

DERECHO, INTERCULTURALIDAD Y RESISTENCIA ÉTNICA

DERECHO, INTERCULTURALIDAD Y RESISTENCIA ÉTNICA

Editores

Diana Carrillo González
Nelson Santiago Patarroyo Rengifo

Participan

COLECTIVO DE ESTUDIOS POSCOLONIALES/DECOLONIALES EN AMÉRICA LATINA
UNIDAD DE INVESTIGACIÓN JURÍDICAS Y SOCIALES "GERARDO MOLINA" UNIJUS
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
GRUPO COPAL

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
LÍNEA DE PROYECTO PEDAGÓGICO:
INTERCULTURALIDAD, TERRITORIO Y EDUCACIÓN

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR
ESCUELA DE DERECHOS HUMANOS PAZ Y CONVIVENCIA
CINEP

COLECTIVO DE ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS AFROCOLOMBIANOS
CEUNA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO CIENCIA POLÍTICA
**INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES
JURÍDICO-SOCIALES GERARDO MOLINA - UNIJUS**

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Derecho, interculturalidad y resistencia étnica / eds. Diana Carrillo González, Nelson Santiago Patarroyo Rengifo - Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2009
186 p.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-719-276-6

1. Multiculturalismo 2. Etnicidad 3. Movimientos sociales 4. Pensamiento crítico I. Carrillo González, Diana, ed. II. Patarroyo Rengifo, Nelson Santiago, ed. III. Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Colectivo de Estudios Poscoloniales / Decoloniales en América Latina - Grupo COPAL

CDD-21 305.8 / 2009

Derecho, interculturalidad y resistencia étnica

Director: Camilo Borrero García

Directores académicos: Juan Alberto Cortés / Franklin Giovanni Púa

Coordinadora de línea de investigación: "Saberes emergentes - Interculturalidad y movimientos sociales"
Adela Katherine Higuera

© Diana Carrillo González / Nelson Santiago Patarroyo Rengifo (editores)

© Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá

© Colectivo de Estudios Poscoloniales/Decoloniales en América Latina - Grupo COPAL
coepal@gmail.com

Primera edición, 2009

ISBN: 978-958-719-276-6

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Sede Bogotá

Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

Área curricular de Derecho

INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES JURÍDICO-SOCIALES

GERARDO MOLINA - UNIJUS

Diseño de carátula:

Carolina Alejandra Carrillo González

Armado de carátula:

Javier Alberto Barbosa Sánchez - Diseñador Gráfico

Diagramación:

Doris Andrade B.

Impresión:

Digiprint Editores E.U.

Calle 63Bis N° 70-49 - Tel.: 251 70 60

Contenido

Introducción. UNA PROPUESTA DE RESISTENCIA EPISTEMOLÓGICA	9
<i>Diana Carrillo González / Nelson Santiago Patarroyo Rengifo</i>	
Bibliografía.....	19
LAS PARADOJAS DE LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD Y DE LA DIFERENCIA.....	21
<i>Ochy Curiel</i>	
Las políticas de las identidades y sus dilemas:	
esencialismo vs antiesencialismo	23
Bibliografía.....	28
AFROCOLOMBIANIDAD Y GÉNERO. UNA MIRADA PROPIA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS FEMINIDADES Y MASCULINIDADES	29
<i>Loretta Meneses</i>	
Otro concepto de género y una reconstrucción colectiva de la convivencia de mujeres y hombres.....	32
¿Cómo fortalece al movimiento afrocolombiano la discusión de género? “¿Cómo puede haber libertad política en un país donde un grupo de sus habitantes sufre las cadenas de la esclavitud?	35
BATALLAS POR EL CORAZÓN DEL MUNDO. LA EMERGENCIA DE “CIUDAD PERDIDA” Y LAS LUCHAS POR EL USO DIFERENCIAL DEL TERRITORIO EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA.....	37
<i>Dairo Andrés Sánchez Mojica</i>	
La emergencia de “Ciudad Perdida”	38
El enunciado del saber experto: Buritaca 200	43
El enunciado turístico: Ciudad Perdida	51
El enunciado indígena: Teyuna	57
Conclusión	60
Bibliografía.....	64

¿MULTICULTURALISMO O INTERCULTURALIDAD?	67
<i>Camilo Borrero García</i>	
Bibliografía.....	75
 COLONIALIDAD DEL SABER: CHAMANISMO Y OCCIDENTE	 77
<i>Adela Katherine Higuera Girón</i>	
Chamanismo e interpretación occidental	79
Interpretación clásica: el imaginario popular y la construcción de las ciencias sociales	79
Lo sagrado, el hombre y la naturaleza	81
Las ciencias sociales y las prácticas chamánicas	84
Interpretación posmoderna/poscolonial	87
Conclusión: cómo entender el chamanismo	88
Bibliografía.....	92
 LA JURISDICCIÓN INDÍGENA: DEL MULTICULTURALISMO DE 1991 A LA RESISTENCIA DE UN MOVIMIENTO	 93
<i>Diana Carrillo González</i>	
Introducción	93
Jurisdicción Indígena.....	96
Desarrollo, Derechos Humanos y Jurisdicción Indígena	101
Jurisdicción Indígena: Resistencia	103
Bibliografía.....	106
 EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA SIERRA ECUATORIANA.....	 107
<i>Marcelo Quishpe Bolaños</i>	
Los pueblos indígenas hoy	108
El Sistema de Educación Intercultural Bilingüe	114
La Interculturalidad	121
Bibliografía.....	130
 LA DEMOCRACIA LIBERAL Y EL RETO INTERCULTURAL.....	 133
<i>Farid Samir Benavides Vanegas</i>	
Introducción	133
Liberalismo, Igualdad y Neutralidad.....	135
Acción Afirmativa: de Brown a Gutter	140
Construcción de ciudadanía a través de los movimientos sociales	147

La democracia Occidental y los Jacobinos Negros	151
La crisis de la democracia representativa y el camino hacia la democracia participativa.....	158
Bibliografía.....	163

**TRAS LO SOCIAL Y LO CULTURAL: LA INTERCULTURALIDAD COMO
MANIFESTACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES 169**

Juan Alberto Cortés Gómez

Desentrañando el mundo	170
Multiculturalidad: de la ilusión al desencanto.....	174
La Interculturalidad: posibilidad y desafíos	178
Bibliografía	184

Introducción

Una propuesta de resistencia epistemológica

*Diana Carrillo González**

*Nelson Santiago Patarroyo Rengifo***

Estamos ante un nuevo proceso global con gran interés en explotar el conocimiento no occidental. Este proceso es catalogado por algunos como capitalismo posmoderno, en palabras de Santiago Castro-Gómez:

[la] colonialidad del poder no ha muerto sino que ha cambiado su forma; esto no quiere decir que las formas modernas de la colonialidad hayan desaparecido sino que han aparecido otras formas que son afines a los nuevos imperativos de la producción inmaterial (Castro-Gómez, 2005).

Sin embargo, la academia colombiana, un poco indiferente a ésta problemática, ha planteado soluciones desde referentes multiculturales y plurales¹

* Abogada Especialista en Derecho Constitucional. Coordinadora e Investigadora del Grupo COPAL de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Profesora del Departamento de Derecho de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. dicargo@gmail.com

** Abogado, candidato a la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Coordinador del Grupo COPAL de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante de la Escuela de Derechos Humanos, Paz y Convivencia del Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP. santiagonuevo@gmail.com

¹ No queremos retomar la discusión sobre los estudios culturales y las propuestas de éstos frente a los derechos humanos, ya sean en una posición relativista o universalista, para ello ver (Rajagopal, 2005: 245-246 p.).

plasmados en la puesta liberal de la Constitución Política de 1991 que, en ocasiones, dejan a un lado la propuesta intercultural culpándola de idealista y poco pragmática a la hora de formular respuestas que puedan materializarse frente a casos concretos². A pesar de ello, la teleología de cada discurso académico –ya sea multicultural, plural o intercultural– propone darle cabida al dialogo entre diversos movimientos sociales³ que crecen con dificultad –y en diferentes oportunidades desaparecen– dentro de las políticas del Estado-nación latinoamericano, propiciando espacios de lucha y procesos de resistencia cultural⁴. Por tanto, el objeto de este diálogo se centra en encontrar “zonas de contacto” –rememorando la experiencia y la utopía (Grossfoguel: 20, 2007)– y permitir humanizar lo deshumanizado desde su propio lenguaje. Esto incluye, desmontar estructuras de poder, romper con formas de acceder al saber, impedir la formación de concepciones maniqueas de la sociedad y hacer temblar los cimientos bajo los cuales se erige nuestro conocimiento.

No obstante lo anterior, observamos la necesidad de plantear la posibilidad de un derecho y una resistencia intercultural, que generen espacios de dialogo de saberes y rechacen la lógica de inclusión/exclusión que pretende la desaparición del conocimiento alternativo al occidental, mediante su subsumición o consenso liberal. No puede pretenderse la aprehensión del mundo a través de una única fórmula que niega filosofías milenarias y propias de una tierra, espacio y experiencia determinadas; permitirlo es comprimir todo éste conocimiento en un pequeño espacio solipsista que subsiste bajo parámetros lineales que se configuran entre la moral cristiana del bien y/o mal, y en las prácticas racionales de desarrollo/subdesarrollo.

Es así como hoy en día la propuesta intercultural tiene gran relevancia para Latinoamérica, debido a que el discurso multicultural y pluralista

² Para estos efectos acudir al texto de Camilo Borrero García, titulado *¿Multiculturalismo o Interculturalidad?* Publicado en esta misma edición.

³ Es importante anotar que los movimientos sociales pueden describirse a partir de su inmersión con organismos internacionales, y por ende, su papel legitimador de políticas desarrollistas, o de otro lado, como movimientos de resistencia y visibilización. Sin tratar de ser bidimensionales, es preciso afirmar que ambos extremos se relativizan con el discurso de los derechos humanos como una forma –un poco maquiavélica– de etablar puentes de comunicación con una cultura colonizadora.

⁴ Al respecto, no puede negarse que las reglas impuestas por la Corte Constitucional.

propuesto desde el liberalismo se ha venido agotando con el devenir de la eterna inclusión de lo diverso, enmascarado por posiciones de dominación y subordinación a una cultura mayoritaria que responde a la matriz de raza blanca caucásica, masculina, heterosexual y de posición económica dominante. Al decir de Catherine Walsh:

El concepto de Interculturalidad tiene una significación en América Latina, ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como generalmente se lo entiende en Canadá, Europa y EE.UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política (Walsh, 2007).

Por tanto, la puesta en escena es consolidar conocimientos que se entiendan subjetivos, temporales, espaciales y locales, es decir, totalmente identificables. Es generar lugares comunes a la diversidad en donde se pueda dialogar sin temor al exterminio, rechazo, invisibilización o absorción, sino la posibilidad de plantear soluciones en una Latinoamérica diferenciada y extendida.

Contrario a ello, estamos atrapados en la exclusión de mitos modernos que invisibilizan una historia de exterminio, servidumbre y esclavitud de pueblos milenarios, cuyo conocimiento fue despreciado y olvidado bajo una forma de conocimiento autoetiquetada como universal, racional y civilizada; estigmatizando a la diferencia como bárbara, incivilizada y –actualmente– subdesarrollada. Este discurso ha permitido la articulación de relaciones de poder basadas en la explotación del subalternizadx, construyendo relaciones de trabajo en torno al capital y su mercado (Quijano, 1992).

De ese modo, el proceso de constitución de tal estructura de poder mundial no consistió solamente en el establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas. Implicó también y en el mismo movimien-

to, la formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas. Ambas dimensiones del movimiento histórico, en sus correspondencias y en sus contradicciones, fueron el fundamento de un nuevo tipo de poder colonial y, a largo plazo, de una nueva sociedad y de una nueva cultura (Quijano, 1992).

Así, se conocieron las categorías de “indio”, “blanco”, “negro”, “mestizo”, “mujer”, “hombre”, “heterosexual”, “homosexual”, “lesbiana”, etc... teniendo como premisa que cada una de estas intersubjetividades estaba sujeta a una posición dentro de una jerarquía cultural, racional y económica de la modernidad, identificada por los parámetros de etnicismo, racismo, clasismo, patriarcalismo y sexualidad que hoy en día perduran por la consolidación de la colonialidad del poder, el ser y el saber en sociedades poscoloniales que se gobiernan afirmando una matriz epistemológica erigida en discursos biológicos sobre la formación de roles sociales y relaciones de poder (Quijano, 1992). Estas tesis se consolidan a través de la implementación de un orden jurídico que establece de forma esquemática las subalternidades a través de normas y la puesta en escena de un Estado que fomenta el buen orden a través de la consolidación y proyección de una nación que se pretende objetiva (Benavides, 2008).

Así, la formación moderna del Estado-nación genera un mayor encubrimiento de la colonialidad del poder, el ser y el saber y logra establecer los discursos jurídicos como legítimos frente a la constitución de identidades subalternizadas, siendo preciso entablar reflexiones que permitan destejer la geopolítica del conocimiento y forjar un dialogo de saberes epistémicamente diferenciado desde historias locales de frontera, lejos de la cotidiana dualidad de civilización/barbarie (Walsh, 2002).

Derecho, Resistencia Étnica e Interculturalidad es precisamente, un punto de encuentro y entrelace de la diversidad cultural, Propuesto por el Colectivo de Estudios Poscoloniales/Decoloniales en América Latina, a partir de su experiencia en la Semana de la Interculturalidad y Resistencia Étnica (2007), llevada a cabo en asocio con el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), la Universidad Pedagógica Nacional y el Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (CEUNA), como un espacio de encuentro y debate, de vivencia con las diversas formas de conocimiento que se cons-

truyen permanentemente, de manera temporal, subjetiva y localizada desde la frontera epistémica:

Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad. En pocas palabras: necesitamos avanzar hacia (...) el pensamiento heterárquico (...) necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heteronómicos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en las diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas (Grosfoquel, 2007: 18).

Por tanto, si la academia y la investigación social son lugares donde el conocimiento diverso y su producción tienen participación, los textos aquí publicados se inscriben en un intento por abrir un espacio –por pequeño que parezca– para visibilizar otras formas de conocimientos subvalorados y exotizados y sobrevivientes al exterminio civilizador. Estos pensamientos no son procesos derivados de culturas predominantes y de una economía política hegemónica; pero tampoco proponen una generación emancipadora, al contrario, se ofrece como una forma de resistencia, mediante la cual se generan espacios en donde se desenmascara el efecto negativo de la colonialidad del poder sobre formas diferenciadas de pensamiento –otredad epistémica– basadas en un lugar específico de enunciación, caracterizado por tiempos, territorios y experiencias definidas. *Derecho, Interculturalidad y Resistencia Étnica* intenta ser un ejercicio de negación de la coetaneidad del tiempo (Fabia, 1983), y una puesta por la decolonialidad, dirigida a la *heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género* (Grossfoguel, 2007: 17) que aún permanecen intactas.

Para entender la complejidad del ejercicio, es necesario expresar que la periferia no se limita a la dicotomía étnico-racial de las poblaciones –como en sus momento plantearían Ramón Grossfoguel y Santiago Castro Gómez (Grossfoguel, 2007: 13)– estas transiciones del colonialismo moderno a la colonialidad global están sujetas a formas de dominación que no pueden determinarse únicamente en dos categorías. Es esencial abrir el espectro

bajo el cual el mismo Proyecto Modernidad/Colonialidad se inscribe y permitir que Grupos Sociales expongan las redes bajo las cuales los sujetos se constituyen.

Así, la descolonización –como proyecto decolonial (Maldonado-Torres, 2007:)- adelanta su primer paso en la desestructuración de las matrices del saber, del poder y del conocer mediante la ética y la política generada desde las voces y diálogos de la diferencia; las cuales no se forman en un espacio epistémico o temporal limitado, sino que juegan dentro de procesos globales identificados. De esta forma, el Colectivo de Estudios Poscoloniales/Decoloniales en América Latina (Grupo COPAL), trata de encontrar un método bajo el cual se pueda incorporar el pensamiento de lxs subalternizadxs en el análisis de las ciencias, discursos y disciplinas sociales, es decir, llevar a la praxis el ejercicio que Maldonado-Torres denomina di-versalidad radical, catalizando espacios que permitan relaciones dinámicas no condescendientes entre los movimientos sociales y las élites intelectuales. Por tanto, la Semana de la Interculturalidad y Resistencia Étnica y los siguientes textos sólo son un intento por establecer puentes que permitan la conexión relacionada.

Por tanto, este conjunto de textos exponen una parte teórica y una parte práctica de procesos multiculturales e interculturales –prácticas distintas pero en últimas relacionadas- que permiten la afirmación de una libertad, igualdad y convivialidad humana (Maldonado-Torres, 2007).

Por una parte, el texto de Ochy Curiel nos permite entender que la colonialidad global se extiende hacia construcciones de feminismo, sexualismo, racismo, clasismo e incluso territorialismo. Aspectos que se han abandonado y deben ser rescatados, debido a que el objeto no es demostrar miedo frente a la partición de identidades en múltiples esencialismos, sino la identificación de múltiples relaciones de poder que se invisibilizan en cada uno de sus campos, especialmente en un ámbito de auge global y sobre todo, de posfordismo cultural.

En ese sentido, el objeto central del artículo radica en comprender que las identidades y las luchas por reivindicar la diferencia no actúan sobre las bases reales que generan dicha diferenciación, si no que van en el orden del reconocimiento social; en palabras de la autora:

entender que las raíces más profundas del racismo, del sexismo, del clasismo, de la heterosexualidad obligatoria están ancladas en la división social, racial y sexual del trabajo y con ello la explotación económica, en la hegemonía cultural, sexual, y heterosexual blanca y que ello implica definir acciones políticas para su desaparición.

Finalmente es importante resaltar que para que dichas políticas de reconocimiento y reivindicación hagan desaparecer el sistema de dominación y/o lo afecten directamente tendrían que articular el análisis de clase, raza, género/sexo, patriarcado en un contexto de capitalismo global como el actual.

El artículo de Loretta Meneses, integrante del Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (CEUNA), titulado *Afrocolombianidad y Género*, reivindica la voz de la mujer afrocolombiana mediante el reconocimiento de una historia y un papel en la lucha de dicha comunidad. La autora propone que para plantear una verdadera resistencia étnica se debe rescatar del olvido a los hombres y a las mujeres afrodescendientes en todas sus relaciones cotidianas –teniendo en cuenta que a diferencia de las mujeres burguesas blancas, no fueron confinadas al ámbito privado del hogar–, propiciando un concepto-otro de género y una reconstrucción colectiva de los espacios de convivencia de mujeres y hombres para elementos que deberían articularse en la tarea y en la lucha del movimiento afro, y que de esta manera –en la voz de Loretta– puedan:

Fortalecernos, reconocernos, formarnos, empoderarnos y transformar concepciones de género excluyentes, para que hoy las mujeres y hombres cimarrones mantengan y fortalezcan la lucha, en su fundamentación teórica y en sus estrategias prácticas, construyendo no solo nuevas feminidades sino nuevas masculinidades en este proceso.

De otro lado, el profesor e investigador de la Universidad Pedagógica Nacional, Dairo Sánchez en su artículo *Batallas por el corazón del mundo. La emergencia de 'ciudad perdida' y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta* expone un ejercicio de carácter genealógico cuya problemática medular radica en los diferentes modos que tienen distintos actores en nombrar la ciudad pérdida en Santa Marta y cómo esto implica una serie de formas diversas de habitar, concebir y proyectar.

A su vez, el autor, muestra la forma como se generan grados complejos de relaciones de poder alrededor de las distintas denominaciones. En palabras, del autor:

el devenir del enfrentamiento que se genera en la acción de nombrar la ciudad se estructura en una lucha por el significado, la cual adquiere el perfil de elemento constituyente del ejercicio de la función de soberanía y de los mecanismos poscoloniales de producción de la diferencia.

Por esta misma línea se encuentra el texto de la investigadora del Grupo COPAL, Adela Higuera, denominado *Colonialidad Del Saber: Chamanismo y Occidente*. En éste, la autora, con base en los postulados de Walter Mignolo, Enrique Dussel y algunos otros autores pertenecientes a lo que se ha llamado la corriente ‘Modernidad/Colonialidad’, realiza una crítica a los diversos modos en los que la modernidad interpreta el chamanismo. El objetivo es trazar un camino para la comprensión de cómo actúa la colonialidad del saber. A su vez la autora realiza un llamado urgente a:

reconocer el chamanismo sudamericano en prácticas concretas como un tipo de existencia y conocimiento de otro modo a pesar de ser negado de múltiples y radicales formas por la modernidad/colonialidad. Esto es, un reconocimiento radical que no se reduzca a las categorías occidentales.

En pocas palabras, mediante el artículo, la autora tiene por objeto realizar una breve crítica al multiculturalismo liberal que *busca reconocer al otro sólo hasta cierto punto* y hacer un llamado al reconocimiento absoluto en términos de validez del saber propuesto por los estudios poscoloniales a través de la interculturalidad.

Mientras tanto, Camilo Borrero García –profesor de la Universidad Nacional de Colombia e Investigador del CINEP–, en su artículo *¿Multiculturalismo o Interculturalidad?* pone a conversar en un interesante ejercicio, al multiculturalismo y al interculturalismo desde el campo de los derechos humanos y el desarrollo jurisprudencial constitucional, identificado como un discurso activista de defensa de los movimientos sociales en Colombia. Así, el autor establece una balanza sobre el pragmatismo de ubicarse en uno u otro lado, y la favorabilidad que cada una de estas teorías ofrece en la

práctica y en el verdadero ejercicio de los derechos humanos y fundamentales. Dicho texto es clave en cuanto problematiza y muestra la dificultad de asumir uno u otro discurso.

Adentrándose aún más en el ámbito del derecho, la Investigadora del Grupo COPAL Diana Carrillo-González, propone una doble mirada de la jurisdicción indígena planteada en/desde la Constitución Política colombiana de 1991. De una parte ésta es vista como un mecanismo alternativo de promoción democrática incluyente y social, y por otro lado –oscuro–, puede verse como un mecanismo de promoción global de mercado, desarrollo y progreso de un Estado etiquetado como subdesarrollado y tercermundista. Es en esta tensión donde la autora propone fortalecer a la jurisdicción indígena como herramienta alternativa de resistencia de los pueblos nativos para preservar su diversidad étnica y cultural sobre una sociedad que se forja en procesos globales homogeneizantes. En palabras de la autora:

la implementación de la jurisdicción especial indígena en el Estado Social de Derecho colombiano [puede funcionar] como un mecanismo de resistencia de los pueblos indígenas o un mecanismo de subordinación de las comunidades frente a una cosmogonía universal. Manifestando la posibilidad que existe de ejercer la competencia jurisdiccional consagrada en el artículo 246 CP como una forma de consolidación social, política y económica de las comunidades indígenas frente a la problemática de progreso, desarrollo y globalización moderna.

Por su parte, el historiador y docente de la Escuela de Educación y Cultura Andina de Ecuador, Marcelo Quishpe Bolaños, enmarca su esfuerzo en analizar las diversas problemáticas en torno a las condiciones del movimiento indígena de la Sierra Ecuatoriana, mediante un profundo análisis sobre las implicaciones de lo que significa asumir el discurso intercultural y sobre los diversos significados y las maneras de entender dicha propuesta. En últimas, el texto es una invitación a los pueblos indígenas para hacer un doble esfuerzo de *revitalizar sus sistemas de conocimiento e interculturalizarlo con la ciencia y las racionalidades de otros pueblos.*

En su texto *La Democracia Liberal y el Reto Intercultural* el investigador de COPAL Farid Samir Benavides Vanegas, presenta la problemática de las acciones afirmativas dentro de la concepción de una democracia

liberal, específicamente, retomando la discusión acerca de la igualdad. En una segunda parte, el autor estudia la relación entre la interculturalidad y la democracia liberal y sus diversas tensiones, para finalmente mostrar qué implica participar, cómo lo han venido haciendo algunos movimientos sociales y cómo éstos han realizado una contribución al fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado.

Cierra el libro la contribución del Coordinador Académico del Grupo COPAL Juan Alberto Cortes Gómez, que en su artículo *Tras lo Social y lo Cultural: La Interculturalidad como Manifestación de los Movimientos Sociales*, plantea la cultura como el eje articulador pragmático de los movimientos de resistencia, calificando al multiculturalismo liberal como un dispositivo de poder que media entre la diversidad y el pluralismo a través de la tolerancia. Lo anterior, para mostrar cómo la interculturalidad *se está erigiendo como una posibilidad social, cultural y política que a partir de la diferencia genera posibilidades libertarias, de insurgencia*. Desde este punto de vista, para el autor, la interculturalidad se articula dentro de un proceso contra-hegemónico que resiste a la unidireccionalidad de la cultura y el conocimiento, en tanto que la interculturalidad plantea una posibilidad de diálogo que parte de la diferencia y del conflicto.

De esta manera, quien se enfrenta a este libro se encuentra con mundos diversos, de pensamientos y planteamientos, una polifonía en la que se escuchan las voces de diversos movimientos sociales y académicos, enunciados desde distintos lugares. Sea pues, interesado lector, cada palabra como música para sus oídos y para su mente, que al confrontarla, se movilice hacia la acción y no solamente al aplauso, que de por sí es muy merecido.

BIBLIOGRAFÍA

- Benavides Farid Samir (2008). “La subalternización a través del discurso jurídico: una visión desde la perspectiva decolonial”, en: *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario del siglo XIX*, Bogotá, D.C.: Unijus.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). *El mito a la democracia racial, a la decolonización del ser, poder y saber*. URL: [http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/Maldonado-torres%20\(Del%20mito%20de%20la%20dem%20racial%20a%20la%20descolonialidad--8%20jun.%2007\).pdf](http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/Maldonado-torres%20(Del%20mito%20de%20la%20dem%20racial%20a%20la%20descolonialidad--8%20jun.%2007).pdf), consultado en octubre de 2008.
- Quijano, Aníbal (1992). “Raza, Étnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas”, en: *JCM y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*, Lima: Amauta.
- Rajagopal, Balakrishnan (2005). *El Derecho Internacional desde Abajo: El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*, Bogotá D.C.: ILSA.
- Walsh, Catherine (2002). “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista Walter Mignolo”, en: Catherine Walsh [et al.], *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- , (2007). “Interculturalidad y Colonialidad del Poder”, en: *El Giro Decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Las paradojas de la política de la identidad y de la diferencia

*Ochy Curiel**

¿Qué es lo que produce la diferencia y las identidades?, ¿diferencias en relación a qué? Quiero proponer estas preguntas como el hilo rojo de mi análisis considerando categorías como sexo, raza, clase y sexualidad.

Parto de la idea de que las diferencias –mismo sean como posicionamientos políticos– son producidas por los sistemas de dominación, por tanto para mi no son reivindicables, sino que los proyectos políticos deben ser sustentados en otras lógicas para podernos salir de las paradojas, los dilemas y los paradigmas legitimados.

Muchos de los movimientos sociales y muchas visiones académicas han partido de la reivindicación de la diferencia para lograr reconocimiento social. El movimiento afrodescendiente reivindicó la diferencia de “lo negro” en oposición a “lo blanco” como representación de la supremacía y el imperialismo cultural blanco, este análisis es igualmente válido para las culturas indígenas. Muchas feministas reivindican una diferencia cuyo parámetro ha sido el hombre, lo masculino. Lesbianas y gays reivindican la

* Investigadora y consultora con especialidad en Ciencias Sociales. Activista del movimiento feminista, de mujeres negras y del movimiento lésbico latinoamericano y caribeño.

diferencia sexual como producto de la imposición de la heterosexualidad normativa, y así sucesivamente.

El problema es que en la reivindicación de la diferencia –y con ello de las identidades– es que no se actúa sobre las bases reales de los sistemas de dominación que producen esas diferencias e identidades, sino que van en el orden del reconocimiento social, como bien lo señala Yuderkys Espinosa:

...lo mismo ocurre con la forma de pensar el problema cultural de la misoginia, el androcentrismo, el eurocentrismo, la heterosexualidad obligatoria, la violencia, el racismo, la xenofobia, entre otros. Lo primero que se hace es fraccionar la mirada a cada uno de estos problemas de manera que se ven desarticulados, lo segundo y como derivado de la acción anterior, se pasa al desarrollo de estrategias fragmentadas de solución, que en realidad no van a mirar a la causa, sino a las consecuencias observables. Así se verá que hay una cantidad de grupos excluidos en la sociedad que antes de acudir a un análisis acerca del porque esto ocurre y buscar respuestas adecuadas, se definirán acciones de políticas para contrarrestar, minimizar y superar esa falta de 'integración'... (Espinosa, 2003).

La políticas de la diferencia y de las identidades son una válvula de escape ante la embestida de los nuevos nacionalismos, del racismo diferencialista, de la homo y lesbofobia, del sexismo; pero esta política deja intacta la lógica de dominación representada en la actualidad por el capitalismo mundial y junto a él, el neoracismo, la homo y lesbofobia que marchan de forma galopante incorporando incluso la diferencia. Es una política potable para el sistema racista, sexista, clasista, heterocentrado y neoliberal en tanto los Estados se erigen multiculturales y pluralistas en torno al reconocimiento de culturas y de grupos a través de las políticas sociales y económicas, la exclusión y la marginación y muchas veces el genocidio lento que viven cotidianamente los grupos excluidos, y no acaba necesariamente con el racismo, ni con el sexismo, ni con la heterosexualidad obligatoria, ni con el clasismo.

La política de la diferencia y las identidades se asienta en el discurso de la tolerancia. Mientras se reconoce y “tolera” la existencia de diferencias; la mundialización del capital y la globalización neoliberal provocan cada

vez más una división racial y sexual del trabajo que está llevando a grupos sociales racializados y sexualizados a situaciones de miseria, exclusión y explotación.

Este *multiculturalismo pluralista* como lo define Nancy Fraser, –refiriéndose a la política cultural de las diferencias o *multiculturalismo liberal* como lo llama Žižek (1998)– generalmente no reconoce que esta necesidad de reactivar las diferencias ha sido un producto mismo del capitalismo neoliberal en tanto devora el “otro” o la “otra” (Hooks, 1996) cuando lo hace mercancía potable, tolerante; pues hay una tolerancia a lo diferente siempre y cuando esto no modifique el *status quo*. Nancy Fraser propone una conciliación en pro de una política que combine el reconocimiento de las diferencias culturales ante la injusticia cultural y la búsqueda de políticas redistributivas ante la injusticia económica (Fraser, 1997). Creemos que es una propuesta válida en estos tiempos del imperialismo cultural y los efectos de la globalización económica.

Se hace necesario entender que las raíces más profundas del racismo, del sexismo, del clasismo, de la heterosexualidad obligatoria están ancladas en la división social, racial y sexual del trabajo; y con ello la explotación económica, en la hegemonía cultural, sexual y heterosexual blanca y que ello implica definir acciones políticas para su desaparición. La política de la diferencia es insuficiente si no se vincula a las razones por las cuales se origina y se hace urgente analizar sus consecuencias.

LAS POLÍTICAS DE LAS IDENTIDADES Y SUS DILEMAS: ESENCIALISMO VS ANTIESENCIALISMO

Quisiera abordar el tema de las identidades porque ha sido una política significativa en los últimos tiempos, ligada a la política de la diferencia y del reconocimiento que si bien ha permitido cierta articulación y cohesión, también ha tenido serias consecuencias negativas.

La crítica a la universalidad y al sujeto universal muchas veces llevó a posiciones extremistas: por un lado negar toda posibilidad de teorías generales y por otro lado acusar de toda actividad política desde las identidades como esencialistas, crítica que viene fundamentalmente de los y las posestructuralistas y postmodernistas que dejaban la sensación de paralización

total en la práctica política al fragmentar de manera desproporcionada conceptos como sexo, raza, clase, racismo, capitalismo y patriarcado; esto teniendo en cuenta que son discursos propuestos por élites académicas masculinas que no siempre se aplican a la realidad concreta.

Bell Hooks, feminista afro-norteamericana por ejemplo, sin bien no niega los aportes del postmodernismo en descentralizar el sujeto, hace una crítica a su práctica discursiva dominada básicamente por hombres blancos y de élites académicas teniendo pocos efectos sobre la cuestión de la alteridad y la diferencia, a pesar de centrarse en ella. Hooks plantea cómo estos escritos muy pocas veces contemplan los aportes de los intelectuales negros y sobre todo de las mujeres negras, cuando éstas han tratado preocupaciones similares. En palabras de Bell Hooks:

Es una triste ironía el hecho de que el discurso contemporáneo, que habla de heterogeneidad, del sujeto descentrado y de rupturas que permiten el reconocimiento de la Alteridad, todavía se dirija a una audiencia especializada la cual comparte un lenguaje común basado en las mismas narrativas dominantes que dice cuestionar. Para que el pensamiento postmoderno radical tenga algún impacto transformativo, es necesario que la ruptura crítica con la noción de "autoridad" como "dominación" sea algo más que una fórmula retórica (Hooks, 2000).

Lo que propone Hooks es una decolonización del conocimiento y la práctica política.

Sobre el esencialismo y constructivismo en torno a las identidades, pienso que probablemente ninguna persona afrodescendiente politizada en alguna medida deja de contextualizar su racialización al margen de los fenómenos históricos como lo fueron la colonización y la esclavitud. Las diversas experiencias políticas dan cuenta que una de las estrategias asumidas es precisamente conocer estos procesos para entender cómo afecta el racismo en la diáspora y en ese proceso se empieza a asumir una categoría identitaria como ser negro, negra o afrodescendiente. Igual sucede con las lesbianas y homosexuales, esas identidades han servido para la lucha política, sin embargo se asume que ser lesbiana es una identidad innata, explicada muchas veces desde lógicas biologicistas o en todo caso desde la lógica de la diferencia sexual, muy pocas veces como posicionamientos

políticos frente a la heterosexualidad obligatoria visto éste como régimen y sistema político. Igualmente sucede con las mujeres, se homogeniza de tal forma el “Ser Mujer” que se hace ahistórico. Las estrategias de muchos de estos grupos y corrientes políticas es asumir una representación positiva de ellos mismos, de ellas mismas para revertir lo negativo que se ha dicho y representado. Así, parte de las estrategias del movimiento negro, fue decir *Black is beautiful*; de igual forma las lesbianas y gays, asumen “el orgullo de serlo” y las feministas culturales y diferencialistas, asumen lo positivo de la feminidad.

El problema ha sido que ese cambio de representación ha partido de concepciones monolíticas y homogéneas, sin considerar diferencias de género, clase, región, opción sexual en las distintas experiencias y no se llega a tener un pensamiento y una acción articulada que considere los distintos sistemas de opresión y analizar cómo estos son imbricados en las experiencias concretas y situadas. Esa homogenización se inscribe en un proyecto modernista y universalizador que se quiere combatir a través de la política de la diferencia, de ahí su contradicción. La política de identidad que hasta ahora se desarrolla en nuestros movimientos apunta más a esta autenticidad, de ahí la gran cantidad de acciones culturales para “rescatar la negritud”, el énfasis en el afrocentrismo y las identidades sexuales y genéricas.

Este esencialismo no deja salir lo que Cornel West llama la *crítica demistificadora* refiriéndose a la necesidad de ver las complejas dinámicas de las estructuras de poder institucionales, ideológicas que permitan surgir nuevas formas transformadoras capaces de generar nuevas formas de representación (West, 2000).

No se trata de menospreciar la política de identidad, porque en un mundo donde la supremacía blanca tiene sus identidades tan instaladas –a tal punto que impide el surgimiento de nuevas identidades políticas radicales– es necesario un toque de esencialismo para que las experiencias, prácticas y discursos subordinados se presenten como alternativas políticas desde grupos que han sido atacados históricamente por diversos sistemas de dominación y opresión.

Es como nos dice Bell Hooks: *¿Acaso no deberíamos sospechar de las críticas postmodernas del “sujeto” en la medida en que aparecen en un momento*

histórico en el que muchos pueblos dominados empiezan a tener voz por primera vez? (Hooks, 2001).

O como señala Yuderkys Espinosa:

Justo cuando empezábamos a ponernos cómodos y cómodas, cuando sentíamos que lográbamos empezar en entendernos, a dar pasos importantes en la comprensión y la aceptación de la existencia de la diferencia, justo cuando no había más proclama que el sujeto y que todos y todas al fin lo seríamos, aparece con más claridad que nunca en el horizonte la advertencia, el desdibujo, el fantasma que nos sentencia que hemos muerto, dictamen trágico para quienes aún no hemos nacido (Espinosa, 2003:21).

En ese sentido el supuesto esencialismo que contiene parte de la política de identidad de muchos grupos, no necesariamente es ingenuo y fuera de la lucha política, al contrario es una respuesta a la supremacía y hegemonía cultural que tiende a desaparecer toda práctica y todo discurso que no sea aquel legitimado por el sujeto ilustrado: el masculino heterosexual, blanco y de privilegios económicos.

Las identidades y las diferencias muchas veces se ven inscritas en un sentido excluyente y autónomo incapaz de asumir lógicas híbridas, dialógicas y sobre todo sin tocar las bases de los sistemas de opresión. Estamos en un momento en que al mismo tiempo que las identidades y las diferencias –si bien surgen como oposición a la universalización ilustrada– son al mismo tiempo naturalizadas y es ahí donde debemos poner atención. El significante de “lo negro” sigue viéndose como una categoría biológicamente construida y ello da más elementos al racismo que queremos erradicar. Lesbiana sigue siendo visto como una diferencia sexual y no cómo un posicionamiento político que cuestiona la heterosexualidad obligatoria, que supone la autonomía sexual, emocional, económica, política y simbólica de los hombres, como clase de sexo. Mujeres sigue siendo asumido como una naturalización de la opresión, sin considerar otras subordinaciones como cuestiones de raza, clase y sexualidad.

En ese sentido la crítica al esencialismo es válida en tanto permite cuestionar la autenticidad, la naturalización y la homogenización ubicándolas

en contextos históricos. Al mismo tiempo no podemos dejar totalmente de lado las identidades, siempre y cuando estas sean comprendidas como construcciones sociales y producto de conflictos y hegemonías solo necesarias en tanto estrategias políticas en momentos dados. Por ello adscribo la propuesta de Gayatri Spivak de la necesidad de un *esencialismo estratégico*, viéndolo como un momento necesario (Spivak y Grosz, 1990).

A lo que nos debe llevar esta reflexión es a darnos cuenta que lo importante es saber cuál es el proyecto político que queremos construir, que realmente haga desaparecer los sistemas de dominación y estar conscientes que la política de la diferencia y de las identidades no basta para su erradicación; sino que la clase, la raza, el patriarcado y el género/sexo, deben seguir siendo categorías importantes, que articuladas, deben atravesar nuestros análisis para la intervención política en un contexto de capitalismo poscolonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2003). *La Política Educativa perforada por la política de identidad en la era pos-identitaria. Cuando al fin nos acomodamos en el barco ya tenemos que bajarnos*. Identidades. Vol. 1. Número 1. Agosto, 2001. Buenos Aires: Argentina
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interrupturs: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Nueva York: Routledge.
- Hooks, Bell (2004). "Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista", en: *Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera*, Eskalera La Karakola. Traficantes de Sueños. Madrid, España.
- Spivak, Gayatri Chakravorty y Elizabeth Grosz (1990). "Criticism, Feminism, and the Institution", en: Sarah Harasym (coord.): *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Londres: Routledge.
- West, Cornel, "Las nuevas políticas culturales de la diferencia", en: *Identidad y multiculturalidad*. Temas. Número 28/enero-marzo 2002. La Habana.
- Žižek, Slavoj (1998). "Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional", en: Fredic Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Afrocolombianidad y género.

Una mirada propia para la construcción de nuevas feminidades y masculinidades

*Loretta Meneses**

Una construcción colectiva en el CEUNA sobre la vida de una mujer afrocolombiana en la ciudad, comenzaba con el siguiente relato:

Mi mamá es del Chocó, de un pueblo que se llama San Martín de Purre, ella se vino escapada de allá porque la iban a casar. Una noche la abuela que se había muerto, se le apareció y le dijo: lo que tienes que hacer no lo hagas. Entonces ella como a las 12 de la noche con el único vestidito que tenía, cogió una canoa y se bajó a Quibdó.

En este relato con el que comienza la historia de una de las muchas mujeres afrocolombianas que viven en esta ciudad, se evidencia la insubordinación y la independencia de nuestras mujeres, mujeres que tienen una historia propia, una voz particular y un papel en la sistemática resistencia de nuestro pueblo a ser sometido, en su incansable lucha por la libertad.

En el CEUNA hemos entendido que para hablar de resistencia étnica afrocolombiana, es necesario rescatar el papel tanto de hombres como de

* Integrante del Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos y Afrocolombianas, CEUNA.

mujeres en esta lucha histórica y hablar de las relaciones que han entablado hombro con hombro en todas las actividades de la vida cotidiana, a diferencia de las mujeres blancas burguesas que si fueron confinadas en la historia a hacer parte de la esfera privada del hogar.

Las mujeres negras y así como las trabajadoras rurales, por ejemplo, discrepan de la esquematización de la “subordinación de la mujer sometida al espacio privado”, porque –teniendo en cuenta la experiencia de sus madres y abuelas trabajadoras, esclavas o inmigrantes– han vivido la participación de sus antepasadas en el “mercado de trabajo” de una forma definitivamente diferente.

Hablar de Género en una jornada de resistencia étnica resulta fundamental, porqué como lo plantea Ángela Davis en una entrevista:

...aunque históricamente las comunidades negras han sido muy progresistas con respecto a los problemas de raza y con respecto a las luchas por la igualdad racial, no necesariamente lo han sido, en asuntos de género y sexualidad y (...) tenemos que reconocer la intersección, la interconexión que tienen todas éstas.

Esto se entiende cuando, por ejemplo, en el pacífico colombiano ante la escasez de recursos económicos para enviar a la escuela a los hijos, las familias prefieren enviar a los hombres y producto de esto se encuentra que el acceso para la educación de las mujeres afrocolombianas es muy limitado. Hay muy poco reconocimiento por las organizaciones afro de los procesos de mujeres y debido al machismo al interior de estas organizaciones, no se fortalecen estos valiosos procesos.

Las mujeres pertenecientes al pueblo afrocolombiano, además de compartir la problemática general producida por el conflicto armado interno, se han visto expuestas históricamente desde la esclavización a un sistema excluyente y opresor basado en una discriminación racial fomentada en el sistema educativo nacional y los medios masivos de comunicación. La crisis social generada por el Racismo es, en el fondo, el mayor acto de violencia que reciben las mujeres afrocolombianas, plasmadas en la imposibilidad de acceder a la educación en todos sus niveles, en la dificultad para conseguir un trabajo digno, en la problemática de invisibilización dentro de las polí-

ticas de salud, en la exclusión política, en la marginalidad, en el estereotipo sexual y en la discriminación etnolingüística entre otras.

Estamos en una sociedad machista y xenofóbica que reproduce estereotipos culturales que excluyen, estigmatizan y discriminan a la población afrocolombiana. Prueba de esto son los medios de comunicación que en el lenguaje audiovisual, visual, escrito y verbal difunden patrones sociales que en el caso de la mujer afro la encasillan dentro de una imagen de sirvienta, bruja, objeto de deseo sexual, analfabeta, mal hablada; reforzando la discriminación étnica y racial de las mujeres afro en todos los espacios de su vida social.

Es necesario resaltar que el Racismo fue y sigue siendo una de las ideologías y prácticas que sustenta la creación de los Estados Modernos y que en Colombia todavía no se ha hecho una revisión clara sobre el tema de las múltiples discriminaciones de las que son víctimas aquellos grupos y personas que están en una situación marginal dentro de la nación colombiana, que se ha caracterizado por ser blanco-mestiza y criolla. No es gratuito que la geografía esté tan enmarcadamente racializada y se pueda percibir con facilidad la relación estrecha entre raza y pobreza.

Los y las víctimas de esa división racial de la nación colombiana son comunidades totalmente vulnerables frente a las políticas de exterminio que cada día son implementadas por el Estado colombiano. Lo grave del caso también es que los espacios académicos tampoco han logrado trascender en este tema pues los estudios sociales y políticos que se hacen en relación con la etnia se suelen medir sobre la base de la división marxista de las clases sociales y se deja a un lado que los problemas raciales no necesariamente fueron contenido de análisis marxista; además las particularidades históricas y culturales de los grupos étnicos se ven como producto de la falta de inserción en las dinámicas que trajo la civilización criminal e inhumana en los años de la colonización, civilización completamente eurocéntrica y excluyente frente a los otros saberes considerados salvajes y bárbaros.

El caso de las mujeres afrocolombianas es más complicado si tenemos en cuenta que sobre ellas pesa la relación raza-clase, además del problema de la exclusión sexista ejercida por los hombres y las construcciones simbólicas y materiales de la masculinidad.

El pueblo afrocolombiano ha venido desarrollando una lucha contra la discriminación y su invisibilización en la historia colombiana, en esta lucha siempre ha estado la mujer y actualmente considera importante reivindicar sus derechos y aportes en la configuración cultural, a los procesos de resistencia, al sostenimiento del patrimonio histórico, así como también le interesa denunciar la múltiple discriminación de la que ha sido objeto desde los tiempos de la esclavización.

OTRO CONCEPTO DE GÉNERO Y UNA RECONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE LA CONVIVENCIA DE MUJERES Y HOMBRES

Desde la academia se entiende el concepto de Género, como la identidad construida desde el rol sexual de las personas sobre lo femenino y lo masculino. Desde la lucha feminista se lideró la igualdad de los sexos y el respeto a la libre elección de género. Entre los muchos logros de estas luchas está el acceso a la escuela tanto de hombres como mujeres y el derecho al voto que fue más reciente.

Sin embargo, la lucha por la igualdad resultó deficiente con el racismo latente que se continúa viviendo. Los objetivos de las luchas feministas giraban en torno a preocupaciones que responden a sus intereses de clase y no tanto a los de sus hermanas negras, latinas o asiáticas; las mujeres blancas de clase media consiguieron sus objetivos particulares, pero no aseguraron ningún progreso ostensible para las mujeres del tercer mundo o las racialmente oprimidas, porque de hecho no se reconocía ni se reconoce el racismo y la xenofobia en el sistema capitalista occidental.

Así mismo las mujeres blancas-mestizas han configurado una lucha feminista de tinte liberal en donde tampoco se reconocen los derechos colectivos de comunidades étnicas diferenciadas, para ellas es muy importante el concepto nuclear de la familia –pero controlado por las mujeres– en donde el ejercicio de tener hijos o hijas se decide totalmente por la mujer en el control definitivo de su cuerpo: pero además, en su interrelación con las prácticas adscritas a los grupos étnicos, consideran que las mujeres afrocolombianas tienen que ser capacitadas para que entiendan la supuesta importancia del tema de los derechos sexuales y reproductivos sin ni siquiera comprender las lógicas familiares de estas culturas, en donde

definitivamente la responsabilidad de concebir un hijo o hija no gira sobre una sola mujer, ahí entra a regir la importancia de las familias extensas: en estas comunidades el tema de tener muchos hijos no necesariamente tiene que ver con la necesidad eurocéntrica de sostener o no la economía familiar o individual, sino más bien con la necesidad implícita de enriquecer sus espiritualidades y de mantener una resistencia histórica y cultural frente a las muchas estrategias de exterminio que se han programado en los últimos cinco siglos contra estas comunidades.

Otro ejemplo de cómo las construcciones sobre las luchas feministas blancas burguesas han excluido y siguen excluyendo el tema de la raza es cuando se habla de los usos del cuerpo. A nuestro parecer todavía no se ha recorrido plenamente este tema frente a la relación corporal entre hombres y mujeres blanco-mestizas, que definitivamente tiene otra configuración en las comunidades afrodescendientes, mientras para las blanco-mestizas la culpa y la vergüenza del cuerpo aprendida del judeocristianismo –donde el cuerpo es el “vehículo del pecado”– no les permite entender otras formas de vivir y disfrutar el cuerpo y entonces, se puede encontrar por ejemplo, que para una mujer mestiza es demasiado provocador, sensual y hasta vulgar la manera como las mujeres afros utilizan sus cuerpos a la hora de bailar con un hombre. Las mestizas suelen hacer comentarios cuando no exóticos, desaprobatorios sobre esas formas-otras de reconocer el cuerpo.

Cuando para nosotras el cuerpo es el principal “vehículo de comunicación”. Hablamos más con el cuerpo que con las palabras, porque fue la música del tambor, el lamento del arrullo y el vaivén del cuerpo quienes nos permitieron a los africanos de diferentes pueblos traídos a estas tierras de América, construir lenguajes, rituales, formas de relacionarnos y organizarnos, formas de vivir y de ser, aquí a las orillas de los ríos y de los mares.

Es necesario reconstruir la historia de las relaciones entre hombres y mujeres afrocolombianos para entender el papel diferenciado que han tenido las mujeres (a diferencia de las blancas burguesas), para desde allí construir una visión de género propia, que comprenda la complejidad y riqueza cultural de nuestro legado africano y recoja la voz de los hombres

y mujeres que pescan, cortan leña, cazan, trabajan en minas, cultivan la tierra y recrean su cultura juntos, mano a mano, donde ninguno ha sido confinado al ámbito privado y el mundo del trabajo siempre permitió reproducir formas de poder y resistencia distintas, en medio de las imposiciones judeocristianas y capitalistas.

Quinientos años de resistencia marcan nuestra presencia en las Américas y la sobrevivencia de nuestras diosas y dioses africanos en el cotidiano de la comunidad negra. Así como la mujer blanca fue educada siguiendo un modelo de sumisión y abdicación de la sexualidad, la mujer negra tuvo como modelos a las diosas guerreras, sensuales, independientes y plenas de poder. Podemos entonces, entender la fuerza de estas mujeres que, venciendo todos los obstáculos, superaron las barreras impuestas a las mujeres negras, rescatando la historia y su visión del mundo marcada por los valores culturales de África.

Esta historia nos la cuentan las mujeres sabias que les trenzaban a sus hijos el camino para escapar de los esclavizadores, las que se reunían en cumbres con otras mujeres en las noches para invocar a los ancestros y recrear la cultura, las que prefirieron escapar con el riesgo de morir en el intento, que tener una vida sin libertad... y ese es el legado que nos dejaron nuestras ancestras. Esa historia no se encuentra en los libros ni en los registros oficiales, ha sido ignorada por los intelectuales, y es importante que las mujeres y hombres afrocolombianos, recuperen y escriban esta historia.

Necesitamos una nueva concepción de género reconociendo que ha existido la subordinación –vendida desde las iglesias judeocristianas–, pero que también han existido diferencias históricas, culturales y de clase, que se manifiestan por ejemplo en las formas de violencia sufrida, los imaginarios frente al cuerpo y la sexualidad y en la relación trabajo-autonomía e independencia. Como dice Harding:

El concepto de la diferencia implica evitar la generalización, en nombre de una supuesta necesidad política de unidad. No todas las mujeres somos iguales, porque las mujeres deben ser conocidas desde su contexto, su cultura, su ancestralidad, étnia y clase.

¿CÓMO FORTALECE AL MOVIMIENTO AFROCOLOMBIANO LA DISCUSIÓN DE GÉNERO? “¿CÓMO PUEDE HABER LIBERTAD POLÍTICA EN UN PAÍS DONDE UN GRUPO DE SUS HABITANTES SUFRE LAS CADENAS DE LA ESCLAVITUD?”

Considerarse de un movimiento social que lucha por la eliminación de todas las formas de opresión, implica dar la lucha interna por la transformación de la formas de opresión cotidiana en la relación entre hombres y mujeres.

Las luchas de las mujeres afrodescendientes en las Américas y el Caribe han aportado mucho a la interpretación de otras formas de opresión y discriminación que se definen más allá de la categoría de las clases sociales y que se expresan en la necesidad de derrumbar las bases epistémicas que fundamentan la subyugación generada por la raza y el sexismo. Es así como también se pone sobre la mesa de discusión la penetración de ideologías discriminatorias y opresivas dentro de los grupos marginados y oprimidos, la lucha del movimiento social afrocolombiano no puede estar aislada del constante ejercicio por desesclavizarnos y decolonizarnos sino también de reeducarnos para alejarnos y lograr depurar todos esos flagelos de este sistema racial, colonial y capitalista.

Aquí se trata de hacer conciencia sobre todas esas herencias ancestrales que promueven un mundo más equitativo –porque desde ahí tenemos mucho que proponerle a estas sociedades–, la indiscutible importancia del papel de la mujer en nuestras luchas cimarronas, que todavía existen en el movimiento social afrocolombiano, porque a pesar de que los hombres se han hecho más visibles, las mujeres hemos sido las columnas vertebrales de estas luchas: sin nuestra capacidad de organización y nuestras riquezas espirituales, muy seguramente los hombres no hubieran podido ser voceros de nuestros trabajos comunitarios, políticos y académicos.

En la experiencia particular del CEUNA se ha intentado mantener un proceso permanente de fortalecimiento y empoderamiento de las mujeres, donde la recuperación espiritual de nuestra africanidad, el reconocimiento de otras espiritualidades africanas más matriarcales que explican algunas concepciones distintas de ser mujer en la cultura afro, la insistencia de la participación, el posicionamiento público de las mujeres como voceras del

colectivo, el compartir de muchas de sus historias de discriminación y, más recientemente, un proceso de formación y construcción teórico-práctico en el tema, son algunas de las acciones que nos han permitido hacer las reflexiones que hacemos hoy.

Consideramos por eso, que es necesario, reconocer el papel fundamental de las mujeres en la definición de estrategias de acción política transformadora, fomentar su empoderamiento dentro del movimiento para que realicen un trabajo permanente y sistemático destinado a la movilización y organización de las mujeres y hombres en la transformación de esas relaciones.

Y hablamos de transformación de relaciones, porque estamos convencidas, que no se trata solamente de posicionarnos de manera distinta como mujeres frente al machismo del movimiento y de la cultura dominante; sino de acompañar a nuestros hombres en la construcción de otras masculinidades menos rígidas y estereotipadas, más revolucionarias en el sentido más profundo, asumiendo juntos como política en lo cotidiano la construcción de relaciones sin opresión, subyugación, sumisión o subvaloración de las capacidades del otro.

Por eso, es fundamental reconocer nuestras raíces africanas, nuestras espiritualidades, nuestra cultura y autocriticarnos en las organizaciones, para desarrollar una conciencia política más amplia de las reivindicaciones y luchas que debemos librar para la eliminación del racismo y todas las formas de discriminación en nuestro movimiento.

Fortalecernos, reconocernos, formarnos, empoderarnos y transformar concepciones de género excluyentes, para que hoy las mujeres y hombres cimarrones mantengan y fortalezcan la lucha, en su fundamentación teórica y en sus estrategias prácticas; construyendo no sólo nuevas feminidades sino nuevas masculinidades en este proceso.

Batallas por el corazón del mundo. La emergencia de “Ciudad Perdida” y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta

*Dairo Andrés Sánchez Mojica**

En el presente escrito me gustaría presentar un ejercicio de carácter genealógico en torno a un conocido acontecimiento que tuvo lugar en la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia, 1976: se presenta a la opinión pública el “descubrimiento” de una ciudad prehispánica construida por la civilización tayrona en medio del denso y húmedo bosque que recubre el macizo costero más alto del mundo. Macizo que es, para las comunidades indígenas contemporáneas, nada más ni nada menos que el corazón del mundo. Mi propósito se orienta a desplegar una cartografía de las fuerzas político-culturales que se enfrentan por apropiarse de dicha ciudad, desde localizaciones discursivas que se encuentran articuladas, sin lugar a dudas, con prácticas concretas que se traducen en usos diferenciales del territorio.

Conviene subrayar que la manera como se nombra aquella ciudad, desde este o aquel *locus de enunciación*, está vinculada con modos particulares de

* Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Estudiante de la Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos del IESCO-UC. Investigador del Centro de Investigación y Educación Popular - Cinep. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional.

habitar, concebir y proyectar la Sierra Nevada; los cuales generan formas específicas de ejercicio del poder y la gubernamentalidad, tanto sobre el territorio, como en relación con las comunidades indígenas que hoy en día viven en el macizo (Koguis, Wiwas, Arhuacos y Kankuamos). Teniendo en cuenta lo anterior, me gustaría anticipar que el devenir del enfrentamiento que se genera en la acción de nombrar la ciudad, se estructura en una lucha por el significado; la cual adquiere el perfil de elemento constituyente del ejercicio de la soberanía y de los mecanismos poscoloniales de producción de la diferencia.

Como punto de partida, procederé poniendo sobre el tapete el lugar interpretativo desde el cual me he acercado a la construcción del problema. Seguidamente quisiera trazar la emergencia de "Ciudad Perdida" a la manera de un acontecimiento que aflora enmarcado por un entramado de tensiones que lo constituyen. Esto me remite a explorar tres maneras de nombrar la ciudad, las cuales operan a partir de enunciados y prácticas particulares que se generan en su performatividad; dinámicas discursivo-territoriales que *producen, consumen y distribuyen* la Sierra Nevada –o dicho de un modo otro, el corazón del mundo–, en el marco del sistema-mundo moderno/colonial. El primer enunciado es "Buritaca 200", que a mi modo de ver implica la manera como –a partir de la estructuración de un singular mecanismo de saber-poder– la antropología y la arqueología colombianas han participado en la *ordenación* de ciertos *agenciamientos colectivos de enunciación* en torno a la ciudad. El segundo enunciado que me interesa abordar es propiamente "Ciudad Perdida", a este respecto considero que este hace máquina con el etnoturismo y articula la ciudad, indudablemente, con los flujos globales del capital. Por último, para concluir este ejercicio cartográfico, describo el enunciado Teyuna, el cual remite de forma específica a la manera como las comunidades indígenas locales dan sentido a la ciudad generando *agenciamientos colectivos de enunciación*, que buscan producir la autonomía política necesaria para habitarla como lugar sagrado y fundacional de su modo otro de ser-en-el-mundo.

LA EMERGENCIA DE "CIUDAD PERDIDA"

Parto del supuesto según el cual, un acontecimiento no es un fenómeno social unitario que deba estudiarse a partir de un proceso de identificación de carácter descriptivo, sino más bien puede decirse que se configura en

la lucha de una multiplicidad de fuerzas que se batan por significarlo y en este sentido, buscan dominarlo. A partir de este supuesto, asumo el “descubrimiento” de “Ciudad Perdida” como un campo de emergencia, es decir, como producto del enfrentamiento de un heterogéneo conjunto de fuerzas político-culturales que luchan por nombrar el acontecimiento mismo. De suerte que aquel no se asume de manera unitaria, atomista y homogénea; sino como producto de la constitución diferencial de una multiplicidad de fuerzas que luchan por significar la ciudad, con base en intereses relacionados con la apropiación territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En otras palabras, asumo el fenómeno “Ciudad Perdida” como un campo de batalla en el que se despliegan luchas por la significación: estrategias y tácticas que se realizan en función del dominio del significado. Hay que decir que el significado es un cierre arbitrario en el espacio de la multiplicidad de fuerzas que lo constituyen, de tal modo que se materializa como cristalización de un momento del conflicto en el que unos usos se imponen sobre otros. Esto implica que el significado no está dado de antemano, sino que se despliega como construcción en el devenir social de un enfrentamiento. El significado de dichas prácticas está dado entonces, por su uso estratégico al interior de un campo de fuerzas determinado.

Por lo tanto, hay que decir que aquel uso no es desinteresado, no carece –en cuanto acción social– del ejercicio del poder y por lo tanto manifiesta los avatares propios de la agonística. El significado no antecede a la manera de un *a priori* trascendente la experiencia histórico-espacial, sino que está dado por la tensión de fuerzas que lo constituyen: es el elemento diferencial que se manifiesta en la tensión de fuerzas constituidas y constituyentes de lo social, una realización en el devenir de los diferentes ejercicios de poder que han compuesto el sentido del fenómeno y ciertamente, en ello radica su arbitrariedad.

Por todo esto, uso y diferencia constituyen las características del fenómeno relacional que me propongo comprender. Pero es importante señalar que aquellas no se presentan en el vacío, así como no son expresión ni representación de nada: no son apariencias de una unidad que se escondería tras las siluetas fenoménicas, son la voluntad misma en proceso de producción. En este orden de ideas, sólo en la concreción de la experiencia histórico-espacial despliegan algún sentido: tanto el uso como la diferencia son relaciones que

implican historicidad y espacialidad. No están en el espacio, ni el tiempo; sino que son, en sí mismas, fenómenos espacio-temporales, dimensiones fundamentales de la acción social significativa de la práctica constituida y constituyente de lo social.

Desde esta perspectiva, asumo el fenómeno "Ciudad Perdida" como una lucha por el significado a partir de la tensión entre lo global, lo estatal y lo local. Esto quiere decir que en la configuración de dicho significado se enfrentan fuerzas que luchan por la adjudicación, por la hegemonía territorial. Evidentemente, cada una de dichas fuerzas se manifiesta en prácticas discursivas. Los diseños globales y estatales que buscan controlar la Sierra y sus poblaciones, despliegan un aparato trascendente de captura que se apropia del poder de nombrarla a partir de ciertos usos biopolíticos: guerra antidrogas, patrimonio, biodiversidad, etnoturismo, etc. A su turno, la historia local, en el devenir de su poder constituyente, actualiza potencias que revelan un sentido inmanente y diferenciado de la Sierra: construyen su significado a partir del ejercicio de nombrar propio del poder afirmativo, apoyado en la idea de territorio. Cabe señalar que en este devenir se producen distintas subjetividades políticas. Para el caso del diseño global se configura el despliegue de la llamada soberanía imperial, que por medio de un aparato capitalista de captura *produce, consume y distribuye* subjetividades colectivas a partir de jerarquías etno-raciales que posibilitan la acumulación del capital económico y cultural en el mundo contemporáneo (Hardt & Negri, 2002). En el caso del movimiento indígena, se configuran diferentes organizaciones sociales que buscan posicionar las historias locales en diversos escenarios político-culturales de ejercicio del poder, transformando las formas ilustradas del actuar político al incluir usos performativos de lo político relacionados con lo identitario.

Ahora bien, siguiendo al geógrafo brasileiro Milton Santos, concibo el territorio como producto de la interacción social; como construcción social en la que se manifiestan tensiones políticas, económicas y culturales. Territorio entendido como formación socio-discursiva. "Es el uso del territorio y no el territorio en sí mismo, el objeto del análisis social" (Santos, 1996: 123). Esta mirada posibilita un distanciamiento crítico de las concepciones sustanciales del territorio, que lo interpretan como soporte y escenario de la cultura, la economía y la política. En otras palabras, el territorio como trasfondo necesario de la acción social, como escenografía del enfrenta-

miento. Por el contrario, asumo que el territorio mismo es un campo de lucha en el que se disputa la manera como se da sentido al mundo cotidiano: lucha por quien lo habita y por la manera como lo habita. El territorio no es, entonces, un dato neutral y natural, no se presenta como base y soporte de las acciones, sino como acción social en sí misma: es todo menos el telón de fondo de la vida social y se configura más bien como *constitutivo* de la acción social, deviene un campo de tensiones en el que se encadena el ejercicio del poder.

De tal suerte, interpreto la Sierra Nevada de Santa Marta como un campo de emergencia de múltiples fuerzas, que se disputan el derecho performativo de nombrar el territorio a partir de prácticas político-culturales que lo localizan en una interacción diferencial a partir de acontecimientos específicos, en este caso, el “hallazgo” de “Ciudad Perdida”. Cabe anotar, como señalaba Nietzsche, que el:

derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen “esto es y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo (Nietzsche, 2005: 38).

Desde este posicionamiento crítico, el concepto genealógico de *emergencia* es de particular importancia para la construcción del problema que me he propuesto comprender, pues permite cartografiar la lucha de fuerzas que constituyen el territorio mismo. La emergencia es uno de los elementos fundamentales del análisis genealógico diferencial, pues considera las relaciones entre fuerzas como tensiones que manifiestan la multiplicidad primordial del acontecimiento; así como los mecanismos y procedimientos que lo controlan, lo distribuyen y lo organizan, en pocas palabras, que lo capturan en un *orden del discurso*. Según Michel Foucault:

La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones. (...) La emergencia se produce siempre en un estado de las fuerzas. El análisis de la Enstelung [emergencia] debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra otras, o el combate que llevan a cabo frente a circunstancias adversas, o también la tentativa

que realizan –dividiéndose contra ellas mismas– para escapar a la degeneración y recuperar vigor a partir de su propio debilitamiento. (...) La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano. (...) La emergencia designa un lugar de enfrentamiento; aún así hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; más bien es (...) un ‘no-lugar’, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio (Foucault, 2004: 34-38).

El territorio no sería, entonces, aquello por lo que se lucha, no sería un elemento que *antecede* a la lucha: el botín de la lucha por el significado político-cultural de la Sierra Nevada de Santa Marta. Más bien, podría decirse que el territorio se constituye y se genera en la lucha misma, en el campo de emergencia de las fuerzas que se enfrentan por el acto performativo de nombrar. “Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas” (Deleuze, 2002: 60). Partiendo de estas consideraciones cabe señalar que el diferendo es lo que permite la configuración de mi mirada del fenómeno territorial. En otras palabras, me interesa identificar las diferentes fuerzas que se batan por el dominio de “Ciudad Perdida”, de modo que pueda comprenderse la relación entre las mismas, sus juegos de intersticios, y por lo tanto, su productividad en relación con el acontecimiento “Ciudad Perdida”.

Entre los enunciados que luchan por significar la ciudad indígena cabe señalar que los antropólogos y arqueólogos establecen una relación de saber-poder con el hallazgo y lo denominan “Buritaca 200”. Para ellos, la ciudad amerindia es patrimonio de la nación y consideran a los tayronas como antepasados de los colombianos, de modo que vinculan el acontecimiento con la comunidad imaginada nacional. Por su parte, el enunciado etnoturístico es el de “Ciudad Perdida”, que asocia el hallazgo con el imaginario occidental de un paraíso perdido cercano al “estado de naturaleza” en el que las relaciones humanos-naturaleza serían armónicas. Así mismo, este enunciado se acerca al concepto de patrimonio de la humanidad, el cual vehicula las tecnologías globales de soberanía. De otro lado, para las

comunidades indígenas Koguis, Wiwas, Arhuacos y Kankuamos el nombre de la ciudad es Teyuna y según ellos, nunca estuvo perdida, pues hace parte de su tradición ancestral. Ellos la asocian con las reivindicaciones político-culturales del movimiento indígena y reclaman autonomía para administrarla (Ulloa, 2003: 184). A continuación pretendo realizar una caracterización de los enunciados que establecen relaciones diferenciales entre dichas fuerzas político-culturales y la manera cómo en sus intersticios producen el acontecimiento mismo, generando usos diferenciales del territorio.

EL ENUNCIADO DEL SABER EXPERTO: BURITACA 200

El acervo de conocimientos sobre “Ciudad Perdida” es bastante amplio, pues el hallazgo ha sido convertido en laboratorio etnohistórico y arqueológico privilegiado para la antropología colombiana. La emergencia de “Ciudad Perdida” devino en la posibilidad de contar con un escenario de trabajo interdisciplinar capaz de establecer analogías en términos de desarrollo entre la civilización tayrona y las civilizaciones inca, azteca y maya. Se considera que antes del etnocidio, la Sierra se encontraba distribuida en varias ciudades-Estado, interrelacionadas por una intrincada red de caminos y que la economía estaba asociada al cultivo de terrazas en las empinadas laderas de la Sierra, así como al intercambio comercial con el interior del continente y con Centroamérica.

El enunciado Buritaca 200 se refiere a la ubicación del yacimiento arqueológico en un estudio prospectivo que buscaba identificar los restos prehispánicos en el margen del río Buritaca. El nombre “científico” de la ciudad corresponde a una tecnología de clasificación con la cual se pretendía registrar diferentes construcciones prehispánicas, lo cual supone una forma de conocimiento taxonómico que busca identificar, organizar y por lo tanto, disciplinar el lugar. Desde esta perspectiva lo encontrado se asume como un *dato* que permite el acceso a la comprensión, a través del registro, de una unidad preconstituida que sería propiamente la cultura tayrona. La ciudad correspondió, en este encuadre, al yacimiento número 200, de allí su nombre científico:

A uno de los sitios más importantes que se ubicaron le correspondió el nombre de Buritaca 200, por estar localizado sobre el curso del río de este nombre y el número de orden 200, este sitio fue descubierto el 16

de marzo de 1976, por una comisión integrada por G. Cadavid, Luisa F. de Turbay y Lucía de Perdomo, arqueólogas adscritas al Instituto Colombiano de Antropología, el arquitecto Bernardo Valderrama y dos guías o "baquianos" (Cadavid & Groot, 1987).

Una de las orientaciones e intereses antropológicos que han orientado la producción de conocimiento sobre Buritaca 200 es "demostrar" que las comunidades indígenas amerindias que habitaron el territorio antes de la conquista mantuvieron una relación "ecológica" con el entorno biofísico, lo que les permitió sostener durante siglos una alta densidad de población con un mínimo impacto sobre los ecosistemas endémicos. De tal suerte puede resaltarse que la tecnología de producción de conocimiento era, ante todo, de carácter comprobatorio: había algo que era necesario fundamentar, un argumento que requería de respaldo "científico" y que, ciertamente, implicaría ejercicios gubernamentales sobre el territorio y la población. Según Álvaro Holguín Soto, director del Instituto Colombiano de Antropología y Decano del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes:

Las prospecciones ambientales que se iniciaron en 1973 (...) estaban orientadas hacia el estudio de los patrones de asentamiento de los habitantes de la época anterior a la conquista, porque queríamos comparar sus mecanismos de adaptación al entorno, con los utilizados por los indígenas actuales y los colonos.

Nos proponíamos demostrar que el daño ambiental que estaba ocurriendo en la Sierra era resultado de modelos culturales de adaptación, transferidos de otros lugares del país, como es el caso de los colonos, y no resultante de las condiciones topográficas o físicas mismas de la Sierra. Nuestro raciocinio estaba dirigido hacia comparar estas técnicas de adaptación de los colonos, con las de los indígenas pasados y presentes, pues creíamos percibir que estos grupos no habían causado, en su utilización del entorno del macizo, mayor daño ambiental (Holguín, 1988: 43).

El efecto de verdad del enunciado antropológico implica una técnica de carácter comprobatorio que está vinculada con la producción discursiva del imaginario del "nativo ecológico". Dado que el interés científico era demostrar que los indígenas actuales mantenían una herencia ambiental ancestral

y que los colonos eran culpables de la destrucción del entorno de la Sierra, el saber experto contribuyó a la configuración del imaginario global según el cual los indígenas cuentan con saberes ancestrales relacionados con el cuidado del medio ambiente, sus competencias de inserción al mercado, y que, por lo tanto, son los responsables del cuidado del planeta.

Este mecanismo de saber/poder terminó por articular el hallazgo con la construcción global de un aparato de captura que se apropia de los saberes indígenas para reactualizarlos como diversidad cultural en el marco de los circuitos del mercado verde global. Tal ejercicio produce la asunción de una política de la identidad que totaliza la diferencia y la (re)actualiza en las jerarquías etno-raciales del capitalismo global. La identidad se asume, entonces, como totalidad esencial y atemporal, como una construcción atomística con base en la cual se diseñan biopolíticas globales sobre la población indígena.

El discurso antropológico implica que las comunidades indígenas contemporáneas sean concebidas como descendientes de los antiguos tayronas, así como herederas de saberes ecológicos ancestrales y que los grupos que degradan ambientalmente los ecosistemas son los colonos desplazados por la violencia paramilitar desatada en las planicies circundantes, así como los saqueadores de tumbas y los cultivadores de marihuana y coca. En este sentido, se propone una biopolítica de la identidad que busca “sanear los resguardos”. De forma que la perspectiva con la que la antropología ha asumido la Sierra es de carácter conservacionista y esencialista, lo que articula el saber experto con las dinámicas propias de la colonialidad del poder. Los indígenas son presentados bajo el modelo colonial del “buen salvaje”, mientras los colonos son vistos como encarnación de todos los vicios de la civilización, que interrumpen incluso la labor “objetiva” de los científicos:

No sobra anotar que la mayoría de los colonos tienen sus parcelas en áreas arqueológicas, y escogen sitios previamente terracedos para ubicar sus viviendas y cultivos. De esta manera aunque no se dediquen a la gaaquería, sí alteran cualquier información arqueológica que de allí se quiera obtener (Cadavid & Groot, 1987).

Otro elemento que configura el enunciado de Buritaca 200 es la apropiación de la ciudad como patrimonio de la nación colombiana. En este

sentido se concibe a la misma como elemento clave de la comunidad imaginada nacional: la ciudad se convierte en patrimonio nacional y los tayronas en antepasados de los colombianos. Esto es evidente en el juicio de Álvaro Holguín Soto. "Tal vez, este intento de estudiar una de nuestras civilizaciones precolombinas, pueda haber contribuido a mostrar cómo en ellas se encuentran las verdaderas raíces que dieron origen a nuestra propia identidad" (Holguín, 1988: 20).

La construcción del imaginario nacional implica la ubicación de lo indígena en el pasado. A partir de una escala evolutiva de carácter teleológico se constituyen expresiones de admiración frente a las tecnologías utilizadas por los indígenas: ¿cómo puede ser que siendo una civilización tan rudimentaria, los tayronas manifestaran elementos arquitectónicos tan "avanzados"? Este discurso conduce a la negación de la simultaneidad temporal de lo indígena, convirtiéndolo en pieza de museo, objeto de encuadre, taxonomía, organización y estudio. Lo anterior se evidencia en la crónica escrita por Bernardo Valderrama, un arquitecto que hizo parte de la primera comisión prospectiva de Buritaca 200: "Parecía increíble que en pleno siglo XX y en la capital de Colombia, me estuvieran hablando de ciudades perdidas sepultadas bajo la selva, allá en la Sierra Nevada de Santa Marta" (Valderrama, 1981: 11).

Incluso se considera que la "ciencia" es aquello que da existencia al indígena, la ciencia es la disciplina que por medio de la taxonomía, el estudio y la publicación de informes permite que exista lo indígena. Los saberes y experiencias otras son legitimados sólo en la medida que pasan por el rasero del saber experto, en tanto son conocidos y –por lo tanto– controlados. Occidente es lo que posibilita que la alteridad indígena salga de la oscuridad a la luz, de modo que el lugar que ocupa el otro define más la identidad eurocéntrica que la experiencia de la diferencia. En este sentido es clave la opinión de Álvaro Holguín:

Sabíamos que "descubrir" no era lo mismo que "encontrar". Porque el verdadero descubrimiento significa comprender lo hallado, estudiarlo y darlo a conocer; mientras tanto todo aquello que se encontró no "existe". El esfuerzo se centró, entonces, en darle existencia no a una ciudad o a un sitio arqueológico en particular, sino a toda una civilización (Holguín, 1988: 64).

Si dejamos de lado el carácter eurocentrado de esta afirmación, la cual supone la existencia de la alteridad si y sólo si es conocida por la ciencia occidental, lo cierto es que permite tener acceso a un interesante fenómeno: la invención de la civilización tayrona. Efectivamente, como tal, uno no podría encontrar una unidad social que se autodenominara como tayrona, pues antes del primer etnocidio existían diversos grupos que habitaban la Sierra y no se encontraban unificados. El nombre tayrona fue impuesto por los españoles que combatieron estos heterogéneos grupos durante casi cien años, hasta lograr su desmembramiento y posterior repliegue hacia las cumbres más altas del macizo, desarticulando de paso los flujos culturales y comerciales que unían la Sierra con el interior del continente y con Centroamérica. La civilización tayrona es, paradójicamente, una unidad que busca esencializar desde el *locus* de enunciación del blanco conquistador la multiplicidad de experiencias políticas, culturales y económicas que existían en el macizo para controlarlas: nombrar para ordenar y dominar.

Posteriormente, la antropología reconfigura esta unidad a partir de la delimitación de un estilo característico de orfebrería, tejido, rituales y arquitectura que denomina el estilo tayrona. La unidad se (re)actualiza a partir de las tecnologías de clasificación, organización y tipología que desarrolla la antropología, disciplina que supone la existencia de una totalidad cultural que es reconstruida a partir de los hallazgos de la arqueología y es complementada con las observaciones etnográficas de los actuales habitantes indígenas de la Sierra, pues se parte de la premisa según la cual en dichos grupos perviven las formas de ser tayrona. Una esencia que supuestamente ha sido recubierta por el olvido y el tiempo es sacada a la luz, se produce una unidad cultural. En relación con las prácticas de colonialidad de la antropología, Eduardo Restrepo señala que:

(...) la indilogización de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir, como una alteridad radical que, no obstante su apariencia de caos o sinsentido –a los ojos etnocentristas de los no iniciados, por supuesto–, respondía a un cuidadoso ordenamiento intrínseco al cual se plegaban los sujetos (Restrepo, 2006: 296).

En cierta medida, puede decirse que la antropología en cuanto saber experto, no sólo estudiaba un objeto referencial que sería el indígena, sino

que producía su objeto de referencia a partir de los mecanismos de objetivación de la cultura; propios de su metodología científica, presuntamente desinteresada. Lo cual agencia relaciones de saber/poder que se configuran como constituyentes de la identidad indígena desde la óptica de la diferencia colonial. Al parecer de Astrid Ulloa:

En los años 70 Reichel-Dolmatoff consolidó la idea de un pensamiento Kogui como sistema de adaptación relacionado con un proceso histórico de desequilibrio ecológico-alimentario. Esta perspectiva se constituyó en el modelo a seguir para posteriores análisis etnográficos. Así mismo, esta mirada sobre la relación de los Koguis con su entorno alimentó los movimientos ambientalistas de los años 70, lo cual se consolidó con el hallazgo de Ciudad Perdida por el manejo ambiental que se evidenciaba en sus terrazas. De esta manera, los discursos antropológicos dieron sustento a los ambientalistas, quienes a su vez ayudaron a construir una imagen de un nativo ecológico kogui en el contexto internacional. Esto no significa que los kogui no tengan prácticas ecológicas; el punto que quiero resaltar es que los discursos antropológicos han ayudado a reproducir esquemas de naturaleza y cultura que han ayudado a esencializar, idealizar o estigmatizar a los pueblos indígenas (Ulloa, 2004: 185-186).

Así mismo, el enunciado Buritaca 200 se asocia a la diferenciación de los antropólogos frente a la práctica de saqueo de los llamados guaqueros. La subjetividad del antropólogo se contrapone a la del guaquero, para justificar una forma de conocimiento. La labor de los investigadores se legitima a partir de la racionalidad científica, la cual se contrapone a las supuestas prácticas bárbaras e iletradas de los guaqueros. La dicotomía que fundamenta la legitimidad de la intervención científica es, entonces, conservación versus destrucción. Los llamados guaqueros son personas que se dedican a la ubicación de los restos de yacimientos precolombinos que denominan entierros o guacas y comercian con las piezas de orfebrería y elementos artísticos que en ellas se encuentran. Un aspecto interesante de la práctica de la guaquería es que basa sus prácticas de búsqueda y ubicación de objetos precolombinos en artes adivinatorias en las que se utilizan plomos especiales. El guaquero es un adivinador, algo así como un cazador de "tesoros" que fundamenta su accionar en prácticas mágicas populares.

De allí que, en los sectores campesinos, cuando alguien corre con suerte se diga que se “engucó” (se encontró una guaca). Este trasfondo implica una contraposición entre el saber científico y el saber popular, entre el saber ilustrado y el saber no legítimo. La razón del antropólogo, que apoya su modo de conocer en las tecnologías de identificación, organización y catalogación, se opone a los modos de conocimiento popular, basados en la adivinación y en el establecimiento de analogías sobre señales del terreno. La arqueología, bajo el presupuesto de la conservación, justifica sus prácticas científicas en contraste con los procedimientos de los guaqueros. Mi intención no es, de ningún modo, establecer una defensa esencialista de la guaquería, sino evidenciar que la contraposición con este tipo de prácticas contribuye a la constitución de una autoridad sobre la alteridad indígena: el procedimiento de oposición entre las dos formas de saber implica la ordenación de las características de los enunciados que están “en la verdad”, en el orden hegemónico del discurso. Aquella diferencia favorece la asunción de una autoridad antropológica, el investigador, que investido por la metodología científica, tiene la autoridad para hablar sobre lo indígena y le es lícito pronunciar la verdad sobre el otro. Aunque, ciertamente, no deja de ser paradójico el hecho de que los investigadores también terminen por llevarse los objetos de la ciudad, para ubicarlos en los museos y contribuir a la configuración de la identidad nacional. De modo que las dos formas de relacionarse, tanto con la ciudad como con los artefactos, generan usos heterogéneos y obedecen a funciones sociales diferentes: la sobrevivencia económica y la delimitación de la identidad nacional bajo la idea de patrimonio:

En marzo de ese año (1976), como resultado de las múltiples informaciones acerca de sitios arqueológicos en el área de trabajo, que proveían sobre todo de guaqueros o aficionados tuvimos conocimientos de Buritaca 200. Nos vimos entonces obligados por esta circunstancia a emplear todos los esfuerzos en el rescate de este importante lugar. De no haber sido así, hubiera quedado para siempre borrado de los capítulos de nuestra historia (Holguín, 1988: 44).

En este apartado es evidente el carácter mesiánico que asume la antropología, su misión es la salvación de lo indígena. Aspecto que (re)actualiza las relaciones que occidente ha tenido con la otredad indígena desde hace 500 años. La noción de historia que está asociada en el apartado supone una lectura de la historia de carácter letrado que subalterniza las prácticas

de historia oral de las comunidades indígenas, capturando la ciudad en la historia de la nación colombiana, lo que Holguín denomina "nuestra historia". Frente a esta lógica, los llamados gvaqueros serían los bárbaros "depredadores" que atacan el patrimonio de la comunidad imaginada nacional:

Algunas de las terrazas de la población habían sido parcialmente alteradas por los "gvaqueros". Sin embargo, aunque en algunos casos desalojaban piedras de los enlosados, las obras tales como los muros que conformaban las construcciones eran respetadas. El medio hostil en que se encontraba el sitio, lo protegió en parte de los depredadores, ya que la empresa de saqueo era riesgosa y difícil de llevar a cabo (Cadavid & Groot, 1987).

En últimas, tanto gvaqueros como antropólogos se llevan los objetos de la ciudad; la diferencia radica en que los antropólogos lo hacen en nombre de la ciencia y la identidad nacional, mientras que los gvaqueros lo hacen por intereses asociados a la sobrevivencia económica. La lectura de los antropólogos vincula a los gvaqueros con la idea de bárbaros de clases "populares" que desde su ignorancia destruyen el patrimonio. "Esto de buscar y saquear tumbas, era una piquiña a la cual muy pocas personas de las clases media, baja y popular podían sustraerse" (Valderrama, 1981: 32).

Estos enunciados han conducido a que "Ciudad Perdida" fuese declarada por la Unesco Patrimonio de la Humanidad en 2002 y la Sierra como Reserva Mundial del Hombre y la Biósfera en 1979, enunciados que transforman las configuraciones territoriales y las tecnologías biopolíticas de gubernamentalidad sobre el macizo (Ulloa, 2003: 112). El hecho de que la ciudad y la Sierra se adscriban a la nominación de patrimonio de la humanidad supone una transformación en las dinámicas propias de la soberanía territorial, el paso de la soberanía nacional a la soberanía global. De modo que los *agenciamientos colectivos de enunciación* resuenan en la transformación de las prácticas de ejercicio del poder.

En síntesis, los *efectos de verdad* del discurso antropológico desarrollaron procesos de diferenciación poscoloniales que localizan las diferencias etno-raciales en una concepción dicotómica que vincula al indígena con el imaginario del "buen salvaje" y al colono con el estereotipo de agente destructor del entorno. En este sentido, el enunciado de Buritaca 200 antes

que referenciar un objeto antropológico, lo produce articulando imaginarios sobre lo indígena en el marco del sistema mundo moderno/colonial. Este proceso conllevó la generación de biopolíticas de la identidad que pretendían conservar el territorio “limpiando” la sierra de la presencia de campesinos y configurando al indígena como “nativo ecológico” responsable del cuidado del medio ambiente, con base en sus saberes ancestrales, convertidos en competencias de inserción en el mercado global.

EL ENUNCIADO TURÍSTICO: CIUDAD PERDIDA

El enunciado turístico con el que se ha nombrado la ciudad tayrona ha sido el de “Ciudad Perdida”. Este enunciado (re)actualiza el imaginario occidental de un paraíso perdido cercano al estado de naturaleza. La “Ciudad Perdida” se representó como un espacio cercano a la naturaleza, distanciado de la corrupción del mundo moderno, escenario de asunción de saberes y valores que habrían sido perdidos u olvidados. En un libro de fotografía sobre “Ciudad Perdida” Consuelo Cepeda escribe:

En cualquier caso lo más fascinante es el sentimiento de que allí, en medio de una naturaleza abrumadora se encuentra una obra del hombre que armoniza maravillosamente con el medio que la rodea y, que sin embargo, es tan distinta a él (Patrick, 1988: 94).

Cabe recordar que la genealogía de las ciudades perdidas se remonta al imaginario occidental sobre la Atlántida, y en el caso de América, al Dorado. Estas ciudades se representan como objeto de deseo en el que se proyectan los temores, frustraciones y esperanzas de occidente, en otras palabras, están ancladas a procesos de sublimación. Me refiero a que las ciudades perdidas operan como objetos articulados a la administración del deseo, cuyo flujo es codificado en el marco del *status quo*. En cuanto se asocian a un estado idílico de equilibrio con el cosmos –como posibilidad de despliegue de la desmesura en el placer o como recinto que guarda saberes esotéricos–, las ciudades perdidas se han buscado de manera apremiante por occidente, que pretende poseerlas. Lo interesante de este fenómeno social, es que en el imaginario de las ciudades perdidas se vehicula aquello que administra occidente: los placeres, temores y sueños se proyectan en aquel objeto de deseo y terminan siendo un aliciente para las empresas de conquista del hombre blanco, no entendido este último como fenotipo, sino como cons-

trucción socio-histórica de identidad y diferencia. La carencia de occidente se proyecta como potencia en el imaginario del paraíso perdido y el aparato de captura occidental se abalanza sobre la otredad para codificar su fuerza antagónica. No hay ciudades perdidas en sí, sino perdidas para sí.

En este sentido, lo importante de "Ciudad Perdida" no es la correspondencia referencial de los enunciados y adjetivos que la nombran, sino la manera cómo estos elementos la constituyen. En otras palabras, el asunto no es si lo que se dice sobre la ciudad es o no verdad, sino la forma como estos enunciados generan prácticas de dominación. Lo relevante es analizar como la administración del deseo está asociada a procesos de producción de la diferencia que afectan el objeto de referencia y, en último término, lo producen; pues sin lugar a dudas, dichos enunciados vehiculan prácticas de materialidad sobre el objeto que nombran. En esta perspectiva es importante el testimonio de Bernardo Valderrama referente a la noticia de la existencia de "Ciudad Perdida":

Ante mis ojos desfilaba la sociedad de consumo, realidad de nuestra época ¿buena o mala? Lo juzgaría la historia, no tanto por la simplicidad de estos extremos, como por la complejidad que la caracterizaba, por la tecnología que todo lo iba transformando (sic). Era de todas formas el momento que nos había tocado vivir. En cambio en mis oídos resonaba la inusitada noticia de otra época, apasionante y misteriosa (Valderrama, 1981: 11).

Este testimonio muestra una evidente actitud de cansancio nihilista frente la llamada "sociedad de consumo", la cual incluso es asociada a un problema moral vinculado con la tecnología "que todo lo iba transformando", suponiendo una apelación a referentes esencialistas que relacionan la estabilidad y la permanencia con el bien, así como la transformación con el mal. Juicio eminentemente conservador, que resuena en biopolíticas conservacionistas sobre el territorio. Occidente es el cambio, mientras la otredad indígena es lo estático, lo que por principio debe permanecer. Tradición versus innovación. En este contexto la noticia del hallazgo de una ciudad perdida aparece como "apasionante" y "misteriosa", características del imaginario occidental sobre las ciudades perdidas; la ciudad que había permanecido invisible por fin se posee: pasión y misterio articulan el deseo de una línea de fuga frente al mundo moderno, que asocia el imaginario de la "Ciudad

Perdida” con dinámicas conformes a la sublimación, con el despliegue del flujo inmanente del deseo en términos de la gramática codificadora propia de la dominación del capital.

Este es precisamente el enunciado que constituye a “Ciudad Perdida” como objeto turístico. La idea de la existencia de un lugar prístino que puede hacer que el visitante se fugue del mundo moderno y retorne –por un leve momento– al seno de la naturaleza. Dicha aspiración hace que se deje de lado el contenido de la dominación en las sociedades del capitalismo contemporáneo y se permita la asunción de un imaginario originario de armonía durante un corto periodo de vacaciones. El potencial crítico es capturado en términos de sublimación y la libertad se despliega en un reducido plano que garantiza la permanencia en la codificación hegemónica del deseo. En la Revista *Diners* se lee:

Es difícil hallar un lugar con una naturaleza más exuberante que la de Santa Marta. El paisaje se inicia con el pico más alto cercano al mar, pues las bellas nieves perpetuas de los picos Colón y Bolívar están a sólo 24 kilómetros de las playas. Los koguis y los arhuacos se han encargado, al borde de ese monumento que es Ciudad Perdida, de que así sea, de preservar hasta donde es posible esta bendición ecológica⁵.

En este extracto es evidente la asociación de la ciudad con una “naturaleza exuberante” que es difícil de hallar en otro lugar. Los indígenas Koguis son producidos en el *agenciamiento colectivo de enunciación* propio del diseño global como guardianes que han mantenido esta “bendición ecológica” para que sea visitada por los turistas, lo que termina por articularlos a una división internacional del trabajo en la que la raza es un vector fundamental, esto no es otra cosa que lo que Aníbal Quijano ha denominado –siguiendo a Mariátegui– la colonialidad del poder. La vinculación de raza y trabajo como elementos que son fundamentales en la producción y distribución de las subjetividades en el sistema mundo moderno/colonial. Una biopolítica que *produce, distribuye y gobierna* la población a partir de ciertas jerarquías etno- raciales en el marco del mundo contemporáneo, a partir de estereotipos que se consolidan, sin lugar a dudas, con base en imaginarios

⁵ Revista Diners Electrónica: URL: <http://www.revistadiners.com.co/noticia.php3?nt=25201>

coloniales y la indudable intervención del saber experto. Los indígenas son subjetivados a partir de procesos de diferenciación poscoloniales en los que tanto sus cuerpos, como sus emplazamientos colectivos son producidos en el proceso. Además de ser vistos como guardianes que protegían la "Ciudad Perdida" para la llegada de los turistas, su nueva función es ser "maleteros". Manera como se denomina la utilización de indígenas para cargar el equipaje de los turistas que visitan la ciudad. Es una paradoja que los turistas visiten las ruinas de la ciudad de los antiguos tayronas y al mismo tiempo, utilicen a sus supuestos descendientes como personas de carga para llevar su equipaje. De igual modo, una nota de turismo de la Gobernación de Magdalena señala:

Visitando el Museo Tayrona, el visitante conocerá a través de una exquisita colección de piezas auténticas, la vida y costumbre de esta familia indígena que habitó la Sierra Nevada de Santa Marta hacia el año 500 d.C. Los Tayronas, constituidos por diferentes grupos étnicos, alcanzaron su máximo desarrollo hacia el siglo XV y entraron en decadencia un siglo más tarde, luego de resistir por casi cien años a la conquista española. Hoy por hoy es posible conocerlos, no sólo mediante el contacto con su cultura en el Museo Tayrona, sino visitando a sus descendientes, quienes aún mantienen su estilo y filosofía de vida en las faldas de la Sierra Nevada⁶.

En este texto se evidencia la idea turística según la cual, visitando a los indígenas actuales, es posible "conocer" a los Tayrona. De modo que el ejercicio del turismo se asocia con la idea de un viaje al pasado, a épocas remotas que crean en los turistas el efecto vital de una vuelta al pasado armónico que se ha perdido en el marco de las sociedades contemporáneas. Cambio versus permanencia. Las tecnologías que garantizan la autenticidad de las piezas que se encuentran en el Museo Tayrona, como la catalogación y ordenación científica de las mismas, generan en el turista la experiencia de trasladarse al pasado; así mismo, las comunidades indígenas son equiparadas con las piezas "auténticas" de museo, como piezas vivas de éste, idea que ha posibilitado la implementación de biopolíticas de la identidad de carácter conservacionista en la Sierra:

⁶ Gobierno de Magdalena: URL: <http://www.gobmagdalena.gov.co/default.asp?id=8&mnu=8>

(...) desde los años 70, con el descubrimiento de Ciudad Perdida, se inauguró una época de difusión y posicionamiento de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta como “tradicionales” y portadores de un conocimiento ecológico expresado en la ingeniería aplicada a la construcción de terrazas de cultivo en Ciudad Perdida. La continuidad cultural que se estableció entre los habitantes precolombinos de Ciudad Pedida –los tayronas– y los pueblos indígenas contemporáneos hizo que se estableciera una relación con lo ambiental de manera lineal y directa con sus territorios, retomando las imágenes instauradas por Gerardo Reichel-Dolmatoff (Ulloa, 2004: 184).

Los indígenas han sido convertidos en mayordomos de los turistas, en cargadores humanos de sus equipajes o en divertimento de los mismos, aquellos deben usar sus trajes tradicionales para crear un ambiente propicio para la realización de las fantasías poscoloniales de los turistas. La identidad indígena se produce de esta forma en el marco del capital global, los usos ancestrales son lentamente despojados de sus contenidos rituales y son articulados a lógicas mercantiles. Ahora un turista puede tomarse –a cambio de algunas monedas– una foto mambeando coca con el poporo, un elemento sagrado que en la tradición ancestral indígena no puede dejarse tocar por extraños. El mercado le ofrece al indígena la posibilidad de gestionar su identidad, de hacer exótica su forma de vida frente a los ojos de los turistas, quienes siempre ávidos de cosas “recién envejecidas” como diría Piero, realizan la sublimación de sus fantasías relacionadas con el regreso a lo natural, al origen prístino de la humanidad, al paraíso perdido, al útero; para retornar, luego de un corto descanso, a sus trabajos posfordistas, los cuales colonizan cada vez más el tiempo, el mundo y la vida del trabajador, capturando sus facultades emotivas, imaginativas y cognitivas en la gramática del capital. En este sentido, la dinámica del turismo genera una rehabilitación del trabajador posfordista, permite la regulación de enfermedades contemporáneas como el estrés, producto de la flexibilización laboral y la invasión de la privacidad por parte del trabajo. El turista regresa con nuevas energías para ser un productor inmaterial calificado. En este contexto, la identidad indígena se mercantiliza y es adscrita a las dinámicas de circulación del capital global, pero al mismo tiempo se representa al indígena como un individuo esencial que debe estar fuera de los circuitos comerciales, lejos del cambio: su tarea es mantenerse como original.

Sin lugar a dudas, uno de los agenciamientos más controvertidos del enunciado turístico de "Ciudad Perdida" ha sido el proyecto de construcción de un teleférico que conecte la ciudad de Santa Marta con la ciudad Tayrona. Por medio de esta obra se pretende potenciar el turismo hacia el yacimiento arqueológico y reducir considerablemente el tiempo y el esfuerzo físico que actualmente se requieren para llegar al sitio. Este proyecto implica una propuesta que procura hacer más fácil al turista su regreso a lo natural y lo originario. La paradoja es que las posibilidades de que la subjetividad del turista se vea interpelada y transformada en el viaje se reducen cada vez más. Lo indígena –entendido como modo de ser-en-el-mundo– pierde su potencia antagónica, su capacidad de subvertir el modo de vida hegemónico: se diluye en las apariencias mercantiles de la identidad poscolonial. En el periódico *El Tiempo* del 24 de febrero de 2005 se lee:

Luego de una reunión llevada a cabo anteayer en las instalaciones del Ministerio del Transporte, el megaproyecto empezó a dar sus primeros pasos tras la conformación de una sociedad promotora de la que hacen parte la Gobernación del Magdalena, la Alcaldía de Santa Marta y la Cámara de Comercio, con el apoyo del Ministerio. Ese grupo se encargará de iniciar los estudios de factibilidad para determinar la viabilidad del proyecto, las condiciones del trazado, las licencias, los impactos, etc. La estructura, similar al sistema de Metrocable de Medellín, que une por medio de cabinas aéreas los barrios de la alta montaña con el servicio del metro, tendría 24 kilómetros de extensión en tres tramos. El primero sería Santa Marta-Rodadero; el segundo, Minca-Cerro Kennedy, y el tercero uniría El Pueblito con Ciudad Perdida, en una obra que iría desde el nivel del mar hasta los 4 mil metros de altura. (...) El sistema estaba siendo solicitado por las empresas de cruceros europeos para llevar a los turistas a la zona –dice Trino Luna (Gobernador del Magdalena).

La construcción del teleférico permitiría conectar la ciudad precolombina de manera sustancial con los flujos del turismo global. Este es precisamente uno de los efectos del enunciado "Ciudad Perdida": la construcción de un megaproyecto que permitiría a los visitantes regresar a la naturaleza esencial y fugarse por un momento de las lógicas aceleradas y colonizadoras de la cotidianidad propias de la circulación del capital en la sociedad globalizada. En este sentido, es claro que el etnoturismo se convierte en una práctica poscolonial que reactualiza los imaginarios etno-raciales sobre los

indígenas y posibilita la gestión del estrés, enfermedad común en el mundo contemporáneo.

EL ENUNCIADO INDÍGENA: TEYUNA

Por su parte, para las comunidades indígenas la idea de una “Ciudad Perdida” invisibiliza la tradición ancestral, pues para ellos la ciudad nunca ha estado perdida. Por el contrario, es un elemento clave de la tradición oral que circula en las *Kancurubas* (casas ceremoniales) donde los *Mamos* (sacerdotes indígenas) realizan rituales. De igual forma, la ciudad es un sitio sagrado de pago. Es decir, en ella se realizan ceremonias y ofrendas tendientes a mantener –según los indígenas– la armonía del mundo. Para las comunidades indígenas la ciudad se encuentra ubicada en el sitio donde el héroe mítico Teyuna elaboró con sus propias manos figuras humanas de barro y oro. Estas figuras fueron enterradas por él y se considera que los lugares donde se realizaron dichos entierros son los actuales sitios de pago, en donde tienen lugar los rituales orientados a mantener la armonía del mundo. En este sentido, es importante recordar que para los indígenas la Sierra Nevada de Santa Marta es el corazón del mundo, los rituales de pago que realizan tienen fundamentalmente la finalidad de mantener la armonía del mismo:

Desde Sé se marcó el límite del territorio para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada y que se le ha llamado Línea Negra, que para nosotros es nuestro territorio ancestral o Se-nenulang. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el Universo están en nuestro territorio representadas en forma de tumas y piedras y a través de ellos se mantiene la comunicación y desde aquí tenemos la misión de mantener el equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la Sierra es el Corazón del mundo⁷.

Este ha sido un argumento político-cultural por medio del cual los indígenas resisten las transformaciones generadas por los megaproyectos en la zona. La ciudad tayrona fue construida por Teyuna y él mismo enterró las

⁷ Consejo Territorial de Cabildos. Visión Ancestral Indígena para el Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta. Valledupar. 2006. Sin publicar; p. 6.

figuras de oro y barro que elaboró, creando así padres para los elementos de la naturaleza. Al parecer de las comunidades indígenas, la extracción de los objetos de sus antepasados o la destrucción de sitios de pagamento crea un desequilibrio cósmico que genera la proliferación de enfermedades y la presencia de fenómenos naturales que están acabando con el planeta, debido básicamente a la insensatez de los "hermanos menores" y a la falta de rituales de pagamento en los sitios en que se encuentran las figuras de barro y oro sembradas por Teyuna.

Hay que decir que la visibilización de la ciudad Teyuna sirvió como un importante elemento para potenciar la organización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. En este sentido, es evidente que las formas de acción colectiva de los indígenas de la Sierra implican elementos de ejercicio de lo que Arturo Escobar denomina "políticas del lugar", es decir, formas de ejercicio político-cultural que se agencian desde el lugar y las cuales implican disputas en torno a nociones como naturaleza, cultura, territorio y desarrollo. La acción política de las organizaciones indígenas de la Sierra se enmarca en el plano de las luchas culturales por el significado, luchas que establecen dinámicas de negociación, resignificación y resistencia asociadas al lugar. De suerte que los ejercicios performativos de resignificación del territorio implican una acción política relacionada con la permanencia de formas-otras-de-ser-en-el-mundo. Al respecto Astrid Ulloa señala en relación con la organización Indígena *Gonawindúa Tayrona*:

(...) la organización surgió en el escenario social y político regional de la Sierra Nevada de Santa Marta como una instancia de negociación para reivindicar las demandas de los pueblos indígenas y recuperar el territorio ancestral y los sitios sagrados, como Ciudad Perdida. Estas demandas son consecuencia de la pérdida territorial a la que se han visto sometidos los pueblos indígenas de la Sierra Nevada debido al contacto durante la Conquista en el siglo XVI, a la afluencia de oleadas de colonización a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX; a los procesos de evangelización y la bonanza de marihuana en la década de 1970; al auge de la coca en la década de 1980; y a la actual presencia de paramilitares, ejército y grupos guerrilleros (Ulloa, 2004: 47-48).

La acción de la organización indígena logró que se estableciera un convenio con el Instituto Colombiano de Antropología, según el cual se

concertarían todas las decisiones que afectan a Teyuna. A partir de 1990 se acordó que no se realizarían más excavaciones en Teyuna, pues, según las comunidades indígenas, la continua extracción de objetos rituales por parte de gaaqueros y arqueólogos habría desequilibrado la armonía de la Sierra y estaría conduciendo a la proliferación tanto de enfermedades, como de fenómenos naturales que afectan a los pueblos indígenas y también al mundo en general. En este mismo sentido, la posición de los pueblos indígenas en relación con la construcción del teleférico que pretende interconectar a Santa Marta con Teyuna ha sido de total resistencia frente al megaproyecto. En carta dirigida a los directores del diario *El Tiempo* en febrero de 2005, los mamos de la Sierra señalaron:

En cuanto al Teleférico propuesto para unir a los lugares que los "hermanos menores" llaman Minca, Campano y Cerro Kennedy, nos oponemos hasta con nuestra vida. En la ruta de Minca está el lugar o Templo Sagrado de curación de Yantana, en Campano se encuentra el lugar o Templo Sagrado de armonía de Sey Tairuba, en Cerro Kennedy se encuentra el lugar o Templo Sagrado guardián de equilibrio de Sacra Kungui (Padre que controla y aplaca las malas energías). Los ancianos (Mamos) de la Sierra Nevada me han autorizado para revelar esto, lo cual nunca se había dicho al "hermano menor" y era desconocido, incluso, para los cientos de investigadores y antropólogos que nos vienen investigando desde el siglo pasado. Ni siquiera las torturas de la Inquisición nos hicieron confesar el significado sagrado de estos lugares, para que el "civilizado", en su curiosidad destructora, no los profanara ni destruyera. Si se profana y se destruye a Yantana, a Sey Tairuba y Sacra Kungui, se rompen los hilos de energía que conectan el gran tejido de la Sierra, se alteran y destruyen los centros de conexiones energéticas que, a través de la montaña sagrada, se unen con otros lugares del planeta. Al dañar a Yantana, Sey Tairuba y Sacra Kungui se rompen los hilos espirituales que le dan armonía a la Sierra, a la vertiente noroccidental, a todo el horizonte que desde allí se mira. Si ellos son destruidos, Santa Marta, Ciénaga, Barranquilla, Cartagena, sufrirán, y así mismo por resonancia, Valledupar y Riohacha ciudades de la vertiente sur y oriental padecerán. Sufrirán todos aquellos lugares donde vive el hermano menor en el ángulo de las defensas destruidas, pero sufrirán también, otros lugares lejanos que se encuentran en el horizonte circular de ese punto cardinal: Panamá, México, Jamaica, Cuba, una gran parte de las Antillas occidentales y hasta la Florida. Lo que quieren hacer entre Antigua

(Teyuna) y Pueblito es mucho más grave porque destruye y profana los lugares Sagrados del Río Buritaca, donde nosotros sabemos que nació nuestra civilización indígena, allí está nuestra memoria en piedra. Son lugares de Pagamento. ¿Que pensarían ustedes si alguien sin consultar, quisiera poner un Teleférico que pasara por la nave central de su Catedral Primada? ¿O instalar un sistema de transporte y turismo para visitar al Cementerio de Bogotá, donde circularan turistas en bermudas, llenando de papeles y desperdicios las tumbas de sus antepasados? ¿Que pensaría el ministro de transporte si los Mamos indígenas, sin su consentimiento, decidiéramos hacer una Kankurùa en su casa e irnos a vivir allá? ¿Que tal que se nos ocurra usar el patio de banderas del Palacio de Nariño para hacer una huerta o cultivo? Dirían que estamos locos y nos meterían en un hospital, así pensamos sobre este proyecto de profanación (sic)⁸.

Cabe resaltar que en este pronunciamiento los mamos utilizan argumentos relacionados con la vida de los indígenas, en el sentido de llegar al punto de sacrificarla por el cuidado de la Sierra. Vinculan elementos asociados con el saber esotérico, en cuanto a la invocación de lugares que no han sido revelados anteriormente a los “hermanos menores” y se valen del imaginario apocalíptico vinculado a la destrucción del mundo a través de catástrofes ambientales. Estos argumentos funcionan como estrategias político-culturales frente a la implementación del megaproyecto de intervención en su territorio. Además, la carta se dirige a los directores de uno de los diarios más importantes del país, con miras a incidir en la opinión pública. Estas estrategias son evidencia de la recursividad del movimiento indígena en términos de participación política y manifiestan el posicionamiento frente a los procesos de modernización/colonización desarrollados en la Sierra.

CONCLUSIÓN

Para terminar, como he venido argumentando, el acontecimiento de la invención de “Ciudad Perdida” se ha convertido en un campo de tensiones que, desde diferentes posicionamientos político-culturales, implica una lucha por nombrar la Sierra Nevada en su dimensión territorial. Esta mul-

⁸ Carta en Defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta. Febrero 26 de 2005.

tiplicidad de enunciados convierten a la ciudad en un heterogéneo campo de prácticas que vehiculan usos diferenciales del territorio en función de los intereses político-culturales que se afanan por controlar la Sierra, bien sea desde la soberanía imperial, el Estado-nación o las comunidades locales. En este contexto de enfrentamiento el mecanismo de saber-poder agencia “efectos de verdad” que se traducen en la implementación de prácticas territoriales diferenciadas, las cuales obedecen a concepciones enfrentadas sobre la naturaleza, la cultura y el territorio.

La lucha por el significado del territorio articula diferentes estratos (Santos, 1996: 26; 2004, 86): local, estatal y global, los cuales involucran a las comunidades indígenas locales, al Estado colombiano y al capital trasnacional. Desde estas localizaciones discursivas se producen enunciados hegemónicos, subalternos y contrahegemónicos en torno a la ciudad indígena. Esta multiplicidad de significados supone la configuración de diseños globales/imperiales, así como la manifestación de acciones performativas que desde lo local resignifican dichos diseños. Asumo que aquellas acciones performativas son significados político-culturales que adquieren sentido en su uso estratégico por parte de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada.

Hay que decir que las transformaciones agenciadas por las políticas neoliberales en Colombia han devenido en cambios en la manera como se usa el territorio y se ejerce la soberanía, variando durante el proceso tanto la función de Estado, como las tecnologías de gubernamentalidad (Moncayo, 2004: 245-263). A partir de las dinámicas de descentralización administrativa y de la reducción de las transferencias presupuestales a las entidades territoriales, el Estado ha dejado de cumplir, progresivamente, la función de distribuir y asignar recursos, y se ha concentrando en garantizar tanto las condiciones de “seguridad”, como las garantías jurídicas necesarias para atraer la inversión de capital trasnacional, de modo que adquiere, cada vez más, una función biopolítica de carácter policivo (Hardt & Negri, 2006: 36). Asistimos al ocaso del Estado desarrollista y nos enfrentamos al advenimiento y consolidación del Estado neoliberal. Las entidades territoriales entran en una salvaje competencia por conseguir sus propios recursos de financiación, para ello se proponen acceder a las regalías que aportan los capitales golondrina, valiéndose de sus “ventajas comparativas” para atraerlos. En este contexto, la Sierra Nevada de Santa Marta ha devenido

“localidad global” a partir de enunciados y prácticas relacionadas con la diversidad étnica y la biodiversidad (Coronel, 2000: 33). Se ha convertido en un lugar privilegiado para el etnoturismo y el ecoturismo, pero también en escenario de resistencias, resignificaciones y negociaciones que desde lo local generan procesos político-culturales “otros”.

Las dinámicas territoriales que se han forjado en la región desde la Constitución del 91, asociadas con las políticas de reconocimiento y ampliación de resguardos indígenas, la descentralización administrativa y la consecución de recursos para el ordenamiento territorial a partir de la gestión internacional de organizaciones no gubernamentales; son elementos que han configurado un escenario propicio para la consolidación de diseños globales que transforman las dinámicas de ejercicio de la soberanía sobre el territorio y que han convertido a la Sierra en una localidad transnacionalizada. Así mismo, la producción del discurso del “nativo ecológico” ha conducido a la asociación entre el movimiento indígena y el movimiento ambiental (Bengoa, 2000: 47), lo cual redundo en una apertura de nuevos escenarios políticos para las reivindicaciones de las comunidades indígenas (Postero y León, 2005: 28); pero de igual forma ha propiciado la ordenación de nuevas tecnologías biopolíticas de gobierno que insertan los saberes y prácticas indígenas –así como las construcciones y ciudades amerindias– en los circuitos transnacionales del capital, (re)generando las jerarquías etno-raciales propias de las geopolíticas globales del conocimiento y (re)estableciendo la diferencia colonial como tecnología multicultural de producción de la alteridad.

Este proceso ha generado una permutación en el significante de producción de la diferencia colonial (Coronil, 2003: 105), pues los saberes, las prácticas culturales y las comunidades indígenas ya no son excluidos, sino que se capturan en los circuitos del mercado verde global, lo que forja nuevas formas de colonialidad del poder y procesos poscoloniales de acumulación del capital (Cajigas-Rotundo, 2007: 175). Como advierte Astrid Ulloa:

(Los) pueblos indígenas son ahora convocados a brindarle a la humanidad sus conocimientos –los mismos que antes fueron desconocidos– como una expresión de solidaridad. Más aún, los indígenas tienen la histórica tarea de preservar la “vida” del planeta, deben ayudar a reproducir la vida humana y de las especies no humanas. De esta manera, los terri-

torios de los pueblos indígenas y los recursos genéticos y biológicos presentes en ellos se convierten en la reserva de la humanidad. Por lo tanto, los indígenas se convierten en futuros donadores de la vida para la continuidad de la humanidad, por ser considerados los guardianes de la naturaleza. En este sentido se les adjudica la histórica responsabilidad de proteger sus territorios y mantener la biodiversidad sin cambiar sus prácticas culturales. La introducción de esta nueva gobernabilidad y de sus ecodisciplinas en los pueblos, cuerpos y territorios indígenas parece ayudar a sostener los estándares de vida de las sociedades industrializadas, las cuales no cambian sus patrones capitalistas de producción y consumo. De esta manera, no es claro quiénes se benefician de los tesoros de la biodiversidad (Ulloa, 2004: 111-112).

Esta lógica multicultural hace que el capital funcione como una red de poder inmanente que se apropia de la diferencia para convertirla en diversidad, suprimiendo de plano los componentes político-culturales contrahegemónicos y mercantilizando la alteridad cultural en dicho proceso de captura. Los indígenas pasan de ser concebidos como bárbaros salvajes que deben ser civilizados, a ser localizados como “nativos ecológicos”. Según este nuevo enunciado, su misión sería velar por el cuidado del medio ambiente, pues se supone que cuentan con la *competencia* de saberes ancestrales para hacerlo. De modo que la responsabilidad por la contaminación del planeta se traslada de las potencias del norte a las comunidades indígenas del sur global.

BIBLIOGRAFÍA

- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cadavid Camargo, Gilberto; Groot De Maeche, Ana María (1987). "Buritaca 200. Arqueología y conservación de una población amerindia", en: *Boletín Museo del Oro*, No. 19. Bogotá.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007). "La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo", en: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO-UC, PENSAR, Siglo del Hombre; pp. 169-194.
- Coronel Valencia, Valeria (2000). "Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta", en: Eduardo Restrepo; María Victoria Uribe, *Antropologías transeúntes*. Bogotá: ICAHN, pp. 81-117.
- Coronil, Fernando (2003). "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en: Edgardo Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO - UNESCO; pp. 87, 112.
- Deleuze, Guilles (2002). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- , Guattari, Felix (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pre-textos.
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICAHN - Universidad del Cauca.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- (2006). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

- (2006). *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debolsillo.
- Holguin Soto, Álvaro (1988). *La Ciudad Perdida de los tayrona*. Bogotá: Neotrópico.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Moncayo, Víctor Manuel (2004). *El leviatán Derrotado. Reflexiones sobre teoría del Estado y el caso colombiano*. Bogotá: Norma.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *La voluntad de poder (Ensayo para una transmutación de todos los valores)*. Madrid: Edaf.
- (2005). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Postero, Nancy Grey; León Zamosc (2005). “La batalla de la cuestión indígena en América Latina”, en: Nancy Grey Postero; Zamosc León (ed.). *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala; pp. 11-52.
- Restrepo, Eduardo (2007). “Antropología y colonialidad”, en: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO-UC, PENSAR, Siglo del Hombre, 2007, pp. 289-305.
- Rouillard, Patrick (1988). *Sierra Nevada: Santa Marta, Ciudad Perdida, Guajira*. Medellín: Colina.
- Santos, Milton (1996). *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-tau.
- Ulloa Cubillos, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICAHN.
- Uribe, María Victoria; Osorio Santos, Álvaro. *Un Paisaje Cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*.
- Valderrama Andrade, Bernardo (1981). *La Ciudad Perdida Buritaca 200*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

¿Multiculturalismo o interculturalidad?

*Camilo Borrero García**

Sin que pueda ser considerado como un debate clausurado, durante los últimos años se ha venido imponiendo entre los estudiosos colombianos una especie de acuerdo teórico sobre el sentido de los términos “multiculturalismo” e “interculturalismo”. Grosso modo, mientras el primero aludiría a una integración de culturas subordinadas a una cultura hegemónica o mayoritaria, que en cierto sentido las toleraría o apoyaría como una estrategia para mantener precisamente su control; el segundo representaría los esfuerzos por lograr la integración horizontal o mutuamente respetuosa entre culturas diversas, sin atender a asuntos como mayorías y minorías.

Vista desde este ángulo, la interculturalidad supondría una especie de superación del multiculturalismo, lo que llevaría por ende a agrupar en torno a su propuesta a los más “avanzados” estudiosos. En otras palabras, actualmente no es políticamente correcto posar de multiculturalista, y quien lo haga debe ser consciente que su postura incluye una defensa más o menos explícita de la supremacía de los valores y principios de la cultura dominante, en nuestro caso la llamada occidental o mestiza.

* Abogado, especializado en temas de derechos humanos, multiculturalismo y justicia. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinador e Investigador de la Escuela de Derechos Humanos, Paz y Convivencia del Centro de Investigación y Educación Popular, Cinep. Director del Grupo Copal de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia.

No obstante, cuando se pasa del terreno de la defensa netamente cultural al de los derechos, la situación tiende a complicarse un tanto. En lo que sigue, intentaré presentar algunos de los aspectos más relevantes de esta controversia, que espero muestren en qué consiste esta complejidad.

En lo que atañe al mundo normativo, la interculturalidad supondría un presupuesto de partida: el respeto a la autonomía de las formas de derecho propio de cada cultura. Autonomía que sólo podría tener como límites los provenientes de un eventual consenso de las culturas involucradas, nunca la imposición en torno a valores que no necesariamente son compartidos con la misma fuerza o voluntad.

Un buen ejemplo de ello lo constituiría el análisis que hizo en su momento la Corte Constitucional, en sentencia C359 de 1996 y ponencia del magistrado Carlos Gaviria, que alude a los tres únicos límites que debería tener la llamada jurisdicción especial indígena, expresados a su vez en tres prohibiciones específicas correspondientes: imponer pena de muerte, esclavitud o tortura⁹. A lo que habría que agregar –por razones constitucionales propias– lo correspondiente a respeto del debido proceso, entendido éste de una manera bastante flexible: lo que sea previsible para las mismas comunidades actuantes. Es decir, las formas ordinarias o tradicionales como suelen llevarse a cabo los procesos de control social frente a la ruptura o violación de normas internas.

El multiculturalismo, por su parte, preestablece los límites en consonancia con los postulados de la cultura mayoritaria. Un buen ejemplo es el mismo texto constitucional, que en su artículo 246 dispone la posibilidad de aplicar esta justicia propia para los pueblos indígenas, siempre y cuando se haga dentro de los límites de la Constitución y la ley¹⁰.

⁹ “A juicio de la Sala, este núcleo de derechos intangibles incluiría solamente el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura. Dos son las razones que llevan a esta conclusión: en primer lugar, el reconocimiento de que únicamente respecto de ellos puede predicarse la existencia de un verdadero consenso intercultural. En segundo lugar, la verificación de que este grupo de derechos se encuentra dentro del núcleo de derechos intangibles que reconocen todos los tratados de derechos humanos, derechos que no pueden ser suspendidos ni siquiera en las situaciones de conflicto armado”. Corte Constitucional, Sentencia T 349 de 1996.

¹⁰ “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no

Este punto de partida guarda también relación con el debate sobre la entidad misma de los derechos culturales. Una versión más o menos amplia de los mismos supondría la aceptación relativamente incontrovertible de que éstos pertenecen y son desarrollo de los derechos humanos. Sin embargo, la cuestión se complica a la hora de establecer armonizaciones o ponderaciones con otros derechos humanos que podrían ser considerados como de mayor entidad desde algunas comprensiones valorativas, por ejemplo las de la democracia liberal.

Para los más connotados pensadores de esta última tradición política en materia cultural, como pueden ser Kymlicka o Taylor¹¹, el punto controversial ha sido siempre cómo hacer compatibles estos derechos culturales de minorías con los derechos individuales y sus principios básicos democráticos como son vida digna, libertad e igualdad. Entre otros aspectos, le dedican buena parte de sus reflexiones a demostrar la consistencia de ambos polos (derechos especiales en función de grupo y la tríada básica de los derechos humanos)¹².

Pero, el mero hecho de plantearse la pregunta de esta manera ya supone una cierta defensa dogmática de una tradición, que excluye a otras posibles. Especialmente, aquellas que estos mismos autores denominan iliberales.

El punto no es menor en la perspectiva de estos teóricos, por cuanto pone en evidencia la genealogía de su propia argumentación. Una democracia liberal tiene que poner en el centro de sus derechos al individuo. A partir de allí, es posible que cómo un correlato de sus derechos a la vida, libertad e igualdad, resulte que los derechos especiales étnicos le sean debidos o necesarios. Por ejemplo, porque la idea de vida con dignidad deba involucrar la posibilidad de combinar cultura y libertad, de forma tal que se

sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema nacional". Art. 46 CPN.

¹¹ Cfr. Kimlicka, Will, *La Ciudadanía Multicultural*, o Taylor, Charles, *La Política del Reconocimiento*.

¹² Por ejemplo, Kimlicka anota: "Los liberales tienen el compromiso de apoyar el derecho de los individuos a decidir por sí mismos qué aspectos de su herencia cultural merecen perpetuarse. El liberalismo se compromete con (y quizás se define por) la perspectiva según la cual los individuos deberían tener libertad y capacidad para cuestionar y re visar las prácticas tradicionales de su comunidad, aunque fuese para decidir que ya no vale la pena seguir ateniéndose a ellas...". *Ciudadanía Multicultural*, pp. 211, 212, Barcelona: Paidós.

considere que sólo es posible escoger un modelo de vida bueno –esencia de la dignidad– si al individuo se le da la libertad de hacerlo al interior de su propia cultura, así ella no sea liberal. Y como correlato, la defensa activa de esa cultura llegaría a ser un deber para el Estado por vía de igualdad si se prueba que, de hecho, éste protege institucionalmente la cultura mayoritaria –generalmente, por la vía del idioma oficial, contenidos de la educación, la escogencia de formas de atención pública, vestuario correcto para actos oficiales y similares, que responden a una determinada tradición–.

Ello no obstante, cuando esa cultura –que se debe proteger por razones de coherencia con los postulados del liberalismo– resulta impidiendo que el individuo se desarrolle en la forma prevista por este liberalismo, por ejemplo al considerar más estratégico defender formas de vida comunitaria, el perro parece estar mordiéndose la cola. Lo que lleva a una aparente sin salida: o el liberalismo sólo protege a aquellas culturas que se le asimilan, en términos de ser sistemas de índole individual y libertaria, o resulta protegiendo culturas que en su desarrollo niegan el sentido mismo de su protección: el individuo liberal.

Esta inconsistencia es la más celebrada en el mundo de la interculturalidad, pues refleja palmariamente la trampa en que quedan atrapadas las culturas que asumen sin reservas el credo liberal.

La alternativa, por lo tanto, estriba en una de dos estrategias: Establecer una nítida diferenciación entre los derechos étnicos, producto de las reivindicaciones históricas originadas por el despojo y el etnocidio, y los humanos, de raigambre liberal, inherentes al desarrollo de sus postulados políticos. O bien propugnar por una refundación de los derechos humanos en clave de consenso cultural.

Mediante la primera, habría que asumir –por ejemplo– que los derechos étnicos predefinen los derechos humanos, y que por ende lo que se podría postular como vida digna, igualdad o libertad varía de acuerdo con las culturas, sin que su sentido pueda ser establecido de antemano por una cualquiera de las tradiciones o sistemas involucrados. Por la segunda, sería posible una consonancia entre derechos étnicos y humanos, a condición de que el consenso intercultural permita definirlos y ponderarlos de

una manera flexible, por supuesto en respeto al diálogo horizontal, nunca jerárquicamente preestablecido.

Esta controversia de carácter más general tiene una expresión correlativa cuando se pasa al lenguaje de los derechos fundamentales. Si los entendemos como derechos reforzados, que no solo ameritan una acción especial del Estado en su protección sino mecanismos efectivos de defensa –como la tutela– no es de extrañar la disputa conceptual que ha surgido en torno a su delimitación, especialmente en lo que atañe a asuntos como la exigibilidad de derechos económicos, sociales y culturales.

En lo que respecta a este debate, el campo de lucha o discusión se ha presentado en la definición y extensión de los llamados derechos fundamentales colectivos, y su relación con los derechos fundamentales individuales ordinarios, de carácter más extendido.

Así, por ejemplo, la Corte Constitucional ha venido desarrollando una dogmática que le ha dado fuerza a derechos fundamentales colectivos como el de la subsistencia (equivalente al derecho a la vida individual), la diversidad étnica y cultural, el territorio, la participación y la consulta previa, la etnoeducación y la salud tradicional.

Hasta aquí no se presentaría problema, especialmente cuando la demanda de aplicación de estos derechos tiene como escenario el terreno del afianzamiento frente a la cultura dominante en aspectos como las demandas étnicas colectivas, el autogobierno o la representación.

Sin embargo, la cuestión varía cuando se enfrentan derechos fundamentales colectivos con derechos fundamentales de carácter individual que personas pertenecientes a la misma comunidad alegan como violentados por su propia cultura. Aquí los ejemplos abundan: individuos que creen que su etnia no les prohija derechos como el de la libertad de culto, el libre desarrollo de la personalidad, el debido proceso o similares.

El punto es entonces: ¿En qué medida los derechos étnicos colectivos son ponderables con los derechos fundamentales individuales, sin menoscabar de fondo los primeros?

Nuevamente, aquí nos encontramos con una derivación del debate planteado entre interculturalistas y multiculturalistas. Y quizás, sea éste el definitivo en términos más pragmáticos.

Para los últimos el tema de la ponderación es necesario, pues los derechos étnicos –como todos los otros en el nuevo constitucionalismo– no son absolutos. Y por ende, deben encontrarse sus límites –entre otros campos– en la armonización con derechos de similar calibre, como serían los fundamentales individuales. Para los primeros, los interculturalistas, la ponderación sería impresentable en esos términos; pues en últimas obliga a armonizar dos tradiciones absolutamente divergentes: los derechos étnicos aluden a la autonomía necesaria para desarrollar la cultura propia, mientras que los fundamentales individuales incluyen el respeto a una tradición occidental cuya raigambre es el individuo y sus libertades. En cualquier ponderación de estos dos tipos de derechos –cuya solución sea la protección de derechos fundamentales individuales– se estará vulnerando la autonomía cultural étnica. Lo que lleva a pensar que sólo se podría ponderar bajo la condición de que esta falle siempre a favor de los derechos étnicos colectivos. De lo contrario, la misma forma de ponderación es un mecanismo de integración.

Obviamente, la anterior discusión podría entonces desgranarse en sus conclusiones inmediatas. Por ejemplo, los multiculturalistas podrían enfatizar en su argumento de que la interculturalidad supone, de una forma u otra, renunciar a la defensa de derechos fundamentales individuales por representar inmediatamente la pretensión de introducir criterios externos a la cultura que se pretende defender.

A lo que podría enfrentarse un tipo de alternativa que han planteado algunas de las comunidades indígenas involucradas, en el sentido de posibilitar la ponderación; siempre y cuando ésta sea resuelta por miembros de la propia etnia involucrada, nunca por terceros ajenos a los parámetros culturales en discusión, como serían por ejemplos los jueces ordinarios de la República.

Postura que nos regresa, de algún modo, al problema de las valoraciones: no es que las comunidades indígenas sean *per se* violadoras de los derechos

fundamentales individuales. El punto es que los interpretan distinto, y no necesariamente como esperaríamos la tradición liberal.

Por ejemplo, el principio de igualdad es diferente y opera diferencialmente, si se trata de la tradición liberal o si se trata de una tradición colectiva indígena. Y así sucesivamente para conceptos como libertad de culto o libre desarrollo de la personalidad.

En otras palabras, el llamado desde esta orilla sería a la elaboración de una dogmática alternativa sobre los derechos humanos, esta vez en clave étnica particular. Lo que llevaría, de suyo, a una interpretación constitucional de los derechos en una tónica flexible, que contradice por supuesto la idea constitucional de que la Corte debe operar como órgano de cierre. A menos que también se introduzcan ajustes en su composición, que la lleve a constituirse en un tribunal que respete las dinámicas y particularidades de la interculturalidad.

Para terminar, quizás sea importante ilustrar con algunos ejemplos la dimensión de lo que está en discusión. Piénsese en un tema como el de equidad de género. Una perspectiva universalista en términos de derechos humanos tendría la pretensión de que ella permee todos los ámbitos culturales, incluyendo los de comunidades indígenas. Y la manera de lograr esto ya está de alguna manera inventada internacionalmente, por ejemplo en la convención contra todo tipo de discriminación por razones de género.

A su vez, una propuesta crítica del pretendido universalismo de los derechos humanos –que en últimas esconde la visión occidental de los mismos– debería afirmar que un tema como equidad de género corresponde definirlo a cada cultura en sus dimensiones prácticas y políticas, pues no es lo mismo en el Islam de hoy, ni en las comunidades ancestrales, etc.

Este relativismo cultural, a su vez, debería traducirse en un nivel de exigencia menor en torno a las convenciones internacionales, reservando el estricto cumplimiento de ellos hacia aquellas culturas que explícitamente lo han dispuesto así. Lo que nos llevaría a que no basta con la ratificación de una convención o una ley por parte de los representantes generales de la nación, sino que debería haber un pronunciamiento explícito de las

comunidades afectadas, quizás de manera similar a como opera la consulta previa. Con la consecuencia previsible de que dichas comunidades puedan rechazar o modular los principios o reglas en juego, con lo que las pretensiones universalistas quedarían bastante maltrechas.

Algo similar puede pensarse en otros campos igualmente controversiales, como son el de los derechos preferenciales de los niños, el garantismo penal o la libertad de cultos.

Aspiro a que este breve recorrido por algunos de los diferentes puntos de debate nos obligue a reflexionar de una manera más profunda sobre las consecuencias de asumir acríticamente alguno de los polos que se han identificado bajo las posturas multi e intercultural.

Igualmente, creo que dadas las consecuencias prácticas del debate en el terreno de los derechos, no nos sea posible identificar tan claramente lo que podría ser considerado *a priori* como políticamente correcto, o que a su vez pueda afirmarse de forma simple que la superación de una de las teorías, la multicultural, lleve a la otra, la intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles (2003). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica de España.

Colonialidad del saber: chamanismo y Occidente

*Adela Katherine Higuera Girón**

La historia de la ciencia es sin lugar a dudas la misma historia de la modernidad y de Occidente. Las pretensiones de racionalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento científico se construyeron, en efecto, entre los siglos XVI y XVII, a partir de relaciones de poder concretas y del establecimiento de dicotomías radicales: lo científico y lo no científico/lo moderno y lo premoderno. Esta categorización abrupta del conocimiento pudo desarrollarse sólo en la construcción del sistema/mundo moderno/colonial, como puso de presente Enrique Dussel. En el circuito del Atlántico y a raíz del “hallazgo” de lo que fue denominado América, la diferencia colonial o el encuentro privilegiado con *el otro* erigió a una Europa no pre-existente en el *centro* administrativo, pero esencialmente epistémico de la modernidad y de Occidente. En palabras de Walter Mignolo:

El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial (Mignolo, 1993: p. 63).

* Estudiante de Último Semestre de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante en calidad de opción de grado posgrado de la Especialización en Análisis de Políticas Públicas de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora Auxiliar del Grupo COPAL, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia.

De modo que el establecimiento de divisiones y la identificación a partir de un *otro* (contrario) es a la vez constituyente de la modernidad y constituido por ella en su contrapartida: la colonialidad entendida como la dimensión simbólica, representativa y epistémica del poder que fundamentó tanto el colonialismo (dominio jurídico político y administrativo) en el mundo entero, como la historia misma de “Occidente”. En este contexto, la distinción científico/no científico actúa desde los siglos XVII y XVIII como una de las formas privilegiadas del ejercicio de la colonialidad del poder, no solo por la imposición de prácticas específicas a los sujetos, sino mediante la negación, desprestigio y deslegitimación de otros saberes a partir del cientifismo europeo y la pretensión de superioridad, objetividad y racionalidad neutral de la ciencia. Allí, en la violencia epistémica, radica el fundamento de la colonialidad del saber que nos produce como sujetos en el pensar y en el ser mismo.

Así pues, existen formas de conocimiento *otras* que han sido veladas por siglos. Una de ellas consiste en las prácticas chamánicas de algunas comunidades indígenas cercanas a los ríos Amazonas y Putumayo, las cuales adquieren una importancia significativa en el análisis de la colonialidad del saber en la medida que se trata de un saber abiertamente tachado, que ni siquiera es considerado un campo del conocimiento al asociarse con lo que Occidente ha denominado hechicería o magia; pero fundamentalmente porque es un saber múltiple que pone en duda la “pre-existente” relación entre lo real y lo irreal, lo visible y lo invisible. En este sentido, el objetivo del presente escrito es cuestionar las distintas formas en que la modernidad ha interpretado el chamanismo indígena a fin de comprender como opera la colonialidad del saber. A su vez, la propuesta consiste en reconocer el chamanismo sudamericano en prácticas concretas como un tipo de existencia y conocimiento de otro modo a pesar de ser negado de múltiples y radicales formas por la modernidad/colonialidad. Esto es, un reconocimiento radical que no se reduzca a las categorías occidentales.

El argumento principal consiste en que la aprehensión de saberes es imposible entre Occidente y la cosmología indígena si se examinan sus concepciones y prácticas del conocimiento, en la medida que cualquier intento de traducción o combinación de tales prácticas y concepciones desde Occidente resulta enmarcándolas en categorías que las niegan, reprimen y subsumen. Se trata entonces de una breve crítica al multiculturalismo liberal

que busca reconocer al *otro* solo hasta cierto punto, y un llamado al reconocimiento absoluto del mismo propuesto por los estudios poscoloniales a través de la interculturalidad. No obstante, cabe aclarar que la pretensión de este texto no es dogmatizar el campo cerrando las posibilidades de diálogo con otros saberes en los intersticios, pero sí de reconocer sin miramientos la validez del saber situado e invisibilizado.

El documento se divide en dos grandes partes. En primer lugar se encuentran las distintas formas en las que Occidente ha categorizado el chamanismo, haciendo referencia a dos lecturas que éste ha dado a la cuestión: por un lado a la interpretación clásica que incluye el imaginario popular y el imaginario construido por las ciencias sociales, y por otro lado a la interpretación posmoderna/poscolonial del chamanismo indígena sudamericano. Para finalizar, un último apartado se refiere a una propuesta para dialogar con las prácticas chamánicas en tanto formas de conocimiento válidas.

CHAMANISMO E INTERPRETACIÓN OCCIDENTAL

Si bien las interpretaciones occidentales sobre el chamanismo y el conocimiento de los indígenas sudamericanos son múltiples, tradicionalmente se ha privilegiado la lectura de las ciencias sociales –especialmente de la antropología– frente a las lecturas populares de tales prácticas de conocimiento; aunque cabe decir que ambas se retroalimentan. En general pueden identificarse dos grandes discursos e imaginarios construidos por las ciencias sociales. En primer lugar, una larga narrativa de desprecio y de traducción del chamanismo como hechicería, brujería y espiritismo mentiroso e inexistente. En segundo lugar, una traducción posmoderna/poscolonial de las prácticas chamánicas como curanderismo que se interpreta como “medicina indígena”, haciendo referencia a una absorción o bien, comparación con la noción tradicional de la medicina occidental. En ambos casos persiste la negación y subyugación del chamanismo como conocimiento distinto y válido al cientificismo moderno.

Interpretación clásica: el imaginario popular y la construcción de las ciencias sociales

Dentro del imaginario clásico se encuentran a la par los prejuicios construidos en torno al ensalzamiento y superioridad de lo científico moderno

y de la religión cristiana, y el tratamiento que le han dado las ciencias sociales –especialmente la antropología y la etnología– al chamanismo. Con respecto a la primera relación, el cristianismo sólo encontró un baluarte en el cientificismo del siglo XVII cuando estos dos sistemas de representación –en un proceso complejo que engendró la Ciencia como se nos ha presentado– pudieron ser funcionales al Estado moderno y al colonialismo/colonialidad en que se sustenta.

Sin lugar a dudas, este proceso debe situarse en la transformación social europea donde la ciencia, sus prácticas y discursos fueron apropiados por la cultura de élite al tiempo que se le *expropiaban* a la cultura popular en Europa. Esto implicó un cierre conservador del potencial reformista de la ciencia que ayudó a preservar el orden social de los nacientes Estados europeos; orden que también era mantenido por el cristianismo secularizado como enuncia Jacob James¹³. La genealogía de la empresa científica –con su discurso de objetividad, racionalidad, neutralidad y progreso–, así como el cese de discrepancias y su articulación con la religión cristiana no constituyen procesos históricos a los que *naturalmente* habría de llegar ‘la humanidad iluminada por Europa’; ni corresponden al “balance de poder” resultante de las guerras europeas que tradicionalmente ‘explican’ el origen del Estado.

El hecho –tal como lo punteó Foucault en sus análisis sobre la microfísica del poder– que la ciencia se forjara convincentemente objetiva, neutral y superior y que en un momento dado hubiese dejado de importunarle a la religión en tanto estructura, oculta relaciones de poder entre sujetos, prácticas, dispositivos y discursos que en su despliegue configuraron (y re-configuraron) la normalidad, la validez y la visibilidad de unos sobre otros en un juego estratégico complejo. Sin embargo, y esto solo es visible desde la doble conciencia mencionada por Mignolo: esta es solo la mitad

¹³ “En el siglo XVII la ciencia se convierte en otro medio, junto con la disciplina del trabajo y la reforma de las costumbres, por el que las élites europeas, habiéndose distanciado del pueblo, intentan no obstante controlarlo y someterlo a su autoridad [...] La reforma del conocimiento, lejos de desestabilizar la sociedad como tienden a hacer otros tipos de reforma, tendría el efecto contrario. El pensamiento de los notables se enriquecería, las pasiones del pueblo se corregirían, la ciencia progresaría, la prosperidad se incrementaría; y la delicada estructura social se mantendría intacta en toda medida” (James, 1990: p. 53).

de la historia. La ciencia, cuyo discurso universal, racional y neutral pasa por alto el carácter subjetivo de su “verdad”, así como la connivencia con el cristianismo, tienen su genealogía en el sistema/mundo/moderno/colonial. Sin el *otro* epistémico que significó el “nuevo mundo” la ciencia no hubiese podido diferenciarse de la “no-ciencia”, Europa civilizada del mundo “no civilizado”, ni la modernidad ser tal.

Así, la pretensión de la verdad absoluta y de un dios universal compaginó de forma concreta tanto la modernidad como la colonialidad a través del dominio judeo-cristiano y el cientificismo. De modo que, en las postrimerías del siglo XVI, la ciencia con un discurso de objetividad, racionalidad, neutralidad y progreso dejó de mostrarse opuesta al monoteísmo cristiano, a su universalismo y al dualismo sagrado/humano que plantea la religión de Occidente.

Lo sagrado, el hombre y la naturaleza

Uno de los principales metarrelatos modernos se construye en la alianza ciencia y cristianismo. Quizás este es el fundamento esencial del imaginario occidental sobre el chamanismo. Se trata de la triple separación ontológica entre lo sagrado (Dios), el hombre y la naturaleza, donde,

Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo no es Dios, y no se considera sagrado. Esto está asociado a la idea de que Dios creó al hombre en su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra (Lander, 1993: p. 14).

Así, hay una distinción “existencial” entre Dios, el hombre y la naturaleza que dispone el lugar y las formas de lo real, y que además, plantea unas jerarquías de la acción que imponen como superior al hombre sobre la “pasividad” de la naturaleza y la “invisibilidad” de Dios. Este hombre no es cualquiera. No es mujer, ni indígena. Es el hombre como imaginario de lo homogéneo, del pensamiento racional y de La Verdad, el que se impone sobre el mundo y otras concepciones del mismo. Este tríptico imaginario y subjetivo, que halló un punto de apoyo esencial en la otredad colonial en su configurarse en lo “verdadero”, “irrefutable” e “indudable”, se pro-

fundizó con la radicalización ilustrada de las dicotomías cuerpo/mente, razón/mundo¹⁴.

De manera que el mundo se convirtió en un mecanismo vacío y desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón (Lander, 1993: p. 15). Este es pues, el imaginario de Occidente que hace que los saberes, prácticas y sentimientos que se presentan fuera de él y pretendan modificar el orden entre lo sagrado, lo humano y lo no humano son calificados como profanos, heréticos, oscuros, malévolos o diabólicos que retan al cristianismo e insultan al único dios verdadero; pero también resultan precientíficos, premodernos o arcaicos si se les quiere observar desde la perspectiva “científica”. Es entonces a partir de esta exclusión epistémica, que surge de las dicotomías fundamentales bien/mal y moderno/no moderno, que tiene lugar la colonialidad del saber.

Esta triple separación, al tiempo que facilita y constituye la colonialidad del saber y el dominio de la cultura occidental sobre otras, también se crea y se complejiza a sí misma. Es decir, la ciencia y el cristianismo no solo construyen dicotomías de exclusión sino que a partir de dichas dicotomías se construyen a sí mismos. Es así como puede comprenderse la enorme potenciación del rechazo científico y religioso por la astrología en la Europa del siglo XVII, que solo pudo darse con el “descubrimiento” de hechiceros aun más “perversos” y “siniestros” en las tierras colonizadas –puesto que aun se debatía la humanidad de los indígenas americanos–. La colonización facilitó la construcción de la ciencia por cuanto el encuentro con otras formas de pensamiento-vida –como el chamanismo de los indígenas sud-

¹⁴ “Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el ‘cuerpo’ y el ‘no-cuerpo’. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre ‘razón/sujeto’ y ‘cuerpo’. La razón no es solamente una secularización de la idea de ‘alma’ en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la ‘razón/sujeto’, la única entidad capaz de conocimiento ‘racional’, respecto del cual el ‘cuerpo’ es y no puede ser otra cosa que ‘objeto’ de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de ‘razón’, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el ‘cuerpo’, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto. Producida esa separación radical entre ‘razón/sujeto’ y ‘cuerpo’, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humana y el cuerpo/naturaleza humana, o entre ‘espíritu’ y ‘naturaleza’. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el ‘cuerpo’ fue fijado como ‘objeto’ de conocimiento, fuera del entorno del sujeto/ razón” (Quijano, 1993: p. 224).

americanos– fortaleció la idea moderna de la superioridad del pensamiento racional-científico en oposición a lo mágico-religioso.

De manera que la colonización, por supuesto a partir de la idea de raza pero esencialmente a través de la negación y estigmatización del otro ajeno a los ideales modernos, permitió la articulación del poderoso imaginario que enmarca la idea de brujería y hechicería: la maldad y lo demoníaco. Esta es pues la construcción y la representación moderna que predomina en los prejuicios populares sobre un conocimiento que no cabe en los prismas fundamentales de Occidente como lo es el chamanismo en Sudamérica, nombrado de manera peyorativa como hechicería, brujería, maleficios, ocultismo, rezos, mal de ojo, etc. Así, en la producción del imaginario social –que se considera *dado*– se cierra un círculo entre el pensamiento, las prácticas y los afectos mismos de los sujetos frente al *otro*. En este sentido, la historiadora chilena Arre Marfull señala lo siguiente:

la hechicería se asocia con un segmento de la sociedad, llámese inferior, débil, salvaje, el cual tiende a la liberación de las ataduras “naturales” impuestas por las leyes humanas de conducta social y regla religiosa. La hechicería y por tanto el chamanismo, se asocian con lo misterioso, lo demoníaco, y con el engaño. Se asocian con la manera incorrecta de lograr ciertos propósitos, de lograr cosas que podrían ser imposibles de lograr de otro modo. La hechicería se asocia con el conocimiento de la naturaleza salvaje, con los espíritus, que siempre son malignos para los conquistadores europeos (Marfull, 2006).

En este punto cabe mencionar una de las dicotomías más profundas de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La oposición masculino/femenino que enraíza la modernidad, y sitúa lo femenino del lado de lo oculto, al aparecer como lo real, lo esencial y lo inefable –que no puede pasar por la palabra ni ser homogeneizado en un mundo regido por lo visible y lo racional (lo masculino)–, lo femenino y su personificación en las mujeres, fueron sistemáticamente cuestionados, categorizados y rechazados desde la tardía edad media europea. Se asociaron al otro *distinto*, incomprensible, y por mucho, no aceptable. No en vano el cristianismo se creó configurando un *alter* de lo profano, malvado, mordaz donde la feminidad se hallaba en la base de tal alteridad. De modo que la dicotomía masculino/femenino –entendida como acaba de plantearse– no solo no desapareció sino que halló

un caldo de cultivo en la colonialidad, al tiempo que la hizo. Lo femenino entonces, se halla en la base de la brujería, hechicería, lo sobrenatural, lo oculto, en el sentido ya mencionado. No en vano las principales víctimas de la Inquisición fueron mujeres. Extendido y constituido en el “nuevo mundo descubierto”, la dicotomía masculino/femenino se reconfiguró y situó la *otredad* (lo femenino) en los cuerpos, seres, las prácticas, tiempos y espacios de los indígenas, demonizándolos. En palabras de Arre Marfull:

la hechicería se asocia a lo femenino, al mundo oculto y lascivo, doblez, sensual y terrenal de las mujeres, que logran ponerse en contacto con estas fuerzas sobrenaturales y se contactan con una espiritualidad poco sublime, ya que no radica en Dios todopoderoso, sino en entidades que pululan por la tierra. Lo subordinado y lo femenino tienden a relacionarse en estas prácticas, y para el pensamiento “racional” español, sólo lo masculino es el poseedor de la gracia de una visión suprema del mundo, una visión asociada con Dios todopoderoso, con el rey, y con el padre de familia (Marfull, 2006).

Así pues, el imaginario sobre el conocimiento de la “hechicería”, de la brujería y del chamanismo no solo se relaciona con la subalternización del indígena, del negro, del arcaico o del hereje; sino que también incorpora uno de los elementos más importantes de la colonialidad y la modernidad: la subalternización de la mujer.

Las ciencias sociales y las prácticas chamánicas

De otra parte, la legitimación del imaginario popular construido por Occidente sobre el chamanismo se encuentra arraigada también en la pretensión científica de la sociología y la antropología que al interpretar tales prácticas y conocimiento otro con las categorías modernas-eurocéntricas, los construye como “creencias” –falsas por supuesto– de tipo premoderno o arcaico con un aparente estatus, aunque en el fondo es el mismo imaginario popular pero con pretensiones “racionales”. En este sentido cabe mencionar las tesis de dos de los teóricos más importantes de la modernidad. En primer lugar, Max Weber señala que:

el cristianismo heredó del judaísmo su hostilidad contra el pensamiento mágico. Esto abrió el camino para importantes logros económicos ya que las ideas mágicas imponen severas limitaciones a la racionalización

de la vida económica. Con la llegada del ascetismo protestante esta desmitificación del mundo se completó¹⁵.

De manera que para Weber el chamanismo o hechicería (como traducción moderna del chamanismo) es un ejemplo de dominación carismática característica de las sociedades pre-modernas a base de símbolos y creencias irracionales en el poder de controlar “los espíritus”.

En su perspectiva, un chamán es un individuo extasiado por algún elemento natural (drogas, música, ataques epilépticos, etc.) cuya posesión representa la facultad carismática y permite la dominación sobre otros. Según este autor, “no es un fenómeno noble y elevado [...] sus revelaciones deberían ser calificadas de *burda patraña*. Pero la sociología no establece tales valoraciones” (Weber, 1964: p. 848). Así pues, para Weber el chamanismo claramente es un engaño y un mecanismo de dominación, solo su superación dará paso a la modernidad. No es necesario aquí mencionar los supuestos de esta tesis, más allá de sostener que la sociología weberiana es uno de los principales pilares del cientificismo social de la modernidad/colonialidad: En el paradigma moderno/colonial del desarrollo los sistemas no occidentales de conocimiento son vistos como enemigos del progreso, de modo que deben ser disciplinados o excluidos, esto no queda más claro en otro lugar como en la obra de Max Weber.

Otro autor que cabe citar aquí por la importancia de sus conceptos para la antropología y la etnología del chamanismo como imaginario de la ciencia social es Mircea Eliade. Su texto *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* se considera un estudio clásico insuperable sobre estas “temáticas”. Sin lugar a dudas, ya que se erige a pesar –o a través– de su cientificismo en una de las más claras y paradigmáticas interpretaciones modernas/coloniales sobre el chamanismo y/o hechicería. Varios elementos lo muestran: en primer lugar, la definición de Eliade sobre el chamanismo es sumamente exótica (al estilo de la construcción occidental de Oriente como denuncia Edward Said). Para este autor el chamanismo tanto en China como en

¹⁵ “Christianity inherited its hostility against magical thinking from Judaism. This opened the road to important economic achievements, for magical ideas place a heavy constraint on the rationalization of economic life. With the coming of ascetic Protestantism this demystification of the world attained its completion” (Weber, 2003: p. 360).

Sudamérica es la “técnica del éxtasis”, tal como para Weber es el “éxtasis” producido por elementos naturales. Éxtasis que permite al chamán asumir que intercede entre lo humano, lo natural y lo sagrado. Así pues, en términos de Eliade “el chamán ‘domina’ sus ‘espíritus’, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra ‘comunicarse’ con los muertos, los ‘demonios’ y los ‘espíritus de la naturaleza” (Eliade, 1960: p. 21). Obsérvese el tratamiento de incredulidad que el autor da a las palabras *domina*, *espíritus*, *comunicarse*, *demonios* y *espíritus de la naturaleza*; de modo que inscribe y encasilla cierto contenido del conocimiento indígena o chamánico en las categorías ontológicas y existenciales que ha determinado la modernidad; categorías que le indican incredulidad o negación de la existencia de otros dominios ajenos a los establecidos por Occidente.

De manera que se reconoce el chamanismo como “creencias de magia y de religión arcaicas”, primitivas y premodernas; por lo tanto inferiores, y en el fondo absurdas, erradas y mentirosas, como lo dan a entender tanto Weber como Eliade. Otros elementos de la obra de Mircea Eliade dan muestra de la narrativa científicista de desprecio y de traducción del chamanismo como hechicería, brujería y espiritismo inexistente. Uno de ellos es la negación del particularismo del chamanismo de los indígenas suramericanos¹⁶ y de los demás chamanismos al englobarlos todos en una sola categoría “El Chamanismo”, cuyas características y fines según el autor son exactamente los mismos en todo el mundo: “el chamán es el especialista de un trance durante el cual su alma *se cree* ‘abandona’ el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno” (Eliade, 1960: p. 21).

Y aquí es pertinente valorar la idea de que el chamanismo puede ser la técnica del viaje místico al “Cielo” o al “Infierno”. Esta pretensión dantesca de que todo puede ser clasificado en la dicotomía del bien y del mal que ha construido Occidente –aquí habría que explorar la famosa distinción entre *magia negra* y *magia blanca*– ignora y sataniza otras construcciones culturales, de modo que la traducción del “chamanismo” resulta errónea y absolutamente absorbida por las categorías eurocéntricas por lo cual no

¹⁶ “El chamanismo suramericano ofrece aún muchos caracteres extraordinariamente arcaicos [...] es inútil aquí ofrecer un cuadro comparativo de todos los casos en que se halla el mismo conjunto” (Eliade, 1960: 261-263 pp.).

se reconoce que es un mundo, conocimiento y realidad distintos e intraducibles por completo. De hecho, todo el tiempo en el texto de Eliade se está comparando el chamanismo con la “vocación” del cristianismo¹⁷. De esta manera opera entonces la colonialidad del saber en las ciencias sociales que legitiman un imaginario popular de desprecio y superioridad occidental a las formas de existencia indígenas.

Interpretación posmoderna/poscolonial

Una segunda caracterización del chamanismo indígena en Suramérica se ha dado aparentemente en una forma más amable y más “multicultural”. Mientras la primera y más extendida forma de interpretarlo lo relaciona con hechicería, brujería, la maldad y lo grotesco; mostrando su contenido como absurdo e irracional –ya sea en el imaginario popular como en las ciencias sociales– puede decirse que a partir de los años ochenta por la transformación del sistema-mundo capitalista hacia la “globalización posmoderna”, el chamanismo indígena en Suramérica –por lo menos en una de sus “partes”– empezó a verse como “curanderismo sano y natural”. La parte *útil* y en la que deben enfocarse los debates del chamanismo no es entonces su carácter “mágico-religioso” sino los “saberes ancestrales” que pueden extraerse de estos *medicine-man* para la industria genética y farmacéutica.

Así, la ruptura con la interpretación clásica del chamanismo no tiene lugar, de hecho no solo se ha querido extraer lo “útil” en términos medicinales para uso comercial de Occidente, sino que este reconocimiento pasa por la negación de todas las representaciones y construcciones indígenas de significado no occidental como aquellas que tienen que ver con sus nociones de tiempo, espacio y vida, para encasillar el chamanismo en categorías de la modernidad como “medicina tradicional” o “etnomedicina”. Nuevamente la negación y subyugación del chamanismo como otro conocimiento y forma de existencia permanece: se reconoce al otro en tanto sea útil al sistema

¹⁷ “Los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una vocación o, al menos, de una crisis religiosa. [...] el chamanismo sigue siendo siempre una técnica extática a la disposición de una determinada minoría y constituye en cierto modo, la mística de la religión respectiva. Una comparación acude inmediatamente a nuestro pensamiento: la de los monjes, místicos y santos del cristianismo” (Eliade, 1960: p. 23).

occidental, pero sigue siendo inferior; de aquí que la definición posmoderna de “conocimientos no científicos” para encasillar el chamanismo y otras prácticas no represente en lo absoluto algún reconocimiento intercultural.

En este sentido cabe recordar el auge contemporáneo de investigaciones sobre recursos genéticos y de los debates sobre la propiedad intelectual de productos o “patrimonios” inmateriales. En términos de Santiago Castro-Gómez:

el capitalismo posmoderno se presenta como una máquina de inclusiones segmentarizadas, no de exclusiones. [...] La tolerancia frente a la diversidad cultural se ha convertido en un valor “políticamente correcto” en el Imperio, pero sólo en tanto que esa diversidad pueda ser útil para la reproducción de capital. El indígena, ya no es visto como alguien perteneciente al pasado social, económico y cognitivo de la humanidad sino como un “guardián de la biodiversidad”. De ser obstáculos para el desarrollo económico de la nación ahora los indígenas son vistos como indispensables para el desarrollo sostenible y sus conocimientos tradicionales son elevados a la categoría de ‘patrimonio inmaterial de la humanidad’ (Castro-Gómez, 2005: 86-87 pp.).

Así mismo, en términos concretos para el chamanismo suramericano, en los últimos años han surgido investigaciones sobre las propiedades medicinales del *Yagé* en el bajo Putumayo y el uso curativo de la *Ayahuasca* entre las comunidades indígenas del Amazonas, de tal manera que se reconoce como válido para Occidente solo el “uso” que pueda hacerse de estas plantas, mientras que la cosmología chamánica sigue siendo vista como absurda, arcaica, no civilizada y –parándose en el punto cero de la modernidad– exótica.

CONCLUSIÓN: CÓMO ENTENDER EL CHAMANISMO

Hasta este punto se ha mostrado como Occidente ha concebido y construido un imaginario sobre el chamanismo que se relaciona con la hechicería, lo malévolo, la superstición y en últimas, el engaño y la inexistencia. También se ha señalado como las ciencias sociales han legitimado este imaginario y han operado de maneras concretas la colonialidad del saber de modo más sutil en la época del capitalismo posmoderno y del “multiculturalismo”. De

esta manera, queda claro que el chamanismo indígena suramericano hace parte del cerco excluyente que ha impuesto la modernidad a otros conocimientos y otras vidas, al relegarse a culturas “premodernas” como señala Weber, o sectas “extáticas-arcaicas” en palabras de Mircea Eliade; e incluso al reconocerse y extraerse de estos sistemas no occidentales de conocimiento solo lo “útil” en términos medicinales e industriales. La negación es clara no solo porque el chamanismo se relaciona con la subalternización del indígena, del negro y de la mujer de manera evidente, sino fundamentalmente porque reta en forma y contenido toda la estructura de la modernidad.

La posibilidad de conocimiento sobrenatural, la transformación de lo corpóreo y la manipulación de lo espiritual chocan directa y frenéticamente con la construcción moderna del conocimiento, el empirismo y el racionalismo; así como con la triple separación entre lo sagrado, lo humano y lo natural. No en vano la Inquisición y el exterminio físico de individuos y comunidades que se atrevieron a desafiar las categorías tradicionales centrales de la modernidad –lo vivo y lo no vivo, lo bueno y lo malo, etc.– llegaron a América en el siglo XVI y XVII para eliminar los “hechiceros” que se hicieron notar, entre ellos varios indígenas¹⁸.

La idea de que un ser humano pueda convertirse en cualquier animal, hablar con plantas y animales, ver el tiempo y el espacio en las vísceras, cambiar de cuerpo e interactuar con los espíritus, predecir el futuro, revivir los muertos, sanar enfermos sin tocarlos, transformar los sentimientos, los cuerpos y las conciencias de otros, entre muchas otras prácticas con significados y contenidos que van mucho más allá del conocimiento moderno, resulta inconcebible para el sistema de conocimiento occidental; por ello

¹⁸ “En el territorio americano el Santo Oficio se estableció en 1569 y sus tribunales sólo funcionaron en México y Lima. Su objetivo era mantener la fe católica persiguiendo a los que se consideraba herejes (judíos, luteranos, blasfemos, hechiceros, invocadores del demonio, astrólogos, alquimistas, lectores o poseedores de libros prohibidos). No obstante, los inquisidores apostólicos no podían proceder contra los indígenas, cuyo castigo se reservó a los eclesiásticos ordinarios. [...] Sin embargo, como se ha señalado antes, dentro de las instrucciones a los Inquisidores, y pese a sus abusos, no debían proceder contra los indios, por ser gente nueva en el conocimiento de las cosas de la fe cristiana, si se hacía necesario proceder, debía hacerse con cautela y consideración. Sin embargo, ‘los indios dieron bastante que hacer a la Inquisición, por las supersticiones que infundían a la gente de baja esfera, haciéndoles creer en las maravillas que era capaz de producir en los hechizos la coca, cuyo uso desde aquel entonces, el Virrey Toledo había tratado de desarraigar’” (Marfull, 2006).

se ridiculiza y se pone en el plano de lo absurdo, que máximo, puede servir para “engatusar” a unos cuantos. Así mismo –aparte del desprestigio y la rotunda negación del chamanismo indígena como otro sistema de conocimiento y de experiencia vital válido– se crea y se reproduce una barrera de temor y rechazo de lo desconocido, que se valida curiosamente por causas sobrenaturales, sagradas y esotéricas como por ejemplo la prohibición expresa de parte del cristianismo por ir en contra de la “salvación”.

Así pues, es claro que no hay modo de diálogo *inter pares* entre la cultura occidental y el chamanismo indígena. Las nociones de tiempo, espacio, vida y no vida son tan radicalmente distintas que rompen con todos los esquemas de la modernidad, y siendo ésta el eje del sistema/mundo, sin duda se relegan en cualquier intento de interpretación los conocimientos y modos de vida indígenas –especialmente el chamanismo– a una posición de inferioridad, negación y no reconocimiento. Por esta razón es imposible presentar una definición absoluta del chamanismo de las comunidades indígenas en Suramérica, pues más allá de señalar que constituye una forma ancestral tan válida como cualquier otra de conocer y de vivir –absolutamente distinta de la propuesta de la modernidad–, tratar de descifrarla y definirla implica caer necesariamente en la codificación occidental y por tanto, en la colonialidad del saber, por el simple hecho de categorizar un dominio que no cabe en ninguna de las construcciones de Occidente.

En este sentido, Maria Perruchon (Tsunki) cercana por contexto y familia al chamanismo Shuar del Sudeste del Ecuador, señala desde su experiencia lo siguiente:

La clasificación que hace diferencia entre distintos tipos de especialistas espirituales como ‘chamanes’, ‘curanderos’, ‘médiums espiritistas’, etc. no es para nada provechosa. El chamanismo no existe en una forma coherente y consistente (Perruchon, 2002: p. 13).

En síntesis, el diálogo de saberes es imposible entre occidente y la cosmología indígena si se examinan sus concepciones y prácticas del conocimiento, en la medida que cualquier intento de traducción o combinación de tales prácticas y concepciones desde la modernidad resulta enmarcándolas en categorías que las niegan, reprimen y subsumen.

De manera que la propuesta es negar la lectura del chamanismo desde la óptica moderna, que de cualquier modo busca absorberlo y en el fondo rechazarlo. Se trata de comprender –si bien no absolutamente porque la perspectiva académica y el lugar de enunciación de quien escribe este ensayo es sin duda la modernidad– que el chamanismo indígena en Suramérica es toda una cultura, una forma de vida, un conocimiento otro, un pensamiento distinto y en pocas palabras, una existencia única de la que resulta una perspectiva tan válida como cualquier otra; capaz de enfrentar toda la modernidad y de permanecer sin contacto alguno con ésta. Entender que existen otras temporalidades distintas al tiempo cronológico del reloj; que existen otras concepciones y vivencias de lo humano, de lo no humano, de lo sagrado y la naturaleza; que las nociones del espacio no se reducen a una localización geométrica y que la oralidad puede rebasar las palabras, constituye el primer paso para la decolonialidad del saber. Es entonces reconocer que hay otros saberes tan válidos como los modernos-occidentales, deconstruir los prejuicios y las mismas nociones de lo real y lo irreal; lo que puede permitir un reconocimiento intercultural, que por supuesto, no es universal –categoría occidental– sino que parte del ser y lo local.

BIBLIOGRAFÍA

- Arre Marfull, Monserrat (2006). *Hechicería e imaginario social. Prácticas mágicas coloniales en el Virreinato del Perú y Reino de Chile a través de los juicios de la Inquisición*. Universidad de Chile. Licenciatura en Historia. Santiago de Chile, 2006. Artículo inédito. Disponible en: <http://www.futurooculto.com/hechiceria-y-brujeria/>. Consultado septiembre 2008.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Eliade, Mircea (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- James, Jacob (1990). "Por encanto órfico: la ciencia y las dos culturas en la Inglaterra del siglo XVII", en: Varios autores. *La ciencia y su público*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lander, Edgardo (1993). "Ciencias sociales. Saberes coloniales y eurocéntricos", en: Lander, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Perruchon, Marie (2002). "Magia en camino-Chamanismo entre los Shuar de la Amazonia del Oeste", en: *Anales. Nueva Época*, No. 5. "Conocimiento, salud y derechos indígenas en la Amazonia". Gotemburgo: Instituto Iberoamericano. Universidad de Göteborg.
- Quijano, Aníbal (1993). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Lander, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Weber, Max (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *General Economic History*. New York: Courier Dover Publications.

La jurisdicción indígena: del multiculturalismo de 1991 a la resistencia de un movimiento

Diana Carrillo González

INTRODUCCIÓN

La jurisdicción indígena en el ordenamiento jurídico colombiano no es una novedad. Las Leyes de Indias reconocían la autoridad de los Cabildos Indígenas facultándolos para sancionar a los miembros de sus comunidades que cometieran faltas. Esta disposición es mantenida en el proyecto de la Regeneración de finales de siglo XIX mediante Ley 89 de 1890. Pero es en la Constitución de 1991, con la participación de líderes indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente, que se hace un reconocimiento constitucional de la jurisdicción especial indígena y se faculta a las autoridades de los diferentes cabildos a impartir justicia conforme a los usos y costumbres ancestrales.

Por lo tanto, la Constitución colombiana de 1991 es exaltada en parte por la puesta en marcha de un proyecto multicultural que reconoce la existencia de la diversidad de actores que componen la 'nación' colombiana, superando el tradicional paradigma que proponía la homogeneización de un territorio culturalmente heterogéneo, reproduciendo una democracia excluyente que invisibilizaba diferentes cosmogonías a la occidental y promovía un constante caos social, ilegitimidad institucional e ineficacia normativa.

El constituyente de 1991 –de manera ejemplar– no sólo reconoció la existencia de la heterogeneidad de la nación colombiana sino que imprimió un carácter protector por parte del Estado sobre la diversidad étnica y cultural. Fenómeno materializado en la legitimidad constitucional otorgada a la jurisdicción especial indígena, la cual puede ser ejercida por los pueblos indígenas dentro de su ámbito territorial y en obediencia a sus leyes, costumbres y procedimientos¹⁹. Esta quimera permite romper las fronteras del sistema jurídico imperante y fortalecer el derecho de los pueblos indígenas de decidir sobre su destino e integridad social y económica basándose en su cultura e identidad.

Desafortunadamente la competencia que reside en los pueblos indígenas sobre la reconstrucción de su pasado, formación de presente y destino, está fuertemente limitada por un régimen jurídico imperante que obedece a las lógicas políticas y económicas de una sociedad capitalista contradictoria a la filosofía milenaria indígena. Contradicción que a su vez, se encuentra en medio de un debate sobre las perspectivas que abordan los derechos humanos como herramienta de resistencia y alternativa social, o bien como un método para irradiar un ámbito de desarrollo y progreso en una sociedad enmarcada en la periferia del sistema mundial.

Ambas perspectivas graban conclusiones diferentes sobre la competencia de los pueblos indígenas en el ejercicio de la jurisdicción especial, y su aceptación dentro de un régimen jurídico de diferente trayectoria; en esa medida, la competencia para ejercer justicia dentro de los territorios indígenas estará mediada por la capacidad de cumplir con los requisitos exigidos para la coordinación con la justicia ordinaria, y la constante confrontación entre el principio a la diversidad étnica y cultural y el principio al desarrollo y progreso social moderno.

¹⁹ En desarrollo del artículo 246 CP, la Corte Constitucional ha manifestado en Sentencia SU 510 de 1998: “...el principio de diversidad étnica y cultural otorga a las comunidades indígenas, un status especial que se manifiesta en el ejercicio de facultades normativas y jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de acuerdo con sus valores culturales propios. Igualmente, la Carta les confiere el derecho de gobernarse por autoridades propias según sus usos y costumbres; consagra una circunscripción electoral especial para la elección de senadores y representantes; y, les garantiza el pleno ejercicio del derecho de propiedad de sus resguardos y territorios”.

Así, la jurisdicción especial indígena se debate entre entender la constitución como mecanismo alternativo de promoción democrática incluyente y social o como un mecanismo de promoción global de mercado, desarrollo y progreso de un Estado (auto) etiquetado como subdesarrollado y tercermundista.

Perspectiva ante la cual, se hace necesario fortalecer a la jurisdicción indígena como herramienta alternativa de resistencia²⁰ de los pueblos indígenas, para preservar su diversidad étnica y cultural sobre una sociedad que se forja en procesos globales homogeneizantes.

Esta problemática expone un debate en el cual se evidencia un actor institucional, que propugna por un imaginario étnico y cultural reconocido y subordinado a un sistema occidental; y otro actor – eminentemente social– que resiste su invisibilización y subordinación mediante recursos jurídicos, que pueden utilizarse a favor o en contra de la efectividad de derechos fundamentales de las comunidades, que permitan su integridad, subsistencia y diversidad.

De esta forma, el objeto de este trabajo es abordar las perspectivas que revelan la implementación de la jurisdicción especial indígena en el Estado Social de Derecho colombiano, ya sea como un mecanismo de resistencia de los pueblos indígenas o bien como un mecanismo de subordinación de las comunidades frente a una cosmogonía universal. Manifestando la posibilidad que existe de ejercer la competencia jurisdiccional –consagrada en el artículo 246 CP– como una forma de consolidación social, política y económica de las comunidades indígenas frente a la problemática de progreso, desarrollo y globalización moderna.

Para ello se expondrán casos relevantes que ilustran el área seleccionada y permiten entender las relaciones que se tejen entre un movimiento que lucha fuertemente por la autonomía y control del propio destino, y

²⁰ La introducción del elemento de resistencia se entiende desde el paradigma de Balakrishnan Rajagopal que ubica el concepto de resistencia como “diversas actitudes válidas de concebir el mundo que rechazan el dogma de que la resistencia, para ser legítima, debe trabajar no bien dentro de las teorías existentes sobre la liberación humana o bien formular un paradigma ‘universal’ completamente nuevo que sea aplicable en todo tiempo y lugar” (Rajagopal, 2005: 35 p.).

un sistema de mercado, político y jurídico que obedece a lógicas contrarias, y que desea relativizar dicha autonomía y entablar una unidad nacional²¹.

JURISDICCIÓN INDÍGENA

La jurisdicción indígena en Colombia –como ejercicio del principio de la diversidad étnica y cultural– se presenta como la materialización de la regla de maximización, según la cual “A mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía”²². Esta regla se encuentra definida en obediencia al principio que establece que sólo un alto grado de autonomía permite la supervivencia étnica y cultural de la nación, la cual, dada la pluralidad de sistemas al interior del mismo territorio no puede ser entendida como absoluta. En ese orden, para permitir el desarrollo de la regla de maximización es necesaria la minimización de las restricciones impuestas por parte del ordenamiento occidental, hecho que genera contradicciones al momento de analizar casos concretos, en los cuales pueda presentarse la necesidad de ponderar los intereses que afectan la preservación de la diversidad de la nación, la autonomía y derechos colectivos de las comunidades indígenas contra los principios que fundamentan el orden constitucional del sistema político general.

Frente a esta contradicción, la solución planteada desde la Corte Constitucional propone un examen que concluya que la restricción impuesta al ejercicio de la autonomía indígena represente “una medida necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía” o que “se trate de la medida

²¹ Recordemos que la Corte Constitucional ha sido enfática al exponer que “El análisis del artículo 246 muestra los cuatro elementos centrales de la jurisdicción indígena en nuestro ordenamiento constitucional: la posibilidad de que existan autoridades judiciales propias de los pueblos indígenas, la potestad de éstos de establecer normas y procedimientos propios, la sujeción de dichas jurisdicción y normas a la Constitución y la ley, y la competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional. Los dos primeros elementos conforman el núcleo de autonomía otorgado a las comunidades indígenas –que se extiende no sólo al ámbito jurisdiccional sino también al legislativo, en cuanto incluye la posibilidad de creación de ‘normas y procedimientos’–, mientras que los dos segundos constituyen los mecanismos de integración de los ordenamientos jurídicos indígenas dentro del contexto del ordenamiento nacional. En la misma estructura del artículo 246, entonces, está presente el conflicto valorativo entre diversidad y unidad” (Sentencia C 139 de 1996).

²² Sentencia T254 de 1994 y T349 de 1996.

menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las comunidades étnicas”²³, en este sentido observamos la necesidad de entablar una armonía entre los sistemas jurídicos reconocidos dentro de la nación colombiana, basada en las restricciones y autonomías mutuas, en otras palabras: la posibilidad de ejercer la autoridad en el territorio indígena estará mediada por su capacidad de entablar una relación solidaria con el ordenamiento jurídico tradicional, que implique la salvaguarda de principios mínimos que irradian todo el sistema jurídico, hecho que otorga a cambio la minimización de las restricciones que se le imponen al ejercicio jurisdiccional especial indígena.

Lo anterior teniendo en cuenta que el ejercicio de la jurisdicción indígena y su posibilidad de emitir fallos autónomos sin la intervención del Estado mayor, deriva del reconocimiento que éste último realiza a nivel constitucional; reconocimiento que –como se mencionó anteriormente– se encuentra restringido por las normas mayores y la reglamentación por parte del Legislativo, las cuales pueden –ingenuamente– causar detrimento en el ejercicio autónomo de administrar justicia por parte de las autoridades indígenas dentro de su territorio. De ahí la importancia de la participación política por parte de dirigentes de las diferentes comunidades indígenas, en espacios de construcción normativa y administrativa que se encaminen a exponer la filosofía y sistema milenario indígena y sus diferencias con respecto al sistema occidental; de tal forma que al momento de implementar políticas capitalistas, se puedan disminuir posibles efectos perjudiciales por medio de la constante voz de la diversidad, que debe resaltar en un sistema presuntamente democrático. El objeto de la participación indígena por fuera de su territorio en el sistema capitalista, es promover acciones afirmativas que permitan entablar restricciones conformes a una solidaridad tanto de la cosmogonía mayor como de la cosmogonía indígena, sin generar perjuicios en la autonomía del ejercicio de justicia conforme a sus usos y costumbres –entre otros– y la facultad de las autoridades indígenas sobre el control de su pasado, presente y futuro.

Desde esta óptica, la cosmogonía mayor impone como restricción inquebrantable a la administración de justicia indígena el respeto de las

²³ *Ibid.*

decisiones emitidas hacia los derechos fundamentales²⁴, siendo éstas inoperantes cuando puedan constituirse como violatorias de los mismos. Este punto es esencial, porque es en éste ámbito en el cual puede subordinarse y subsumirse la administración de justicia indígena en las prácticas modernas del grupo dominante, especialmente al tener en cuenta que los derechos fundamentales son considerados de mayor jerarquía que el derecho a la diversidad étnica y cultural²⁵.

Recordemos que Antonio Gramsci exponía que el aparato de poder coercitivo estatal impone “legítimamente” –por medio del ordenamiento jurídico– la disciplina sobre los grupos al margen de los lineamientos hegemónicos que no consienten, activa o pasivamente (Gramsci, 1971: 12 p.). En ese sentido, la hegemonía liberal por medio de la capacidad de coerción del Estado, tiene la posibilidad de imponer legítimamente la forma bajo la cual debe administrarse justicia en los territorios indígenas, en conformidad con el respeto de derechos fundamentales de reconocimiento universal e interpretación exclusivamente moderna²⁶. De esa forma se contempla la jurisdicción especial indígena como una “incorporación funcional de la racionalidad legal” (Rajagopal, 2005: 34 p.) y no el ejer-

²⁴ Entre ellos principalmente el debido proceso, especialmente lo concerniente al principio de legalidad (T349 de 1996 MP Carlos Gaviria Díaz), dignidad humana (SU 510 de 1998 MP Eduardo Cifuentes Muñoz) vida, o integridad personal (T030 de 2000 MP Fabio Morón Díaz). Igualmente la Corte en sentencia en donde argumenta a favor de la justicia ordinaria en materia disciplinaria expone: “(...) el verdadero respeto de la diversidad cultural impone el respeto absoluto a los parámetros valorativos de las diversas culturas, y obliga a propender por un relativismo moderado en el que se admita la comparabilidad entre culturas bajo la fórmula de la tolerancia y el respeto de la especificidad cultural, salvo los casos en que esta encubra un inaceptable doble código de valores y una situación de fuerza o coacción susceptible de afectar la vida, la integridad o la libertad de la persona. La necesidad de defender unos mínimos universales éticos que permitan trascender la especificidad de las diferentes culturas y construir un marco de entendimiento y diálogo entre las civilizaciones justifica la adopción de las Cartas Internacionales de Derechos Humanos”.

²⁵ Corte Constitucional, Sentencias 254/94. MP Eduardo Cifuentes Muñoz. Ver también la sentencia C-136/96.

²⁶ Recordemos que la Corte en sentencia de constitucionalidad avaló la aplicabilidad de la jurisdicción ordinaria por encima de cualquier consideración o ponderación relacionada con el caso concreto. La aplicabilidad de la jurisdicción ordinaria por esta vía se vuelve casi que objetiva, en la sentencia la Corte textualmente afirmó que “La norma contenida en el artículo 25 de la Ley 754 de 2002, por este aspecto, coloca a quienes siendo indígenas administren recursos públicos en la misma situación de cualquier colombiano que se encuentre en esa hipótesis” (Sentencia C127 de 2003.

cicio del principio de diversidad étnica y cultural propio de una nación heterogénea.

De ahí la importancia de acompañar la implementación de la administración de justicia especial con movimientos de resistencia que permitan –en el sistema– una visión de derechos humanos contruidos desde abajo, que no sólo incorporen interpretaciones modernas sobre la dignidad, el debido proceso, vida, integridad, etc.; si no que a su vez permitan el reconocimiento de otras formas de entender esos mismos derechos desde culturas de formación diferente y divergente a la capitalista.

Cabe resaltar que la propuesta hegemónica que celosamente otorga legitimidad a ciertas actividades de resistencia, reconoce y legitima en esta oportunidad la administración de justicia indígena; siendo ésta una exitosa institucionalización de la resistencia, que necesariamente tiene que estar acompañada de un constante bombardeo de formas alternativas de derechos humanos que permitan entender que las decisiones emitidas por las autoridades indígenas no constituyen aberrantes violaciones a los derechos humanos. Sólo de ésta forma puede superarse la tensión entre ambas cosmogonías y conformarse un sistema solidario y armónico, que respete de manera integral el principio de diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.

Un ejemplo claro de ésta tesis, se encuentra en la sentencia T349 de 1996 de MP Carlos Gaviria Díaz, en la cual se decide sobre una acción de tutela que intenta entender prácticas ancestrales como el cepo, que para la cultura mayoritaria es entendido como tortura, pero para la comunidad Emberá-chamí se entiende como:

una forma de pena corporal que hace parte de su tradición y que la misma comunidad considera valiosa por su alto grado intimidatorio y su corta duración. Además, a pesar de los rigores físicos que implica, la pena se aplica de manera que no se produce ningún daño en la integridad del condenado. Estas características de la sanción desvirtúan el que sea calificada de cruel o inhumana, ya que ni se trata de un castigo desproporcionado e inútil, ni se producen con él daños físicos o mentales de alguna gravedad.

Otro ejemplo claro de esta tesis se evidencia en la sentencia emitida por el Consejo Superior de la Judicatura²⁷, que definía la competencia sobre el caso de un miembro de la comunidad indígena Chenche Zaragoza del municipio de Coyaima, al que se le encontró en su poder marihuana en dosis más altas que las permitidas legalmente. El cabildo de la comunidad exigía la competencia para conocer el caso debido a que el uso del psicodépresor era de carácter exclusivamente medicinal.

Ante esta problemática, los esfuerzos de las comunidades indígenas no han sido efímeros, la constante organización –la misma que les permitió llegar a ocupar curules al interior de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 y les ha permitido representación en los poderes públicos– ha ordenado dar a conocer lo que históricamente se observa como bárbaro, exótico o arcaico; y consolidar un fenómeno que permita superar dichos tabúes y evidencien el carácter alternativo de las mismas frente a la comprensión y desarrollo en el mundo. Resulta interesante observar que son las comunidades indígenas las que relativizan algunas de sus tradiciones –tales como la transmisión oral y remitirse a la lógica escrita– para establecer puentes de comunicación y entendimiento entre las diversas cosmogonías que conforman la nación colombiana.

El Código de Justicia Pueblo de los Pastos –emitido por AICO– es muestra clara de la resistencia de las comunidades indígenas a implementar su jurisdicción conforme a los lineamientos unilaterales del Estado Mayor de manera conciliatoria con las cosmogonías alternas a su realidad. El objeto del código es establecer una guía a los pueblos indígenas pastos en el momento de administrar justicia al interior de sus propios cabildos, siendo éste un ejercicio redactado exclusivamente por las comunidades indígenas de los pastos en obediencia a sus usos y costumbres, y en orden a desarrollar el principio de diversidad étnica y cultural.

El código, esencialmente, establece las autoridades que administran justicia, la competencia, las decisiones y la ejecución de las mismas. A su

²⁷ Sentencia del Consejo Superior de la Judicatura con fecha de 21 de febrero de 2002 MP Leonor Perdomo Perdomo. RAD. N°: 20020079 01. El fallo otorga competencia a la jurisdicción del cabildo, luego de que éste probara el uso medicinal de la droga por parte del sindicado.

vez conjuga un código penal que ofrece las penas impuestas a las sanciones, de esta forma se consagran sanciones como el consejo verbal, el trabajo comunitario, la juetiada o los fuetazos, los centros de convivencia, el pago de multas y el cepo. Cabe aclarar que el código es una guía, y a diferencia de los códigos modernos, no implica sanciones con el objeto de evitar comportamientos contrarios a los permitidos jurídicamente.

Igualmente, el código expone los castigos que se implementan en algunas comunidades Indígenas en el Departamento de Nariño que consideran convenientes examinar, siempre en consonancia a su filosofía ancestral. El código de justicia no es impuesto a las comunidades, al contrario, éstas mantienen su facultad de apropiar o reivindicar algunas de las costumbres expuestas en el mismo, conforme a los usos y costumbres de sus propios cabildos.

El ejercicio se implementa en varios cabildos, en los cuales existe un fuerte ejercicio por constituir fortalecer y actualizar las bases jurídicas internas frente a materias entre las que se destacan el control social, territorial, disciplinario, administrativo y fiscal²⁸.

DESARROLLO, DERECHOS HUMANOS Y JURISDICCIÓN INDÍGENA

La Jurisdicción Indígena –como se ha venido sosteniendo– es un mecanismo fundamental para el ejercicio de los derechos a la diversidad étnica y cultural, la integridad y preservación de comunidades indígenas históricamente discriminadas y excluidas del sistema mayor. Su implementación por medio de la Constitución Política de 1991 y elevación a rango constitucional, dio un nuevo horizonte a las luchas de movimientos indígenas, que exigían reconocer y legitimar su capacidad de control de su pasado, presente y futuro en conformidad con los usos y costumbres ancestrales; que en plena era de globalización, empezaban a desaparecer por la maquinaria tecnológica occidental.

Ahora, si bien existe un reconocimiento de la jurisdicción indígena, el sometimiento de la misma a los derechos fundamentales modernos obe-

²⁸ Al respecto véase el Documento sobre competencias de la jurisdicción indígena en relación al manejo del orden público o control territorial del Cabildo Mayor de Pueblo Rico.

dece –especialmente– a la necesaria implementación de propuestas de desarrollo y progreso en un estado en alerta por su etiquetamiento como subdesarrollado y tercermundista. Fenómeno que inmediatamente genera contradicción con la autonomía de cabildos indígenas que reproducen usos y costumbres generalmente definidos como bárbaros, degradantes e inhumanos; perspectiva que produce efectos negativos en el ámbito capitalista y problematiza con la facultad que tiene el Estado de permitir la ejecución de los mismos²⁹ sin restricciones que puedan llegar a afectar su autonomía y ejercicio.

Esto atado a una visión de derechos modernos liberales que se tejen en una historia ajena a la historia de las comunidades indígenas. Lo que refiere a concepciones distintas y en ocasiones contradictorias, como explotar la naturaleza y formular relaciones sociales. No olvidando que el poder reside en elites que se producen en medio del sistema capitalista, que controlan coercitivamente los sectores sociales ajenos a su lógica, estando el reconocimiento de la jurisdicción indígena eminentemente subordinado a las normas de la cosmogonía mayor.

Una posición radical exigiría la absoluta autonomía de la jurisdicción indígena y un rompimiento de ataduras con la cosmogonía occidental que permitiera el desarrollo pleno del derecho de la diversidad étnica y cultural. Pero sin duda, contemporáneamente los derechos humanos se constituyen como una herramienta muy valiosa en el ejercicio de resistencia de los movimientos sociales, e incluso permiten un empoderamiento real de las mismas comunidades indígenas frente a la lógica capitalista. Desde

²⁹ La Cxhab Wala Kiwe (Asociación de Cabildos Indígenas de la Zona Norte Del Cauca –ACIN–) es consciente del objeto homogeneizador del Estado con respecto a las comunidades indígenas, en orden para superar el problema de desarrollo que implica mantener comunidades incoherentes con la lógica moderno global: “Si bien el Estado colombiano desde su conformación vio a los pueblos indígenas como un problema para el desarrollo y buscó nuestra desaparición a través de la política de homogenización, lo cierto es que nosotros, desde diversos ángulos, hemos contribuido a la consolidación de la nación colombiana, bien sea desde nuestra participación en las múltiples contiendas, haciendo parte de los ejércitos de poder, o como mano de obra en las diversas etapas de desarrollo, pero principalmente, desde nuestras formas de resistencia hacia la defensa de los derechos y garantías ciudadanas, así como frente a la protección de los recursos naturales de los territorios donde habitamos tradicionalmente” (ACIN, 2004: 40 p.).

este dilema, Balakrishnan Rajagopal expone la necesidad de implementar derechos humanos desde abajo, es decir, desde la visión de los movimientos sociales que enfrentan y resisten diariamente las lógicas excluyentes y discriminatorias:

La idea de resistencia no es siempre y simplemente una reacción contra la hegemonía, sino que en realidad es una multitud compleja de visiones alternativas sobre las relaciones sociales y, por lo tanto, de la historia de la humanidad (...) el rechazo al muro absoluto de separación entre la resistencia y las formas de hegemonía (...) no existe tal cosa como una dicotomía entre moderno frente a tradición, primitivo frente a avanzado, o desarrollado frente a subdesarrollado (Rajagopal, 2005: 35 p.).

Por lo tanto, la jurisdicción indígena –al ser un recurso legitimado por la norma de normas– se constituye como la posibilidad y puente de ejercer derechos fundamentales de manera alternativa en las mismas comunidades, promoviendo su fortaleza desde los mismos localismos atados por la globalización, consolidándose como un escudo legalmente constituido y propiciando el establecimiento de una política diferenciada.

JURISDICCIÓN INDÍGENA: RESISTENCIA

Para concluir la propuesta de Rajagopal en torno a la constitución de derechos fundamentales desde abajo –que en este caso concreto pueden fortalecerse mediante la institucionalización de la jurisdicción indígena– es necesaria la confluencia de varios elementos y la movilización indígena.

Esto último puede ilustrarse mediante la problemática que enfrentan muchas comunidades indígenas, en torno al conflicto armado de vieja data en el país. La solución planteada es la producción de medidas que aseguren y fortalezcan la autonomía y el ejercicio del derecho propio, que a su vez desarrolla la jurisdicción, experiencia que se ha vivido en cabildos como el Mayor Pueblo Rico y consignadas en documentos como:

la Declaración del Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación en el Resguardo Indígena de “La María” en Piendamó, Cauca, adelantada por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Declaración de Neutralidad Activa hecha por los gobernadores indígenas de la OIA y en

*el caso de Risaralda la Resolución No. 003 de septiembre 26 de 2001, expedida por el Cabildo Mayor Indígena de Mistrató*³⁰,

siendo la jurisdicción indígena un instrumento para “garantizar sus derechos, entre ellos la Autonomía y la supervivencia como Pueblos, en medio del conflicto que vive el país” (CMPR, 2002).

Por lo tanto el ordenamiento jurídico colombiano, si bien puede ser un instrumento liberal que limita la jurisdicción indígena, mantiene la posibilidad de potenciarse mediante las prácticas propias y los aportes de las diferencias étnicas.

Así como la Constitución Política de 1991 no proporciona las herramientas adecuadas para el pleno ejercicio y garantía de los derechos de diversidad étnica y cultural, y la implementación de políticas públicas por parte del Estado Colombiano evidencia la carencia de voluntad sobre la materia; es necesario fortalecer la jurisdicción especial al interior de los territorios indígenas y consolidar un derecho propio basado y sustentado en derechos humanos desde abajo.

De esta forma, la formación de derecho propio –como lo plantea la ACIN– tiene la capacidad para:

aportar en la construcción del sistema normativo propio en coherencia con la realidad de los pueblos indígenas, fundamentar la administración de justicia propia de los pueblos indígenas en armonía y en concordancia con el plan de vida, estructurar y clarificar los procedimientos de aplicación de justicia basados en la ley de origen, y de acuerdo con las necesidades existentes, Promover el sentido de pertenencia y fortalecer las capacidades de negociación y concertación que aporten a la conservación, defensa, control, y recuperación de las relaciones armónicas en

³⁰ Cabildo Mayor de Pueblo Rico (2002) Documento sobre competencias de la jurisdicción indígena en relación al manejo del orden público o control territorial. El objeto de éstas declaraciones es principalmente convocar diversas expresiones de solidaridad de la sociedad civil, presentar propuestas de solución al conflicto armado que vive el país, dinamizar las prácticas de justicia propia, como la reactivación de las “guardias cívicas indígenas”, sin armas, los procesos públicos de condena a la violencia y la movilización permanente de las comunidades para que sus pueblos no sean destruidos.

el territorio, interpretar y articular la legislación nacional Colombiana, como también los acuerdos y convenios internacionales que hacen parte integral de la Constitución Nacional y de la jurisdicción indígena (ACIN, 2004: 19 p.).

Entre otros objetivos que logran fortificar las comunidades indígenas y permitirles al menos una mínima subsistencia en medio de un conflicto interno armado y su constante reclamo de desaparición en una sociedad con ambición por el desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

- AICO (2003). *Código de Justicia de Pastos*. URL: <http://www.ramajudicial.gov.co>. Revisado 11 de agosto de 2007.
- Cabildo Mayor de Pueblo Rico (2002). Documento sobre competencias de la jurisdicción indígena en relación al manejo del orden público o control territorial.
- Corte Constitucional (2007). Relatoria. URL: <http://www.constitucional.gov.co>. Consultada 11 de agosto de 2007.
- Cxhab Wala Kiwe - Asociación de Cabildos Indígenas de la Zona Norte (2004). *KWE'SX ÇXHAKWESAME FXI'ZENIS NA KIWETE KI'UMNA ÛSTHA'W PHU-PHNA, ÇXÃÇXHA YAHTXNA YU'JUWA'SA (Reconstruyendo el Derecho Propio Protegemos la Vida, para Seguir en Resistencia)*. Santander de Quilichao.
- Gramsci, Antonio (1971). *Selecciones de los Cuadernos de la Prisión de Antonio Gramsci*. Quintín Hoare and Geoffrey Nowell Smith (eds.), Nueva York: Publicaciones Internacionales.
- Rajagopal, Balakrishnan (2005). *El derecho internacional desde abajo, el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*. Bogotá: Colección en clave del sur, ILSA.

Educación e interculturalidad en los pueblos indígenas de la sierra ecuatoriana

*Marcelo Quishpe Bolaños**

*El indio puro y pleno, analfabeto o civilizado, no lleva el cáncer del acholamiento;
al contrario resplandece, en toda su entidad histórica y su ser presente,
el Sol de la dignidad humana... este indio para el cholaje
no tuvo ni tiene ahora otra cosa que un profundo desprecio u odio mortal!*

Kolla Katari

*Y como lo oprimido es su raza, y como se lo oprime a causa de ella,
ante todo debe tomar conciencia de su raza... Es preciso, ahora, que obligue a
quienes le oprimieron durante siglos y lo redujeron a la condición de animal
porque era indio, a que lo reconozcan como hombre... Es preciso que los indios se
piensen como indios; y la conciencia de raza se centre ante todo en el alma india.
Se convierta a la vez en faro y espejo.*

Fausto Reinaga

Para empezar es importante aclarar las fuentes de este trabajo, que se basan en gran medida, en las experiencias adquiridas en los últimos años –desde 1999– al estar vinculado a un programa universitario de formación de licenciados en educación y licenciados en desarrollo, donde los alumnos mayormente son indígenas. Así mismo la

* Historiador, Docente de la Escuela de Educación y Cultura Andina, Universidad Estatal de Bolívar.
Contacto: jmquishpe@gmail.com

selección de un material mínimo sobre educación intercultural bilingüe (EIB), que presenta un panorama crítico y de referencias teóricas relacionadas con la educación que hacen parte de los debates en las ciencias sociales. Y por último los documentos oficiales del sistema de educación intercultural bilingüe: el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe MOSEIB (1998), y el Rediseño Curricular para los centros educativos comunitarios interculturales bilingües de la Nacionalidad Kichwa de la Región Andina (RCKS) (2004).

LOS PUEBLOS INDÍGENAS HOY

Poco más de medio siglo después del inicio de la lucha “campesina” contemporánea en Ecuador, la fisonomía y vitalidad de los pueblos indígenas y campesinos es otra, lo cual plantea un escenario distinto frente y desde el cual hay que pensarnos y construirnos. Me interesa dar cuenta de algunas ideas respecto a los pueblos indígenas de la Sierra ecuatoriana, que serán base para plantear los dos siguientes puntos: la educación y la interculturalidad.

Respecto a la primera, en las últimas décadas los pueblos indígenas de la Sierra ecuatoriana viven un proceso de reconstitución caracterizado por la *neo-kichwisación*. Recordemos que el proceso de organización moderna de los pueblos originarios de la Sierra ecuatoriana plantea la existencia de la nacionalidad kichwa, donde se aglutina a una diversidad de pueblos, que no siempre calzan en las estructuras construidas desde la historia, la antropología y la arqueología para épocas anteriores; por ejemplo, la noción de pueblo Puruhua es forzada para dar cuenta del mosaico cultural de las provincias de Chimborazo, Cañar y Guayas. La lengua *kichwa* es un elemento ya característico de los pueblos serranos, que los diferencia pero que no los define, es inclusive diverso de una comunidad a otra y constituye un gran problema para los lingüistas preocupados de este tema, al momento de “darle un escritura fonética” y un carácter “científico”. El *kichwa* como lengua general de los conquistados fue sistemáticamente impuesto en la época colonial, especialmente con la evangelización, tal como se observa al revisar las crónicas, relaciones y otros documentos oficiales del siglo XVI y XVII donde se hace referencia a las lenguas propias de los pueblos americanos. Varios siglos después, la lengua oficial *kichwa* fue asumida y es uno

de los vehículos de expresión cultural de estos pueblos, y actualmente vive un proceso de estandarización que niega la posibilidad de fortalecimiento de los dialectos locales.

La búsqueda de raíces culturales de los pueblos serranos –o “re-indigenización”– muestra una continua búsqueda de fuentes. Por lo general, en esta búsqueda no recurren a sus dinámicas históricas propias, es decir a los valores, costumbres, tradiciones y memoria que han mantenido; sino que hacen una lectura anacrónica y poco crítica de la producción –vieja y nueva– de las ciencias sociales. Los grupos intelectuales y los dirigentes indígenas incorporan las representaciones producidas a lo largo de estos siglos sobre “el indio” de forma mecánica de acuerdo a sus intereses mediatos. Esto se ilustra, por ejemplo, con la ya significativa celebración, en las comunidades, de las fiestas de equinoccio y solsticios en detrimento de las fiestas locales; o la utilización de simbología y conceptualizaciones como: cuatripartición, *hananpacha*, *kaipacha*, *ucupacha*, *pachamama*, *ayllu*, *chakana* que están ausentes en los pueblos de Cañar, Azuay y Loja. En dichos pueblos, tanto esas fiestas como los elementos simbólicos y conceptualizaciones –en algunos casos– se viven de distintas maneras y sentidos por parte de adultos y ancianos, que mostrarían una forma local o propia de ver el mundo y que no son tomados en cuenta al privilegiar elaboraciones externas. Así mismo, la noción de “panandino” manejada en las ciencias sociales, constituye de por sí un elemento que da legitimidad para asumir nociones elaboradas como pachasofía, el altar de *kurikancha*, *pachakutic*, etc.

El dilema de recuperar una “identidad” se enfrenta al desafío de encontrar respuestas “científicas” que sean reconocidas por “el otro” y que adquieran con ello mayor valor simbólico. Por otra parte existe una memoria selectiva del pasado, aquel glorioso pasado prehispánico y de la resistencia activa manifiesta en revueltas, sublevaciones o levantamientos coloniales y republicanos develados por las ciencias sociales, con la consiguiente reivindicación de héroes nativos, los cuales cumplen una función ideológica en el imaginario de consolidación de la memoria oficial e indígena. Nobleza, hidalguía y pureza van de la mano con el énfasis en el pasado de humillación, genocidios y robo que poco contribuye a valorar una activa y cotidiana respuesta indígena a los dilemas de estos casi quinientos años de dominación; profundizando un deseo de revancha y reivindicación, para

hacerse a la fuerza un espacio en la escena pública nacional. Este dilema, entonces, procura establecer con mayor claridad un proceso de identidad genérico para los pueblos indígenas de la Sierra: *Kichwas*, donde la memoria local y de cada pueblo tiene poco espacio para reconstituir lo que son.

Un segundo aspecto: la presencia de agentes externos en los pueblos indígenas, desde mediados del siglo pasado, los han conducido por el andarivel del “desarrollo a pesar de sí”. La presencia de las iglesias, los Organismos No Gubernamentales (ONG) y el Estado fueron impulsando un continuo proceso de organizaciones modernas en el campo, necesarias para el fin de civilizarlos y desarrollarlos. Si bien la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937) es el inicio de este proceso, la acción de las ONG, la Iglesia Católica de la mano con la teología de la liberación, la acción de las izquierdas “revolucionarias”, la Iglesia Evangélica y el Estado –para la ejecución de sus programas o proyectos– demandaron la organización y registro jurídico como cooperativas, asociaciones, comités productivos u otras formas; resultado de ello son las organizaciones de base (OB) y organizaciones de segundo grado (OSG), que introducen un modelo democrático funcional a sus necesidades. Proceso que fue una de las bases para la constitución del movimiento indígena ecuatoriano y que ha dejado huellas profundas en su socioculturalidad.

No es que antes de la llegada de estos agentes externos no hubiera sistemas de organización en los pueblos indígenas, sino que los existentes habían sido erosionados continuamente, junto al rol de sus autoridades dentro del sistema republicano. Gobernadores, caciques y principales perdieron legalidad y legitimidad frente al Estado y paulatinamente ante sus pueblos. Situación que se agravó con la ofensiva sobre tierras comunales y la consolidación de la mediana y gran propiedad durante el siglo XIX, convirtiendo a la mayor parte de los indios en peones, conciertos, partidarios, sitiajeros o bajo diversas formas de relación directa o dependiente de las haciendas.

La hacienda se consolida como un espacio donde se rearticulan las relaciones de producción, los sistemas de organización solidaria entre peones e indios libres y los sistemas de autoridad vertical. Estas formas de organizaciones y autoridad son perfiladas con mecanismos y estrategias previas, pero con el paso del tiempo se debitan.

Los agentes externos establecieron un compromiso con los pueblos indígenas para superar su condición de “oprimidos”, “incivilizados”, “analfabetos”, “improductivos”, “lastre nacional”, “primitivos”... que no solo encontraban explicación en su marginalidad del Estado, “la cultura”, la economía y la dominación, sino también en sus características psíquicas y físicas. La opción fue “civilizarles” y “desarrollarles” mediante su incorporación a la sociedad nacional por diversas maneras: la educación, capacitación de dirigentes, evangelización, proyectos productivos, organización social, reforma agraria, dotación de servicios básicos, construcción de infraestructura agropecuaria, transferencia de tecnología, semillas, agroquímicos, entre otras.

A la vez, los dirigentes y su compañeros paulatinamente fueron “empoderándose” de las claves de la gestión para el desarrollo –es de decir del discurso de su condición: “dominados”, “marginados”, “explotados”, “sometidos”, “vulnerables”, “pobres”, “relegados”, etc.–, para demandar por sí mismos la gestión de los proyectos o bien la aprobación de la acción de los agentes externos. Pero el asunto va más allá: el chiste de “soy pobre, vivo lejos” ya no solo es una representación frente al otro, sino que lo consideran parte de su ser, es decir se convencieron de que lo son. Si en un primer momento los agentes externos decidían “cómo, qué y cuándo hacer”, luego fue la organización la que aprobaba e inclusive modificaba el programa; y ahora son esos dirigentes quienes proponen, gestionan y en muchos casos ejecutan los proyectos. Pero el discurso de unos y otros no ha cambiado medio siglo después. La diferencia radica en que al inicio eran los agentes externos los que articularon una representación de los indígenas para obtener los fondos y hoy son los indígenas quienes por sí mismos se representan. Un ejemplo de esto es la visión de lo que debe ser un dirigente local, regional o nacional: demostrar capacidad de elaborar, gestionar y ejecutar proyectos; su éxito se mide por el mayor número de obras, beneficios, recursos, contactos o proyectos que logra; al final el resultado no es el “desarrollo de las comunidades”. Incluso la mirada sobre la cultura ha cambiado, si antes ser indio era sinónimo de primitivo hoy constituye un elemento central para su articulación al mercado cultural.

Estas circunstancias han marcado un profundo debilitamiento del sistema de organización indígena, que va de la mano de los frágiles éxitos que siente la gente en sus comunidades con la presencia de los líderes

indígenas o sus aliados en la escena pública y en el acceso a puestos de gobierno. Podemos ver como en comunidades del sur del país, la vitalidad de sus organizaciones está, en mucho, determinada por los beneficios de los proyectos gestionados; y su capacidad interna de generar respuestas a las necesidades de sus miembros es casi nula. Eran otros los tiempos donde la lucha por la tierra, la educación, la reivindicación cultural o la participación en las elecciones los convocaba una causa común.

Un elemento final: el divorcio generacional entre los sueños y la vivencia de su ser entre adultos y jóvenes indígenas. Hombres y mujeres que pasan los cincuenta años de edad vivieron una condición distinta de marginalidad y dominación a la de los jóvenes menores de 25 años. Los mayores son los que lucharon en un largo proceso de “reivindicación” de su condición de indios: la mayoría de ellos nacieron dentro de la hacienda, eran o son analfabetos, vestían de lo elaborado por ellos mismos, vivían de lo que producían e intercambiaban, tenían un acceso limitado al mercado, la educación e información y su ámbito de movilidad geográfica era regional, entre otros aspectos. Los jóvenes cosechan los logros alcanzados por sus mayores y crecen pensando que “así ha sido” siempre. Esta situación tiene varios elementos motrices, de los cuales menciono dos: el primero, la “superación” de su condición de indios. Los adultos consideran que sus hijos no “pueden” vivir igual que ellos y deben lograr olvidar mucho de sus raíces: lengua, vestido, tradiciones, costumbres, alimentos, la vida del campo en general. Este proceso que se da de manera acelerada, y en varias comunidades se constituye ya en un elemento de preocupación frente al cual se articulan sanciones drásticas y negociaciones no siempre exitosas con los jóvenes.

El segundo, la idea de “igualarse” para negociar en condiciones de paridad con el resto de la sociedad ecuatoriana, de manera especial con los “mestizos”. Esto consiste en alcanzar la mayor cantidad de elementos simbólicos de los “mestizos”, *mishus* o *laichus* para ser respetados, generando una dinámica distinta a la tradicional que se ha visto estimulada por la penetración sistemática de los valores de la modernidad, el mercado, el consumo y la migración. Nos referimos al manejo de la lengua castellana, escolaridad, formas de vestido, acceso a cargos públicos, ejercicio profesional, bienes inmuebles como casas modernas o con elementos de modernidad –teja vidriada, hormigón armado, ventanas, vidrios, puertas, adornos–, autos, tierras, ganados, negocios, enceres de casa –juego de sala,

comedor, computadora, cocina, refrigerador– y/o residencia en los centros urbanos parroquiales o provinciales. Ilustra esta situación la comunidad de Saraguros de Tenta (Loja). Donde hace cinco años el conflicto racista entre los mestizos del centro parroquial, el cura y los indígenas de la parroquia era notorio; los últimos, en su discurso hacían hincapié en su condición de inferioridad cambiante frente a los “laichitos” (mestizos). Hoy gran parte de la comunidad indígena siente que la relación de fuerza se invirtió producto de las mejores casas que han “parado” (construido), el porcentaje de estudiantes indígenas egresados y graduados universitarios (mayor al de los mestizos), el hecho de haber ganado las elecciones seccionales del 2000 y que por primera vez un Saraguro (oriundo de esta comunidad) fue vice-alcalde y luego alcalde, el haber triunfado por dos ocasiones en las elecciones de la junta parroquial (2000 y 2004), el que conformaran una precooperativa de transporte, el tener la mejor infraestructura educativa de la jurisdicción de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) de la provincia, ser la sede la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas (UINPI) y lograr urbanizar la comunidad –apertura de calles–. Ante esto tres sacerdotes se han visto vencidos y se retiraron.

Entonces, la autoestima de esta comunidad radica en los elementos simbólicos que han logrado acumular y el respeto que desde los *laichus* reciben reside en esta acumulación. La situación descrita no es exclusiva de esta comunidad, así pensemos a nivel de los dirigentes indígenas nacionales más conocidos a quienes no se los estima por los valores de su condición de indios, es decir, si por ejemplo saben arar, deshierbar, “tolar”, seleccionar las semillas de maíz, dialogar con los *cuyes*, conocen las terapias andinas, saben curar el espanto o el mal de ojo, el manejo de las fases lunares, la elaboración de su vestimenta, el manejo fluido del *kichwa*, o la práctica de la ritualidad de su comunidad. Se los valora y sanciona por su fluidez en el manejo del castellano, el dominio de los temas de “actualidad”, su nivel de preparación, su capacidad de gestión y, en general, el manejo de los elementos de la modernidad que son reivindicados.

Los pueblos indígenas viven un tiempo difícil, una suerte de fatalidad: por un lado han luchado en las últimas décadas por hacerse con un espacio en la vida pública nacional que históricamente les fue negado en la época republicana, y a la vez que acceden a servicios y derechos universales –como educación, salud, servicios básicos, crédito productivo...–, reivindican su

cultura, lo cual han logrado con éxito en estas pocas décadas –solo pensemos cómo las expresiones racistas evidentes y violentas de la cotidianidad han mermado significativamente, con ello no se afirma que el racismo en nuestra sociedad ha desaparecido, más bien lo contrario–. Pero este acercamiento e incorporación a la modernidad también ha significado un fuerte proceso de pérdida cultural y/o negación cultural desde adentro. Sin querer ser atrevido, hay que considerar que en las últimas tres décadas los pueblos indígenas serranos rompieron vivencialmente con el *ethos* cultural que les permitió mantenerse, lo cual ha significado la pérdida de valores, costumbres, tradiciones y memoria que mantuvieron y modificaron desde la llegada de los europeos hasta el fin del sistema hacendatario. Pero, pueden decir que hay muchos indígenas que mantienen su vestido, recuperan su lengua, articulan discursos elaborados de su sabiduría y que la cultura no es estática; sí, es cierto, pero también sería bueno detenerse y reflexionar en el capital cultural no indígena que traen sobre sí, resultado de las nuevas relaciones tejidas en las últimas décadas. Los pueblos indígenas serranos en términos de su cultura se encuentran en un proceso de transición, no fatalmente hacia la cultura dominante –aunque caminan en el borde de ella–, sino hacia un proceso de redefinirse en este pacha (tiempo-espacio), que es lo que he llamado el “ser indio sin ser indio”, lo que muestra una nueva dinámica de reinvencción en un escenario complejo (ver Quishpe, 2003).

EL SISTEMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

El sistema de educación nacional, público o privado, históricamente ha marginado a los saberes y a los miembros de los pueblos indígenas; situación que intenta cambiarse con la creación del sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

Las experiencias de educación bilingüe o educación indígena durante el siglo pasado abrieron el camino para el actual sistema EIB, que es una muestra significativa del proceso de lucha de los pueblos indígenas, así como de la preocupación de agentes externos. Sin embargo, no hay que olvidar que existieron otras experiencias de educación indígena o para los indígenas que no han sido tomadas en cuenta, ya sea para su investigación o reivindicación. Nos referimos, por ejemplo, a que desde la segunda mitad del siglo XIX el Estado central y los municipios promueven “la instrucción pública” no solo de manera urbana: a lo largo de la Sierra se crearon “escuelas prediales”

dentro de las haciendas –incluso existen recuerdos de sistemas familiares o vecinales de educación–, esto se enmarca en lo que convencionalmente conocemos como educación formal, pero ¿qué conocemos y cuanto podemos aprender de –a la vez que estimulamos– los sistemas de enseñanza de los pueblos, antes y hoy?

Estas experiencias en tanto propuestas para los indígenas, así como su activa participación se caracterizan por promover oportunidades de liberación, participación, reivindicación o inserción en la sociedad nacional. Como lo señala Luis de La Torre e Iliana Soto debe reconocerse que no siempre [...] lograron desembocar en avances importantes, sino se convirtieron en instrumentos válidos, únicamente para fortalecer los procesos de dominación social ya sea fortaleciendo la identidad de los pueblos o profundizando los “procesos de aculturación ya iniciados” (1998: p. 35).

Sobre los avances y dificultades de la aplicación del sistema EIB en el país no hay mucho nuevo que decir, puesto que desde la década de 1990 ha habido pronunciamientos e investigaciones que muestran su estado. Esto lo ilustra lo siguiente: en junio de 2004, en la comunidad de Membrillo (Saraguro), con la presencia de varias comunidades, personal docente y administrativo de la Unidad Educativa ABC y la plana mayor de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe Loja (DIPEIB-L); Santiago Utitaj, Director Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) en ese entonces, declaraba que: a) el MOSEIB es un documento técnico administrativo no acabado y construido con la presión del tiempo para lograr la creación de sistema EIB. b) “no sabemos” si este modelo funciona o no porque no ha sido aplicado y validado tanto en los niveles administrativos de las direcciones provinciales como en los centros escolares. c) a pesar de lo anterior, la DINEIB “exige” a todo el sistema su aplicación obligatoria e inmediata. La experiencia aquí descrita desconcierta, porque entonces ¿qué ha sido la educación intercultural bilingüe hasta hoy?, ¿con qué contenidos, objetivos, metodologías, pedagogías... ha venido trabajado?, y ¿cómo –en sentido amplio– se ha realizado la educación en los pueblos indígenas? Las respuestas que deben darse –podría llamarse rendición de cuentas a la sociedad civil, para estar a tono con los tiempos– no son exclusivas para los pueblos indígenas, sino al conjunto de la sociedad ecuatoriana. Por otra parte, existen muchas experiencias –desde comunidades indígenas, instituciones educativas o ambas– que frente a lo arriba mencionado ya han

desarrollado iniciativas propias; no obstante pocas de ellas han logrado mantenerse y otras han sido desechadas o “macheteadas” (cortadas) por las DIPEIB, las comunidades y de manera especial los profesores.

A continuación quiero desarrollar cuatro reflexiones sobre lo que conlleva la problemática educativa indígena. Por una parte es importante recordar que toda acción educomunicativa implica –siguiendo a Bourdieu y Parsseron (1972)– proponer una acción pedagógica que imparte una propuesta cultural arbitraria, cuyos contenidos promueven un proceso de reproducción y producción de *habitus* culturales de un grupo social, reconocidos como legítimos desde el Estado.

El análisis de la elaboración urgente del MOSEIB revela, desde quienes participaron en ella y su organización, hasta la pedagogía y el currículo; la relación de fuerzas entre una sociedad dominante y otra dominada, que redistribuye de forma no equitativa el capital social. No podemos perder de vista que el sistema de EIB es reflejo del contexto en el cual nació: una sociedad excluyente, racista, unicultural y homogenizante; que el grupo de intelectuales indígenas que guiaron el proceso –así como las personas e instituciones vinculadas– acababan de pasar de la conceptualización e ideología de “campesinos” a “etnias” y habían sido formados en escenarios lejanos al de las culturas indígenas. Por otro lado, parte del grupo intelectual indígena que se vinculó al proceso fueron “incorporaciones tardías de figuras indígenas sin un claro conocimiento ni participación en el proceso organizativo”, que tenían expectativas políticas diferentes a las del movimiento indígena.

Con el marco anterior podemos comprender que en el currículo del MOSEIB exista una distancia entre el *habitus* primario y el *habitus* inculcado, que se manifiesta por ejemplo en el manejo de las lenguas (Alvear, 1998: p. 18) o el escaso rescate e incorporación de los procedimientos cognitivos y las prácticas pedagógicas de los pueblos indígenas; situación que se re-legitima con el RCKS. Por ejemplo, frente a este argumento los estudiantes de la EECA responden contando las actividades que realizan en sus escuelas –por iniciativa propia, para “rescatar su cultura”, y que se caracterizan por ser aisladas y discontinuas–, en éstas es recurrente la organización de grupos de danza y música o de festivales de danza y música tradicional, así como la implementación de talleres artesanales y huertos escolares.

Lo hasta aquí descrito plantea un reto importante para el sistema de educación del país: conocer cuál es el *habitus* propio ecuatoriano, que no se refiere a una limitada investigación de la cultura entendida como tradiciones y costumbres que formarían parte de los contenidos del área sociocultural; sino –recordando al boliviano Fausto Reinaga (1964)– comprender, sentir y vivir el alma del indio y cholo. En otras palabras, reconocer que todos los pueblos que hacemos El Ecuador somos productores y generadores de conocimiento y sabiduría que no entran necesariamente en los esquemas de racionalidad científica y de la educación actual, por lo cual debemos incorporar estrategias imaginativas que articulen el conocimiento, la vivencia de la diversidad cultural propia y su relación con la diversidad cultural del mundo. Perder de vista este asunto de fondo es legitimar una acción pedagógica que desdeña el *habitus* propio.

En la Conferencia Mundial “Educación para Todos” (1990) se planteó el concepto de necesidades básicas de aprendizaje (NEBAS), que actualmente está siendo globalizado. Éste entre otras cosas, propone romper con la rigidez de los contenidos educativos y el rol de los maestros y la comunidad para definir los contenidos de acuerdo a las necesidades nacionales, a lo cual difícilmente nos podemos oponer; pero esto implica que existe una educación particular para los países del tercer mundo. ¿Cuál es el contenido de la educación para los países “subdesarrollados”? Frank Dall –en el contexto de la Consulta Nacional para la Educación Siglo XXI, Quito, abril 14 de 1992– responde: “enseñar para la supervivencia”, que se desarrolla en cinco ejes. Esta propuesta implica un presupuesto ideológico que mantiene una estructura de segregación, ya que la mayoría de la población se “instruye” para “sobrevivir” a la vez que no se convierte en una amenaza (física y social) para las condiciones necesarias de reproducción de un sistema que privilegia a un grupo sociocultural mínimo que controla la economía, la política y el Estado. Diferente sería construir y aplicar el concepto de NEBAS desde una perspectiva intercultural, donde las cosmo-visiones y cosmo-logías construyan vital e íntegramente las potencialidades de una cultura en relación respetuosa y articulada a las otras culturas, logrando que todos los pueblos tengan las mismas posibilidades de crecer y aportar.

La segunda idea gira entorno a la trascendencia que los gobiernos de los países andinos han otorgado a la educación intercultural bilingüe. La implementación de los programas de EIB responde, en parte, a las presiones

sociales y la preocupación por mantener la gobernabilidad en la región, pero también es un mecanismo simultáneo de inclusión y exclusión de estos pueblos.

La inclusión reside en la integración ideológica que estos sectores asumen –mediante el reconocimiento de la legitimidad del *habitus* cultural dominante– frente a su país, en el cual su participación, adhesión y reconocimiento fue siempre un mero mecanismo formal que permitió reproducir las diferencias en todo orden entre quienes detentan el poder y quienes fueron vencidos. La exclusión no es sino mantener a esos grupos en su condición de marginados, pero mediante la oferta educativa como un mecanismo que –siendo formalmente irreprochable– da la ilusión de permitirles la participación social con igualdad de oportunidades en comparación con los demás grupos sociales (Alvear, 1998: pp. 18-19).

La implementación del sistema de EIB por el Estado ecuatoriano en 1988, de alguna manera logró saldar cuentas con un pasado de dominación y explotación, legitimado desde su origen, pero resultó en la división del sistema de educación ecuatoriano en la EIB (para indígenas) y “educación hispana” (para no indígenas); re-creando formas sutiles de exclusión de la población en base a sus diferencias socioculturales, que se reflejan en los fines y contenidos de la educación diferenciada para cada grupo, que es estimulado por las expectativas y demandas que gran parte de los padres tienen sobre la educación y la lucha social del pueblo indígena. Como recalca Alvear, la ampliación de la cobertura educativa consolidó la legitimación e imposición de una arbitrariedad cultural dominante, que actualmente no necesita de presiones a los padres porque la familia reconoce la legitimidad del *habitus* cultural dominante (*idem*, p. 17) que se trasmite en la escuela. Por otra parte, re-elabora estructuras de dominación colonial en el Estado republicano, pensemos, por ejemplo, en la República de blancos y la República de indios frente a la educación intercultural bilingüe y la “educación hispana”, Dirección de Salud y la Subdirección de Salud Indígena, Defensoría del Pueblo y Defensoría adscrita de Pueblos Indígenas, Consejo Nacional de Desarrollo (CONADE) y Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE).

En los documentos oficiales del sistema de educación se tienden a imponer una reproducción cultural hegemónica donde poca importancia tiene el

ethos cultural de la población donde está el centro educativo; hegemonía que se reafirma con la formación, básicamente occidental, de los docentes y la verticalidad del exiguo trabajo de las direcciones provinciales de educación. Cabe preguntarnos ¿cuánto influye en el “rendimiento” de los alumnos el rol de su capital cultural, el flujo de información al que acceden y las actividades culturales que desarrollan?, pues éstos tienden a estandarizarse en las expresiones, tiempos, actividades y símbolos que fomenta la escuela.

La educación intercultural bilingüe y la educación “hispana” deben luchar en un contexto social donde la diversidad cultural –a pesar de su reconocimiento constitucional– se encuentra bajo relaciones estructurales y cotidianas de dominio; las expresiones de cada pueblo del Ecuador no son parte integrante del *habitus* cultural del país a ser reproducido en el sistema educativo. Más bien, las características culturales de los pueblos del Ecuador son asumidas de forma tangencial en el currículo, en tanto han adquirido el estatuto de científicas, son parte del folclor nacional o pilares de la nacionalidad, lo cual deviene en una aculturización.

En tercer lugar, es importante hacer referencia a la producción de conocimiento y su validación como universal en la cultura occidental. Para Occidente, su fortaleza radica en su pretensión de producir conocimiento válido para todos los países, momentos y culturas que se manifiesta actualmente de forma explícita en lo que se denomina “pensamiento único” o “pensamiento duro”. El pensamiento de Occidente como expresión de arrogancia, dominio, uniculturalidad y linealidad constituye una venda que no permite una apertura epistémica a otras formas cognitivas, a otras racionalidades y otros conocimientos. Mantener este esquema implica reforzar el principio de superación de la conciencia mítica-mágica y sentirnos seguros en la conciencia lógica. Lo cual está confrontado –desde la misma ciencia– por la propuesta “que insisten en generar un saber integrado a lo afectivo, abierto a la singularidad y emparentado con lo cotidiano” (Restrepo, 2001: p. 56). Para el caso del subcontinente americano, no significa negar su pertenencia en Occidente sino que con ella y su diversidad cultural originaria –resultado de la conquista europea– se constituye un interesante punto de enunciación frente a los desafíos que vivimos.

Por tanto, a nivel educativo no tiene sentido perpetuar una separación entre el conocimiento burocrático y bancario que trasmite el profesor y

un saber cotidiano mediado por lógicas concretas que no se enseñan o toman en cuenta en el aula. Con lo cual no se crean sujetos críticos, capaces de replantear verdades y proposiciones, dispuestos a dar vuelta a sus construcciones simbólicas sin temor a caer en el absurdo (*ídem*, pp. 56, 57, 58). Debemos crear o provocar la emergencia de sensibilidades y afectaciones que tienen como paradigma el acercamiento a la realidad del otro, convocadora de mediaciones culturales que están siempre sometidas al escrutinio público. Es cuestión de comprender que siempre en la emoción hay algo de razón y en la razón un montón de emoción (*ídem*, p. 59). En los Andes la presencia de *mamas* y *taitas* portadores de conocimiento –libros vivos–, no se reducen a las prácticas de sanación o “compartir medicina” que hoy salen a luz y se han puesto de “moda”; sino que en la vivencia de los miembros de los pueblos han existido y existen estilos de vida y comprensiones de la realidad válidos para nuestros actuales dilemas. Es decir, en estas culturas existen formas propias desde las que se conoce, comprende y simboliza la realidad; y que además tienen capacidad de proponer –no solo en términos conceptuales sino de forma vivencial– respuestas a sus necesidades, porque razón-sentir-actuar constituyen una unidad en el mundo de la vida. Relacionando esto con la educación intercultural bilingüe, debemos decir, que no tiene en cuenta que su proceso educativo es unicultural y hegemónico en su esencia epistémica (occidentalizado), y que los puentes que tiende hacia las culturas de los pueblos indígenas son un relleno que pasa por el filtro de la ciencia, ahora muy explícito en la RCKS, en la necesidad de otorgar cientificidad a los conocimientos de los pueblos indígenas.

El sistema de EIB constituye una camisa de fuerza para los pueblos indígenas, tanto el MOSEIB como el RCKS no permiten un proceso continuo de innovación, creación, imaginación y participación de los actores de la educación en cada comunidad. Es peligroso aceptar que existe un solo modelo educativo o currículo para la nacionalidad Kichwa de la Sierra ecuatoriana, puesto que no hay uno o varios modelos pedagógicos universales, sino pedagogías relativas a cada mundo cultural-filosófico, y que lo que se requiere –no solo para los pueblos indígenas sino para nuestra actual condición de humanidad y humanismo– es un diálogo “inter-versalidad” que construya una nueva conciencia; para lo cual requerimos otra forma y calidad de educación.

Por último, pensando utópicamente en los pueblos indígenas y sus sistemas de organización sociopolítica, que aunque debilitados constituyen un motor de cambios para la educación, en la medida que los pueblos originarios, como en algunas experiencias anteriores y actuales –junto al sistema de EIB– asuman la educación formal y no formal como una parte esencial de su reproducción cultural y se convierta ésta en un elemento articulador de su reconstitución –ya no solo en la búsqueda de la reivindicación y el acceso a espacios de la vida pública–, podrán construir una nueva conciencia que configure una nueva condición de humanidad y humanismo.

Esto implica para los pueblos indígenas reconocer su actual situación en relación a su contexto local-global, pues ya no podemos pensarlos como hace medio siglo. Esta tarea implica tomar en cuenta varios aspectos como: a) su acelerada incorporación a la vida nacional y el sistema capitalista, que ha resultado en, b) la pérdida progresiva de sus formas de vida, conocimientos y pensamiento, a la vez que integran formas nuevas de vida, conocimiento y pensamiento del mundo externo que les estuvieron negadas, lo cual está configurando, c) el nuevo rostro, cuerpo y alma de ser indígena, donde encontramos, d) diferencias marcadas entre: los pueblos indígenas, al interior de cada uno, dirigentes y “comuneros”, generaciones y géneros; resultado en parte de, e) la presencia de por más de medio siglo de instituciones externas a los pueblos indígenas que pretendían civilizarles o desarrollarles, y en las últimas décadas sus propios deseos de alcanzar el desarrollo, y f) la necesaria revisión y problematización del sistema conceptual con el cual les hemos pensado y se piensan a estos pueblos.

LA INTERCULTURALIDAD

La interculturalidad es un discurso y tarea en construcción, por ello es difícil definirla, y depende mucho del grupo y el sentido que quieran darle. Este mismo hecho constituye a la vez su fortaleza y debilidad. Tenemos propuestas que encuentran en la interculturalidad a) la posibilidad de globalizar a las particularidades culturales; b) un medio “legítimo” de construir o reforzar un universal desde la diversidad; c) una nueva manera de dar cuenta del sistema de relaciones en sociedades multiculturales –como si antes no existieran–; d) desde lo político cuestiona y/o busca replantear las nociones de ciudadanía, Estado, democracia, y es integrada

en las constituciones de los estados (Ecuador, Canadá) o en las políticas del mismo (educación); d) constituye un discurso aglutinador en gobiernos seccionales; e) en la ciencia el debate está entre la interculturización de la ciencia o una ciencia intercultural, de manera especial en la filosofía; f) en el caso de varias organizaciones sociales es uno de los argumentos de sus reivindicaciones y acceso a espacios públicos.

En el caso ecuatoriano, el tratamiento de la interculturalidad ha sido visto como un asunto de “indios”, por que el uso del termino está en relación a los pueblos indígenas; situación que va cambiando en los últimos años al ser debatido y empleado ampliamente en los espacios académicos, políticos y sociales. En este trabajo trataremos sobre el uso y las nociones de interculturalidad que se hacen el MOSEIB y en la RCKS.

En el MOSEIB se utiliza varias veces el término intercultural, pero sin llegar a definirlo. Así leemos:

fomentar la relación intercultural entre los pueblos socio-culturales que conforman el país [...] promover en la educación de habla hispana el desarrollo de la inter-culturalidad como respeto a los pueblos indígenas [...] el español como lengua de relación intercultural [...] conocer la tradición oral de la respectiva lengua nativa y promover su difusión intercultural (MOSEIB, s/f, pp. 12, 13, 14, 15, 35).

Al no haber una definición explicita, si se puede inferir que en el MOSEIB la interculturalidad está circunscrita al ámbito culturalista y concretamente de la relación entre-culturas, es decir entre las socioculturalidades indígenas y las socioculturalidades “blanco-mestizas”. Donde la interculturalidad es un mecanismo de conocer a las culturas mestizas fundamentalmente y éstas a su vez intentan conocer la oralidad de los pueblos nativos. Como decíamos antes, la estructura del currículo del MOSEIB es unicultural o –en términos de la gente que trabaja bajo este sistema– es una traducción “mala” del sistema hispano, lo cual podría entenderse como una mediación política intercultural para su aprobación y no aparecer como una propuesta centrada en sus culturas, en tanto mundos cognitivos y filosóficos.

En la RCKS encontramos un trabajo más detallado de los elementos que sustentan su modelo educativo. Desarrollan varias definiciones de

cultura que corresponden a otras de interculturalidad, con lo cual centra su reflexión en un debate culturalista, e inquietan la convivencia cotidiana, como los veremos en adelante:

1. *“La interculturalidad desde el conflicto [es una respuesta a] las relaciones de subordinación cultural. [Donde] el reconocimiento de las diferencias en la confrontación y el conflicto [es decir un posicionamiento donde las culturas indígenas] se van imponiendo en las sociedades dominantes a través de la movilización [...] los valores de la culturas son llevadas a la mesa de negociaciones en donde el diálogo se constituye como la vía diplomática para imponer ante la sociedad dominante los valores de las culturas dominadas” (DINEIB, 2004: p. 21).*

En una clase sobre historia colonial con estudiantes de la EECA, algunos alumnos indígenas –los intelectuales del grupo– de la mano de la noción “mundo al revés” del cronista Guamán Poma de Ayala proponían que en el nuevo *pachakutic* (tiempo-espacio) el orden se invertiría a favor de los pueblos indígenas. Uno de sus compañeros replicaba diciendo que él era indio pero que sus hijos eran “cholitos” y que entonces la “marginación” que habían vivido él y sus abuelos de parte de los mestizos ahora les tocaría a sus hijos por parte de los “runas”; frente a lo cual respondieron: “a que te has cambiado de cultura”. Este relato es una muestra de cómo la lectura de fuentes históricas –en este caso un cronista–, y la re-elaboración de conceptos del pensamiento occidental (en el RCKS) constituyen para los indígenas vehículos de respuesta a su condición y de construcción de formas de relación sociocultural. Planteamientos que se hacen desde una posición dura, es decir, sus respuestas a la dominación son articuladas con los mismos valores y acciones con los que son dominados: diálogo forzado, imposición, fuerza simbólica, exclusión. Desde hoy podemos comprender que los indígenas, en la década anterior, no tuvieran otro camino a seguir, pero que al mantener esas prácticas no logran crear escenarios distintos para las relaciones entre culturas. Por ejemplo, pensar y construir para que el diálogo entre las culturas dialogantes se dé en términos de asumirse y valorarse como iguales, con las mismas posibilidades de expresión y en la búsqueda conjunta de respuestas que no sometan ni real, ni simbólicamente a ninguna de ellas puede ser el contenido de la interculturalidad como respuesta a las relaciones de subordinación cultural.

2. *“La interculturalidad como fortalecimiento de la identidad [...] es un proceso de convivencia humana en una relación recíproca de valores sin perder la propia identidad [...] es una práctica cotidiana y constante de respeto mutuo de valores que tiene cada cultura [...] valora lo propio en términos de lengua, expresiones culturales, filosofía, ética y pensamiento científico [...]” (ídem, pp. 21-22).*
3. *“La interculturalidad desde la lengua y la cultura [...] plantea que sin lengua no hay cultura, peor relación intercultural [...] la lengua y la cultura son los principales elementos de su ser cultural. La diferencia entre culturas viene dada por su lengua y por sus expresiones culturales. El intercambio de lengua y cultura va conformando nuevas identidades que se construyen mutuamente entre sí” (ídem, p. 22).*

La preocupación por la identidad y la cultura es muy explícita en los pueblos indígenas de la Sierra ecuatoriana, pero lamentablemente les ha llevado a reducirlos a contados elementos de identificación/diferenciación que deben mantener o rescatar: lengua, vestido, costumbres, fiesta y ritualidad. Esto se refleja en acciones o propuestas impositivas dentro de los pueblos, por ejemplo en la mayoría de los centros escolares EIB se obliga a los alumnos indígenas a concurrir con su atuendo típico y en el caso de los días lunes o eventos especiales, con el vestido de fiesta. O el festejo obligatorio de las fiestas de equinoccios y solsticios. Lo cual muestra un proceso interesante de dinámica cultural pero que en algunos casos marca esencialismos peligrosos, como asumir “que sin lengua no hay cultura” o que un pueblo “es más indígena que otro” por que mantiene el vestido, música, danzas, lugares sagrados o ruinas. En esa perspectiva, el RCKS sentencia trágicamente a pueblos como el Saraguro, el Afroecuatoriano y a todos aquellos indígenas que tienen como lengua principal el castellano, de igual manera a los pueblos amazónicos que desde hace unas décadas tienen una manera nueva de vestir.

Es preocupante que la respuesta a los rápidos cambios que viven los pueblos indígenas se caracteriza por su esencialismo y neoindigenismo, cuando el mundo da muestras imaginativas de enfrentar la globalización cultural; en el caso de las lenguas vemos esfuerzos por conocer, rescatar e incorporar las diferencias locales en oposición a la tendencia de estandarización. La definición de *tradicional* que se le da a muchas prácticas culturales está nutrida de una perspectiva anacrónica de los procesos vividos, por ejemplo,

no reparan en que la vestimenta actual de los indígenas es resultado de la imposición de sistemas de diferenciación-control colonial y hacendatario, y de los deseos de incorporar elementos culturales del “otro”; y que los actuales cambios en el vestido son resultado de las condiciones variantes de vida de estos pueblos, la relación estrecha y su vivencia en occidente, así como de sus deseos, gustos estéticos y simbólicos en las nuevas generaciones. También es recurrente la identificación de prácticas culturales de dominación que se discute dejar y que en algunos casos se ven obligados abandonar, por ejemplo las fiestas religiosas católicas han perdido fuerza en gran parte de la Sierra y con el olvido de ellas también se pierden elementos andinos que se tejieron a su alrededor:

4. *“La interculturalidad desde la diferencia [...] propone la actitud constante de valoración de la diferencia constituyéndose [...] una propuesta de superación del racismo y valoración del otro como ser [lo que implica que] quien valora al otro se valore primero a sí mismo” (idem, pp. 22-23).*

La última década nos ha mostrado una dinámica nueva en la vivencia de las relaciones culturales, donde se combinan viejas y deshumanizantes prácticas –como en la guerra de los Balcanes– junto al impensable interés –hasta hace poco– en los valores y conocimientos de los pueblos originarios mostrado por la ciencia occidental y las farmacéuticas. Esto nos demuestra que su valoración está relacionada íntimamente al contexto general de las condiciones de vida que enfrentamos en estos momentos y de la relación con las culturas cercanas y lejanas. Los pueblos indígenas ecuatorianos durante la década de 1990 hicieron explícitas para sí mismos y para los pueblos mestizos, las expresiones de sus culturas, y utilizaron su cultura como un mecanismo de reivindicación y acceso a espacios públicos y de poder que les estaban negados. Pero este proceso va de la mano con la continua pérdida cultural y asimilación de un estilo de vida moderno. En este nuevo tejido de relaciones radica el reto que debe enfrentar la EIB o en general, la educación de los países del “tercer mundo”; ya que no es necesario solo conocer, valorar y representar lo propio para relacionarnos en condiciones de igualdad con otras culturas, sino que desde la vivencia de lo que somos accedemos a diálogos donde construimos respuestas de beneficio común y particular, superamos taras –ninguna cultura es perfecta– y aprendemos.

5. *“La interculturalidad científica [...] considera la [...] interrelación de saberes de las culturas originarias con los saberes de las culturas universales [donde] los conocimientos deben incorporarse al concierto universal de las ciencias [...] encontramos ciencias que están profundizando la ciencia de los pueblos originarios [...] la investigación científica va encontrando los saberes en saberes de los pueblos originarios aportes a la ciencia universal [...] permite la construcción de nuevas teorías científicas, de nuevos métodos científicos” (ídem).*

“La interculturalidad científica” se transforma en un método científico para lograr que los conocimientos de las culturas se conviertan en ciencia y darle “estatus científico”. Su procedimiento incluirá una fase descriptiva –siguiendo a Bachelard–, una fase paradigmática –siguiendo a Kuhn–, en la que buscan fortalecer los paradigmas indígenas en base a los de las ciencias, la fase falsacionista –siguiendo a Chalmers–, y la fase pragmática, que consiste en devolver esos conocimientos a las pueblos e incorporarlos en las prácticas profesionales e industriales occidentales (cfr. *ídem*, pp. 23-26).

La ciencia, como la conocemos desde la ilustración, es patrimonio de una cultura que ha logrado globalizarse y que actualmente desde dentro se halla profundamente cuestionada, por ejemplo, en su pretensión de ser conocimiento universal y válido para todos los tiempos y culturas. Por ello resulta curioso que la EIB plantee la recuperación de su sabiduría y conocimiento por medio de la investigación científica como único mecanismo para alcanzar estatus, validez, universalidad y utilidad industrial; esto reafirmaría la tendencia histórica a homogenizar el pensamiento de los diversos pueblos en la lógica del conocimiento occidental, concretamente de la ciencia. Esta tendencia desconoce la valía de los procesos cognitivos, los saberes y prácticas de las culturas no occidentales para generar conocimiento y aplicaciones prácticas, no es raro pensar que en adelante, por ejemplo, para ser *yachay* sea necesario obtener ese conocimiento y título “científicamente” en la universidad.

Los pueblos indígenas tienen un trabajo arduo en la recuperación y desarrollo de sus sistemas cognitivos, cosmo-visiones y racionalidades, que fueron no solo desarticuladas sino destruidas, en muchos casos, con la llegada de los europeos; y lo que permaneció está siendo desplazado por la

educación actual. Si la ciencia occidental se está replanteando su forma de problematización de la realidad, los medios de investigación y la generación de respuestas, los pueblos indígenas con la EIB deben realizar un doble esfuerzo para: revitalizar sus sistemas de conocimiento e interculturalizarlo con la ciencia y las racionalidades de otros pueblos.

Los planteamientos de interculturalidad planteados en el RCKS –señalados arriba– son contenidos en la definición del paradigma de la complejidad desarrollado por el pensador francés Edgar Morin (*ídem*, 2004: pp. 26-28).

En lo anterior podemos ver reflejada la confusión que conlleva la utilización y definición de interculturalidad, así como el difícil trabajo de su aplicación; además nos muestra las diversas posiciones y la ambigüedad sobre el tema en los intelectuales indígenas que realizaron el RCKS. Al final, no existe en la educación intercultural bilingüe un “paradigma intercultural”, o si aceptamos que su propuesta en conjunto es un paradigma, sería una de esas construcciones subparadigmáticas por las posibilidades emancipadoras que desarrolla, la cual se hace dentro del paradigma dominante, lo que conlleva convertirse en otras tantas estrategias reguladoras. Esto es muy explícito en la forma en que fue construido el MOSEIB, los pocos cambios que logra el RCKS, y de manera especial como se ha educado a los pueblos indígenas.

Finalmente, el discurso y la propuesta política de la interculturalidad son un reto que nos convoca para tratar los dilemas comunes como humanidad y en particular como grupos socioculturales, y no para hacer más amplias las distancias y las diferencias. Esto demanda, en primera instancia, distinguir las posiciones y propuestas de interculturalidad, pasar de la definición simple de interculturalidad como la relación entre culturas –pues esta ha existido siempre– y podría ser precisada como interculturales. La interculturalidad demanda hacer hincapié en la calidad de las relaciones socioculturales que vivimos, pues la evidencia, la denuncia y la toma de conciencia de las mismas nos permitirán ver las formas de dominio, opresión, explotación y colonización que reproducimos entre nosotros y con los demás; no solo en términos étnicos sino de género, generacionales, sexuales, religiosas, de mercado y políticas por mencionar algunas.

Se ha avanzado significativamente en la evidencia y sustentación de los límites de un pensamiento único, universal, homogenizador y arrogante que coloniza el ser, hacer y conocer, que parte desde el horizonte diverso que es occidente; pero que requiere ver expresiones similares en contextos nacionales y regionales desde la perspectiva de actores locales –muchos de ellos indígenas– es decir pensar esas mismas dinámicas globales “casa adentro”.

No olvidar que la propuesta de interculturalidad es una respuesta desde partes de occidente sensibles a la crisis de un pensamiento y forma de vida impuesta como verdad única. El contexto de su surgimiento es un eslabón de la cadena que piensa, problematiza y da respuesta a la emergencia y agencia de las diversidades en los países del llamado primer mundo, especialmente asustados por la presencia creciente de inmigrantes de sus antiguas colonias. Es decir, ha sido y puede convertirse en una forma de pensar y proponer la administración de la diferencia; entonces conscientes de aquello y de las posibilidades y riesgos que plantea su origen, no caer en constituir un paradigma regular sino convertirlo en uno emancipador.

Lo anterior me lleva a plantear la urgencia de definir los actores de la interculturalidad. Si la propuesta sensible al diálogo de las diferencias hecha desde occidente busca conocer a los otros para incorporar sus visiones y conocimientos en un Nosotros, esto implica plantear una ofensiva de trabajos de investigación que pueda dar cuenta de las posibilidades que entrañan los otros, o bien pensar escenarios posibles para ellos. Por ahora puedo plantear algunas inquietudes: ¿estamos construyendo un nuevo universal?, ¿existe un solo proceso de interculturalidad?, ¿los otros desean o ven en su horizonte político cercano a la interculturalidad como una opción? Al proponer el diálogo –por ejemplo, con los indígenas– sobre temas como la política o el medio ambiente, ¿quienes son los interlocutores de ese diálogo?, ¿bajo que racionalidad se darán esos encuentros?, ¿nos interesan sus conocimientos o ellos como sujetos y pueblos de carne y hueso?, ¿sobre que deseamos dialogar interculturalmente?

Los retos que enfrentan las culturas del mundo en la modernidad tardía implican un desafío enorme de repensarse, recrearse, reinventarse y ser vitales. En el caso de los pueblos indígenas del Ecuador, se debe dar atención

al asunto de sus culturas como elemento central de su quehacer –vivirla– y replantear sus prioridades actuales: el acceso a espacios de poder –local, regional y nacional– donde pocos resultados exitosos han tenido –ya sea desde sus prácticas culturales o desde la cultura política nacional–; la gestión de proyectos de desarrollo que han generado relaciones de dependencia y segregación acentuadas y que están definiendo una lógica y praxis de su cotidianidad; y la búsqueda desaforada del desarrollo sustentable en el turismo comunitario, turismo shamánico o la medicina andina.

La educación para los pueblos indígenas sigue siendo un desafío enorme ya no solo frente a la dominación económica, de clase, religiosa y cultural de la sociedad dominante; sino desde las vicisitudes que viven adentro y entre ellos. El construir una educación nueva, vital y humana demanda de la definición de un horizonte amplio de lo que son y de lo que quieren ser como pueblo e individuos. Debemos iniciar un proceso de reflexión seria de lo vivido en las últimas décadas, pues ser indio no se remite al vestido, la lengua, unas cuantas fiestas, los ganados, un discurso elaborado de la *pachamama*, *taita inti*, la medicina andina, o de su capacidad de gestión. Ser *runa* y educar en lo *runa* es vivir un “alma” que “cría y se deja criar” para sí, para y con los demás; que tiene un fuerte apego en la vivencia con, en y para la tierra. Como dicen los *taytas* y *mamas* de nuestros pueblos “todo está vivo y donde se plante uno debe crecer y ser”, “estamos aquí y ahora, y somos nosotros los que debemos plantar”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvear, J. (1998). "Educación y reproducción social en Latinoamérica actual. La cultura dominante frente a la pluralidad social", en: Landazuri, C., *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Vol. I: 13-34. Quito: Marka, AEDA, Departamento de Antropología PUCE.
- Andy, P. & Chimbo J. (2000). *Historia del pueblo Kichwa de la Amazonia. Tesis de licenciatura en Educación y Estudios Interculturales*. Escuela de Educación y Cultura Andina de la Universidad Estatal de Bolívar.
- Bordieu, P. & Passeron J. C. (1972). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Bretón V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neindigenismo*. Quito: Flacso, U. Lleida, Gierem.
- De la Torre I. & Soto I. (1998). "Aportes para un análisis crítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador", en: Landazuri, C., *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Vol. I: 35-53. Quito: Marka, AEDA, Departamento de Antropología PUCE.
- Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), (2004). *Rediseño curricular/ Kallari Yachaypak Paktayachay*. Quito: Plan Ecuador.
- Escuela de Educación y Cultura Andina (EECA), (2004). *Reforma Académica*. Universidad Estatal de Bolívar.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Landázuri, C., comp. (1998). *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Vol. I. Quito: Marka, AEDA, Departamento de Antropología PUCE.
- León-Portilla, M. (1983). *La filosofía Nahuatl. Estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.

- López, C. (1999). *Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*. Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Moseib, s/f, (1998). Modelo de Educación Intercultural Bilingüe.
- Muratorio, B. ed. (1994). *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Serie Estudios Antropología, Quito: FLACSO.
- Patiño, N. (1998). “Balance de la formación de recursos humanos para la educación intercultural bilingüe en Ecuador y el rol de la Antropología”, en: Landazuri, C., *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Vol. I: 87-101. Quito: Marka, AEDA, Departamento de Antropología PUCE.
- Quintero, M. (1988). “La educación intercultural bilingüe en el Ecuador... una mirada al proceso”, en: Landazuri, C., *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Vol. I: 105-112. Quito: Marka, AEDA, Departamento de Antropología PUCE.
- Quishpe, M. (2008). “Cambios y nuevos elementos en la valoración de la identidad en los Saraguros”, en: *Los Saraguros. Cosmovisión, salud e identidad: una mirada desde sí mismos*, 53-62, Córdoba-España: Diputación de Córdoba.
- Reinaga, F. (1964). *El indio y el cholaje Boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz: Partido de Indios Aymaras y Kheshuas del Kollasuyu, PIAKK.
- Restrepo, L. C. (2001). *El derecho a la ternura*. Bogotá, D.C.: Arango Editores.
- De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica a la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée.

La democracia liberal y el reto intercultural

*Farid Samir Benavides Vanegas**

INTRODUCCIÓN

En los últimos años se viene hablando con insistencia en Colombia de las acciones afirmativas y de las políticas de discriminación positiva. A pesar de que el significado del término parece claro, existe un fuerte disenso con respecto a su contenido y a sus consecuencias. En principio, una política de acción afirmativa buscaría resolver los problemas de igualdad presentes en las sociedades actuales y, de esa manera, se realizaría el ideal de las sociedades liberales de igualdad para todos los ciudadanos y para todas las ciudadanas.

Sin embargo, no existe claridad con respecto al por qué hemos de hacerlo ni tampoco con respecto a la forma en que hemos de hacerlo. Desde una perspectiva liberal clásica se diría que basta con establecer la igualdad ante la ley, por lo que las políticas de acción afirmativa no serían necesarias, ya que una vez los sujetos tienen igualdad de oportunidades es el mérito el que comienza a determinar la posición de cada uno en la sociedad. Pero, las políticas de acción afirmativa reconocen precisamente que en nuestras sociedades, el mérito no es necesariamente un mecanismo igualador y que,

* Candidato a Posdoctorado de Filosofía de la Universidad de Barcelona. PhD en Ciencia Política de la Universidad de Massachusetts, Amherst. Investigador del Grupo COPAL. fsbenavidesv@unal.edu.co

por tanto, se precisa en muchas ocasiones de mecanismos adicionales para que los jugadores realmente se encuentren en una situación de igualdad.

Una vez establecida la necesidad de políticas de acción afirmativa, surgen interrogantes frente a su justificación. Se pregunta, por ejemplo, por qué se ha de dar prioridad a un grupo sobre otro o por qué no dejar que sea el mercado el que determine el lugar en la sociedad de cada individuo. La forma en que se iguala también es objeto de discusión, pues no es claro si el mejor mecanismo de igualación es dar un plus a las personas que pertenecen a un grupo tradicionalmente oprimido, o si es preciso un ajuste más radical –como un sistema de cuotas–, con todo lo que ello implica en cuanto a la aparente ausencia de una selección fundada en el mérito³¹.

La Universidad es tal vez uno de los espacios en donde la discusión acerca de las políticas de acción afirmativa es más álgida, pues supone la posibilidad de capacitar a los sujetos subalternizados para que accedan a lugares desde los cuales hacer de sus sociedades espacios más iguales. En Colombia, sin embargo, las políticas de acción afirmativa son escasas; pero lo más grave es que en la universidad pública son inexistentes para los/las estudiantes afro-colombianos/as. Una anécdota ilustra el punto: en una reunión acerca de la reforma académica de la Universidad Nacional de Colombia le pregunté a la entonces Directora de Admisiones acerca de la existencia de acciones afirmativas en la Universidad Nacional de Colombia. Me sorprendió ver que era escaso su conocimiento del tema y que pensaba que se limitaba a una cuestión de una cuota del 2% del total de estudiantes en la Universidad, es decir, que si entraba ese 2% por otras vías no era necesaria una política de acción afirmativa. En síntesis, la funcionaria pensaba que era bueno un poco de color pero no mucho, en todo caso no más allá de un 2% total.

En la primera parte de este texto deseo mostrar los problemas relacionados con la discusión acerca de la igualdad y las acciones afirmativas. En la segunda parte, me ocuparé de la relación entre la democracia liberal y el reto que presenta el hecho de una sociedad intercultural. A renglón seguido

³¹ En algunas universidades de los Estados Unidos se le otorgan algunos puntos a los estudiantes por su pertenencia a un grupo tradicionalmente excluido, en otras se lleva un sistema de cuotas, en otras simplemente se lleva a cabo con base en un mérito de tipo liberal.

resaltaré la importancia de los movimientos sociales, con el fin de llamar la atención acerca de los peligros de pensar que los derechos se agotan en los casos judiciales y que más allá de un caso judicial no hay nada que hacer en cuanto a la reivindicación de los mismos.

LIBERALISMO, IGUALDAD Y NEUTRALIDAD

El principio de igualdad ha sido uno de los elementos centrales en la discusión liberal. Desde autores como John Stuart Mill hasta John Rawls y Ronald Dworkin la noción de igualdad ha sido objeto de intenso debate pero, a pesar de ello, la naturaleza misma del principio como parte fundamental de la doctrina liberal ha permanecido incontestada. No obstante, a pesar de la centralidad del principio de igualdad, la realización del derecho de igualdad ha sido objeto de intensa movilización social, y sólo gracias a las luchas de los diversos colectivos ha sido posible que el principio meramente enunciado se convirtiera en un derecho susceptible de ser reclamado. En los Estados Unidos la lucha por la igualdad fue realizada principalmente por las mujeres y por las comunidades Afro-Americanas y Latinas³²; mientras en Europa la lucha fue llevada a cabo sobre todo por los colectivos de mujeres, pero en este caso en una lucha que buscaba un cambio de legislación y no una nueva interpretación de la constitución como fue el caso de los Estados Unidos³³. En este país, la pregunta por la igualdad ha sido planteada como una cuestión de derechos civiles, en tanto en Europa lo fue inicialmente como una cuestión de igualdad en el trabajo y sólo con posterioridad se apeló a la dimensión social del derecho³⁴.

La doctrina legal sobre el derecho a la igualdad tiene un origen liberal, en particular en el legado de la Revolución Francesa y en autores como Immanuel Kant y John Stuart Mill. Al concepto aristotélico de que lo igual debe ser tratado de manera igualitaria, los liberales clásicos le han agregado la idea

³² Ian Haney-Lopez. *White by Law: The Legal Construction of Race*. New York: New York University Press, 2006 y Ian Haney Lopez. *Racism on Trial. The Chicano Fight for Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

³³ Tamar Pitch. *Un derecho para Dos: La construcción jurídica de género, sexo y sexualidad*. Madrid: Trotta, 2003.

³⁴ Sara Fredman. "Discrimination", en: Peter Cane y Mark Tushnet. *The Oxford Handbook of Legal Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

del reconocimiento del valor del individuo y de su autonomía. En Kant, por ejemplo, la igualdad se deriva del hecho de que todos los sujetos son iguales y todos son capaces de razón, por lo que el derecho a la igualdad se predica para todos aquellos que son capaces de razón, que son racionales³⁵. Uno de los elementos más importantes de la doctrina liberal es la exigencia de neutralidad al Estado, pues éste debe permanecer neutral frente a las elecciones morales de los individuos y por ello, uno de los postulados fundamentales de las constituciones liberales es la necesaria neutralidad del Estado frente a concepciones éticas y religiosas de sus ciudadanos y ciudadanas.

El principio de igualdad liberal está así fundado en el valor del individuo y no en el valor del grupo al cual pertenece. Por ello las políticas liberales se basan en una ceguera frente al color o frente a la pertenencia al grupo, y por ello mismo teóricos liberales como John Rawls tienen como uno de sus principios centrales un velo de ignorancia que impide que los individuos se den cuenta de sus ventajas materiales³⁶. Al Estado se le prohíbe intervenir a menos que se produzca un daño al individuo, y por ello en la teoría liberal el derecho a la igualdad adquiere la forma negativa del derecho a no ser discriminado, esto es, a no ver afectada por políticas estatales la igualdad existente. Esto significa que el individuo debe ser tratado de acuerdo con su mérito y no con su estatus, pues –de acuerdo con la doctrina liberal– tratar a los individuos como sujetos que pertenecen a un grupo y reconocerles derechos sobre la base de la pertenencia a un grupo determinado supone la negación del valor del individuo y de su autonomía.

La teoría liberal se basa así en el valor del individuo y en su correlato que es la neutralidad del Estado. Del hecho de la neutralidad del Estado se deriva entonces la concepción de que el Estado no puede intervenir creando ningún tipo de discriminación, ya sea esta positiva o negativa. Esto quiere decir que el Estado debe permanecer ciego a las condiciones materiales

³⁵ Como lo muestran Richard Rorty y la disputa sobre los derechos indígenas así como el caso Dred Scott, la discusión sobre la igualdad se traslada a la discusión sobre la racionalidad. Ver Walter Erlich. "The Origins of the Dred Scott Case". *The Journal of Negro History*, Vol. 59, No. 2 (april 1974), pp. 132-142; Richard Rorty. "Human Rights, Rationality and Sentimentality", en: Stephen Shute & Susan Hurley, eds. *On Human Rights*. New York: Basic Books, 1993; Rodolfo Ramón de Roux. *Cómo se Legitima una Conquista: Fe y Derecho en la Conquista Española de América*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1998.

³⁶ John Rawls. *Teoría de la Justicia*. México: FCE, 1974.

de los individuos, siendo indiferente a las consecuencias que estas condiciones materiales produzcan en su situación real de igualdad. De acuerdo con la versión oficial del liberalismo, la discriminación positiva –es decir la realización de tareas tendientes a eliminar la diferencia material entre los sujetos– supone la vulneración del principio de mérito y la asignación de culpa al individuo del presente por los hechos del pasado, esto es, la elección de los sujetos sobre la base del mérito propia del liberalismo clásico debe ser necesariamente ciega a las condiciones materiales y a la historia.

El liberalismo clásico ha sido objeto de reformulaciones, de combinaciones con la economía de mercado, de críticas por su falta de sentido hacia la justicia social, etc. Hayek fundamenta el liberalismo político con el liberalismo de mercado y como consecuencia de esta combinación teórica, los postulados del liberalismo, como la igualdad, la autonomía, la neutralidad, son imbuidos con significados orientados hacia el mercado. Así:

la racionalidad se convierte en la habilidad para maximizar el auto interés; la autonomía denota libertad dentro del mercado; y la neutralidad del Estado significa la falta de intervención en los resultados del mercado. Los individuos son agentes mercantiles intercambiables y la sociedad no es nada más que un grupo de individuos aislados (Fredman, 2005: p. 207).

La igualdad es concebida simplemente como la capacidad que tienen los individuos para celebrar contratos, y como quiera que todos los sujetos poseen la racionalidad y la libertad necesaria para hacerlo, no es preciso que se desarrollen políticas de acción afirmativa para garantizar el acceso a un mercado que ya es abierto. Como lo señala Hayek, en la sociedad no existe la necesidad de justicia social, pues el Estado como actor neutral simplemente permite que los sujetos lleven a cabo sus propios modelos de vida y lo que importa es garantizar unas reglas generales y claras de procedimiento y los resultados del mercado. Incluso en los casos de una sociedad con pobreza, se protege al mercado de los efectos de la pobreza pero no se reconoce un derecho de los individuos al bienestar³⁷. Richard Posner y Richard Epstein,

³⁷ Friedrich Hayek. *The Road to Serfdom: Texts and Documents*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

dos de los más importantes defensores de esta corriente, proponen medidas discriminatorias en contra de las mujeres y de la población afroamericana, simplemente sobre la base de la libre elección de los sujetos. En el caso de las mujeres, Posner sostiene que su opción por el cuidado de los hijos es una elección y que esa elección justifica la diferencia salarial en su contra, señalando que el bajo capital humano de las mujeres explica su bajo nivel de salarios³⁸. Por otra parte, Richard Epstein sostiene que los derechos civiles constituyen formas peligrosas de gobierno, pues sin motivo alguno otorgan preferencia a aquellos que rechazan la discriminación sobre aquellos que la favorecen. Agrega que si un empleador tiene una fuerza de trabajo racista, es en su interés no contratar minorías, pues ello le generaría el rechazo de sus trabajadores y le causaría pérdidas económicas³⁹. Son varias las críticas a esta concepción, pero en general se dirigen al uso de la economía como si fuera una ciencia natural, a la incapacidad de ver por fuera de las actividades tradicionalmente calificadas como productivas, a la concepción simplista del ser humano, como si todas nuestras decisiones fueran completamente racionales y en general al profundo racismo y sexismo que existe en las formulaciones de Posner y de Epstein⁴⁰.

Una versión modificada del liberalismo, sostenida por John Rawls y por Ronald Dworkin, realiza una combinación entre la justicia social y las demandas de igualdad. Desde este punto de vista, la cuestión de la discriminación no se ve más como una interacción entre dos individuos, que demandan a su vez neutralidad del Estado, sino como un asunto que el Estado debe remediar a través del uso de sus recursos. De acuerdo con Dworkin, el Estado debe intervenir con el fin de garantizar que los individuos tengan una real situación de igualdad, pues éstos difieren en su habilidad para ejercer su libertad de elección, debido a su educación o nivel social, a su pertenencia a un grupo racial determinado o incluso a sus talentos naturales. Por ello

³⁸ Richard Posner. *Economic Analysis of Law*. Austin: Aspen Publishers, 2007 y Richard Posner. "An Economic Analysis of Sex Discrimination Law". *University of Chicago Law Review*, No. 56 (1989), pp. 1311-1335.

³⁹ Richard Epstein. "The Status Production Sideshow: Why the Antidiscrimination laws are still a Mistake". *Harvard Law Review*, Vol. 108, No. 5 (march 1995), pp. 1085-1109 y Richard Epstein. "The Remote Causes of Affirmative Action, or School Desegregation in Kansas City, Missouri". *California Law Review*, Vol. 84, No. 4 (july 1996), pp. 1101-1120.

⁴⁰ Ian Haney-López. *Race, Law and Society*. Aldershot: Ashgate, 2007.

el Estado debe acercar a la gente a la parte de los recursos públicos que les corresponderían si no existiesen esas diferencias materiales⁴¹. Para esta versión modificada del liberalismo, los individuos no pueden ser vistos como unidades aisladas, sino que es preciso reconocer que su identidad se construye con respecto al grupo con el cual se identifican. El grupo, por su parte, sólo puede existir si los individuos se identifican con él. Desde este punto de vista, la discriminación sobre la base de raza o de género no es dañina en un sentido abstracto sino de manera concreta e histórica; por ello en situaciones concretas de opresión en detrimento de un grupo determinado y de quienes pertenecen a él, sí es posible afirmar la existencia de actos de discriminación.

Dado que la discriminación se hace sobre la base de la pertenencia al grupo, esta versión modificada del liberalismo sostiene que se hace necesaria la intervención estatal para redistribuir recursos que permitan abandonar la situación que permite la discriminación⁴². Uno de los mayores problemas de esta concepción tiene precisamente que ver con la tensión existente entre los derechos del grupo y de los derechos del individuo frente al grupo y frente a la sociedad en general. Tensión que en ocasiones se resuelve en favor del grupo, en detrimento de los derechos de las mujeres, como en el caso de la cliterectomía; o en beneficio del individuo, en detrimento de las concepciones tradicionales de grupos como los grupos indígenas⁴³.

Frente al liberalismo han surgido otras teorías como el feminismo, la teoría poscolonial y la teoría crítica de la raza, que se ocupan de poner en cuestión los fundamentos mismos del liberalismo; criticando el carácter a-histórico de sus categorías y que puede calificarse –citando el texto de Santiago Castro-Gómez–, como una *hybris* del punto cero⁴⁴.

⁴¹ Ronald Dworkin. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978 y Ronald Dworkin. *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1986.

⁴² John Gardner. "Liberals and Unlawful Discrimination". *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 9: 1 (Spring 1989), pp. 1-22.

⁴³ Will Kymlicka. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002 y Yael Tamir. "Hands Off Cliterectomy". Boston: Review of Books (Summer, 1996).

⁴⁴ Santiago Castro-Gómez. *La Hybris del Punto Cero*. Bogotá: Instituto Pensar, 2005.

ACCIÓN AFIRMATIVA: DE BROWN A GUTTER

Uno de los mayores problemas que presentan las constituciones liberales es el hecho de que la igualdad formal ante la ley, no da cuenta de las múltiples formas de desigualdad existentes en la vida cotidiana. Desde las luchas por la finalización de la esclavitud hasta las luchas por mejores condiciones de acceso a la educación, en los Estados Unidos hemos visto un fuerte activismo judicial y de la profesión legal en pos de la consecución de decisiones que obligaran al Estado a abandonar su neutralidad y a remediar las deficiencias materiales que impedían la igualdad entre los sujetos⁴⁵.

Sin embargo, la existencia de un Estado intervencionista no garantiza que la intervención se haga en beneficio de los sujetos oprimidos, pues en los Estados Unidos, luego de la crisis de 1929, las políticas de intervención en la economía terminaron beneficiando a la población blanca y perpetuando y profundizando de esa manera la desigualdad ya existente.

La historia de los derechos civiles en los Estados Unidos ha hecho énfasis en la lucha legal y en la existencia de un cambio limitado en la esfera pública. Esta versión resalta el carácter individual de la lucha por los derechos civiles y los enmarca dentro de la figura del héroe. La figura domesticada de Martin Luther King –esto es privado de todo su contenido radical– liga las luchas de las comunidades afroamericanas con la visión cristiana y liberal del capitalismo estadounidense, con las consecuencias desmovilizadoras de tal alternativa, esto es, una visión de los jueces y de los abogados como los únicos agentes de cambio social⁴⁶. En los Estados Unidos la lucha legal por los derechos se remonta al siglo XIX y el papel de la Corte Suprema ha sido importante en la construcción de una versión domesticada del llamado “progreso” en los derechos.

El siglo XIX en los Estados Unidos obligó a los jueces a confrontar directamente el significado de la igualdad y de la equidad. Luego del fin de

⁴⁵ Lee Epstein & Thomas G. Walker. *Constitutional Law for a Changing America. A Short Course*. Washington: CQ Press, 2000.

⁴⁶ En Colombia peligrosamente éste es el modelo sugerido desde organizaciones como Dejusticia y como el Observatorio de la Discriminación de la Universidad de los Andes. Esta posición se enmarca dentro de una visión ingenua del derecho propia de la llamada izquierda de los Estados Unidos, tradición que es por completo ajena a la tradición de la izquierda colombiana, mucho más radical y con mayor base en los movimientos sociales.

la esclavitud, la creciente participación política de la población negra fue frenada con una serie de ataques personales, con el surgimiento de organizaciones de supremacía blanca como el Ku Klux Klan y sobre todo, con una legislación racista que impedía los matrimonios entre blancos y negros y que establecía un sistema completo de Apartheid. En 1896 la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos asumió el caso que presentó Homer Adolph Plessy, un hombre blanco con un octavo de sangre negra –de acuerdo con la ley vigente– a quien su condición de hombre con sangre negra le impedía viajar en el vagón de blancos. Plessy alegaba que su expulsión del vagón de blancos afectaba su derecho a la igualdad. La Corte Suprema consideró que la separación forzada de las dos razas de ninguna manera significaba que se estableciera una situación de desigualdad entre los sujetos. Señaló que la ley no establece una desigualdad y que es la gente de color –*coloured people*– la que escoge ponerle ese calificativo a la legislación. Desde un punto de vista que recuerda al liberalismo de mercado, la Corte afirma que el Estado no debe intervenir y que será solo la afinidad natural entre las razas la que determine el final de la separación⁴⁷.

La historia oficial del movimiento por los derechos civiles muestra una historia de progreso y continua inclusión de la población afroamericana en la esfera pública. Sin embargo, un relato alternativo, muestra cómo esta narrativa oficial tiene una intención desmovilizadora y pacificadora, es decir, busca que se den algunas concesiones pero no tantas que pongan en peligro un sistema político fundado sobre la exclusión, la separación y la dominación blanca. Esta visión alternativa muestra que la situación del Sur de los Estados Unidos no era excepcional, y sobre todo da cuenta de la heterogeneidad de las luchas sociales en contra de la visión oficial que refuerza una historia homogénea que es formal, legalista y que afirma que el estadio final de toda movilización social es la Corte Suprema de Justicia o –en nuestro caso– la Corte Constitucional⁴⁸.

Como consecuencia de la decisión de la Corte en el caso Plessy, la segregación en todos los niveles de la vida pública era un hecho común, ahora con

⁴⁷ Es preciso recordar que la Corte escribe desde un punto de vista liberal clásico, pues es solo con el *New Deal* que surge una visión modificada del liberalismo en los Estados Unidos. Cfr. Laura Kalman. *The Strange Career of Legal Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 1996.

⁴⁸ Nikhil Pal Singh. *Black is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

el aval de la propia Corte, que consideraba que la separación no establecía por sí misma una marca de desigualdad. Como es natural, las luchas y la movilización social no cesaron, lo que sumado a los ataques que el gobierno de Estados Unidos recibía por su política segregatoria, hacía necesaria una reformulación de la separación de las razas. Uno de los espacios en los que la segregación se sentía con más fuerza era en la educación y los esfuerzos legales de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) –a la que pertenecía el Thurgood Marshall, quien posteriormente sería el primer juez negro de la Corte Suprema de los Estados Unidos– se dirigieron a eliminarla. La NAACP presentó una serie de casos con el fin de demostrar la violación al derecho a la igualdad que la segregación suponía. En todos ellos, de manera consistente, la Corte encontró que la segregación de manera alguna vulneraba el derecho a la igualdad de la población afroamericana⁴⁹. En 1954, como consecuencia de una fuerte movilización social, la Corte eliminó la segregación en las escuelas y finalmente consideró que violaba el derecho a la igualdad. Se trata de una decisión interesante por que posee claros contenidos racistas y hace una lectura de la educación de la población negra desde un punto de vista paternalista. Para la Corte, la segregación de la población negra en la escuela trae consigo profundos efectos psicológicos negativos, generando un sentimiento de inferioridad que afecta el futuro de la comunidad de maneras que podrían ser irreversibles. Dijo la Corte:

La segregación de los niños blancos y de color en las escuelas públicas tiene un efecto negativo sobre los niños de color. El impacto es mayor cuando tiene la sanción de la ley; pues la política de separar a las razas es usualmente interpretada como denotando la inferioridad del grupo negro. Un sentido de inferioridad afecta la motivación del niño para aprender. La segregación con la sanción de la ley, por tanto, tiene una tendencia a retardar el desarrollo educacional y mental de los niños negros y a privarlos de algunos de los beneficios que ellos recibirían en un sistema de escuelas racialmente integrado⁵⁰.

⁴⁹ Derrick Bell ha señalado que lo más importante era la igualdad material y como la lucha legal condujo a la igualdad meramente formal como una salida sutil que cambiaba las cosas de manera formal para dejar todo igual. Ver Derrick Bell. *Silent Covenants. Brown v Board of Education and the Unfulfilled Hope for Racial Reform*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

⁵⁰ *Brown v Board of Education of Topeka* 347 US 483 (1954). El ponente de la decisión mayoritaria fue Earl Warren.

La Corte concluye señalando que la segregación en las escuelas públicas es inherentemente desigual. Sin embargo, la Corte no se ocupa de exigir la realización de una verdadera igualdad material, así como tampoco de estudiar los efectos que la segregación produce en la población blanca⁵¹. Como resultado del caso Brown, comenzó todo un proceso legal para eliminar la segregación en todas las escuelas del país a la mayor velocidad posible. Como consecuencia de esta serie de casos⁵², la Corte construyó una doctrina en la cual consideró que la raza constituía una clase sospechosa, esto es, todas las medidas tomadas por el gobierno en materia racial tenían una carga de prueba mayor y por tanto estaba a cargo del gobierno defender que las medidas tomadas no discriminaran a los sujetos, y por ello para la Corte las clasificaciones hechas con base en la raza de los individuos, son sospechosas de ser inconstitucionales.

Con el fin de proporcionar remedios a la discriminación, –y sobre la base de una visión modificada del liberalismo, fundada en políticas de bienestar y de intervencionismo estatal– la Corte tuvo que confrontar las diversas políticas de acción afirmativa, en particular en el campo de la educación. Las acciones afirmativas tienen sus orígenes en las políticas del presidente Roosevelt de los años 1940, tendientes a expandir las oportunidades en el gobierno para la población afroamericana. Pero es bajo la administración del presidente Lyndon B. Johnson, y como resultado de la lucha por los derechos civiles, que tienen un verdadero comienzo con la aprobación de la Orden Presidencial 11246 que instruye al Departamento de Trabajo para asegurar que quienes contratan con el gobierno federal no desarrollen prácticas discriminatorias. Con el fin de obtener las ayudas federales, los contratistas incorporaron minorías raciales en su fuerza de trabajo.

⁵¹ Derrick Bell muestra cómo después de Brown la segregación no se transformó y las minorías continúan segregadas en la práctica, a pesar de que en la ley pueden acceder a cualquier escuela. Bell muestra que la población blanca acude a las escuelas privadas, a la que sólo acceden los blancos y las minorías de clase media. Cfr. Bell, 2004.

⁵² *Brown v Board of Education* 349 US 294 (1955), conocido como *Brown II*; *Cooper v Aaron* 358 US 1 (1958); *Griffin v Prince Edward County School Board* 377 US 218 (1964); *Green v School Board of New Kent County* 391 US 430 (1968); *Swann v Charlotte Mecklenburg Board of Education* 402 US 1 (1971); *Board of Education of Oklahoma City Public School v Dowell* 498 US 237 (1991); *Freeman v Pitts* 503 US 467 (1992); *Missouri v Jenkins* 491 US 274 (1989); *United States v Fordice* 505 US 717 (1992).

Los argumentos sostenidos por parte de quienes apoyan las políticas de acción afirmativa son los siguientes:

1. La Constitución no puede ser ciega a las diferencias materiales y por tanto las políticas establecidas buscan erradicar y compensar las discriminaciones sufridas en el pasado. Como lo señala el Juez Marshall en la primera decisión sobre la cuestión de las acciones afirmativas:

Después de varios años de discriminación en contra de los Negros como grupo (...) un remedio como grupo es posible (...) Los Negros han sido discriminados, no como individuos, sino solamente por el color de su piel... El racismo de nuestra sociedad ha sido tan extendido que ninguno, cualquiera sea su riqueza o posición social, ha logrado escapar. La experiencia de los Negros ha sido diferente en clase, no solo en grado, de la de cualquier otro grupo étnico. No es meramente la historia de la esclavitud sino cómo un grupo fue etiquetado como inferior por la ley. Y esa marca ha durado. El sueño de los Estados Unidos como el gran crisol (melting pot) no ha sido realizado por el Negro; porque por su color de piel el ni siquiera fue incluido en la mezcla⁵³.

2. Las acciones afirmativas benefician no sólo al grupo oprimido, sino a toda la comunidad en general pues la dominación blanca y masculina, que sólo beneficia a un grupo en particular, es eliminada.
3. Las Universidades pueden remediar los efectos acumulados de la discriminación en nuestras sociedades a través de considerar a la raza como parte de un esfuerzo de incrementar el número de personas de color con título universitario.

El caso Bakke (1978) muestra precisamente los límites en un sistema que se concentra única y exclusivamente en el individuo aislado y fuera de su contexto y que no presta atención a la historia de exclusión y opresión que le rodea. La Universidad de California tenía un programa basado en el mérito para ingresar a la Escuela de Medicina. Para las personas de color,

⁵³ Opinión separada del Juez Thurgood Marshall, en: *Regents of the University of California v Bakke* 438 US 265 (1978).

la Universidad tenía reservado el 16% de los cupos y los concedía a través de la valoración de los meritos, pero teniendo en cuenta solo a personas en iguales condiciones de ventaja histórica. Allan Bakke, de origen escandinavo, veterano de Vietnam, graduado con honores en ingeniería, fue rechazado en dos ocasiones y demandó por considerar que las políticas de acción afirmativa de la universidad lo ponían en una situación de desventaja y, por tanto, que violaban su derecho a la igualdad⁵⁴.

De acuerdo con la Corte, la raza puede ser un factor a considerar cuando no implica un insulto o un ataque sino cuando se hace para remediar las desventajas impuestas a las minorías por los rechazos raciales del pasado, siempre que no exista otra medida menos restrictiva para lograr el mismo objetivo de igualdad racial. La Corte encontró que dado el fin de remediar una pasada discriminación, el uso consciente de la raza para admitir a sus estudiantes era un mecanismo legítimo y constitucionalmente válido. Sin embargo abrió el camino para que las políticas de acción afirmativa se vieran reducidas.

Para la Corte el establecimiento de cuotas sólo era válido si existía una historia de discriminación, en los casos en los que ello no fuera así, era necesario que simplemente se reconociera un plus a la persona que forma parte del grupo minoritario. El sistema de cuotas era visto como una solución radical por parte de la Corte, pero lo consideraba válido en aquellos casos en los cuales era tan dramática y evidente la discriminación que representaba la única forma de solucionarla. En el caso *US vs Paradise* (1987), la Corte aceptó el sistema de cuotas, pues en 37 años no se había contratado ni un solo patrullero negro. Una variación del sistema de cuotas es el denominado *set-aside system*, según el cual un porcentaje de los contratos del Estado iban para minorías, pero esto solo se hacía por un periodo de tiempo determinado para que las minorías accedieran a los beneficios de capital y pudieran seguir compitiendo en condiciones de igualdad.

⁵⁴ La derecha estadounidense reaccionó en contra de la decisión de rechazar a Bakke. El estudiante Afro-Americano que obtuvo el cupo fue asesinado en hechos confusos que al parecer tenían que ver con tráfico de medicinas y de drogas. La derecha quiso ver en este hecho una prueba en contra de las políticas de acción afirmativa, sin detenerse a analizar el número de estudiantes universitarios de raza blanca que cometen delitos, sin que de ello se siga crítica alguna al sistema de admisión de las universidades.

En los últimos años, como consecuencia de los cambios en la conformación de la Corte Suprema, las políticas de acción afirmativa han sufrido reveses. En *City of Richmond vs Crosson* (488 US 469, 1989) la Corte consideró que la afirmación de que ha habido discriminación en el pasado no puede justificar el uso de cuotas raciales. Consideró que no podía hablarse de discriminación que justificara una política de cuotas, a menos que se probara que la discriminación estaba diseminada en toda la industria. Siguiendo esta tendencia, la administración del presidente Bill Clinton señaló en 1995 que era necesario eliminar todos los programas que establecieran cuotas raciales, preferencias para individuos no calificados, creara medios de discriminación inversa o que continuara incluso luego de que sus fines fueran alcanzados.

En el 2003, en el caso *Grutter vs Bollinger* (539 US 306, 2003) la Corte ratificó el caso *Bakke* y consideró que el sistema de cuotas era inconstitucional, pero consideró que el uso de la raza como un factor a tener en cuenta en la selección era válido, pero era sólo uno de los muchos factores que se podían tener en cuenta, indicando que era un factor constitucional pues el objetivo era tener un cuerpo estudiantil diverso y aprovecharse de los beneficios que esto traía.

Como consecuencia de esta serie de casos, las políticas de acción afirmativa han sufrido un duro revés y al final se presenta a la sociedad estadounidense como si fuese una sociedad plenamente igualitaria en la que no se hacen necesarias políticas radicales de igualamiento de la sociedad. La confianza ciega en los casos legales condujo a la desmovilización del movimiento por los derechos civiles y al establecimiento de un cada vez más fuerte liberalismo legal que domestica y desmoviliza.

En Europa, y en particular en España, la discriminación racial no ha sido objeto de luchas sociales de la misma manera que lo ha sido la discriminación sexual; principalmente porque las minorías raciales suelen carecer de los derechos de ciudadanía y porque la historia de colonización es diferente a la historia de opresión de la población negra en los Estados Unidos. Como consecuencia de la muerte del dictador Francisco Franco, en España se dio un proceso de transición pacífica que condujo al establecimiento de la democracia entre 1975 y 1978 con la aprobación de la Constitución y su consolidación en 1982, con la victoria de los socialistas en las elecciones y

con la superación del intento de golpe de Estado del Coronel de la Guardia Civil Francisco Tejero⁵⁵.

La democracia fue el resultado de una fuerte movilización de diversos sectores, entre ellos el colectivo de mujeres. Las mujeres recuperaron políticas ya establecidas durante la República y políticas de nuevo cuño, pero todas ellas enmarcadas en la concepción del desarrollo de una legislación de un Estado Social de Derecho, más preocupado por la igualdad material que por la mera igualdad formal. Sin embargo, como lo muestra la organización Asociación de Mujeres Juristas Themis, aún falta mucho por hacer para una verdadera política de igualdad. El gobierno actual ha creado un Ministerio de la Igualdad, pero ello no pasa de ser una medida populista, pues este Ministerio no cuenta con las herramientas ni con el dinero suficiente para desarrollar un programa radical de transformación de la realidad política española; sin contar con el hecho de que se ve la idea de igualdad como cobijando solamente a las mujeres, sin tener en cuenta a las y a los inmigrantes o a colectivos como el Romá, objeto de exclusiones cada vez mayores en Europa⁵⁶. En las siguientes secciones me quiero ocupar del reto intercultural y de la construcción de ciudadanía a través de la movilización, todo ello con el fin de insistir que la lucha por las políticas de acción afirmativa no se agotan y no serán exitosas si se dejan a la mera movilización legal.

CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA A TRAVÉS DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

En los últimos años la vieja concepción de la democracia proveniente de la Revolución Francesa y de la Revolución estadounidense ha sido puesta en cuestión y ha sufrido ataques tanto desde la derecha como desde la izquierda. Para ésta, la democracia que nos quedó como legado de estas dos revoluciones es limitada y excluyente⁵⁷. Para aquélla, la democracia presenta

⁵⁵ Sobre la transición española ver: Javier Tusell. *Historia de la Transición 1975-1986*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

⁵⁶ Sobre el racismo en España, ver Amnistía Internacional. *España: Entre la Desgana y la Invisibilidad. Políticas del Estado Español en la Lucha contra el Racismo*. Londres, 2008.

⁵⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985; Ernesto Laclau. *Emancipation (s)*. London: Verso, 1996; Chantal Mouffe. *The return of the Political*. London: Verso, 2005.

problemas y es incompatible con el liberalismo, además limita el manejo del Estado impidiendo el trabajo del experto⁵⁸. Desde la Revolución Francesa, las luchas sociales han buscado ampliar el contenido de la democracia, hacerla más real, más tolerante, más radical. Desde el movimiento obrero y sus luchas en la Comuna de París, pasando por las luchas feministas en Europa y en los Estados Unidos en el siglo XIX y en los años 1920, hasta las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos y el movimiento feminista de los años 1960 y 1970, se ha buscado a través de los movimientos sociales la ampliación de los derechos y el reconocimiento de la igualdad y de la diferencia. Pero, las luchas de resistencia no son particulares de Europa o de los Estados Unidos; en África, en Asia y en América Latina se dieron luchas anticoloniales y esfuerzos por repensar el campo de lo político desde un lugar de enunciación diferente. Pero, se trata inicialmente de movimientos de liberación nacional que se ubicaban dentro del marco estrecho del Estado-nación, olvidando el carácter global del modelo de dominación y la necesidad de alianzas con otros grupos subalternizados⁵⁹. La historia del siglo XX y la historia actual pueden ser, por tanto, caracterizadas como la historia de las luchas por la inclusión y la re-imaginación de la política.

En América Latina, los movimientos criollos luchaban por la autonomía y sólo después, por la independencia de España. El proceso de construcción de la nueva nación se daba bajo la fórmula de Bolívar de un dilema embarazoso, esto es, aquella fórmula de la doble negación en la cual los criollos se avergonzaban de su herencia indígena y africana, y aspiraban a una pureza de raza blanca de la que incluso los españoles carecían⁶⁰. La nueva nación

⁵⁸ Carl Schmitt. *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1976; Peter Fitzpatrick. *Bare sovereignty: Homo Sacer and the Insistence of Law*. Conferencia dictada en Amherst College, diciembre 2001. Ver también Giorgio Agamben. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.

⁵⁹ Sobre este punto se puede ver el estudio clásico de Robert J.C. Young. *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001; Jose Aricó (comp). *Mariategui y los orígenes del Marxismo Latinoamericano*. México: Cuadernos del Pasado y Presente/Siglo XXI editores, 1978; Marie Chantal-Barre. *Ideologías Indigenistas y Movimiento Indios*. México: Siglo XXI, 1983; Walter Mignolo. *Historias Locales/Diseños Globales. Colonialismo, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid: AKAL, 2003; Walter Mignolo (comp). *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento: El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Colección Plural, Ediciones del Signo, 2001.

⁶⁰ Tulio Halperin. *Sarmiento, author of a nation*. Berkeley: University of California Press, 1994.

resultante fue el producto entonces de un proceso de inclusión-excluyente, es decir, inclusión en la nación colombiana pero al servicio de las elites blancas de los Andes⁶¹. Pero también las mujeres eran excluidas del proceso político y es por ello que el siglo XIX vio surgir movimientos de mujeres, criollas e indígenas, que reclamaban su inclusión en la nación colombiana⁶². Los trabajadores –y aquí es claro que las mujeres no eran reconocidas en su contribución a la lucha obrera– reclamaban mayores beneficios y una sociedad más justa, pero la noción misma de trabajo era producto de esa incorporación occidental de una cultura en donde la hibridación simplemente se traducía en la imposición de los valores del grupo dominante y en la subalternización de los grupos oprimidos, de manera que el/la subalterno/a se veía en la situación dolorosa de verse definido en los términos del opresor; esto es, de ver su identidad no sólo escindida sino construida desde el otro que domina⁶³. Sin embargo, el proceso de constitución de una identidad occidental nunca se ha dado sin resistencia, por lo que en el mismo periodo en el que vemos como el poder trata de constituir identidades subalternizadas, la multitud se organiza y resiste de muchas maneras: a través de la violencia, de los actos heroicos o de la resistencia cultural⁶⁴. Esclavos negros de Perú, por ejemplo, frente a la prohibición del dominador de cantar o de tocar música, por el efecto subversivo que ello comportaba, se valieron de los cajones en los cuales ellos trabajaban y desde ellos tocaban música de resistencia; simplemente sonidos que les recordaban que eran esclavizados, subalternizados, pero que nada de ello tenía la fuerza de lo ontológico, de lo natural, esto es, que otro mundo era posible. O los tabaqueros en Cuba y en Puerto Rico, que se sentaban a elaborar tabacos mientras otros les leían textos que invitaban a la Revolución. O más recientemente, los estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia que reivindicaron la figura del Ché

⁶¹ Alfonso Múnera. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005 y Cristina Rojas. *Civilización y Violencia*. Bogotá: Editorial Norma, 2001.

⁶² Ana María Ospina. *Mecanismos de Publicación de Grupos Sociales Subalternos. Colombia 1810-1930*. Monografía de Grado. Departamento de Ciencias Políticas. Universidad Nacional de Colombia, 2007.

⁶³ W.E.B. Dubois. *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortíz, 2001.

⁶⁴ Esther Díaz Estebañez. *Michel Foucault: Los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Editorial Aimagesto, 2005; Mark Brewer. "Foucault, Power, and Institutions". *Political Studies* (1999), XLVII, 345-359; Victor Tadross. *Between Governance and Discipline. The Law and Michel Foucault*. *Oxford Journal of Legal Studies*. 18:1 Spring 1998.

Guevara y reclaman su derecho a imaginar una universidad en la cual su plaza pueda seguir siendo llamada Plaza Ché Guevara y no –como el discurso oficial lo pretende– Plaza General Francisco de Paula Santander⁶⁵.

Los movimientos sociales inicialmente fueron vistos bajo el signo de lo irracional o de la violencia, para luego ser vistos como un grupo racionalmente organizado cuyos objetivos respondían a una relación costo beneficio. Hoy en día la literatura está de acuerdo en que en los movimientos no sólo se da una organización sino que se da una re-imaginación de la historia y de la política o, como lo ha sostenido el sociólogo francés Alan Touraine: “el movimiento social es la conducta colectiva organizada de un actor de clase que lucha contra su adversario de clase por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta”⁶⁶. En otras palabras, los movimientos no se limitan a tomarse el poder político, pues lo político no se queda en lo meramente estructural sino que alcanza a la esfera de lo simbólico, de lo que entendemos por la historia, por el poder como tal⁶⁷. Además, el conflicto no se da sólo en términos de clase sino que alcanza dimensiones como la raza, la etnia, y el género, esto es, cuestiones de identidad del grupo. Es por ello que se insiste en la literatura sobre los nuevos movimientos sociales, el papel que les corresponde de re-pensar la historia y la política, pues en la medida en que nos demos cuenta de que otra historia es posible y de que los procesos pudieron y pueden tomar otro camino, en esa medida sabemos que el cambio de estructuras y de mentalidades es realizable⁶⁸. Los procesos de resistencia condujeron a procesos de organización que buscaban inicialmente tomarse el poder y que se quedaban en el espacio geográfico y político del Estado-nación, pues se pensaba que desde el poder se lograban cambios fundamentales. La decepción fue total cuando se vio que dentro de la opresión se daban otras formas de opresión: grupos de izquierda que eran racistas, machistas y homófobos; grupos antirracistas, machistas y homófobos; grupos feministas que eran de derecha, racistas y

⁶⁵ Ver Farid Samir Benavides Vanegas. “Graffiti and Resistance”. *Social Justice* (Fall 2007).

⁶⁶ Alain Touraine. “Una introduzione allo Studio dei movimenti sociali”, en: *Problemi del Socialismo*/12. Roma: Franco Agnelli, 1987, pp. 101-134.

⁶⁷ Jeffrey Rubin. “Meanings and Mobilizations. A cultural politics approach to social movements and states”. *Latin American Research Review*, Vol. 39, No. 3 (october, 2004).

⁶⁸ Arturo Escobar, Sonia Alvarez y Evelina Dagnino, eds. *Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus/ICANH, 2001.

anti-inmigrantes, etc. Es por eso que a partir de 1968 se da una transformación en la forma de actuar de los movimientos sociales, que ya no son movimientos por la lucha por el poder sino movimientos por el acceso a la ciudadanía, por la identidad y por la transformación del sistema como tal, esto es, se convierten en movimientos antisistémicos⁶⁹.

Deseo concentrarme en algunos puntos que considero son centrales para re-pensar lo político y la política:

- 1) En primer lugar, quiero analizar qué significa la democracia hoy en día en condiciones de inter-culturalidad y frente al multiculturalismo liberal.
- 2) En segundo lugar, qué implica participar y cómo lo han venido haciendo algunos movimientos y cómo ello ha contribuido al fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado.

LA DEMOCRACIA OCCIDENTAL Y LOS JACOBINOS NEGROS

Cuando se habla de democracia se suele mencionar el legado de la Revolución Francesa, uno de igualdad, fraternidad y solidaridad. La Revolución en Francia y en los Estados Unidos se ve como el origen de la democracia y como la base para la lucha de los movimientos revolucionarios en toda América. Una y otra Revolución se caracterizaban por una definición de la democracia como el gobierno del pueblo, esto es, el pueblo y no el Rey tenía el poder soberano y la regla de la mayoría reemplazaba a la regla de estatus o del poder de uno. Sin embargo, la discusión acerca de la democracia y de la nación suele pasar por alto el hecho de la Revolución de Santo Domingo/Haití, cuyas lecciones para América Latina son mucho más importantes pues se trata de un movimiento que combinaba de manera muy particular la identidad nacional y la identidad racial.

La visión tradicional de los movimientos sociales se ha centrado en la importancia de la cuestión de clase y de las luchas de los trabajadores por un mayor bienestar y por una mayor protección de sus derechos. Una reelec-

⁶⁹ Immanuel Wallerstein, Terence Hopkins y Giovanni Arrighi. *Antisystemic Movements*. London: Verso, 1989.

tura de la historia de nuestros países nos mostrará la creciente conexión entre raza y clase, un patrón de dominación global que el sociólogo peruano Aníbal Quijano ha denominado la colonialidad del poder, pues muestra la persistencia de relaciones coloniales aun mucho después de obtenido el fin de la colonización política⁷⁰. La Revolución Haitiana, que extiende los derechos adquiridos con la Revolución Francesa a los sujetos coloniales, es un tema de interés por lo que sugiere para el análisis de las cuestiones de clase y de raza en la construcción de la democracia y de la nación en América Latina⁷¹. La forma en que se desarrolló la Revolución se ha dividido en tres periodos, que son analizados como luchas por la ampliación de la democracia y de los derechos: 1789-1791: la Revolución Francesa y la lucha por los derechos de la población blanca; 1791-1793, la lucha por la igualdad y la liberación de los esclavos; 1793-1804: lucha por la liberación definitiva y por la independencia del poder colonial. Los intentos brutales y sangrientos de Francia por reconducir a Haití bajo su dominio muestran claramente los límites raciales de la igualdad, la fraternidad y la solidaridad⁷².

En Colombia, en 1810 y 1819 se dan –de acuerdo con la historia oficial– dos momentos centrales en las luchas independentistas: el 20 de julio de 1810 los criollos dieron el primer grito de independencia en la ciudad de Santafé de Bogotá, lo que llevó al primer intento de República; que vio su fin debido a la fuerza arrasadora de las tropas de Pablo Morillo que, a sangre y fuego, lograron recuperar para España los territorios rebeldes de la Nueva Granada. La segunda de las fechas marca el momento culminante de la independencia, en donde las tropas patriotas derrotaron a las tropas realistas de Barreiro el 7 de agosto en el puente de Boyacá, en un día que pasaría a la historia oficial como el del comienzo de la República y aquél en el que los criollos derrotarían a las tropas invasoras.

Esta visión de la historia nos muestra a un grupo luchando desde un primer momento por la independencia, en una lucha que encuentra sus

⁷⁰ Aníbal Quijano. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla. Views from the South* 1.3 (2000), pp. 557.

⁷¹ John D. Garrigus. "White Jacobins/Black Jacobins: Bringing the Haitian and French Revolutions together in the classroom". *French Historical Studies*, Vol. 23, No. 2 (Spring, 2000), pp. 271.

⁷² Grant Farred. "A thriving postcolonialism: toward an anti-postcolonial discourse". *Nepantla: Views from the South* 2.2. (2001).

raíces en el espíritu libertario de Europa –con la Revolución Francesa y los Derechos del Hombre y del Ciudadano traducidos por Antonio Nariño– y de los Estados Unidos –con la Declaración de Independencia de 1776–. Pero en esta historia son muchas las cosas que se ocultan y muchos los sujetos que permanecen por fuera de la imagen triunfadora que entraría en la eternidad. Una visión tal oculta el hecho de que el proceso de independencia se lleva a cabo como un proceso de autonomía y sólo en un segundo momento se convierte en un movimiento de independencia de los americanos, esto es, de los hijos de españoles nacidos en América⁷³. Por ello, es errado atribuir –como lo hace Benedict Anderson– a este movimiento un carácter nacionalista⁷⁴. Por otra parte, esta visión de la historia nos muestra a unos criollos guerreros, luchadores por la libertad y creadores de una nación soberana. Una visión que hace completamente invisible la participación de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes y de las mujeres en las luchas de independencia, e incluso sus resistencias al proceso de independencia, tal y como ocurrió con los indígenas pastos en el sur de Colombia, así como el apoyo de las élites a la causa realista, como ocurrió en Cartagena en donde la independencia fue básicamente la lucha de los afrocolombianos⁷⁵.

Obtenida la independencia viene el proceso de construcción del Estado y a la par el proceso de construcción de una identidad nacional. Este último es un proceso en el que los/las indígenas y los/las afrodescendientes son incorporados/as de maneras diversas. Los pueblos indígenas en algunas regiones son despojados de sus tierras mediante el recurso jurídico de convertirlas en mercancías y a los/las indígenas en sus propietarios⁷⁶. Como parte del mercado estas tierras terminan siendo adquiridas por las élites

⁷³ Utilizo el masculino, pues las guerras de independencia son vistas como cosas de hombres con una mínima participación de las mujeres. Sobre este punto ver: Farid Samir Benavides Vanegas. "The inclusive/exclusive Nation: Blacks and Indigenous peoples in the construction of the nation in Colombia". In Anne Wagner, Deborah Cao, and Werner Wouter (eds). *Interpretation, Law, and the construction of meaning. Collected Papers on Legal Interpretation in Theory, Adjudication and Political Practice*. London: Springer, 2006.

⁷⁴ Benedict Anderson. *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso, 2006 (1983).

⁷⁵ Sobre este punto ver Alfonso Múnera. *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX Colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005.

⁷⁶ Antonio García. *Legislación Indigenista de Colombia*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1952.

y los pueblos indígenas ven destruidos sus lazos comunitarios a cambio de la promesa –nunca cumplida– de una comunidad de iguales⁷⁷. Los/las afrodescendientes solo alcanzaron la libertad a mediados del siglo XIX, y desde entonces luchan por su incorporación en la nación colombiana. Las mujeres son sometidas al control sexual de los hombres y otras técnicas de disciplinamiento son ejercidas para su control⁷⁸.

La manera tradicional en que hemos pensado la política y el espacio de lo público parte de esa visión tradicional de la historia de Colombia, en donde los criollos lucharon para liberar a Colombia y luego para traer igualdad entre todos los colombianos y todas las colombianas. Lo que no dice esa versión oficial es cómo esa primera visión del espacio público estaba determinada por un discurso racista que concebía a la nación como blanca, de clase media, masculina y heterosexual. Este discurso lleva a que la historia se presente desde un solo lugar de enunciación: el de las elites en el poder. Ya en 1926, en una historia sobre las mujeres en la independencia, encontramos que el papel que se otorga a las mujeres es simplemente el de amas de casa y de cuidadoras del hogar mientras el marido regresa de la guerra. En este estudio se destaca el papel de heroína silenciosa de la mujer criolla y se deja de lado el papel de las mujeres del pueblo pues sus sacrificios no merecen entrar en la historia oficial⁷⁹. Lo propio ocurre con la historia de la participación de los/las afro-descendientes en las luchas por la independencia en Cartagena, en donde las elites blancas apoyaron a los españoles y luego al escribir la historia presentaron las luchas de los/las afro-colombianos/as como si fueran sus propias luchas, al punto de presentar al líder de la revuelta como un hombre blanco. Esta historiografía pasa por alto, por ejemplo, que las mujeres al comienzo de la República lucharon para ejercer sus derechos como sujetos independientes y es así que se observa un incremento de las solicitudes de divorcio por parte de mujeres, producto de la carencia de un Estado disciplinador y por ello de la posibilidad que se abre de resistir en los pliegues del poder. Pero estas

⁷⁷ Pietro Barcellona. *Posmodernidad y Comunidad. El Regreso de la Vinculación Social*. Madrid: Trotta, 1992.

⁷⁸ Suzy Bermudez. *El bello sexo: la mujer y la familia durante el Olimpo Radical*. Bogotá: ECOE Uniandes, 1993.

⁷⁹ José Dolores Monsalve. *Las mujeres en la independencia de Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1926.

resistencias no se consolidaron precisamente por la ausencia de movimientos, y es por ello que muy pronto las luchas de las mujeres, de los/las indígenas –con la excepción del Cauca– y de los/las afro-colombianos/as llegaron a su fin⁸⁰.

La historia del siglo XX es la historia de esas luchas por el reconocimiento y por la realización de una democracia más incluyente⁸¹. Los movimientos han contribuido a esa apertura de la democracia y han logrado una mayor participación en el sistema político, pero ¿qué tipo de participación se ha logrado? En Estados Unidos se da a partir de los años 1960s un movimiento por los derechos civiles de la población afroamericana. Diversas personas como W.E.B Du Bois, el Reverendo Martin Luther King, Malcolm X, Angela Davis, Rosa Park, entre otros lucharon por la igualdad de la población afroamericana y por un mayor reconocimiento a sus derechos. Las luchas se desarrollaron a través de acciones pacíficas, como la negativa de Rosa Park a sentarse en la parte trasera del bus, o los *sit-ins* mediante los cuales los y las estudiantes se tomaban las cafeterías y con su gesto denunciaban la estructura racista de los Estados Unidos, los *teach-ins* mediante los cuales los profesores denunciaban el carácter excluyente del sistema educativo, las marchas silenciosas que mostraban el poder negro, hasta llegar a ese acto simbólico y solitario –pero no por ello menos poderoso– de esos dos atletas de la Universidad de San Francisco que en los juegos olímpicos levantan su mano con un guante negro para probar la existencia de un *black power*, o Mohamed Ali, con sus triunfos y su lema constante de *I am black, I am beautiful*. Pero también tuvo sus acciones violentas, que lamentablemente condujeron al descrédito de la nación del Islam y de las Panteras Negras⁸².

La lucha por el derecho –y no por los derechos– llevó a la decisión de la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos en 1954 (*Brown vs Board of Education*) que dio término al sistema de segregación racial legal conocido como la época de Jim Crow y que dio paso a un paraíso multicultural en donde la población afro-americana era excluida de hecho, pero en

⁸⁰ Ana María Ospina (2007), *op. cit.*

⁸¹ Leopoldo Múnera Ruiz. *Poder y Movimiento Popular (Colombia: 1968-1988)*. Tesis Doctoral. Universidad Católica de Lovaina, 1997.

⁸² Brent Hayes Edwards. "The 'autonomy' of Black Radicalism". *Social Text*, Vol. 19, No. 2 (2001).

donde legalmente se negaba la existencia del racismo⁸³. Es este el modelo de incorporación en la nación que fue importado a Colombia con la Constitución Política de 1991, uno en el cual la democracia implica participación formal en ciertas instituciones, pero en donde las grandes mayorías tradicionalmente excluidas lo siguen siendo y en donde el sólo hecho de ejercer o de pedir sus derechos los hace visibles para una violencia paramilitar tolerada e incluso –como lo muestran las versiones libres de los líderes paramilitares– promovida desde el Estado colombiano y sus fuerzas armadas⁸⁴.

El multiculturalismo liberal, basado sobre todo en la obra del filósofo canadiense Will Kymlicka, se caracteriza por el reconocimiento de la existencia de una sociedad en la cual el viejo mito milliano de un Estado para una nación desaparece. La democracia multicultural reconoce que en un Estado pueden existir diferentes grupos que conforman la nación y por ello que las políticas estatales deben dar cuenta de ese hecho⁸⁵. Una de las formas en que ese reconocimiento se da es por la vía de las acciones afirmativas, mediante las cuales grupos que han estado tradicionalmente fuera del juego político o de la educación acceden a ella por políticas de cuotas; o mediante sistemas en los cuales la pertenencia a uno de los grupos minoritarios da lugar a un plus en los procesos de selección. Sin embargo, como lo ha mostrado Hage, lo que caracteriza al multiculturalismo liberal es una concepción de la sociedad como generosa y una mirada al grupo minoritario como excluido de la nación pero que tiene un mínimo reconocimiento para que enriquezca a la nación mayoritaria⁸⁶. El multiculturalismo liberal no es menos racista que las políticas de segregación, sólo es más sutil en su racismo.

Una clase de multiculturalismo racista se ve en las decisiones de la Corte Constitucional con respecto a los pueblos indígenas, construyendo una identidad que se remite al pasado y negando la posibilidad de la indigeneidad a

⁸³ Derrick Bell, 2004 y Nikhil Pal Singh, 2004.

⁸⁴ Una investigación de la Universidad de Texas muestra cómo los afro-descendientes se abstienen de reclamar las tierras que legalmente les corresponde, pues ello implica hacerse visibles y por tanto ser víctimas inmediatas de la violencia paramilitar.

⁸⁵ Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

⁸⁶ Ghassan Hage. *White Nation. Fantasies of white supremacy in a multicultural society*. London: Routledge, 2000.

quienes no reúnan los requisitos del indígena tipo, esto es, uno que existía antes del surgimiento de la República pero que –como consecuencia de doscientos años de hibridación– ha cambiado de manera radical para ser otro tipo de indígena, pero no uno que satisfaga los requisitos de la mirada blanca de la Corte. O la concepción de acciones afirmativas que se parecen cada vez más a las políticas de los Estados Unidos y en donde la meta es la simple igualdad y no el reconocimiento a las diferencias⁸⁷.

La política intercultural, por el contrario, parte de la base de la existencia de las culturas como iguales dentro de la nación. Como los indígenas ecuatorianos lo manifiestan, una nación de naciones. Esto significa que las políticas públicas deben dar cuenta de esa igualdad de las naciones, pero también que deben dar cuenta del pasado, esto es, no se trata de prebendas para la simple inclusión en la nación, sino del reconocimiento de una afrenta y por ello de su reparación⁸⁸. Esto supone un mayor diálogo entre las culturas y una mayor participación de las comunidades en la elaboración de las políticas públicas. El reto posliberal consiste pues en dar cuenta de esas comunidades y superar la simple mirada desde un sujeto individual omnisciente y capaz de ponerse un velo de ignorancia para llegar a decisiones que satisfagan un criterio de justicia como equidad⁸⁹. Una política intercultural parte del reconocimiento de una pluralidad de lenguas naturales, esto es, el reconocimiento de que la ley puede ser dicha de muchas formas y de que no es justo decirla simplemente en la lengua del dominador. Como lo señalan Bacca y Velásquez: *Pluralidad de lenguas naturales, en tanto revaloración de las políticas de la identidad, una reivindicación de lo mismo desde lo radicalmente otro*⁹⁰.

En la siguiente sección me ocuparé de mostrar dos experiencias de democracia participativa, la única que –en mi opinión– puede dar cuenta

⁸⁷ Deborah J. Yashar. *Contesting citizenship in Latin America. The rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

⁸⁸ Raúl Fornet-Betancur. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Berlin: Desclee de Brower, 2001.

⁸⁹ John Rawls. *Justice as Fairness: a restatement*. Boston: Belknap Press, 2001.

⁹⁰ Paulo Bacca Benavides y Oliver Velásquez Dávila. "Caminos de a Pie: Visiones sobre los 'saberes otros' en los márgenes de la ruta del yagé y la justicia india. el afuera del metarrelato en la época decimonónica", en: Farid Samir Benavides Vanegas, ed. *La subalternización de sujetos en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Ediciones Gustavo Ibáñez, 2008.

del reto inter-cultural, esto es, el diálogo de las culturas en términos de igual reconocimiento y en términos de respeto por los derechos de la comunidad y de los individuos.

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA Y EL CAMINO HACIA LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

La historia política de los años 1960s y 1970s se caracteriza por una creciente pérdida de fe en la democracia y en la política como tal. Mayo de 1968, que no sólo se dio en Europa y los Estados Unidos sino que también se dio en América Latina, representa la crisis de la política tradicional de izquierda y de derecha. Los jóvenes cayeron en cuenta que los partidos y los sindicatos dejaban de representar sus intereses. Las sociedades de bienestar empezaron a generar una clase media insolidaria y temerosa de que el otro ingresara en sus fronteras y les arrebatara sus empleos, los partidos políticos se mueven más hacia la derecha y la izquierda pierde la posibilidad de hablar por los oprimidos. En América Latina la utopía armada fracasa y –con la salvedad del EZLN– se transforma en máquinas de guerra y en productora de muerte, como el caso de Sendero Luminoso en Perú y de las FARC en Colombia claramente lo muestran. Ante esta crisis de representación, surgen movimientos que buscan nuevas formas de hacer la política y que imaginan la utopía de nuevas maneras.

En el año 1989 el Partido de los Trabajadores, liderado por Lula da Silva, accedió al poder en la ciudad de Porto Alegre. Una vez en el poder el partido estableció un sistema por el cual se aumentaba la participación de la comunidad en los asuntos del Estado, para lo cual se diseñó un modelo de participación en la elaboración del presupuesto. Mediante este sistema, son los propios ciudadanos y ciudadanas quienes señalan las prioridades del gobierno en materia de gasto público y quienes indican en Asambleas públicas la forma en la cual deben ser usados⁹¹. Luego de diez años de establecido, algunos sectores critican al presupuesto participativo como una mera propaganda electoral que destruye a la democracia representativa y

⁹¹ Un uso populista de estas asambleas es dado por las versiones populistas de los gobiernos de Angelino Garzón y de Álvaro Uribe, en lo que es sólo una ilusión de participación ciudadana.

otros lo presentan como un instrumento de fortalecimiento de la democracia y de aumento de la participación política⁹².

En un análisis de tres ciudades de Rio Grande do Sul, Goldfrank y Schneider presentan un estudio más sobrio del presupuesto participativo, señalando sus ventajas y sus limitaciones. El presupuesto participativo comenzaba en una serie de asambleas populares en donde las comunidades discutían en foros abiertos acerca del presupuesto y de las prioridades del gasto público. Una vez fijadas las prioridades, se elegían representantes a los concejos locales y estos a su vez elegían representantes a las cámaras de presupuesto del Estado para que fueran ellos quienes decidieran la estructura del presupuesto con un mandato claro de prioridades. En el año siguiente los delegados discutían con los representantes del gobierno y estos debían rendir cuentas de cómo se había gastado el dinero y cuánto cumplimiento hubo de los planes presupuestales del Estado.

Como es natural, uno de los resultados de los presupuestos participativos ha sido el aumento del caudal electoral del PT. Y por ser un instrumento de lucha partidista, el presupuesto participativo sólo ha tenido éxito en aquellos lugares en los cuales el gobierno está abierto a la crítica de la ciudadanía, esto es, en aquellos lugares en donde el PT gobierna. No hay que engañarse con los efectos inmediatos del presupuesto participativo, las leyes, y más para el caso de Colombia, permiten poca maniobra para que se establezcan prioridades diferentes o para que se introduzcan nuevos elementos. Sin embargo, el efecto no esperado del presupuesto participativo es lo que me parece de interés, esto es, precisamente la participación ciudadana y la obligación de las autoridades municipales de dar cuenta de sus actos a sus electores. Obviamente, en contextos de clientelismo, corrupción y violencia como los de Colombia, la participación es mucho más limitada pero no por ello inalcanzable.

Igualmente, para el éxito de la iniciativa y para que sirva para la construcción de ciudadanía se requiere de una amplia participación. Es por ello, que en las regiones de control del PT la participación es mayor, gracias al

⁹² Benjamín Goldfrank y Aaron Schneider. "Competitive Institution Building: The PT and participatory budgeting in Rio Grande do Sul". *Latin America Politics and Society*. 48:3.

trabajo del partido por incorporar ciudadanos y por aumentar su base de votantes. Sin embargo la participación es aún baja en Brasil, pues sólo un 6% en 1999 y un 14% en 2002 tomaron parte en la decisión del presupuesto. Algunos sugieren que el incremento se debe a la mayor participación de sectores tradicionalmente excluidos que encontraron en esta fórmula una mínima forma de incorporación a los derechos de ciudadanía. Pero los números son alentadores, pues muestran el incremento de la participación y ello implica un incremento en el control ciudadano. Los números en gasto social, sin embargo, no son tan alentadores, pues en el mismo periodo sólo hubo un incremento del 4% en el gasto social, lo que indica que la participación tiene efectos más simbólicos y de construcción de ciudadanía que de verdadera co-gestión del Estado, y también sólo un incremento del 4% en el cumplimiento del presupuesto, lo que no es un mal indicativo, pero Rio Grande do Sul tenía en 1999 un cumplimiento de un 79.9% y pasó a un 84% en 2002.

Las lecciones que el PT ha aprendido del Presupuesto Participativo es que el presupuesto no tiene posibilidades de éxito si no es posible un gasto social significativo, que de alguna manera satisfaga las expectativas de los votantes. A nivel nacional el presupuesto participativo ha estado notoriamente ausente, lo que se debe a la mayor competencia entre partidos y a la imposibilidad de movilización de los partidos para agendas complejas a nivel nacional. El presupuesto participativo, sin embargo, si ha generado un mayor acceso de los pobres a la democracia local y un mayor sentido de responsabilidad de los gobernantes frente a los destinatarios de las políticas públicas. El presupuesto participativo tiene el potencial de fortalecer la democracia en tres niveles: control de la administración, permite a los votantes identificar políticas públicas y votar por ellas –y no sólo por caudillos– y moviliza a los ciudadanos para que se involucren más en el proceso político, otorgando mayor legitimidad a las políticas públicas así adoptadas⁹³.

En la India se dio un experimento similar de uso de la democracia participativa para la construcción de ciudadanía. En un estudio reciente, Joti Sekhon muestra cómo grupos feministas de la India se embarcaron en la tarea de repensar la política y la democracia con la finalidad de incremen-

⁹³ Brian Wampler. "Expanding accountability through participatory institutions: mayors, citizens and budgeting in three Brazilian municipalities". *Latin American Politics and Society* 46:2.

tar la participación femenina y con el propósito de eliminar las estructuras patriarcales aun subsistentes en ese país. La reforma a la Constitución de la India dotaba de 33% de las sillas del Parlamento indio para las mujeres. Lo que significó un gran avance legal, al principio se quedó en letra muerta, pues las mujeres carecían de educación, de conocimiento de la ley y formaban parte de una estructura patriarcal que las relegaba al espacio de la casa; por lo que su participación en lo político representaba casi un sueño.

El reto de los movimientos sociales fue transformar una forma limitada de democracia representativa, en una forma de democracia participativa que tuviera en cuenta el papel de las mujeres activistas en las comunidades y que permitiera que desde esas comunidades, se reimaginara el papel de la política, de las mujeres, de sus comunidades y por supuesto de las instituciones del Estado. Intelectuales y activistas –usando un modelo de investigación participativa– se embarcaron en un proyecto de empoderamiento de las mujeres y de capacitación, de modo que conocieran y ejercieran sus derechos, en un modelo en el cual el papel neoliberal del experto se eliminaba y eran las propias comunidades las que continuaban con su modelo de educación y de participación.

En una de las publicaciones del movimiento de mujeres ellas se valen del comentario de una mujer que se niega a participar en política pues se pregunta “¿y quien va a hacer el pan?”. Este ejemplo muestra las dificultades de la construcción de ciudadanía en medio de estructuras de opresión dentro de la opresión. Los grupos de mujeres desarrollaron entonces talleres de capacitación y se movieron por todas las comunidades para hacerles conocer sus derechos y para desarrollar formas de participación local que condujeran a una mayor participación a nivel nacional. El proceso informal y participativo de construcción de redes mostró cómo los hombres estaban interesados en mantener una estructura patriarcal de poder que sólo beneficiaba sus intereses y no los de las mujeres. Y esta consciencia se logró crear gracias al uso de canciones populares, de representaciones teatrales, en fin... de imaginación de nuevos lenguajes que permitieran la generación de una cultura política más incluyente y participativa⁹⁴.

⁹⁴ Joti Sekhon. “Engendering Grassroots democracy: Research, training, and networking for women in local self-governance in India”. NWSA Journal, Vol. 18, No. 2 (Summer 2006), pp. 101-122.

Esto muestra que las políticas de acción afirmativa en Colombia no se pueden quedar en ganar un mero caso legal ante la Corte, pues una vez obtenidos los cupos de acceso a la Universidad, viene un trabajo más arduo que es lograr que esos cupos se hagan realidad y así se eduque a la población para que regrese a sus comunidades y aporte lo adquirido y, sobre todo, para que todas y todos finalmente vean realizado su derecho de acceso a la educación.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1995). *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Amnistía Internacional (2008). *España: Entre la Desgana y la Invisibilidad. Políticas del Estado Español en la Lucha contra el Racismo*. Londres.
- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso.
- Aricó, José (comp) (1978). *Mariategui y los orígenes del Marxismo Latinoamericano*. México: Cuadernos del Pasado y Presente/Siglo XXI Editores.
- Bacca Benavides, Paulo y Velásquez Dávila, Oliver (2008). “Caminos de a Pie: Visiones sobre los ‘saberes otros’ en los márgenes de la ruta del yagé y la justicia india, el afuera del metarrelato en la época decimonónica”, en: Benavides Vanegas, Farid Samir ed. *La subalternización de sujetos en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Ediciones Gustavo Ibáñez.
- Barcellona, Pietro (1992). *Posmodernidad y Comunidad. El Regreso de la Vinculación Social*. Madrid: Trotta.
- Bell, Derrick (2004). *Silent Covenants. Brown v Board of Education and the Unfulfilled Hope for Racial Reform*. Oxford: Oxford University Press.
- Bermúdez, Suzy (1993). *El bello sexo: la mujer y la familia durante el Olimpo Radical*. Bogotá: ECOE Uniandes.
- Brewer, Mark (1999). “Foucault, Power, and Institutions”. *Political Studies*, XLVII.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La Hybris del Punto Cero*. Bogotá: Instituto Pensar.
- Chantal-Barre, Marie (1983). *Ideologías Indigenistas y Movimiento Indios*. México: Siglo XXI.
- Díaz Estebañez, Esther (2005). *Michel Foucault: Los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Editorial Aimagesto.

Dubois, W.E.B. (2001). *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Dworkin, Ronald (1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——— (1986). *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.

Epstein, Lee & Walker, Thomas G. (2000). *Constitutional Law for a Changing America. A Short Course*. Washington: CQ Press.

Epstein, Richard. "The Status Production Sideshow: Why the Antidiscrimination laws are still a Mistake". *Harvard Law Review*, Vol. 108, No. 5 (march 1995).

——— "The Remote Causes of Affirmative Action, or School Desegregation in Kansas City, Missouri". *California Law Review*, Vol. 84, No. 4 (july 1996).

Erlich, Walter. "The Origins of the Dred Scott Case". *The Journal of Negro History*, Vol. 59, No. 2 (april 1974), pp. 132-142.

Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina eds. (2001). *Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus/ICANH.

Fornet-Betancur, Raúl (2001). *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Berlín: Desclee de Brower.

Fredman, Sara (2005). "Discrimination", en: Cane, Peter y Tushnet, Mark. *The Oxford Handbook of Legal Studies*. Oxford: Oxford University Press.

García, Antonio (1952). *Legislación Indigenista de Colombia*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Gardner, John. "Liberals and Unlawful Discrimination". *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 9: 1 (Spring 1989).

Garrigus, John D. "White Jacobins/Black Jacobins: Bringing the Haitian and French Revolutions together in the classroom". *French Historical Studies*, Vol. 23, No. 2 (Spring, 2000).

- Ghassan, Hage (2000). *White Nation. Fantasies of white supremacy in a multicultural society*. London: Routledge.
- Grant, Farred (2001). "A thriving postcolonialism: toward an anti-postcolonial discourse". *Nepantla: Views from the South* 2.2.
- Halperin, Tulio (1994). *Sarmiento, author of a nation*. Berkeley: University of California Press.
- Haney-Lopez, Ian (2003). *White by Law: The Legal Construction of Race*. New York: New York University Press, 2006 y Haney-Lopez, Ian. *Racism on Trial. The Chicano Fight for Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- (2007). *Race, Law and Society*. Aldershot: Ashgate.
- Hayek, Friedrich (2007). *The Road to Serfdom: Texts and Documents*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayes Edwards, Brent (2001). "The 'autonomy' of Black Radicalism". *Social Text*, Vol. 19, No. 2.
- Kalman, Laura (1996). *The Strange Career of Legal Liberalism*. New Haven: Yale University Press.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- (1996). *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- (1996). *Emancipation (s)*. London: Verso; Chantal
- (2005). *The return of the Political*. London: Verso.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias Locales/Diseños Globales. Colonialismo, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid: AKAL.

- (2001). *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento: El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Colección Plural, Ediciones del Signo.
- Monsalve, José Dolores (1926). *Las mujeres en la independencia de Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Múnera, Alfonso (2001). *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005 y Cristina Rojas. *Civilización y Violencia*. Bogotá: Editorial Norma.
- Múnera Ruiz, Leopoldo (1997). *Poder y Movimiento Popular (Colombia: 1968-1988)*. Tesis Doctoral. Universidad Católica de Lovaina.
- Ospina, Ana María (2007). *Mecanismos de Publicación de Grupos Sociales Subalternos. Colombia 1810-1930*. Monografía de Grado. Departamento de Ciencias Políticas. Universidad Nacional de Colombia.
- Pal Singh, Nikhil (2004). *Black is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pitch, Tamar (2003). *Un derecho para Dos: La construcción jurídica de género, sexo y sexualidad*. Madrid: Trotta.
- Posner, Richard (1989). *Economic Analysis of Law*. Austin: Aspen Publishers, 2007 y Richard Posner. "An Economic Analysis of Sex Discrimination Law". *University of Chicago Law Review*, No. 56.
- Quijano, Aníbal (2000). *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. Nepantla. Views from the South 1.3*.
- Ramón de Roux, Rodolfo (1998). *Cómo se Legitima una Conquista: Fe y Derecho en la Conquista Española de América*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Rawls, John (1974). *Teoría de la Justicia*. México: FCE.
- (2001). *Justice as Fairness: a restatement*. Boston: Belknap Press.
- Rorty, Richard (1989). "Human Rights, Rationality and Sentimentality", en: Stephen Shute & Susan Hurley, eds. *On Human Rights*. New York: Basic Books.

- Rubin, Jeffrey. "Meanings and Mobilizations. A cultural politics approach to social movements and states". *Latin American Research Review*, Vol. 39, No. 3 (october, 2004).
- Schmitt, Carl (1976). *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sekhon, Joti. "Engendering Grassroots democracy: Research, training, and networking for women in local self-governance in India". *NWSA Journal*, Vol. 18, No. 2 (Summer 2006).
- Tadross, Victor (1998). *Between Governance and Discipline. The Law and Michel Foucault*. Oxford Journal of Legal Studies. 18:1 Spring.
- Tamir, Yael. "Hands Off Cliterectormy". Boston: *Review of Books* (Summer, 1996).
- Touraine, Alain (1987). "Una introduzione allo Studio dei movimenti sociali", en: *Problemi del Socialismo/12*. Roma: Franco Agnelli.
- Tusell, Javier (1996). *Historia de la Transición 1975-1986*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wagner, Anne; Cao, Deborah, and Wouter, Werner (eds) (2006). *Interpretation, Law, and the construction of meaning. Collected Papers on Legal Interpretation in Theory, Adjudication and Political Practice*. London: Springer.
- Wallerstein, Immanuel; Hopkins, Terence y Arrighi, Giovanni (1989). *Antisystemic Movements*. London: Verso.
- Yashar, Deborah J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America. The rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Robert J.C. (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Tras lo social y lo cultural: la interculturalidad como manifestación de los movimientos sociales

*Juan Alberto Cortés Gómez**

*Deambulando en la fría noche
que ha durado más de 500 años,
siento que no soy el único que camina*

El año 2008, tras muchos avatares, será recordado como el año en el que los pueblos indígenas de Colombia han levantado su sentir –que no ha cesado desde hace más de 500 años desde la conquista y colonialidad– contra el Estado colombiano. Manifestaciones y marchas a lo largo y ancho del país por todos aquellos que pudieron ejercer su derecho y su deber de desobediencia civil, dan fe de esto, pudiendo ser más los manifestantes si no se encontrasen sitiados y confinados por grupos irregulares al margen de la ley.

A su vez, en medio de la conmoción mundial por la caída de las bolsas de todo el mundo, las comunidades negras del pacífico persisten en la lucha por

* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Estudios de la Cultura, mención en Políticas Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Investigador y Director Académico del Grupo COPAL.

la defensa de sus territorios contra los monocultivos, los megaproyectos y la autodeterminación y autonomía frente a los actores del conflicto armado que pervive en el país.

El común denominador de estas manifestaciones de resistencia y de lucha organizada la encontramos en el papel que la cultura juega como eje articulador pragmático, en donde a partir de un ejercicio de reivindicación de diversidad – que es atravesado por un sincretismo constante– se busca nada más importante que la pervivencia y el respeto, en dignidad y derecho, de la propia humanidad que le fue arrebatada durante la conquista y parte de la colonia; y que ahora tanto formal como materialmente les está siendo arrebatada.

El objetivo del presente artículo es revisar el papel que la cultura ha tenido en los actuales movimientos sociales y poder evidenciar como, a juicio de los propios actores, el multiculturalismo no ha sido más que un dispositivo de poder que media entre la diversidad y el pluralismo, a través de la tolerancia. En el trasegar este camino analizaremos la propuesta que poco a poco está haciendo contrapeso a la postura multicultural y se está erigiendo como una posibilidad social, cultural y política que a partir de la diferencia genera posibilidades libertarias, de insurgencia.

DESENTRAÑANDO EL MUNDO⁹⁵

América Latina a lo largo de las últimas dos décadas ha sufrido transformaciones de todo orden: político, social, económico y cultural; debido al desarrollo y re-posicionamiento del continente en el proceso de globalización, de manera tal que se ha visto en la exigencia de transformarse frente a las necesidades estructurales que genera el proceso de desterritorización por la apertura de fronteras a capitales transnacionales, así como la regulación del Estado-nación por corporaciones-Estado. Como resultado de éstos procesos encontramos que el Estado se ha reducido a su mínima expresión, generando con ello el estrechamiento de su accionar en el campo

⁹⁵ Este primer acápite recoge pensamientos, ilusiones y desilusiones que fueron plasmadas en “Políticas Culturales en Bogotá: Un Análisis introspectivo frente a los límites y desafíos de la Interculturalidad”. Documento de mi autoría que fue presentado para optar por el título de Magister en la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2007.

social en pro de la liberación de fronteras y mercados al sistema mundial de negocios; lo cual se puede observar de manera clara con la reducción del campo público del Estado y la reducción del control estatal en un periodo de privatización del Estado en el que “privatiza o, en la mayoría de los casos, remata los recursos de producción bajo control estatal y las empresas estatales destinadas a la producción de mercaderías de exportación y de servicios públicos” (Quijano, 2004).

Sin embargo, se debe resaltar que aún cuando la institucionalidad del Estado ha reducido su campo de acción tiende a expandirse e instalarse en otros campos que ahora le son estratégicos, como el cultural. La cultura, dentro del Estado-nación tradicional, únicamente sirvió como referente para la consecución y consolidación de la identidad nacional –la cual respondía a las expectativas de la capital y reflejaba los intereses de la elite burguesa y confesional–, obedeciendo a principios de armonía, costumbre y univocidad, en tanto que era “una” y homogénea para el país. De esta manera, siguiendo un patrón de Estado liberal, en el que todos los ciudadanos son iguales ante la ley y en donde no existen diferencias, la cultura se configuró como un espacio de cohesión social, procurado por clases dominantes quienes dictaminaron que era y no era cultura y las formas de comportamiento social: “Se confundió por mucho tiempo las maneras formales de Carreño y la hipocresía ritual de las falsas relaciones humanas con LA CULTURA, forma de disfrazar el servilismo a los señores de la posesión” (Mejía Ossa, 1982).

Como consecuencia de las transformaciones estructurales e institucionales que han sufrido los Estados-nación en América Latina por el proceso de Globalización-neoliberalización, encontramos que ese espacio fértil de dominación/resistencia que es la cultura mutó y cambió; prueba de ello es que todas las Constituciones nacionales de América Latina dieron un direccionamiento de una posición monoculturalista a una multicultural y pluricultural⁹⁶, en donde se hace un reconocimiento a la diversidad nacional,

⁹⁶ Argentina 1994, Bolivia 1994, Brasil 1998, Colombia 1991, Ecuador 1998, Guatemala 1985, México 1992, Nicaragua 1995, Panamá 1994, Paraguay 1992 y Perú 1993. Véase para un análisis de las reformas, Bronstein, A., “Hacia el reconocimiento de la identidad y los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Síntesis de una evolución y temas para reflexión”, en: *Memoria del II Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*; San José de Costa Rica: IIDH, 1999.

haciendo gran énfasis a los pueblos indígenas, asumiendo a estos como nuevos actores sociales con derechos colectivos y reconociendo en ellos prácticas de derecho consuetudinarias:

En el contexto de la nueva institucionalidad los Estados asumen, en respuesta a las demandas de los pueblos indígenas, un modelo que codifica las relaciones con estos a partir de tres premisas: el reconocimiento a sus propias formas de gobierno, el derecho al territorio y el ejercicio de formas de jurisdicción propias (Villa, 2001, p. 91).

La cultura en Colombia de una visión monolítica –conformada por la visión clásica entre cultura popular y alta cultura– se orientó a partir de la Constitución Política de 1991 a generar espacios de paz y de inclusión, en donde toda expresión se enmarcaría como manifestación de aquello que se puede denominar cultura colombiana, la cual podría entenderse como la interrelación entre la urbe y lo rural, la costa, la cordillera, la selva y todos los espacios geográficos que (re)crean, o donde perviven, formas diversas de comprender el mundo y asimilarlo a partir de prácticas cotidianas específicas que entran en una relación de diálogo/conflicto entre sí:

Claro que queda un largo camino por recorrer entre el reconocimiento oficial del carácter pluriétnico y multicultural de la nación y su traducción efectiva en todos los ámbitos de la sociedad nacional. Sin embargo, no se puede subestimar la dimensión simbólica –y efectiva– de tal reconocimiento. Estamos frente a una discontinuidad, una ruptura provocada por un proyecto histórico largo, de casi dos siglos. Una ruptura con el gran relato de la nación como entidad homogénea; es decir, como un pueblo, una lengua, una cultura (Gros, 1999: p. 353).

A su vez –y en buena medida como antecedente–, encontramos que los movimientos sociales contemporáneos, dentro de su giro pragmático de una construcción de lucha de clase, enmarcada en el sistema económico-industrial, a un desplazamiento al mundo de la vida y la cotidianidad, en donde la heterogeneidad de los movimientos es el común denominador, han generado una ampliación del espectro político en donde su nueva herramienta de acción son los nuevos códigos culturales; siguiendo a Melucci podemos afirmar que:

De hecho, cuando un movimiento se enfrenta públicamente con los aparatos políticos en cuestiones concretas, lo hace en nombre de los nuevos códigos culturales creados en un plano de acción oculta que es bastante menos ruidoso y más difícil de medir (Melucci, 1994: p. 125).

Desde esta perspectiva, los movimientos sociales re-significan la política y sus espacios e intersticios, de manera tal que su quehacer cotidiano, en tanto cultural y político, se transforma en lucha de intereses, significados e identidades culturales y se ve explicitado en la construcción, en muchos de los casos, de políticas culturales, idea que intentaremos desarrollar a lo largo del trabajo. Con este cambio sustancial en el modo de ser de la cultura los movimientos sociales, dan inicio al empleo del campo cultural como posibilidad de resistencia y lucha social, a partir de la diferencia en medio de la diversidad para posicionarse y conseguir posicionamiento político y social, a la vez que cambios y transformaciones en el Estado. Ahora bien, este accionar de los movimientos sociales que en un primer momento se identificó en “grupos indígenas, étnicos, ecológicos, de mujeres, de homosexuales y de derechos humanos” (Álvarez, 2001: p. 24) ha volcado su práctica a los movimientos urbanos de toda índole, de manera que las reivindicaciones urbanas se enclavan, en medio de la búsqueda de reconocimiento y satisfacción de necesidades básicas, como apuestas culturales:

En sus luchas continuas en contra de los proyectos dominantes de la construcción de naciones, el desarrollo y la represión, los actores populares se movilizan colectivamente a partir de conjuntos muy diferentes de significados e intereses. Para todos los movimientos sociales, entonces, las identidades y estrategias colectivas están inevitablemente atadas a la cultura (Álvarez, 2001: p. 24).

A partir de que Colombia se estructura como Estado Social de Derecho, y asume para sí una postura multicultural, la diversidad hace su aparición como un actor constructor de sociedad. Ya las comunidades negras e indígenas son incorporadas como partes constitutivas del país, entrando en diálogo con las diversas formas y modos de *estar en el mundo*. Así pues, el multiculturalismo aparece como una posibilidad que en el caso colombiano se mostraba como un instrumento que permitiese el reconocimiento y la aparición de palabras como autonomía y determinación. Pero ¿qué es lo que se encuentra tras este discurso multicultural?, ¿por qué una revisión

a este concepto por los movimientos sociales?, ¿Por qué la aparición de nuevas construcciones teóricas, por la academia, para poder entender lo que está sucediendo?, ¿Por qué los movimientos sociales ahora hablan de interculturalidad y la aplican como base en sus discursos-prácticas?

MULTICULTURALIDAD: DE LA ILUSIÓN AL DESENCANTO

Colombia a lo largo de su historia ha legislado sobre las comunidades indígenas⁹⁷, poco a poco incorporándolas como sujetos colectivos de derecho, pasando de referirse a ellos como “salvajes” a ciudadanos. El culmen de esta inclusión se configura con el llamado a todos los sectores sociales a participar en la Constituyente de 1991, en donde las comunidades indígenas tuvieron participación⁹⁸ para legitimar el proceso. Sin embargo, pese a su aparición en la escena política, al igual que la de otros sectores sociales, nunca se pudieron configurar posiciones políticas claras que permitieran reunir fuerzas y sectores alrededor de fines comunes a lo largo del proceso. Lo que se evidenció fue procesos sectoriales en los que los grupos se agrupaban alrededor de simpatías y objetivos muy específicos, no permitiendo cambios estructurales por parte de los actores políticos:

La Asamblea Constituyente reflejó la fragmentación del espectro político nacional: ninguno de los partidos tradicionales ni los grupos de oposición obtuvo la mayoría suficiente como para imponerse a los demás y tomar el control de las deliberaciones y decisiones del organismo. Prevalcieron, entonces, las alianzas temáticas que se hacían y deshacían con el correr de las deliberaciones y que se fundaban en las negociaciones y pactos entre las fuerzas tradicionales y el M-19. La presidencia tripartita de la Asamblea confirma la dinámica y amplitud de la negociación constitucional que se llevó a cabo (Mejía, 2007: p. 242).

⁹⁷ Aquí se debe llamar la atención sobre el hecho notorio de la ausencia de normatividad que conlleve a la protección de las comunidades negras del país, visibilizando con esto que se mantenía, y aun mantiene, una mentalidad sobre el hecho de que el negro era un ser sin alma, un *no ser*, que no requería de ninguna protección estatal.

⁹⁸ Es interesante observar cómo, de manera anecdótica pero sintomática, las comunidades negras no tuvieron representación en este llamado a la sociedad civil y cómo el artículo transitorio 55 de la Constitución de 1991, que posteriormente se configuró en la Ley 70 de 1997, fue presentada por constituyente indígena.

Pese a todo, la Constitución Política de Colombia parte de principios formales de respeto a la diferencia y protección de la alteridad consagrando apartes para la protección de las comunidades indígenas y la viabilización de lo que hoy conocemos como la Ley 70 de 1993 (artículo transitorio 55), formalizando, pues, la característica de un país multicultural y pluralista que respeta la dignidad humana⁹⁹, que protege y reconoce la étnica y cultural¹⁰⁰, que mantiene como su lengua oficial la de las mayorías¹⁰¹ y que busca la igualdad real y efectiva implementando medidas a favor de los grupos marginados y discriminados, las minorías.

La formalidad, pues, se ha consagrado y legitimado. Pero ¿basta la legalidad cuando se ha invisibilizado históricamente a las comunidades indígenas y a las comunidades afrodescendientes como sujetos de derechos, y se les ha visto por más de 400 años como mano de obra barata? ¿Basta la formalidad para superar esquemas en los que a dichos actores, por ejemplo en el caso de los indígenas, desde los esbozos del Estado-nación se les asimilaba con salvajes?¹⁰².

Encontramos entonces que el multiculturalismo se desarrolla a partir del reconocimiento y la pluralidad cultural que tiene como fin la convivencia, el respeto y la aceptación dentro de la diferencia cultural:

Su punto de partida es la valoración positiva de las diferencias culturales. Esto implica, consiguientemente, aceptar y fomentar la diversidad, en un marco que excluye la unificación y, sobre todo, la coacción para conseguirla [...] El objetivo es lograr una cohesión y una convivencia pacífica y positiva en una sociedad multicultural (García, 2000: pp. 195-216).

La política del reconocimiento en tanto que medio y fin del multiculturalismo, nos presenta graves consecuencias dentro de una perspectiva ética y política. Por un lado, aun cuando “la política del reconocimiento genera en el plano social el principio de la diferencia” (Bonilla, 1999: p.

⁹⁹ Constitución Política de Colombia, art. 01.

¹⁰⁰ Constitución Política de Colombia, art. 07.

¹⁰¹ Constitución Política de Colombia, art. 10

¹⁰² La Ley 89 de 1890 reza así: *Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada.*

100), desde la perspectiva ética, el principio de la diferencia parte de un estado *apriori* de negación del *otro*. Cuando existe un reconocimiento de cualquier índole, el que reconoce es el que siempre ha tenido la facultad y la potestad de invisibilizar, de colocar en bando, al *otro*, por tanto se genera una situación de subordinación frente a un orden hegemónico establecido. Se reduce, pues, el derecho a ser reconocido por una diferencia que otorga y actualiza el poder dominante.

Podemos comprender esta situación si tenemos presente que la construcción del proyecto de Estado-nación en América Latina se cimentó sobre la herencia colonial de discriminación racial y exclusión del *otro*, de manera que se configuró como el proyecto de la elite blanco-mestiza en donde “los inferiores no podían oponerse a los blancos en la “lucha por la existencia social” (Stein, 1975: p. 180), de manera tal que la participación social estaba ligada al proceso de diferencia social e inferioridad social y a su vez, a la acumulación de capital; por consecuencia, la elite dirigente es el mismo grupo económico que detenta el poder. Por lo anterior, se puede comprender el por qué:

en algunos países, estos podían haber formado una élite unida que actuaba efectivamente en la prosecución de sus intereses –apenas distinguibles del interés “nacional”– y que procuraba que el aparato estatal sirviera resueltamente a sus objetivos (Whitehead, 1997: p. 67).

De esta manera nos encontramos con que la perspectiva multicultural comprometida con la diferencia tan solo se configura como una herramienta más de un discurso dominante de exclusión, de un discurso colonizador, que tiene como fin aprehender la diversidad y la diferencia, la alteridad para subsumirla y cooptarla de manera tal que la asimila y la incorpora como propia dentro de una estrategia de dominación:

La multiculturalidad, asumida como parte de políticas ya globalizadas, se basa en el reconocimiento, la inclusión e incorporación de la diversidad cultural, no para transformar sino para mantener el status quo, la ideología neoliberal y la primacía del mercado [...] Ciertamente podemos observar la operación de tal lógica dentro de la región: el nuevo reconocimiento de la diversidad etnicocultural en los nuevos discursos políticos del Estado, el otorgamiento de derechos especiales,

la inclusión de los tradicionalmente subordinados (como diputados y/o instituciones étnicas) dentro del aparato estatal, la “consulta” en torno a planes relacionados con la explotación de recursos naturales, etc.; todo como parte de un esfuerzo por controlar la oposición e integrarla al Estado y el mercado. Al asumir la diversidad como parte de la matriz, la lógica y la cultura dominantes, añaden las culturas indígenas y negras a la cultura considerada “nacional” por sus referentes blanco-mestizos (Walsh, 2004).

Al mismo tiempo, desde el campo político, la tensión frente al principio de la diferencia se hace evidente en una aproximación a la ciudadanía. La ciudadanía construida desde una perspectiva de la diferencia se centra en la armonía y en la posibilidad de vivir juntos, iguales y diferentes dentro de un mismo espacio-territorio, dando por superadas las tensiones que se generan en las luchas de clases, de identidades, de códigos culturales; a su vez, el multiculturalismo coloca al *otro* dentro del campo político de manera vacía, en tanto que:

El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esa posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras cultura particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 1998: p. 172).

Desde esta perspectiva, el anhelo de la conformación de los derechos, como ansia del ideal del multiculturalismo, se muestra como una ilusión en la que la universalidad de los derechos –políticos, sociales, económicos y culturales– se restringe a una construcción de obligaciones de los capitales transnacionales a los Estados-nación.

Hay un elemento constitutivo de la relación entre culturas que el multiculturalismo busca minimizar, y en algunos casos ocultar: el conflicto. Culturas históricamente exterminadas, perseguidas, distintas y diferentes se relacionan en medio de la tensión, encontrando puntos comunes y afines mediados por el sincretismo. Siguiendo a Camps podría afirmarse que “debe

partirse de la pragmática real, del enfrentamiento real entre las culturas, pues ahí es donde contemplas las dimensiones verdaderas de los conflictos. Es esa *pragmática real* la que nos obliga a cambiar de perspectiva” (Camps, 1997: p. 94).

La tolerancia y el respeto a la diversidad no son suficientes para superar las tensiones y contradicciones; por el contrario, lo que buscarían es superar la tensión por la homogeneización, en este caso cultural, propiciado por las propias dinámicas de globalización:

Existe, en las sociedades modernas, una tendencia evidente hacia la homogeneización de las culturas. Las modernas tecnologías de la comunicación, los nuevos medios de transporte, la aceptación universal del inglés, la preocupación por problemas comunes como son los ambientales, todo ello está creando un clima de globalización e interdependencia transnacional (Camps, 1997: p. 96).

En medio de estas dinámicas las diferencias culturales, que se hacen cada vez más visibles, se configuran como una expresión de antisistémica a la homogeneización, de resistencia:

Las diferencias culturales son expresión de la resistencia de ciertas manifestaciones culturales a homogeneizarse –la resistencia de las diversas lenguas a adecuarse a la estructura del inglés o, sencillamente, a ir desapareciendo, la resistencia de ciertas etnias a una mimesis alienadora, la resistencia a abandonar unas costumbres o a olvidar un pasado simplemente porque es minoritario (Camps, 1997: p. 98).

Como resultado de estas dinámicas de resistencia, social, política, económica, epistémica y social de los movimientos sociales y de las comunidades indígenas y afrodescendientes, aparece la interculturalidad como posibilidad-medio de aproximarse a los nuevos escenarios que configuran el componente cultural como transversal a la vida misma.

LA INTERCULTURALIDAD: POSIBILIDAD Y DESAFÍOS

Dentro de la literatura sobre cultura encontramos diversidad de nociones, conceptos, rutas, que intentan aproximarse a la interculturalidad,

de antemano debo manifestar que dejaré de lado la noción que ofrece la UNESCO en tanto que no tiene un elemento evidente y substancial para la relación intercultural, a saber: el conflicto. Por lo anterior, la interculturalidad la podemos definir, siguiendo a Walsh, como:

[...] un proceso que intenta establecer una relación entre culturas; pero una relación que parte de las asimetrías, la dominación y la discriminación [...] Como proceso y proyecto, la interculturalidad pretende afrontar estas desigualdades, manteniendo como meta la necesidad de transformar las relaciones, como también las estructuras e instituciones, que favorecen a los grupos elites [...]. En este sentido, más que un concepto de interrelación, la interculturalidad marca y significa la construcción de una práctica política alternativa; un conocimiento y un poder social "otros"; una forma distinta de pensar sobre y actuar en relación con y en contra de la modernidad/colonialidad (Walsh, 2004: p. 112).

La interculturalidad –siguiendo a la autora– podemos entenderla como una herramienta teórico-práctica por la cual se combate el disciplinamiento cultural, el cual deviene de un ejercicio del poder colonial.

Este poder colonial lo vemos albergado en el anhelo de distanciar cada vez más la periferia del centro, por medio de la Globalización y uno de sus brazos, el neoliberalismo. En el centro el poder se concentra de manera exacerbada, por medio del debilitamiento de la institucionalidad en la periferia, por el empoderamiento y monopolio del mercado, además del aumento nunca antes visto de la capacidad bélica. Este centro cimienta su accionar bajo los principios de desarrollo, progreso: modernidad “Lo curioso es que el discurso de la modernización es precisamente el que justifica la colonialidad” (Mignolo, 2002: p. 223).

Este pensamiento colonial pervivió por bastante tiempo y se ha instaurado como el *deber ser* de Occidente, un deber ser que se configura bajo un trazado de una alteridad negada

La 'colonialidad' no consiste tanto en la posesión de tierras, creación de monasterios, el control económico, etc., sino más que nada en el discurso que justificaba, mediante la desvalorización, 'la diferencia' que justifica la colonización (Mignolo, 2002: p. 221).

El discurso colonial a grandes rasgos parte de los siguientes principios como herramientas de desmembración de focos de resistencia:

- 1) El tiempo lo configura como lineal a partir de su visión de mundo, la cual está sujeta a la visión de progreso-desarrollo propia de la modernidad, donde el sujeto estaba ligado al tiempo de la producción industrial.
- 2) Invisibiliza en el discurso al Otro, el nativo, regulando su papel de crítica frente al discurso colonial; deslegitimando epistémicamente la posibilidad de generar nuevas escrituras contra-hegemónicas
- 3) Totaliza. Lo hegemónico se instaure como lo verdadero frente a una diversidad de discursos que pueden llegar a inestabilizarle¹⁰³.

La interculturalidad parte de la diferencia y de la heterogeneidad e intenta instaurarse, instalarse dentro de los espacios ocupados por el poder colonial; pero para ello requiere que la cultura no sea pensada de manera tradicional, pues esta visión está vaciada, por el accionar colonial, de sentido alguno, ya no se enmarca dentro del campo de la representación –del sentido– sino que se queda meramente en el campo de la manifestación –el del signo–.

Para poder pensar en la interculturalidad es necesario des-centrarnos, ubicarnos desde un *otro* lugar de construcción, para poder desde allí construir de otro modo. Esta desfocalización, a partir de la interculturalidad, propendería por la construcción no solamente desde la institucionalidad, sino también desde un espacio en el que la vida, y los actores de la misma, se re-piensa a sí mismos y se constituyen como actores históricos de su propia existencia. De esta manera el *ser* “humano” sería re-pensado como constructor social y cultural, como un ser con la capacidad de construir mundo, habitarlo y modificarlo. A su vez, el *ser* “humano” sería pensado desde la diferencia, combatiendo la homogenización procurada por la estrategia colonial del *saber* y del *poder* desde un ejercicio de-colonial:

¹⁰³ Véase Mariaca, Guillermo, “Parábola de una arenga: apuntes para una política cultural”, en: *JALLA-97QUITO*, Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, Memorias 1. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 1999, pp. 191-200.

Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. Este uso de “otro” no implica un conocimiento, práctica, poder o paradigma más, sino un pensamiento, práctica, poder y paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y, a la vez, radicalmente desafiando a ellas, así abriendo la posibilidad para la descolonización (Walsh. Por publicarse).

La interculturalidad se articula dentro de un proceso contra-hegemónico y de reconstrucción asumiendo el poder colonial, basando su accionar en una visión “crítica”, en tanto que entiende a la cultura como parte substancial del hombre, pero en tanto que la construcción social de la cultura es la que hace al hombre “humano”. En otras palabras, el hombre es “ser humano” porque tiene la facultad de construir su mundo, habitarlo y modificarlo, y en tanto campo del accionar social, la cultura sería ese construir mundo. A su vez, la interculturalidad como lugar de lucha de sentidos y de existencias, se configura como un ejercicio insurgente, tanto político, como cultural, económico y social, toda vez que es el sentido insurgente que va de la mano con construcciones contrahegemónicas que buscan la reivindicación de la particularidad.

En este trasfondo, es en el que la interculturalidad es esa posibilidad de generar focos de resistencia a la unidireccionalidad del conocimiento y de la cultura, en tanto que la interculturalidad parte de la diversidad y la diferencia, y es a partir de aquí que establece la posibilidad de diálogo, teniendo siempre el conflicto como motor, intentando subvertir el orden establecido; pero esta resistencia no se genera desde la institucionalidad, se genera a partir de los colonizados y la necesidad de la diferencia, la diversidad, el diálogo, todo esto al tiempo sin intentar liberar y superar las tensiones que se presenten. La interculturalidad parte del conflicto y le es necesario, pues las culturas son fluctuantes y dinámicas; y si intentase abstenerse de este conflicto lo que haría sería silenciar, acallar y domesticar a los individuos, y precisamente eso es lo que combate, ese discurso colonial:

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca

desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes, una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar el otro o la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien, se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh, 2004).

La interculturalidad propendería, pues, por la lucha contra la binariedad del sistema-mundo, del proyecto colonial; creando fracturas y fisuras dentro de la epistemología y la cultura para protegernos del no estar en el mundo, en tanto que invisibilizados, exiliados del conocer y del aprender “otro”. Por esta razón la interculturalidad debe ser entendida como el proceso político, cultural, social y económico por el cual se deconstruye-reconstruye el tejido social por parte de los actores, grupos y movimientos sociales, a partir de la diferencia y combatiendo cualquier clase de homogeneización. Este proceso tendría como base la existencia del *otro* –el cual ha sido negado de forma sistemática– y la heterogeneidad de formas de ver el mundo, vivirlo y aprehenderlo; propendiendo por la construcción de estructuras y paradigmas desde otro lugar de enunciación, basados en otra lógica, en medio de la tensión, la contradicción y el conflicto.

La interculturalidad pensada como una opción de-colonial debe cuestionar, debe romper con la visión homogenizante del mundo, asumiendo las fragmentaciones y fisuras del *Ser*, de un *Ser* que se encuentra en el mundo y se resiste a dejar su estar-en-el-mundo específico, diverso, heterónimo. La interculturalidad debe propender por la lucha contra la binariedad del sistema-mundo, del proyecto colonial, creando fracturas y fisuras dentro de la epistemología y la cultura, para protegernos del no estar en el mundo, en tanto que invisibilizados, exiliados del conocer y del aprender “otro”.

Y es así, que, la interculturalidad se configura más allá del discurso pos-modernista y se materializa en la cotidianidad de los sujetos, trascendiendo los esquemas tradicionales de lo político y la política e intenta subvertir y extender posibilidades más allá de lo que tradicionalmente nos circunda. Es (re)pensar una forma distinta y diversa de comprender al otro y el mundo

que le circunda. Es entonces pensarse desde la periferia con-desde el *otro*, en un ejercicio de subversión, de insurgencia que se transforma constantemente y permea la sociedad. Así la interculturalidad, que en un primer momento fue el instrumento-modo de combatir la persistente invisibilización y recreación de esquemas de dominación-sujeción, por parte de los indígenas y afrodescendientes, pasa ahora a ser la práctica de todos aquellos que buscan la transformación de la sociedad y la ruptura de una historia colonial por una emancipación del sentir, del ser, del vivir. En otras palabras: vincula a los que transforman la utopía en realidad y buscan convertir la historia de unos por una emancipación polifónica de todos.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina; Escobar, Arturo (2001). "Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos", en: Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina; Escobar, Arturo (Eds.), *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá: Ed. Taurus, p. 24.
- Bonilla Maldonado, Daniel; Mejía Quintana, Oscar (1999). "El paradigma consensual-discursivo del derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural", en: Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano (coord.), *Multiculturalismo, los derechos de las minorías culturales*, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- Bronstein, A. (1999). "Hacia el reconocimiento de la identidad y los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Síntesis de una evolución y temas para reflexión", en: *Memoria del II Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*, San José de Costa Rica: IIDH.
- Camps, Victoria (1997). "El derecho a la diferencia", en: Olivé León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Constitución Política de Colombia.
- Cortés Gómez, Juan Alberto (2007). *Políticas Culturales en Bogotá: Un Análisis introspectivo frente a los límites y desafíos de la Interculturalidad*, tesis de maestría para optar por el título de Magíster, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
- García, Vicente (2000). "El multiculturalismo: una interpretación ética", en: *Moralía: Revista de Ciencias morales*, abril-septiembre, No XXIII, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Gros, Christian (1999). "De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización", en: Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para ciudadanos del futuro*. Memorias del Simposio Internacional y IV Cátedra Anual de Historia

- “Ernesto Restrepo Tirado”. Museo Nacional de Colombia, 24,25 y 26 de noviembre de 1999; Bogotá, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales - IEPRI, de la Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICAHN.
- Mariaca, Guillermo (1999). “Parábola de una arenga: apuntes para una política cultural”, en: *JALLA97QUITO*, Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, Memorias 1. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito.
- Mejía Ossa, Jesús. “La disyunción entre arte popular y arte ‘culto’”, en: *Revista Aleph*, N° 43, Manizales, octubre-diciembre 1982.
- Mejía Quintana, Oscar (2007). “Elites, eticidades y Constitución. Cultura política y poder constituyente en Colombia”, en publicación: *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. Hoyos Vásquez, Guillermo, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Melucci, Alberto (1994). “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?”, en: *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), Madrid: Centro de Investigaciones sociológicas.
- Mignolo, Walter D. (2002). “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía”, en: *Indisciplinar las ciencias sociales*, VV.AA, Quito: Ed. Abya-Yala.
- Quijano, Anibal (2004). “El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?”, en: *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, año V, N° 13, enero-abril 2004, CLACSO.
- Stein, Stanley J. y Barbara H. (1975). *La herencia colonial de América Latina*, México: Siglo XXI Editores.
- Villa R., William (2001). “El Estado Multicultural y el nuevo orden de subordinación”, en: Seminario de Evaluación Diez Años de la Constitución Colombiana 1991-2001, *El debate a la Constitución: Seminario de evaluación diez años de la Constitución Colombiana 1991-2001*, Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

Walsh, Catherine (2004). "Políticas (inter)culturales y gobiernos locales: experiencias ecuatorianas", en: *Políticas Culturales Urbanas: Experiencias Europeas y Americanas*, Bogotá: IDCT/Alcaldía Mayor.

———, *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*; por publicarse en: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Editorial Siglo del Hombre.

——— *Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad*. 91 Ponencia presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB: "Política e interculturalidad en la Educación", México, 27 de octubre 2004.

Whitehead Laurence (1997). "Algunas consideraciones sobre la ciudadanía en América Latina", en: Bethel Leslie, *Historia de América Latina*, Vol. 12. Política y sociedad desde 1930, Barcelona: Ed. Crítica.

Žižek, Slavoj (1998). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en: Slavoj Žižek y Fredric Jameson, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona: Paidós.

