que tienen los semejantes para tomar decisiones por sí mismos. El último valor tiene que ver con la *autonomía*, la cual está relacionada con la esfera de reconocimiento del amor; este valor se consolida en el espacio de la familia y responde a la capacidad de confiar en el entorno próximo.

De esta forma, la solidaridad, el respeto y la autonomía nos ofrecen marcos axiológicos donde se configuran condiciones para la comunicación y el diálogo en diferentes instancias; una aproximación de esta idea la podemos ver reflejada en el siguiente esquema:

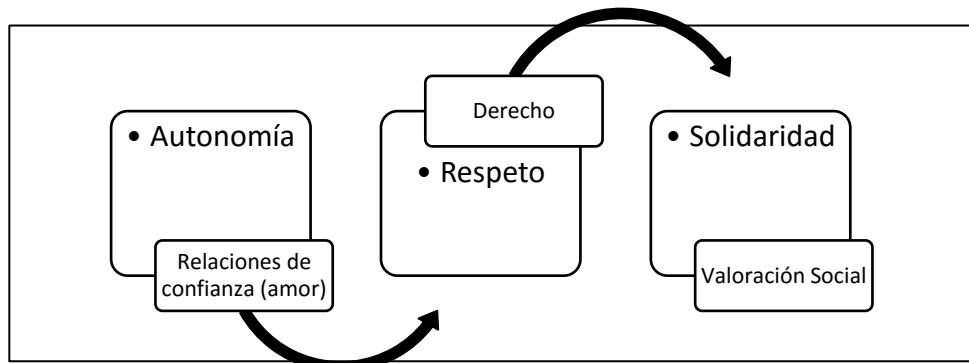


Ilustración 21. Valores políticos en el marco de las esferas del reconocimiento de la teoría de Honneth. Fuente elaboración propia.

Consideramos que en la propuesta de interpretación los valores políticos son una consecuencia del proceso histórico en el cual existe una validación del centro hacia la periferia de los contenidos que componen la vida en común. En los relatos clasificados en el campo de la gramática moral encontramos que los valores descritos son conceptos que posibilitan el ensanchamiento de la Ley de origen y posibilitan el diálogo desde la posición del derecho propio.

Se trata también de un dispositivo público de comunicación desde el cual se establecen experiencias normativas sobre cómo debe ser el trato a los que poseen una cultura diferente. En este sentido, la solidaridad se plantea como un valor desde el cual se puede interpretar el carácter organizacional a partir del que se proyecta la actividad política del grupo hacia los escenarios de participación y deliberación pública.

La solidaridad puede entenderse desde dos acepciones posibles. La primera refiere a la capacidad de colectivización y de articulación entre grupos indígenas y campesinos que a pesar de tener diferencias pueden reunirse para hacer presión ante las dependencias del Estado o ante otros grupos que pueden ser percibidos como una amenaza. El ejemplo de esta primera forma lo hemos reseñado en lo que representó para la comunidad la toma del INCORA; en ese caso se puede apreciar que el encuentro definido como solidario entre diferentes grupos indígenas tiene un efecto significativo en la estrategia para conseguir los resultados propuestos.

Hubo muertos porque resulta que allá la comida que teníamos se nos agotó una semana, los Nasa, los embera, los wounaam. Y entonces ya, y además nos quitaron el agua, o sea, cortaron los teléfonos para la comunicación de nosotros. Entonces ya la comida que empezó a entrar fue pura comida chatarra, eso enfermó más que todo a los del pueblo embera, a los del pueblo Wounaam. Entonces por eso se deshidrataron y murieron varios niños, esos niños murieron allí, no recuerdo cuántos, pero varios niños murieron en esa toma. Finalmente la comisión negociadora, se montó una comisión negociadora con el gobierno y ahí se definió entonces la adquisición de predios y la creación de resguardos. Y entonces aparece lo que aparece Víjes, aparece todos los resguardos que se han creado, todos los resguardos, los 27 resguardos que hay en el Valle del Cauca en este momento fue producto de todo ese proceso de lucha de ese momento. Entonces ya el INCODER se comprometió a adquirir pues predios y toda esa parte. (Entrevista a profesor del IDEBIC, 18/01/2012).

La idea de que todo acto de reivindicación de derechos viene precedido por una manifestación estaría asociada con esta manera de entender la solidaridad. La segunda acepción tiene que ver con las acciones que se derivan de una concientización sobre el estado

de opresión que se padece en el cual se han tenido experiencias de explotación de su mano de obra, marginación derivada de la relación entre la comunidad y los municipios circundantes, la carencia de poder para participar en los asuntos públicos locales, el afrontamiento de las influencias culturales que son vistas como una amenaza para su propia cultura y la violencia como elemento común en la historia del surgimiento del resguardo.

En el marco de las experiencias enunciadas, la solidaridad se justifica como un valor que sirve para superar el efecto individualizador que tiene la cultura occidental hegemónica sobre las formas de organización comunitaria. Estas dos concepciones de la solidaridad constituyen una forma de resolver la convivencia política, un rasgo distintivo del modo en que se piensa lo indígena de cara a otras colectividades; de ahí que termine siendo un argumento recurrente para criticar la política tradicional.

(...) el Estado no sé si metió la pata pero yo sí estoy muy de acuerdo y es que yo estuve en esas conversaciones a nivel nacional, en la concertación. Y uno notaba de que, la verdad, los indígenas tienen una capacidad de diálogo y de negociación muy grande. El Estado a veces se queda corto de hacer un diálogo o de tener un debate con el movimiento indígena. El Estado le huye a un debate con indígenas. De eso me pude yo dar cuenta ya de manera muy puntual cuando me senté con los ministros a concertar este decreto, decreto ley, porque este decreto ley quedó escrito como nosotros queríamos y con las palabras que nosotros queríamos, el Estado allí sí en cierta forma se puede decir que nos dio un reconocimiento muy grande, en materia de derechos. Porque este decreto logró muchas cosas: por ejemplo, que el Estado entendiera de que el territorio tiene que ser reparado porque se le ha hecho mucho daño. Ahora, imagínese ¿cómo se puede reparar el territorio? Pues el Estado no tiene ni idea cómo hacer una reparación, los indígenas de pronto tenemos idea de cómo hacer un proceso de reparación a la tierra que tanto se le ha maltratado. Porque nosotros creemos que ella es igual de, tiene las mismas, igual de vida que nosotros, tan así que vivimos de ella. (Entrevista a consejero mayor del resguardo Wasiruma, 01/03/2014).

La solidaridad como referencia para la autoridad moral se asocia con el respeto entendido como el valor que atribuye el grupo a su experiencia social y existencial; la exaltación del valor del respeto hacia lo indígena se potencia desde el conocimiento de la historia de las luchas por el reconocimiento y el movimiento social indígena en Colombia; también se dimensiona desde la enseñanza del derecho propio el cual es una concepción expansiva de la Ley de origen y sintetiza los logros de lucha.

Tanto la solidaridad como el respeto se ubican en el plano de la valoración social, dependen de la relación que se establece con otros grupos que comparten horizontes sociales

inscritos en el marco de la democracia deliberativa. No olvidemos que la solidaridad y el respeto son conceptos aprendidos para el diálogo intercultural, no hacen parte de las cosmovisiones o formas culturales de comprender la Ley de origen.

A diferencia de la solidaridad, el respeto se ubica también en el plano del derecho y constituye el punto central de la atención diferencial. Dicho de otro modo: lo que piden los líderes entrevistados es respeto por su diferencia cultural y para eso se blinda la solicitud con la interpretación de fallos de las altas cortes y leyes que enfatizan que Colombia es un país pluriétnico y multicultural. En este orden de ideas, la solidaridad depende de la valoración social que tienen los demás grupos de la sociedad civil sobre las acciones del pueblo indígena; el respeto depende de la interpretación que hacen las comunidades, son legitimadas por el Estado y operacionalizadas por entidades gubernamentales como el ICBF.

En este marco el respeto es una virtud que se logra en el plano de la vida comunitaria. Los miembros adscritos a un grupo constituyen una comunidad de comunicación donde se configuran lenguajes para expresar el valor de estar juntos; lo que se logra en la interlocución es la reafirmación de unos atributos comunes que han sido asequibles gracias al tiempo en el que se ha forjado la vida en común. Se trata en sentido estricto de una forma de reconocimiento que se forja entre sujetos que se conciben como iguales y que se proyecta en circunstancias en las que el valor de la comunidad es puesto en entredicho.

El valor político del respeto adquiere visibilidad cuando se expresan las expectativas respecto de la intervención con enfoque diferencial. La solicitud fundamental es que haya respeto a la diferencia cultural y la crítica general es que la falta de conocimiento constituye una falta de respeto. La lógica de la valoración adquiere significado si la situamos en el contexto del derecho propio; es decir, cualquier forma de atropello o desconocimiento sobre el derecho propio es en sí una falta de respeto. El siguiente relato lo deja claro:

A nosotros no nos pueden venir a decir que esta es la A, cuando nosotros decimos no. Es que nosotros tenemos un sistema de gobierno y sistema de educación totalmente diferente. A vos te dicen no es que tiene que ser así, y nosotros no señor, es que ustedes primero tienen que venir a preguntar ¿cuáles son sus creencias?, ¿creen en un Dios o no creen en un Dios? Nosotros primero tenemos que empezar por ahí, que empiecen a mirar cuál es nuestro entorno, cuáles son nuestros usos y costumbres, en qué condiciones vivimos, cuáles son nuestros rituales. (...) Nosotros tenemos en este momento un dilema con ICBF, que es lo que ellos digan. Si ellos es así, se le tiene que dar un huevo frito, se le tiene que dar un frito, cuando nosotros a nivel cultural no, nosotros la comida tradicional que

siempre hemos manejado es el plátano. Y nosotros hemos supervivido así con el plátano y ellos nos inculcan que nos tienen que cambiar eso, cuando nunca han venido a hacer un sondeo acá en el resguardo de decir, cuáles son su comida típica, ni sus bebidas típicas. Nadie lo ha hecho ni nunca lo hará, tanto en todos los aspectos nunca lo han hecho. (Entrevista al consejero de economía del resguardo Wasiruma, 22/02/2013).

En coherencia con lo planteado, el respeto posibilita la cohesión del grupo a través de la construcción de una experiencia de comunidad con valores propios y relevantes para el encuentro intercultural. Para nuestro caso también resulta importante pensar el respeto como un reconocimiento de autonomías; es decir: el respeto se logra cuando se reconoce que los miembros de una comunidad de comunicación poseen autonomías que les permiten obrar con confianza en la comunidad.

El último valor referenciado en este análisis es la autonomía, la cual tiene su espacio de aparición en el ámbito de la familia. Este valor emerge cuando se puede confiar en que las posibilidades de actuación no van a ser violentadas. Al igual que la solidaridad, la autonomía se proyecta a través de peticiones de autogobierno y autodeterminación.

Para nuestro análisis resulta importante resaltar que se trata de un valor político asociado con la interpretación que han realizado las familias sobre el estado de vulnerabilidad que padecen. En este marco, las historias sobre el desplazamiento forzado y la necesidad de ganar posiciones en la sociedad civil a través de la actividad política cimentan las consignas empleadas para justificar las acciones del movimiento cultural.

También es posible asumir la autonomía como una deuda que tiene el gobierno colombiano con los indígenas por cuenta del pasado colonial y la violencia política que viene desde mediados del siglo XX. En este sentido, se retoma la relevancia política de la perspectiva histórica de estos valores; es decir: si el Estado colombiano quiere ser coherente con sus preceptos constitucionales debe otorgar autonomía a las comunidades para que puedan decidir sobre su destino común. Así lo argumenta el consejero mayor del resguardo Wasiruma:

Por ejemplo, nosotros, ... está la Declaración Universal de los derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU que es del 2009 si no estoy mal, donde habla de la libre autodeterminación en el marco del derecho, en el marco de la autonomía, nosotros como pueblos indígenas hemos venido reclamando autonomía hace mucho tiempo. Pero la libre autodeterminación todavía no está definido, o esa declaración Colombia todavía no la ha adoptado. Porque sería vetar territorios, entonces en ese sentido sería un cambio muy grande para el país ¿por qué? Porque las pocas riquezas que queda y

que tiene Colombia están en los territorios indígenas, el petróleo, el oro, todas, hasta el mismo coltán que se ha descubierto, eso no está en las grandes fincas de los terratenientes porque ellos ya han acabado todo lo que tenían y sí es verdad que tenemos muchas tierras, el 27% del país está en manos de los indígenas pero ese 27% están en los rincones más olvidados del país, en las zonas muy lejanas, las selvas, pero allá es donde todavía tenemos la riqueza, donde está todo lo que Colombia todavía tiene y entonces nosotros decimos que la libre autodeterminación Colombia la tiene que adoptar. (Entrevista a consejero mayor del resguardo Wasiruma, 01/03/2014).

En síntesis, los valores políticos se entrecruzan con escenarios en los que se realiza el reconocimiento; por ello la familia, la comunidad y la sociedad civil se convierten en los espacios en que se dimensiona la autonomía, el respeto y la solidaridad en tanto que ofrecen una imagen de lo que es el movimiento cultural.

5.2.2. Perspectivas de autorrealización derivadas de la lucha por el reconocimiento indígena

Una perspectiva de autorrealización nos remite a una vivencia del reconocimiento en el plano subjetivo. Los valores políticos tienen la forma de discursos históricos desde donde se interpreta una forma de comprender la vida social a partir de máximas morales que se consolidan en la cultura liberal global. Las perspectivas de autorrealización tienen que ver con las valoraciones subjetivas y lo que habría de esperarse si el reconocimiento se logra en los ámbitos de la familia, la comunidad y la sociedad civil.

En este sentido la autoestima, el auto-respeto y la autoconfianza son ganancias psicológicas que se logran con la gratificación del reconocimiento. Sobre esto cabe decir que nos referimos a condiciones favorables o esperadas en las cuales un grupo puede consolidar estas formas de auto-representación.

La primera perspectiva de autorrealización que analizaremos es la autoestima, la cual se forma en el escenario conflictivo de la valoración social; es en la tensión entre diferentes voces morales que emerge una idea sobre la importancia que tiene la historia colectiva que precede al individuo; es decir, la valoración social de “lo indígena” como atributo de una colectividad contribuye a la configuración de la autoestima en tanto que legitima el vínculo establecido entre el individuo y la comunidad.

En el marco de tal relación encontramos la narración sobre los logros de la lucha por el reconocimiento; lo que se gana con la lucha es la posibilidad de existir en la dimensión cultural

de los grupos que reclaman atención diferencial. Dicho de otro modo: se trata de una narración que le da a la comunidad un valor intrínseco el cual ha sido legitimado por los resultados de la lucha y las transformaciones sociales que generó. Al respecto véase la siguiente declaración:

Pero así ya propiamente que digamos como el logro que realmente pa' nosotros ha sido la recuperación de esta tierra. Sin duda, no podríamos hablar de que el plan de vivienda no es importante, claro que es importante, o que no es importante la construcción de ese Tambo, que está acá detrás, que eso es una lucha de las mujeres muy importante porque en ese lugar se gesta nuestro pensamiento. Pero sin duda que ninguna de esas cosas podría ser verdad si no tuviéramos la tierra, o sea que para nosotros de lo máximo que hemos pues como logrado aquí como comunidad, como una lucha como resguardo es la tierra donde estamos sentados. Sin duda, después de esta tierra no hay nada más importante, es lo máximo que hemos logrado nosotros como comunidad y que gracias a ella vivimos y aquí han nacido nuestros hijos y aquí a lo mejor podamos ver muchos de los nietos de nosotros aquí mismo, aunque mi papá ya los conoce a muchos. Entonces yo quisiera conocer mis nietos aquí, entonces eso es de los grandes logros. (Entrevista a consejero mayor del resguardo Wasiruma, 01/03/2014).

El relato de la “pervivencia” que tanto se reitera en los trabajos etnográficos puede ubicarse en esta dimensión. Existir cuando lo lógico es desaparecer consolida la experiencia de autoestima con la cual los entrevistados asumen su rol en la comunidad. Esta interpretación sobre el valor de los individuos en sus grupos reafirma el lugar que ocupa la lucha por el reconocimiento en la manera de afirmar una postura, un punto de partida para deliberar.

Sin ser el resguardo un territorio de origen y con todos los problemas que se desprenden de la relación con otros grupos de la región, los entrevistados consideran que este territorio es su mejor alternativa; lo otro es la atomización, la mendicidad en las grandes ciudades o el desplazamiento, asuntos que padecen los grupos embera que no lograron construir un discurso que cohesionara un horizonte político en la sociedad civil.

Relacionado con la autoestima encontramos el auto-respeto como una perspectiva de autorrealización que aparece cuando se asume que las acciones individuales pueden hacer una aportación al horizonte de la vida en común. A diferencia de la autoestima, ya no se trata de la relación entre el individuo y su grupo o grupos de referencia [la sociedad civil], se trata del valor que el individuo otorga a sus posibilidades de reflexión para el desarrollo de la convivencia.

El auto-respeto está relacionado con la idea del individuo como poseedor de derechos. Es decir, que sus acciones son protegidas por normas generales que siendo de origen o

propias permiten obrar para el ensanchamiento de la convivencia. De esta forma el individuo se convierte en agente capaz de promover acciones y respaldar las de los demás; en el caso de los médicos tradicionales el auto-respeto se ve reflejado en el modo en que argumentan la importancia de su rol en la comunidad. Un médico tradicional considera que sus prácticas son valiosas porque son un vínculo con la Ley de origen y con la historia de la comunidad; desde esa auto-representación puede proponer un lenguaje equivalente para el diálogo con sus pares occidentales.

Pues por mi saber pues yo, una vez yo me fui a Cali y pedí auxilio a un paciente que estaba, me dijo doctor me da un permisito por ahí en dos horitas que yo le hago trabajo a esta señora que está muy..., demasiado grave, y me dijo que sí se podía y esa señora lo que estaba así y ha mejorado y me dijo y me felicitó, que estaba muy mala y ya ha mejorado. (Entrevista a médico tradicional del resguardo Wasiruma, 15/09/2014).

De la autoestima y el auto-respeto llegamos a la autoconfianza como la perspectiva de autorrealización que se circumscribe en el ámbito de la familia y refiere a la capacidad para confiar en el entorno. La cohesión del grupo se establece a través de la confianza que se logra entre los miembros del grupo. Es preciso volver a la idea de la diversidad interna al interior de los grupos; es decir, insistir en que la confianza no se forja entre individuos uniformes sino entre personas que ofrecen diferentes puntos de vista y constituyen un referente social distinto.

La autoconfianza se logra cuando los diferentes miembros de la comunidad reconocen a cada uno en su singularidad. Tal proceso ocurre en la familia donde la tensión entre la diversidad y lo común se plantea como un problema existencial. Hablamos también del papel de los padres y la trasmisión de valores entre diferentes generaciones; cada quien hace su aportación a la lucha por el reconocimiento no solo como una colectividad masificada sino como individuos con una visión propia. Sobre este tema presentamos el siguiente relato:

Pero, de cara a otras culturas, por ejemplo, en estos momentos estamos escuchando de fondo un salsa-choque, vos tenés unos tatuajes en los brazos, los compañeros atrás están jugando dominó, o sea, frente a ese encuentro con lo cultural, que no es lo típicamente indígena, ¿cómo se piensan el problema de la unidad? ¿Cómo construir unidad cuando en estos momentos la cultura occidental está aquí metida en todo momento? Pues sí, lo que usted dice sí tiene razón, hemos adoptado muchas costumbres, muchas cosas que el entorno nos ha dado pero, o sea, la unidad no tiene que ver solamente con la cultura. Independientemente de, percibimos nosotros que..., independientemente de cuál sea la cultura, la unidad es algo, un lazo más armónico, o sea, es un lazo más espiritual, es cómo yo estoy unido a mi hermano, a mi primo, a mi familia, acá todos somos familia, así no tengamos el

mismo apellido y esto por eso se llama una comunidad. Esto es una unidad común, este es el bien de todos, o sea, este es el pedacito de todos nosotros, si nosotros no trabajamos para todos, o sea esto ya deja de ser comunidad, este es como decir el fuerte de este tema de la comunidad, es un bien de todos, es una necesidad de todos. (Entrevista a consejero de educación del resguardo Wasiruma, 19/01/2016).

Es importante establecer la relación entre los valores políticos y las perspectivas de autorrealización. Mientras que los primeros dotan a la lucha por el reconocimiento de un marco histórico y objetivo; las segundas configuran la vivencia subjetiva de un logro o ganancia de poseer una identidad. Ambos procesos son necesarios para la concreción de una gramática moral, un lenguaje que permita significar las experiencias comunes y las capacidades de comprensión que tiene el grupo sobre el conflicto intercultural.

5.2.3. Hitos históricos de la conformación del resguardo desde las categorías del desprecio

La consolidación de una gramática moral requiere una interpretación de las expectativas de reconocimiento y la elaboración de las experiencias de desprecio. Sobre las primeras ya hemos avanzado en una descripción en la que se asocian elementos objetivos y subjetivos que dan lugar a una manera de expresar lo que se espera de la relación con el Estado y los demás grupos culturales. Sobre las segundas, ofrecemos una interpretación de la historia del resguardo desde la vivencia del desprecio como experiencia vital que permite dimensionar el papel que juega el contexto en la ponderación de estrategias para la supervivencia o pervivencia.

Si bien los valores políticos obedecen al papel masificador de la historia y las perspectivas de autorrealización nos sugieren la importancia de la subjetividad y lo que se gana a nivel psicológico en las luchas por la defensa de la cultura, el desprecio nos ubica en el plano del contexto y sus vicisitudes, las realidades y acontecimientos de un país donde los desarrollos sociales son más lentos que los jurídicos.

El desprecio es una instancia de no reconocimiento, de imposibilidad del mismo porque los valores políticos no constituyen un horizonte y las perspectivas de autorrealización pasan a un segundo plano. Tal como lo describiremos, en los escenarios del desprecio se vive la inmediatez y se toman decisiones urgentes para preservar la subsistencia, hay carencia de juicio político y prospectivo.

El primer elemento a tematizar es el de la injuria y deshonra que se ubica en el plano de la valoración social y que impide la vivencia colectiva de la solidaridad y la experiencia psicológica de la autoestima. Esta forma de desprecio se ve reflejada en la manera en que se presentan las valoraciones del mundo indígena como un asunto inferior en relación a la forma en que se establece en la sociedad hegemónica. Véase el siguiente ejemplo:

No pues por aquí pa' abajo la gente se escondía cuando nos veían para entrar a la escuela, yo entré a la escuela cuando tenía once años, porque nosotros no existía educación, era la propia, la de nosotros, esta otra educación pues todavía no era importante para nosotros porque no sabíamos ni pa' qué servía. (Entrevista a consejero mayor del resguardo Wasiruma, 01/03/2014).

Son la Asamblea Nacional Constituyente y la Constitución Política de 1991 las instancias en que se admite que los horizontes sociales de las comunidades indígenas tienen lugar y sentido en la cimentación del orden pluriétnico y multicultural. Antes de esas instancias, hasta su socialización, la injuria y la calumnia sirvieron como mecanismo de segregación de los indígenas en buena parte del Valle del Cauca. Esta experiencia de desprecio está presente en las narraciones sobre cómo se llegó al resguardo después de transitar por diferentes municipios aledaños a Víjesh.

De la mano de la injuria y la calumnia aparece la desposesión de derechos, esta forma de desprecio acontece cuando se limitan de forma sistemática los valores políticos y las perspectivas de autorrealización que sitúan a los individuos y sus grupos de referencia como poseedores de derechos.

En la historia del resguardo se puede apreciar una aproximación sucesiva conducente al conocimiento jurídico. Se trata de las capacidades cognitivas que se han venido desarrollando para acercar a la comunidad a un encuentro con el derecho de modo que desde ahí se puedan dimensionar las contribuciones que hacen eficaz la lucha por el reconocimiento. El relato sobre cómo Rubén Guasiruma encuentra la oficina de asuntos étnicos en una visita a Bogotá ilustra la manera en que se van gestionando tales acercamientos.

La experiencia del desplazamiento forzado se encuentra en la base del relato sobre la desposesión de derechos. Los entrevistados asumen que una de las razones por las cuales se produjo el infortunio fue el analfabetismo de los líderes y la falta de conocimiento en materia jurídica. De esta forma se genera la pérdida del territorio y equiparan el caso con el de otras

comunidades indígenas que habitaban el Valle del Cauca. Así lo explica el consejero de educación del resguardo:

Rubén Darío, que era dirigente, cacique, él si a mucho sabía colocar una firma pero no era de las personas que podía leer un documento. Entonces, como no los pudieron sacar así porque ellos se revelaron, entonces lo que hacen ellos es decirle bueno compañero Rubén Darío aquí tenemos un documento, firme este documento que este es un documento para conseguir unas ayudas que ustedes necesitan aquí, nosotros les vamos a traer acá. Y entonces el señor Rubén Darío llega y coloca la firma y pasa un tiempo, llegaron unas ayudas en remesas, llegaron muchas cositas así, más que todo alimento. Cuando ya por ahí unos seis meses vienen ya una orden de la CVC y jurídicamente donde dice hay una orden de desalojo de ustedes, si ustedes no desalojan pues el problema no es de nosotros, es de ustedes porque nosotros vamos a construir acá y vamos a construir y su territorio se va a inundar y ustedes verán para donde pegan. (Entrevista a consejero en educación del resguardo Wasiruma, 15/09/2014).

La desposesión de derechos viene acompañada por la violencia, tales aspectos han sido ampliamente documentados para el caso colombiano en el capítulo 1 donde se han reseñado algunas interpretaciones sobre el papel de los grupos alzados en armas en los procesos que involucran comunidades indígenas.

La violencia dificulta la capacidad de confiar en el entorno. En el caso de la familia Guasiruma, donde muchos de sus líderes y familiares han sido asesinados, la desconfianza los lleva a adoptar estrategias mixtas de diálogo y confrontación para lograr las metas de su lucha por el reconocimiento. Tal desconfianza también es transmitida a la ORIVAC donde se negocia con el Estado partiendo de que existe la posibilidad de que se incumplan los acuerdos. La experiencia de la violencia es el hito más remarcado en la narración sobre la conformación del resguardo. Podemos decir que desde esta forma de desprecio se narran las primeras confrontaciones con el Estado donde la comunidad carece de organización, conocimientos y contexto socio-histórico para poder argumentar o luchar por el derecho de preservarse como comunidad.

Toda mi familia mataron camino pa' acá. Cada uno poco a poco van matando y nosotros quedamos solos nada más ahí, mujeres más que todo quedaron. Y al final Rubén Darío era jovencito y él luchó por nosotros. Y así fue el CVC, dijeron "mejor usted váyanse porque matando gente así, hasta juntos les mataban con las mujeres. Nosotros les compramos la finca entonces con eso mismo usted vaya cómprese donde vivir". (Entrevista a mujer mayor, habitante del resguardo Wasiruma, 01/03/2014).

En este marco de ideas la violencia se convierte en una marca inalterada de la experiencia colectiva, el punto de partida para la organización política en diferentes niveles. En el capítulo 2 exploramos la tesis de que todo conflicto social se constituye a partir de un sentimiento de dignidad vulnerado; esta idea vuelve a considerarse debido a que los valores políticos, las perspectivas de autorrealización y las experiencias de desprecio dimensionan el relato que justifica la historia del resguardo; dicho de otra forma, el proceso de colectivización que permitió pasar de trabajadores informales y explotados a poseedores de una tierra que, si bien no tiene la mejor calidad, es un logro sustancial que da sentido a la lucha por el reconocimiento en la escala comunitaria y regional.

De esta forma el campo de la gramática moral configura un correlato que subyace a la dinámica del campo cultural. Lo que hemos propuesto es una articulación entre dos registros complementarios que permiten la comprensión del conflicto ético-político en lo que corresponde a la atención de diferencial. De este análisis podemos evidenciar cómo el derecho, como esfera de reconocimiento, es el punto nodal en el que orbitan los temas que han sido presentados.

El derecho como punto de intersección entre la gramática moral y el movimiento cultural se convierte en el objeto de interpretación. Podemos decir que esta idea es el eje que articula este análisis que ha venido haciendo un rastreo que va desde los aspectos objetivos de la lucha y los recursos que se poseen, hasta los aspectos histórico-sociales y psicosociales en los que se plantean los dos hitos fundamentales de la vida en común: el desplazamiento forzado y la constitución legal del resguardo.

Podemos situar este ejercicio desde la idea de una etnografía sobre el efecto del individualismo liberal en la valoración de la cultura como experiencia a defender. En las entrevistas realizadas se puede apreciar cómo el propósito del movimiento cultural es defender a la comunidad en la exposición inevitable con el Estado y las entidades que lo representan.

De cierta forma se reeditan los aprendizajes del desplazamiento forzado puesto que para el resguardo Wasiruma fue el Estado el que los llevó a tal situación por cuenta de la construcción de una represa hidroeléctrica, tal como se explica en el apartado del capítulo 3 *Una aproximación al resguardo Wasiruma*. Las experiencias vividas entran a nutrir los aprendizajes sobre las claves comunicativas que son de interés para el Estado, la capacidad de ensanchar su comprensión de la Ley de origen y darse a entender como “ciudadanos” por medio del derecho propio, identidad privilegiada en la perspectiva del individualismo liberal.

Capítulo 6. Conclusiones: Hacia una comprensión del alcance ético-político de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma

La comprensión del alcance ético-político de la atención diferencial en el caso del resguardo Wasiruma nos lleva a considerar el análisis de la experiencia etnográfica desde la expansión y la contracción en las posibilidades de acción social y política que tienen los líderes indígenas y los funcionarios del ICBF. Esta manera de interpretar la tensión ofrece una lógica que vincula el campo del movimiento cultural con el de la gramática moral de la lucha por el reconocimiento. Desde el supuesto de que lo que subyace a la lucha son las expectativas no satisfechas de reconocimiento que constituyen una manera de expresar un agravio moral, plantearemos unas ideas para esclarecer los matices del conflicto entre la comunidad indígena y la entidad del Estado.

El análisis propuesto concibe el alcance político como el campo de lo observable, lo objetivable y lo que se ha materializado como experiencia histórica. En este ámbito, hemos puesto a prueba el planteamiento de que el resguardo Wasiruma aspira a incluirse en el escenario resolutivo de la lucha por el reconocimiento propuesto por el Estado social de derecho por medio de sus instituciones; dicho de otra forma: hemos sostenido la idea de que los Guasiruma aspiran a vincularse en el horizonte que ha dispuesto el Estado para los grupos étnicamente diferenciados en el marco de lo que plantea la Constitución Política de 1991. Este punto de partida es sustancial, porque el grupo estudiado no esboza un horizonte nuevo o de cambio social; las entrevistas clasificadas aluden a una solicitud de inclusión que se inscribe en el reconocimiento de su cultura o la redistribución económica de bienes materiales.

En consecuencia, la organización administrativa del gobierno indígena demuestra un esfuerzo de integración, de adaptación a las lógicas de la cultura en función de las estructuras institucionales propias de la democracia liberal. Se han asumido las formas organizacionales de procesos educativos, de salud y de cuidado de la niñez, entre otros. Paralelamente a la adopción de la forma, se ha afianzado un discurso de la identidad cultural desde el cual se determina la acción colectiva exigente con la metodología y el modo en que deben interactuar los diferentes agentes del Estado desde la atención diferencial.

La principal exigencia que la comunidad Guasiruma les hace a los funcionarios del ICBF para la atención a la comunidad es que se reconozca su cultura. Reconocer la cultura en este contexto implica estar dispuesto a preservar una forma de vida cultural que se percibe importante para el logro del Estado democrático y pluralista en Colombia, pero al mismo tiempo se muestra frágil y en peligro de desaparición por los efectos universalizadores que tiene la globalización sobre las identidades culturales.

La búsqueda de garantías para el desarrollo de un modo de vida cultural se convierte en un requisito esencial para los líderes que componen el consejo comunitario y que tienen la aspiración de participar en la ORIVAC. Desde una perspectiva pragmática se valora la capacidad de gestión y de consecución del éxito en la deliberación pública; la lucha por el reconocimiento dimensiona los logros que se obtienen por las vías de hecho (cerrando carreteras principalmente) pero también en el desempeño burocrático y administrativo que se expresa en la escritura de proyectos. Sobre este último punto se observa la emergencia de un lenguaje sobre los derechos, el desarrollo y el emprendimiento como referentes que posibilitan la consecución de metas en las mesas de concertación del gobierno regional y nacional.

En coherencia con esa depuración de los lenguajes que vinculan el grupo con el mundo institucional de la lucha por el reconocimiento, se plantea que el territorio del resguardo y los procesos para edificar la infraestructura habitacional son el resultado de la gestión de los líderes. Ellos han interpretado correctamente los espacios de actuación donde la identidad cultural se convierte en un argumento valioso para la concreción de los logros del reconocimiento, este recurso no es posible para otros grupos cuya estigmatización no obedece a su clasificación étnica. No perdamos de vista que el resguardo Wasiruma es el que posee las mejores condiciones de calidad de vida entre otros resguardos del departamento del Valle del Cauca, a pesar de que se presenten casos de desnutrición crónica en población infantil.

Lo anterior implica un conocimiento depurado sobre las políticas de intervención del Estado, la participación en el espacio de la gestión pública del municipio de Víjica y la interlocución con funcionarios públicos que coinciden con las reflexiones críticas de los líderes del resguardo sobre la metodología empleada para determinar cómo se operacionaliza la atención diferencial. Es preciso señalar que este conocimiento del régimen o las reglas de juego no es igual para todos los habitantes de la comunidad.

Con excepción del consejo mayor, los miembros del resguardo Wasiruma hacen de jornaleros o agregados en las fincas donde desempeñan labores agrícolas. Según el censo sociodemográfico presentado en el capítulo 4, los trabajos ofertados en las fincas de la región están por debajo del salario mínimo legal y el 70% de los encuestados respondió que gran parte del tiempo se dedican a buscar trabajo para la subsistencia diaria.

En el interior de la comunidad hay estratificación económica, el 60% de los encuestados manifiestan ser analfabetos y no estar interesados en actividades educativas. Quienes participan en el consejo comunitario y han tenido acceso a la educación secundaria son los que logran mejores oportunidades para su comunidad en el ámbito institucional que el Estado colombiano ha dispuesto para la lucha por el reconocimiento. Se trata de las capacidades logradas a través de la educación formal y que permiten mejores posibilidades de interlocución.

En la historia del resguardo el acceso al lenguaje oral y escrito en castellano ha representado uno de los primeros desafíos; esto debido a que son las dificultades para comunicarse con el mundo social e institucional hegemónico lo que causa el desplazamiento forzado de la comunidad según la entrevista al consejero mayor. El desarrollo de capacidades para el diálogo con otros grupos y facciones de la sociedad ha posibilitado la expansión de la valoración del grupo en el plano del conflicto social intercultural.

En este acercamiento, la distinción entre Ley de origen y derecho propio resulta sustancial. En primer término, porque pone en evidencia el peso que tiene la cultura en la configuración de una valoración propia de la vida en común que no está sujeta a comprensiones externas ni a intervenciones, la Ley de origen es inobjetable y necesaria para la exaltación de un modo de vida indígena.

En segundo término, porque en el intento de ampliar las oportunidades de comunicación, en las instituciones estatales como el ICBF, la Ley de origen da paso a una noción de derecho propio con la cual se adopta una perspectiva jurídica amparada en la Constitución Política de 1991 y la línea juridisprudencial emitida por las altas cortes; es en este espacio de intercambio comunicativo donde se concreta el logro de la lucha por el reconocimiento.

En tercer término, la Ley de origen cimenta una doctrina comprehensiva del grupo con la cual se establece la justificación sobre la protección de la identidad cultural y los referentes que se consideran valiosos para la adscripción de las personas a la comunidad. Por su parte, el derecho propio ofrece una vía pragmática para instrumentalizar la identidad étnica como

elemento sustancial para participar en la lucha por el reconocimiento. Esto último reivindica la historia social del movimiento indígena y lo proyecta hacia los desafíos del futuro.

Cuando decimos que el territorio del resguardo es el logro más sobresaliente de la lucha por el reconocimiento de la comunidad Guasiruma, estamos proponiendo que es en ese lugar donde se sintetizan las iniciativas, las expectativas de reconocimiento que surgen a partir del desplazamiento forzado y la concreción de estrategias para la consecución de mejores condiciones de vida. Las personas que padecieron el desplazamiento narran cómo la violencia de los años ochenta y noventa generaba un deterioro de los vínculos comunitarios y que la toma pacífica del resguardo ayuda a establecer la idea de que la lucha en los términos propuestos puede ser exitosa y permite la reivindicación del grupo que ha sido históricamente subordinado en el Valle del Cauca.

En la actualidad, la escasez de agua y la aridez del suelo conforman un problema que en el mediano plazo generará una nueva reflexión sobre la convivencia comunitaria. Esto evidencia que en el futuro la lucha por el reconocimiento no solo involucrará directamente al Estado sino también a otros actores de la sociedad que son causantes de deterioros medioambientales y que no son fácilmente identificables; dicho de otra forma: los males que sufre la comunidad no serán causados únicamente por el Estado. En las condiciones socio-ambientales de 1991 ubicar a la población Guasiruma en el resguardo parecía una buena idea; para el 2015 algunos líderes indígenas entrevistados hablaban de la posibilidad de reubicar la comunidad por los efectos sobre el territorio del calentamiento global.

Otro problema identificado radica en el rol de los jóvenes en la comunidad y su percepción hacia el movimiento social indígena. Aquellas personas que no vivieron el desplazamiento forzado, que han sido criadas en el resguardo, tienen acceso a tecnologías de comunicación y participan en los espacios de encuentro juvenil intercultural en el municipio de Víjés, son los llamados a no continuar con los procesos sociales de la lucha por el reconocimiento. Esto significa que la Ley de origen no es la única experiencia vinculante, las experiencias mediáticas ofrecen otros horizontes de sociedad los cuales son un referente importante para el establecimiento de expectativas individuales. La valoración social de lo indígena no depende solo del grupo sino también de experiencias sociales agenciadas por actores sociales hegemónicos y los medios de comunicación de los que disponen; la adscripción identitaria de los jóvenes a la causa indígena también se ve amenazada por la cultura popular global.

En este orden de ideas, el punto de encuentro entre el campo del movimiento cultural y el de la gramática moral se encuentra en la noción de derecho. Desde la perspectiva de la atención diferencial se admite la idea de que los grupos étnicos son merecedores de respeto y que cuentan con un valor intrínseco para la realización del Estado democrático y pluralista en Colombia. Desde la postura de los funcionarios del ICBF entrevistados la forma en que se realiza la intervención va en contra de la posibilidad de que los grupos indígenas puedan fortalecer un horizonte propio enmarcado en los referentes de su cultura. El asistencialismo y la falta de investigación sobre las comunidades generan en el corto plazo una dependencia hacia los programas de bienestar que ofrece el Estado.

El asistencialismo se ve reflejado en las ideas que tiene la comunidad con respecto al papel del Estado en materia de distribución de recursos y suministros para su supervivencia. Si bien no existen condiciones para la seguridad alimentaria, porque la tierra del resguardo no es apta para el cultivo en la escala que requiere la comunidad, las acciones del Estado impiden que los indígenas reflexionen sobre las alternativas para mejorar la situación. En otras palabras, la asistencia alimentaria que se entrega termina siendo siempre insuficiente y no fomenta la generación de otras alternativas que involucren a la comunidad; esto sumado al hecho de que hay casos de desnutrición infantil y dificultades en la administración de la minuta alimentaria, asuntos que fundamentan la tensión entre el grupo y el ICBF.

A propósito de la falta de investigación sobre las comunidades indígenas se destaca la necesidad, reconocida por los funcionarios del ICBF y los líderes indígenas entrevistados, de que tales estudios se adelanten para la creación de un sistema de información sobre la cuestión indígena en el Valle del Cauca. Al respecto nos hemos percatado, en la aplicación de las encuestas para la caracterización socio-demográfica, de las dificultades para implementar un censo en el resguardo Wasiruma debido a la complejidad que tiene el desarrollo de estas metodologías con población con una alta proporción en situación de analfabetismo. A pesar de esto, es necesario avanzar en la tarea de presentar las comunidades indígenas del Valle del Cauca ante las entidades del Estado.

En el plano de la discusión sobre el campo de la gramática moral de la lucha por el reconocimiento es preciso ampliar la explicación sobre la subjetividad y su relación con el agravio moral que se encuentra en los cimientos de los conflictos sociales. Las esferas de reconocimiento [el amor, el derecho y la valoración social] funcionan como contextos en los cuales se dimensionan experiencias de reconocimiento o desprecio. Las gramáticas morales

surgen a partir de la elaboración o síntesis que se produce sobre las vivencias de vulneración de la dignidad.

Para el caso de los Guasiruma, la vivencia del desplazamiento forzado será el hito histórico más claro respecto de la experiencia de la comunidad con la violencia social y política del país. Este punto de partida va a ser fundamental para pensar el entrecruzamiento de los rasgos étnicos con el lenguaje que en los últimos años se ha legitimado para designar a las víctimas del conflicto armado colombiano. Es gracias a esta elaboración que el derecho propio ha logrado expandirse y convertirse en una herramienta eficaz para la denuncia y la exaltación del movimiento social indígena.

El tratamiento espiritual por parte de los médicos tradicionales y su influencia en la lucha por el reconocimiento, agenciada por los líderes comunitarios, constituyen un camino para el afrontamiento de los traumas asociados con las vivencias del desprecio. Para el 2016 los indígenas del resguardo entrevistados coincidían en la idea de que la experiencia vivida en el resguardo los habilitaba para proponer posturas sobre la restauración, la recomposición social y espiritual de personas que habían sido víctimas y victimarios del conflicto armado en Colombia; se pensaba que a través de la aplicación de la noción de justicia inserta en la Ley de origen se podrían restaurar las relaciones con la comunidad y con la persona que había sido afectada por la violencia.

La toma del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA) también representa un ejemplo del modo en que los indígenas afrontaron las condiciones de desprecio que impedían la estructuración del movimiento cultural materializado en la ORIVAC. Este acontecimiento permitió la restitución de derechos que se consideraban vulnerados y legitimó el lenguaje jurídico que nació con la Constitución de 1991. La toma de la entidad se justificó a partir de la interpretación de leyes que apelaban a valores políticos como la autonomía, el respeto y la solidaridad, nominaciones que ampliaban el sentido de la noción de derecho propio y que hacían posible vislumbrar un horizonte de autorrealización. Recordemos que una perspectiva de autorrealización está asociada con el logro del reconocimiento en los diferentes estadios de la interrelación subjetiva. De esta forma la autoconfianza, el auto-respeto y la autoestima son valoraciones psicológicas que tienen lugar en el encuentro con los miembros del mismo grupo o de otros grupos. Para el caso del resguardo, las experiencias de autorrealización son propuestas en el proceso de formación política.

La importancia de estas lógicas de autorrealización radica en el reforzamiento del valor de la vida cultural. Antes de la Asamblea Nacional Constituyente, la retórica discriminatoria y segregacionista dirigida a los pueblos indígenas se reproducía en las posturas del Estado sobre la otredad cultural. A pesar del reconocimiento del Estado colombiano como pluriétnico y multicultural, los grupos armados tuvieron incidencia en la estigmatización del movimiento social indígena, sus liderazgos y militancias. Los discursos de la autorrealización controvieren las formas institucionalizadas de discriminación y le dan margen de argumentación al derecho propio como instancia resolutiva de la tensión entre la comunidad y el Estado.

En síntesis, lo que hemos propuesto es que el derecho es el espacio intersticial donde se expande el alcance ético-político de la atención diferencial. La alusión a un derecho propio permite ampliar el número de dimensiones legales en las que se puede producir la intervención estatal para la atención a los grupos étnicamente diferenciados. Paralelo a este proceso, hay asuntos que están restringidos en el modo en que pudieran ser abordados desde una perspectiva distinta a la del grupo indígena. La Ley de origen sirve para salvaguardar de la controversia pública valoraciones desde las cuales se justifican acciones que se entienden como normales o armoniosas en el plano comunitario pero que son fuente de conflicto ético-político cuando se extrapolan al espacio de la relación con el Estado.

En este sentido, una primera forma de contracción del alcance ético-político la constituye la diferenciación entre las nociones de individuo jurídico y persona. Mientras que la Ley de origen actúa desde el consentimiento que una persona otorga porque pertenece a un grupo, la postura del individualismo jurídico plantea que antes que la adscripción identitaria está la identidad pública en términos de ciudadanía; por tal motivo, los casos de desnutrición crónica de niños indígenas pueden no ser problemáticos para la comunidad pero sí para el Estado representado en el ICBF; dicho en otras palabras: la implementación de las reglas desde la perspectiva del individualismo exige que las valoraciones culturales se separen de los asuntos objetivos que tienen el potencial de alterar la convivencia y pueden constituir un delito.

De lo anterior se deriva que la oposición entre derechos colectivos y derechos individuales implique extrapolar la distinción entre esfera pública y privada a un contexto donde tal clasificación no opera. En el resguardo se ha realizado un esfuerzo importante por constituir un lenguaje político sobre la vida en común desde la vida comunitaria; la experiencia de la minga supone la construcción de una unidad política fundamentada en “un nosotros” idealizado. Tal ejercicio es inconsistente con el planteamiento de un Estado liberal que se caracteriza por

ensanchar el espacio de las libertades individuales para disminuir la posibilidad que tiene la cultura como fuente de generación de valoraciones morales fuertes capaces de desordenar el orden político hegémónico.

Dentro de tales valoraciones fuertes encontramos la Ley de origen, la cual tiene una concepción de justicia y unos valores comunes que se justifican en el encuentro de las personas con la naturaleza. Esta dimensión forma parte de los trabajos clásicos de la Antropología Social y Cultural en los cuales se explora, entre otras cosas, el carácter simbólico mediante el cual una práctica social se vincula con una cosmovisión. Esta aproximación que desde la filosofía política rawlsiana podría denominarse como doctrinas comprensivas de lo bueno configura el ámbito más restrictivo del encuentro con la comunidad Guasiruma. Los saberes indígenas se salvaguardan en la forma de experiencias reservadas para quienes comparten afinidades ideológicas o concepciones espirituales similares.

Durante la experiencia etnográfica se pudo observar cómo personas oriundas de los municipios vecinos se acercaban al resguardo para solicitar consulta con el médico tradicional para tratar “enfermedades del alma”. El tratamiento propuesto se presenta desde la dimensión del ritual y ofrece simbolismos que tienen la virtud de producir una cura o una orientación que permita la mejoría. Estas experiencias escapan del modelo propuesto para la comprensión del alcance ético-político de la atención diferencial.

No obstante, lo que proponemos es que la adaptación de la teoría del reconocimiento al estudio de los fenómenos políticos causados por la tensión entre el grupo y el Estado permite avanzar en la comprensión de cómo los aspectos objetivos y subjetivos del conflicto social tienen una raíz moral. Desde esta perspectiva hemos caracterizado experiencias de reconocimiento o desprecio que constituyen un conocimiento sobre cómo los grupos consolidan un lenguaje que les permite proponer una perspectiva crítica para el abordaje de los problemas que afectan su comunidad.

La gramática moral de los conflictos sociales nos permite explicar cómo en el caso de los Guasiruma se vislumbran los logros de la lucha por su reconocimiento. La atención diferencial adquiere sentido en tanto que es una exigencia que puede ser justificada desde las interpretaciones que ha hecho la comunidad sobre las leyes constitucionales (derecho propio); también desde la postura que tienen los funcionarios del ICBF dada la necesidad de implementar un servicio con tales características y participar en su construcción.

No hay que perder de vista que los funcionarios también son críticos de su gestión, de las condiciones laborales del ICBF y de las responsabilidades de los indígenas en materia de cuidado infantil. Pese a eso el desafío consiste en la renovación de las estructuras institucionales que hacen inoperante la implementación de la política pública. Para esa necesidad esta investigación propone un esquema de interpretación que puede ayudar al entendimiento de cómo la comunidad Guasiruma se aproxima al ICBF, así como también una exploración sobre el papel de las gramáticas morales en la organización del movimiento cultural. De esta manera cerramos esta investigación volviendo a la idea de que la crítica de la sociedad nos permite al mismo tiempo su transformación. Tal como lo argumentamos cuando nos referimos a la IAP en el capítulo 4, la experiencia etnográfica propuesta nos ha permitido plantear una interpretación capaz de aliviar las tensiones entre el resguardo y el Estado.

La aproximación al alcance ético-político de la atención diferencial puede ayudar a mejorar las condiciones y oportunidades de comunicación en los contextos institucionales donde se delibera sobre el reconocimiento político en el escenario actual de un posible tratado de paz con la guerrilla de las FARC. Para mejorar la interlocución entre las comunidades indígenas y el Estado, las dimensiones teorizadas, la experiencia etnográfica y el despliegue de la IAP, nos ayudan a ampliar la comprensión que tiene la comunidad sobre la relevancia de su historia, la política y la organización comunitaria orientada a la lucha por el reconocimiento. Ayudar a pensar sobre la vida en común en el marco del conflicto social es lo que en términos generales fue posible con los Guasiruma.

De este proceso nos quedan dos sendas de exploración. La primera está asociada con el proyecto que realizamos actualmente el cual se titula *Configuración de la valoración social de lo indígena en el resguardo Wasiruma a partir de las experiencias con los medios de comunicación*. En esta nueva aproximación añadimos por solicitud de la ORIVAC un ejercicio de caracterización sociodemográfica y de consumo de medios; también contribuimos a la cualificación de un grupo indígena en el uso estratégico de medios de comunicación para visibilizar sus experiencias organizativas en el ámbito mediático de la lucha por el reconocimiento. La relación entre valoración social y medios de comunicación es una variación que se desprende de la reflexión propuesta en esta tesis y el encuentro que hemos establecido con la comunidad.

La segunda senda tiene que ver con la aproximación a los procesos de enmarcamiento social mediante los cuales se cimenta la reproducción de la ideología en el interior de la

ORIVAC. Entendemos el enmarcamiento social como un proceso de objetivación de la reflexión sobre la experiencia colectiva conducente a la estructuración de un horizonte de cambio social. Siguiendo la perspectiva de Rivas (1998), los procesos de enmarcamiento destacan la pertinencia de vivencias culturales configuradoras de ideología en la vida de los movimientos sociales. Es a través de la estrategia política, la organización y la acción que se establecen definiciones compartidas que sirven para significar la experiencia colectiva. El enmarcamiento es anterior a la acción política y es posible ubicarlo en el plano de la gramática moral de los conflictos sociales. Los fenómenos de enmarcamiento social evidencian que la concreción de significados constituye el núcleo de la acción colectiva.

Para este nuevo desarrollo nos encontramos preparando una nueva investigación para el 2017 en la cual desplegaremos la metodología desarrollada en el resguardo Wasiruma en otro resguardo embera chamí adscrito a la ORIVAC, el proyecto se titula *La configuración de la valoración social de lo indígena y los procesos de enmarcamiento en el resguardo Niazza Nacequia (Restrepo, Valle del Cauca) a partir de las experiencias con los medios de comunicación. Un estudio comparativo de resguardos adscritos a la ORIVAC*. La comparación y contraste de los procesos estudiados en los dos resguardos nos ayudan a mejorar la propuesta de formación política que se configuró a partir de nuestra reflexión sobre la gramática moral. De esta forma hemos trazado un camino para la discusión entre la Filosofía y la Antropología Social y Cultural y también nos hemos comprometido con la idea de que la crítica de la sociedad nos permite crear las posibilidades de su transformación.

Bibliografía

- Aguilar Torres , E. (2015). El debate público sobre la minería en Colombia: el rol de los expertos en controversias socioambientales. *Memoria y Sociedad*, 128-138.
- Ander-Egg, E. (2003). *Repensando la Investigación-Acción Participativa*. Argentina: Grupo editorial Lumen Hvmanitas.
- Aragón Andrade, O. (2014). La construcción de la diversidad jurídica desde el Estado. El proceso de oficialización de la justicia indígena en Michoacán. *Relaciones*, 115-147.
- Archilla, M. (2015). Violencia y memoria indígena en Cauca y la Guajira. *Memoria y Sociedad*, 24-40.
- Bailey, F. (1969). *Stratrgems and spoils: a social anthropology of politics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Balcázar, A., López, N., & Orozco, M. ((Septiembre de 2001)). *Colombia: Alcances y lecciones de su experiencia en reforma agraria*. . Santiago de Chile: Cepal.
- Berlín, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editores.
- Bloch, M. (2006). *Los reyes taumaturgos*. Argentina: Fondo de cultura Económica.
- Castro Domingo, P. (2011). Cultura política:una propuesta socio-antropológica de la construcción de sentido en la política. *Región y sociedad*, vol. xxiv (50).
- Castro Domingo, P. (septiembre-diciembre de 2013). Mercado de suelo y resistencia política . *Cuicuilco*(58), 60-76.
- Castro Domingo, P., & Rodríguez Castillo, L. (2009). Antropología de los procesos políticos y del poder. *Ateridades*, 107-127.
- Clastres, P. (1977). *Society against the State*. Oxford: Basil Blackwell.
- Clavero, B. (2015). Consulta indígena e historia colonial: Colombia y las Américas, de México a Bolivia, entre derechos humanos y derecho constitucional, 1989-2014. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 589-661.

Constant, B. (1988). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En *Del espíritu de conquista* (págs. 65-93). Madrid: Editorial Tecnos, S.A.

Corte Constitucional Colombiana,

T-349 de 1996; ponente magistrado Carlos Gaviria Díaz.

T- 496 de 1996; ponente magistrado Carlos Gaviria Díaz.

C- 530 de 1993; ponente magistrado Alejandro Martínez Caballero.

T-010/15 de 2015; ponente magistrada Martha Victoria Sáchica Méndez.

T-800/14 de 2014; ponente magistrado Gabriel Eduardo Mendoza Martelo.

C-463/14 de 2014; ponente magistrada María Victoria Calle Correa.

T-232/14 de 2014; ponente magistrado Jorge Ignacio Pretelt Chaljub.

T-091/13 de 2013; ponente magistrado Luis Guillermo Guerrero Pérez.

C-882/11 de 2011; ponente magistrado Jorge Ignacio Pretelt Chaljub.

Descola, P. (1992). Conceptualizing society. (A. (. Kuper, Ed.) *Societies of nature and the nature of society*, 107-126.

Descola, P. (Diciembre de 2002). Genealogia de objetos e antropologia da objetivação . *Horizontes Antropológicos*, 93-112.

Elias, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Ed. Norma.

Fals Borda , O. (2008). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana. Investigación Acción Participativa* Caracas. Venezuela : Pensamiento social.

Fals Borda , O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Febvre, L. (1959). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI o la religión de Rabelais*. México, D.F: Unión Tipografica Hispanoamericana.

- Fraser, N. (1996). Redistribución y reconocimiento: Hacia una visión integrada de justicia de género. *Revista internacional de Filosofía Política*, 35-52.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Gledhill , J. (2000). *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Gros, C. (1993). Derechos indígenas y nueva Constitución en Colombia. (I. d. Colombia, Ed.) *Ánálisis Político*(19), 8-24.
- Gros, C. (1997). Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En M. V. Uribe, & E. Restrepo, *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia* (págs. 15-59). Bogotá: Instituto colombiano de Antropología.
- Grueso, D. I. (2009). Identidades étnicas, justicia y política transformativa. En G. Castellanos, D. I. Grueso, & M. Rodríguez, *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (págs. 283-307). Cali: Universidad del Valle.
- Gunder Frank , A. (1984). *Crítica y autocritica. Ensayo sobre la teoría de la dependencia y el reformismo* .
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hayek, F. (1991). Democracy theory and practice. En J. Arthur, *Majority Rule* (págs. 90-112). New York: Wadsworth publishing.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos morales*. Barcelona: Grijalbo.

Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser. En N. Fraser, & A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (págs. 89-148). Madrid: Ediciones Morata.

Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio.* Madrid: Editorial Trotta.

Hurtado, M. (2006). Proceso de reforma constitucional y resolución de conflictos en Colombia: el frente nacional de 1957 y la constituyente de 1991. *Estudios Sociales*, 97-104.

ICBF. (29 de Abril de 2011). *Resolución 4025 de 2011.* Obtenido de Portal ICBF: http://www.icbf.gov.co/cargues/avance/docs/resolucion_icbf_4025_2011.htm

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. (29 de Abril de 2014). ICBF. Obtenido de <http://www.icbf.gov.co/portal/page/portal/PortallCBF/EiInstituto/MisionVision>

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. (29 de Abril de 2014). ICBF. Obtenido de <http://www.icbf.gov.co/portal/page/portal/PortallCBF/EiInstituto/MisionVision>

Instituto geográfico Agustín Codazzi (2008), Mapa sobre Resguardos indígenas y títulos colectivos de comunidades negras.

Instituto geográfico Agustín Codazzi (2008), Mapa sobre Resguardos indígenas embera.

Instituto geográfico Agustín Codazzi (2010), Mapa sobre Áreas de reglamentación especial.

Instituto geográfico Agustín Codazzi (2010), Mapa sobre Intervención del Estado a grupos étnicos del suroccidente colombiano.

Instituto geográfico Agustín Codazzi (2011), Concentración de población en el Valle del Cauca.

Joutard, P. (1999). *Esas voces que vienen del pasado.* Argentina: Fondo de cultura Económica.

Kant, E. (1999). *Revista colombiana de psicología N° 3,, 5-23.*

Krotz, E. (2002). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho.* Barcelona: Editorial Anthropos.

- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia – un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laurent, V. (1996). Población indígena y participación política en Colombia. *Análisis Político*(31), 31-81.
- Locke, J. (1988). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.
- Locke, J. (1993). *Ensayo sobre el gobierno civil, Del comienzo de las sociedades políticas*. Madrid: Aguilar.
- López, L. (2006). De transnacionalización y censos. Los "afrodescendientes" en Argentina. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 265-286.
- Migdal, J. (2011). *Estados débiles, estados fuertes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ministerio de Cultura, Republica de Colombia. (2011). *mincultura*. Obtenido de mincultura: <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Embera%20Cham%C3%AD.pdf>
- Pazos, Á. (Enero-Febrero de 2006). *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Obtenido de <http://www.aibr.org/antropologia/01v01/libros/010101.pdf>
- Prada, E. (2004). Luchas campesinas e indígenas. En M. Archilla, Á. Delgado, M. García, & E. Prada, *25 años de Luchas Sociales en Colombia 1975-2000* (págs. 11-28). Bogotá: Ediciones Antropos Ltda.
- Pueblo Ebera Chami. (2012). *Plan de salvaguardia del pueblo Ebera Chami del Valle del Cauca*. Cali: Organización Regional Indígena Valle del Cauca (ORIVAC).
- Rawls , J. (1993). *Liberalismo Político*. México DF : Fondo de cultura económica.
- Rawls, J. (1997). El derecho de gentes. *Isegoría*(16), 5-36.
- Rawls, J. (2003). *A theory of justice*. Belknap Press of Harvard University Press: Estados Unidos.

Resguardo Guasiruma. (1 de Mayo de 2014). *Portal Imca.* Obtenido de [http://www.imca.org.co/img/files/Planes%20de%20Vida/Vijes/RESGUARDO_R_A_L_M%5b1%5d\(1\).pdf](http://www.imca.org.co/img/files/Planes%20de%20Vida/Vijes/RESGUARDO_R_A_L_M%5b1%5d(1).pdf)

Rivas, A. (1998). El análisis de marcos: Una metodología para el estudio de los movimientos sociales. En P. Ibarra , & B. Tejerina, *Los movimientos sociales* (págs. 181-218). Madrid: Editorial Trotta.

Rodríguez-Castillo , L. (julio-diciembre de 2014). Acción pública y desarrollo social en el sureste de México: la Agenda Chiapas-ONU. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII(2), 163-180.

Sánchez Botero, E. (2010). *Los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Unicef.

Sánchez, E., Roldan, R., & Sánchez, M. F. (1993). Derechos e identidades. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de 1991. En *Fundamentos históricos y Jurídicos* (págs. 25-36). Bogotá, Colombia: Disloque Editores Ltda. Recuperado el Junio de 2013

Stuart Mill, J. (1980). *Sobre la libertad. El utilitarismo*. Barcelona: Aguilar, S.A .

Tobar, C. (2010). La posición liberal frente a los colectivos identitarios. En D. I. Grueso, & G. Castellanos, *Identidades colectivas y reconocimiento* (págs. 101-117). Cali: Programa editorial de la Universidad del Valle.

Todorov, T. (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Santillana, S.A. Taurus.

Touraine , A. (2001). *¿Qué es la democracia?* . México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Touraine , A. (2013). *¿Podremos vivir juntos?* Barcelona: Fondo de cultura económica.

Turner , V. (1957). *Schism and Continuity in an african society*. Manchester: Manchester University Press.

Uribe, M. (1999). Comunidades, ciudadanos y derechos. En F. Cortés Rodas, & A. Monsalve Solórzano, *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales* (págs. 17-37). Medellín, Antioquia, Colombia: Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Vasco Uribe , L. (2008). Quintín Lame: resistencia y Liberación. *Tabula Rasa*(9), 371-383.

Ventura i Oller, M. (2000). Several representations, internal diversity, one singular people. *Social Anthropology*, 61-67.

Villa Holguín, E., & Insuasty Rodriguez, A. (2014). Conflictos sociales y coyunturas de paz en Colombia. Decadencia occidental y potencialidades del latinoamericanismo. *POR DEFINIR*, 419-435.

Walzer , M. (1997). *Las esferas de la justicia*. México D.F: Fondo de cultura económica .

Winnicott, D. (1994). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Barcelona: Editorial Paidós.

Young, I. M. (2000). Las cinco caras de la opresión. En *La justicia y la política de la diferencia* (págs. 71–110). Madrid: Ediciones Cátedra.

Zinecker, H. (2013). Aprendizaje organiacional y aprendizaje mediante la historia como argumento por parte de actores violentos no estatales. El caso de las FARC-EP en Colombia . *Ánálisis político*, 63-89.

Žižek, S. (2013). *El año que soñamos peligrosamente*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

ANEXOS

A continuación presentamos documentación complementaria para ofrecer más información sobre los elementos presentados en la tesis.

Anexo 1. Participación en eventos académicos.

Fecha	Título de la comunicación	Evento
03/08/2014	On the struggle for political recognition in a democratic State with rule of law: the case of tension between the Wasiruma indigenous reservation and the Colombian State.	13th EASA Biennial Conference Collaboration, Intimacy & Revolution - innovation and continuity in an interconnected world. Tallin University (Estonia).
23/04/2015	Alcances y limitaciones de la atención diferencial del ICBF en el resguardo indígena Wasiruma, Valle del Cauca.	VI Seminario internacional de familia cuidados y políticas públicas en América Latina: un desafío para el reconocimiento de las familias en el bienestar. Realizado por la Universidad de Caldas (Colombia).
07/07/2015	Configuración de una gramática moral para el reconocimiento político indígena en la consolidación del Estado democrático y pluralista en Colombia: el caso del resguardo Wasiruma.	I Congreso internacional de Antropología AIBR. El ser humano, culturas, orígenes y destinos. Realizado en la Universidad Autónoma de Madrid (España).
22, 23, 24, 25/09/2015	Alcance ético-político de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma en Víjes, Valle del Cauca.	XIII Congreso La investigación en la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia).
21,22, 23/10/2015	Configuración de un lenguaje moral sobre el reconocimiento político en el resguardo Wasiruma.	Primer simposio sobre Reconocimiento, Justicia y Comunicación: Una mirada a los conflictos sociales desde la Filosofía y las Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana Cali.
20,21,22, 23/07/ 2016	Political formation of the Regional Indigenous Organization of Valle del Cauca (ORIVAC) for participation in post agreement scenarios in Colombia.	14th EASA Biennial Conference, Anthropological legacies and human futures. Department of Human Science for Education 'Riccardo Massa' and Department of Sociology and Social Research at University of Milano-Bicocca (Milan, Italia)

Fuente: Elaboración propia

Anexo 2. Trabajos de grado asociados a la tesis doctoral.

Proyecto institucional	Trabajo de grado/ Proyecto	Institución	Estudiantes/Profesores/ Funcionario
Alcance ético-político [2014]	Movimientos de los pueblos indígenas en el Valle del Cauca: dinámicas organizativas y reivindicación de derechos. [Sustentado el 15/04/2015]	Maestría en derechos Humanos. Pontificia Universidad Javeriana Cali.	Maritza Donado Escobar
	Atención diferencial del ICBF en el resguardo Wasiruma. [Sustentado el 22/06/2015]	Maestría en Familia. Pontificia Universidad Javeriana Cali.	Sulay Henao Restrepo
Gramática moral [2015]	Gestión de condiciones tecnológicas, legales y de producción de contenido para el montaje de una radio parlante en el resguardo indígena Wasiruma ubicado en Víjes, Valle del Cauca. [Sustentado el 23/04/2015]	Pregrado en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana Cali	Carlos Andrés Rendón Zea; Carlos Andrés Martán.
	Docu-reportaje sobre la implementación de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma (Víjes, Valle del Cauca). [Sustentado el 24/07/2015]	Pregrado en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana Cali	Martha Lucia Grajales Yate.
	Exposición fotográfica Wasiruma. Esta se realizó en la Secretaría de Cultura de Palmira Valle del Cauca. [Realizado el 29/08/2015]	Instituto Departamental de Bellas Artes	Colectivo Focos
Valoración social [2016]	Realización de un cortometraje como resultado de la relación dialógica entre los habitantes del resguardo indígena Wasiruma y los realizadores. [En desarrollo]	Pregrado en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana Cali	Sebastián Henao Franco; Luis Miguel Tróchez Belalcázar
	Estrategia de comunicación para visibilizar la ORIVAC a través de medios digitales. [En desarrollo]	Pregrado en Diseño de la comunicación visual de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.	Lucía Morales

Proyecto institucional	Trabajo de grado/ Proyecto	Institución	Estudiantes/Profesores/ Funcionario
	Investigación Acción Participativa para la construcción de fundamentos para un modelo de atención intercultural en procesos de restablecimiento de derechos orientado a niños y adolescentes en las comunidades de influencia de la ORIVAC. [Proyecto sometido a evaluación en la convocatoria de investigación-intervención del ICBF 2016 el 29/02/2016]	Grupo de investigación De Humanitate y el Centro de Estudios Interculturales. Pontificia Universidad Javeriana Cali.	Adriano Padilla; Adelina Pena
	Wasiruma de película: espacio de exhibición cinematográfico y realización de un taller de creación audiovisual para jóvenes indígenas. [Sometido a evaluación ante el Programa Nacional de Estímulos del Ministerio de Cultura el 01/03/2016]	Grupo de investigación Procesos y Medios de Comunicación. Pontificia Universidad Javeriana Cali.	Paula Marcela Trujillo

Fuente: Elaboración propia.

Anexo 3. Actividades académicas del 2015 y 2016.

Fecha	Producto	Público	Responsables
15/04/2015	Trabajo de grado de la maestría en derechos Humanos. <i>Movimientos de los pueblos indígenas en el Valle del Cauca: dinámicas organizativas y reivindicación de derechos</i>	Estudiantes de la Maestría en derechos Humanos. Pontificia Universidad Javeriana Cali.	Maritza Donado Escobar
23/04/2015	Comunicación titulada <i>Alcances y limitaciones de la atención diferencial del ICBF en el resguardo indígena Wasiruma, Valle del Cauca.</i> Esta presentación se realizó en el evento titulado VI Seminario internacional de familia cuidados y políticas públicas en América Latina: un desafío para el reconocimiento de las familias en el bienestar. Realizado por la Universidad de Caldas.	Comunidad académica del departamento de Caldas. Funcionarios del ICBF de Colombia.	Trabajo presentado por Sulay Henao Restrepo [Funcionaria del ICBF regional Valle del Cauca]. Carlos Andrés Tobar Tovar [Grupo Procesos y Medios de Comunicación, Pontificia Universidad Javeriana Cali].
09/05/2015	Rompecabezas derivados del archivo fotográfico.	Niños de la escuela ubicada en el resguardo Wasiruma	A cargo de estudiantes de Diseño de la Comunicación Visual que matricularon la asignatura Comunicación y Sociedad, semestre 2015-1.
30/05/2015	Instalación de la radio parlante Wasiruma.	Habitantes del resguardo Wasiruma	A cargo de los estudiantes de comunicación Carlos Andrés Rendón Zea y Carlos Andrés Martán Rodríguez.
22/06/2015	Presentación del trabajo de grado de la maestría en Familia titulado: Atención diferencial del ICBF en el resguardo Wasiruma.	Estudiantes de la Maestría en Familia. Pontificia Universidad Javeriana Cali.	A cargo de la estudiante de maestría Sulay Henao Restrepo.
24/07/2015	Presentación del trabajo de grado. Gestión de condiciones tecnológicas, legales y de producción de contenido para el montaje de una radio parlante en	Estudiantes del pregrado en comunicación de la Pontificia	A cargo de los estudiantes del pregrado en comunicación Carlos Andrés Rendón Zea y Carlos Andrés Martán.

Fecha	Público	Responsables	
	el resguardo indígena Wasiruma ubicado en Víjesh, Valle del Cauca. http://caricarz.wix.com/radiowasiruma?fb_ref=Default	Universidad Javeriana Cali	
26/08/2015	Presentación de trabajo de grado. Dinámicas de la atención diferencial. Docu-reportaje sobre la implementación de la atención diferencial en el resguardo Wasiruma (Víjesh, Valle del Cauca). https://www.youtube.com/watch?v=AmPXqU0qCVo	Estudiantes del pregrado en comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana Cali	A cargo de la estudiante del pregrado en comunicación Martha Lucia Grajales Yate.
29/08/2015	Exposición fotográfica en la Secretaría de Cultura de Palmira Valle del Cauca. http://focos4.wix.com/focos#!exposiciones/c20bj	Funcionarios públicos del Municipio de Palmira, habitantes y miembros de grupos de la sociedad civil.	Colectivo Focos (Instituto Departamental de Bellas Artes) y el grupo de investigación Procesos y Medios de Comunicación
29/09/2015 03/10/2015	Exposición fotográfica en la Pontificia Universidad Javeriana Cali.	Miembros de la comunidad académica de la Universidad Javeriana.	
21/10/2015 22/10/2015 23/10/2015	Primer simposio sobre Reconocimiento, Justicia y Comunicación: Una mirada a los conflictos sociales desde la Filosofía y las Ciencias Sociales. http://reconocimiento2015.javerianacali.edu.co/	Comunidad académica del Valle del Cauca, organizaciones de la sociedad civil y entidades de Estado.	Grupos de investigación Procesos y Medios de Comunicación y De Humanitate de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Grupo Praxis, Universidad del Valle. Colectivo Focos, Instituto Departamental de Bellas Artes.
29/04/2016	Primer coloquio sobre ciclos de vida y vulnerabilidad social en el Valle del Cauca: un encuentro entre entidades administradoras del servicio del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar y la comunidad académica de la Pontificia Universidad Javeriana Cali	Dirigido a agentes educativos y prestadores del servicio de hogares comunitarios.	Oficina de Investigación Desarrollo e Innovación de la Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, regional Valle del Cauca.

Fuente: Elaboración propia.

Anexo 4. Cartel evento 1.



Universidad del Valle

Pontificia Universidad JAVERIANA Cali

Simposio internacional
Reconocimiento, Justicia
y Comunicación

Una mirada a los conflictos sociales desde
la Filosofía y las Ciencias Sociales

Invitados Internacionales:

- Miguel Ángel Giusti Hundskopf- Pontificia Universidad Católica del Perú
- Ana Fascioli- Universidad de la República de Uruguay
- Rafael Soares Gonçalves- Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, Brasil.
- Elizabeth Lozano- Loyola University Chicago, Estados Unidos

Invitados Nacionales:

- Ángela Calvo de Saavedra- Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Francisco Cortés Rodas- Universidad de Antioquia, Medellín.
- Delfín Ignacio Grueso- Universidad del Valle, Cali.

Santiago de Cali
Octubre 21, 22 y 23 de 2015
Auditorio Germán Colmenares - Universidad del Valle
Auditorio Almendros - Pontificia Universidad Javeriana Cali

Auspician:

Pontificia Universidad Javeriana Cali
Oficina de Investigación, Desarrollo e Innovación, OIDI
Ejes estratégicos Poder Político, Justicia y Normatividad, y
Equidad e Inclusión Social.
Departamento de Comunicación y Lenguaje
Carrera de Filosofía
Grupos de Investigación:
Procesos y Medios de Comunicación y De Humanitate

Universidad del Valle
Departamento de Filosofía
Grupo de Investigación Praxis

Entrada Libre

Anexo 5. Cartel evento 2.



OFICINA DE INVESTIGACIÓN,
DESARROLLO E INNOVACIÓN
Eje Estratégico Equidad e Inclusión Social



Anexo 6. Familias de resguardo.



RESGUARDO INDÍGENA WASIRUMA
NACIÓN EBERA CHAMI
MUNICIPIO: VÍJES VALLE
NIT: 805 010 117 - 6



Marzo 10 de 2016

Contiene 2 Hojas

Doctor:

RODRIGO HURTADO

Planeacion Municipal Víjés, Valle del Cauca
E. S. D.

Ref/ Reporte usuarios viviendas.

	ALCALDIA DE VÍJES - VALLE VENTANILLA UNICA
	Radicado : CR-752-16 Folios : 2
	Remitente : Resguardo Ebera Chami Wasiruma
	Destinatario : Secretaría Planeacion, Infraestructura y Proyectos
	Asunto : Reporte Usuarios viviendas (Ofc sin firma Consej)
	Fecha : 2016-03-10 Hora : 14:37:51

Cordial Saludo

En calidad de representante legal del resguardo WASIRUMA y por medio del presente hago reporte de los usuarios y/o Titulares de viviendas dentro del resguardo, la cual quedan enumeradas, además se le solicita tener en cuenta que el estrato sea CERO (Por ser Poblacion Indigena y vulnerable) ya que casos como en las facturas de energía nos catalogan estrato 1,2 hasta 3, y esta situación nos afecta; el consolidado de las viviendas se presenta en el siguiente cuadro:

NOMBRE TITULAR	NUMERO DE CASAS	C.C
ALCIDES PERLAZA GUERRERO	001	16472059
ROMAN GUASIRUMA NACAVERA	012	18602338
GUSTAVO NACAVERA GUASIRUMA	002	14720056
QUINTILIANO NACAVERA GUASIRUMA	003	4720055
LUIS CARLOS NACAVERA AISAMA	004	1114338571
ARNOBIO NACAVERA AISAMA	009	94269222
HECTOR NACAVERA AISAMA	013	94270143
ANCIZAR GUASIRUMA RIOVERDE	006	6423283
ADELMO IPIA QUITUMBO	007	16886497
DIONELLY NACAVERA	008	1114338051
MARIA ESTELA GUASIRUMA RIOVERDE	011	29741906
ALEIDA AISAMA GUASIRUMA	023	38715047
SANDRA GUASIRUMA AISAMA	021	66866904
LUCHO GUASIRUMA AISAMA	024	1114338586
NIEVE VELARDE QUINTERO	025	31163094
AMANDA GUASIRUMA AISAMA	020	70812890

FLORENCIA AISAMA DE GUASIRUMA	019	38715038
LEONARDO GUASIRUMA RIOVERDE	030	14720046
GILDARDO GUASIRUMA AISAMA	017	94269356
WILLIAM GUASIRUMAAISAMA	031	94269120
ALBERTO GUASIRUMA AISAMA	029	94270061
IRENE GUASIRUMA RIOVERDE	026	38715029
LUIS E. DOMINGUEZ GUASIRUMA	005	1114388877
JHON FABER BALANTA VELARDE	028	1113592350
JOSE REINALDO NIAZA NIAZA	035	18106262
HILER GUASIRUMA GONZALEZ	039	18143316
EDUARDO GUASIRUMA CANO	033	18936211
OLMEDO GUASIRUMA CANO	034	1114340177
RAMIRO BERMEO PINO	027	14886524
RUBIELA GUTIERREZ HERRERA	015	31320090
NELSON NACAVERA GUASIRUMA	016	1114339087
RAFAELITO TUNAY CAMUNGAMA	014	94387638
DIEGO F. LOPEZ GUASIRUMA	010	1193533658
DIEGO LOPEZ NIAZA	022	94269266
FABIAN A. GUASIRUMA AISAMA	018	1118259659
JHONNY A. GUASIRUMA AISAMA	040	1114391225
JORGE A. GONZALES NIAZA	036	98071555925
GREGORIO GUASIRUMA DOVIGAMO	037	2626646
MILCIA GUASIRUMA	038	1118257922
JAIR PERLAZA GUERRERO	041	2429353
CASETA COMUNAL	042	
INGRI JOHANA GUASIRUMA ASCUER	043	980209-56992
HENRY NESTOR TASCON YAGARI	032	15534071

Agradezco por su valiosa atención,

Atentamente,

GILDARDO GUASIRUMA AISAMA
Consejero Mayor Resguardo WASIRUMA


HENRY NESTOR TASCON YAGARI
Secretario Principal Consejo

