

# Subjetividades Políticas Neoliberales ¿La agonía del Buen Vivir?



Andrea Rodríguez Zuluaga

Universidad de Caldas

Maestría en Estudios Políticos

**Subjetividades Políticas Neoliberales en Asentamientos Indígenas de Caldas**

**¿La agonía del Buen Vivir?**

**Andrea Rodríguez Zuluaga**

**Trabajo de investigación presentado como requisito para optar al título de:**

**Magister en Estudios Políticos**

**Director**

**Dr. Gabriel Méndez Hincapié**

**Línea de Investigación en Teoría Política**

**Universidad de Caldas**

**Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales**

**Manizales, Colombia**

**Abril de 2022**

## **Tabla de contenido**

Introducción .....	4
Capítulo I. A modo de contextualización: sentidos y significados de la experiencia investigativa con asentamientos indígenas .....	7
Intereses en la investigación.....	7
Pregunta y Objetivos .....	10
Sobre la metodología.....	11
Algunas acotaciones del proceso investigativo.....	14
Capítulo II. Colonización y Colonialidad, el neoliberalismo en el Buen Vivir de las comunidades indígenas Embera Chamí. ....	17
Colonización.....	17
La independencia criolla: Colonialidad del poder.....	22
Neoliberalismo y su Inserción en el “Buen Vivir”.....	32
Capítulo III. La inclusión, el multiculturalismo y la autonomía como políticas del proyecto hegemónico global del neoliberalismo.....	50
La encriptación del poder en el multiculturalismo constitucional .....	50
El reconocimiento como igualdad en el multiculturalismo constitucional .....	56
Las injusticias en el reconocimiento multicultural étnico.....	65
La agonía del Buen Vivir en Bakurukar.....	77
Capítulo IV. Subjetividades políticas en el asentamiento indígena Bakurukar: Hacia la descriptación del poder.....	96
Pasos hacia la subjetivación política, comprobando la igualdad: Luchas por el reconocimiento en Bakurukar. ....	101
Capítulo V. Consideración final.....	118
Bibliografía.....	123

**A mi hijo Juan Alejandro quien me ha enseñado  
el valor de la vida y el respeto por la diferencia**

**Agradecimientos:**

A las comunidades de los Asentamientos Indígenas Dachidrua, Damasco y Bakurukar, especialmente a los Mayores Robinson y Gabriel quienes incansablemente han recorrido una lucha por la defensa de los derechos humanos en sus comunidades.

A mi familia por el apoyo y la motivación para continuar en este tiempo.

A mi familia de la Universidad, Goyita y el equipo de trabajo del proyecto “Fortalecimiento Político-Organizativo del Asentamiento Indígena Bakurukar” a quienes debo un inmenso crecimiento político y académico.

A los profesores Gabriel Méndez y Juan Felipe Orozco quienes supieron respetar mis intereses de conocimiento y acompañaron este proceso.

## **Subjetividades Políticas Neoliberales en Asentamientos Indígenas de Caldas**

### **¿La agonía del Buen Vivir?**

#### **Introducción**

Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que esta aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la retirada ni la prohibición, sino el exceso de comunicación y de consumo; no es la represión ni la negación, sino la permisividad y la afirmación. (Han, 2017, p. 9)

Esta tesis parte de un compromiso ético y de respeto por la vida en todas sus manifestaciones, posicionándose desde una perspectiva paradigmática decolonial que reconoce y reivindica el saber situado del otro.

Los aprendizajes expuestos aquí surgen de un proceso de investigación que buscó contrastar el proyecto hegemónico global del neoliberalismo y su inserción en el Buen Vivir de tres Asentamientos Indígenas del pueblo Embera Chamí de Caldas para comprender la construcción de subjetividades políticas.

Los resultados de esta investigación constituyen un referente importante para comprender las formas en que se construyen subjetividades políticas en contextos étnicos, que han tenido que enfrentarse históricamente a procesos de expulsión, despojo, colonialismo y, en una palabra, colonialidad, situación que se agudiza tras la inserción de la hegemonía global neoliberal en su Buen Vivir con el multiculturalismo constitucional.

El multiculturalismo étnico es atravesado por un proceso de encriptación constitucional, el cual consiste en la reducción de ésta a un ejercicio de tecnocracia, el juego de la interpretación de la norma –lo que implica un nudo en los procesos de comunicación- y la especialización del lenguaje, que se asocia a una imagen de experticia para los tramites técnico-jurídicos, sumiendo el ejercicio de lo político, en una nube espesa de procedimientos institucionales que privatizan la toma de decisiones y buscan cerrar el círculo del poder al expulsar los saberes comunes y cotidianos de la balanza. (Méndez y Sanín, 2012)

Decir que el multiculturalismo obedece a un ejercicio de encriptación, es reconocerlo como una política que corresponde a la lógica cultural del capitalismo multinacional (Žižek, 1993), en el que se presentan violencias re-encubiertas (Cusicanqui, 2010) a través de un discurso de la igualdad, la libertad, la autonomía y los derechos humanos.

Desencriptar el multiculturalismo como dispositivo de poder colonial inserto en el neoliberalismo, es un paso necesario para pensar una fundamentación alternativa y de cara a la transformación de las políticas con enfoque diferencial étnico, llevar a cabo este proceso será una responsabilidad de todos como sociedad para garantizar la pervivencia de los pueblos indígenas y de la diferencia, en la construcción de alternativas democráticas para la vida en común.

El lector encontrará que la estructura del documento se compartimenta en cinco capítulos, en el primero se realiza una contextualización del proceso de investigación y de las comunidades que participaron en ella; en el segundo se analizan las condiciones históricas que viabilizan la inserción del neoliberalismo en las comunidades indígenas, acompasado de relatos que dan cuenta de la aparición de subjetividades políticas neoliberales.

En el tercero se hace un abordaje del multiculturalismo constitucional como dispositivo de poder encriptado del neoliberalismo, este guarda intereses integracionistas que reproducen violencias e injusticias políticas, de igual forma se expone el caso del asentamiento indígena Bakurukar en su lucha y grito agónico por el reconocimiento; en el cuarto capítulo se abren algunas reflexiones en torno a los procesos de subjetivación política, alternas al neoliberalismo, evidenciadas en el asentamiento indígena Bakurukar, así como, elementos a tener en cuenta para la descriptación del poder en el multiculturalismo constitucional. Finalmente, el quinto capítulo recoge las conclusiones de lo hallado en esta investigación.

El sentido último de este trabajo no está sólo en señalar los dispositivos de poder colonial ocultos en el multiculturalismo constitucional, sino en llamar la atención sobre la urgencia de refundar y resignificar las instituciones y el instrumental técnico jurídico en el reconocimiento de las diferencias desde perspectivas decoloniales e interculturales.

## **Capítulo I. A modo de contextualización: sentidos y significados de la experiencia investigativa con asentamientos indígenas**

### **Intereses en la investigación**

El interés por abordar este estudio nace de una trayectoria de vida en la cual, la investigadora asume un compromiso ético y de respeto por la vida en clave del reconocimiento del otro. Ello ha permitido su posicionamiento desde perspectivas paradigmáticas del biocentrismo, la decolonialidad y los estudios políticos contemporáneos, cuyos postulados son importantes para los fundamentos de esta investigación.

El propósito de esta tesis consiste en contrastar el proyecto hegemónico global del neoliberalismo<sup>1</sup> y su inserción en el Buen Vivir<sup>2</sup> de tres Asentamientos indígenas del Departamento de Caldas, estos son Damasco, Dachidrua y Bakurukar ubicados en Neira, San José y Viterbo, Caldas, Colombia, respectivamente. No obstante, por razones que se argumentarán más adelante, el estudio se centró en el Asentamiento indígena Bakurukar. La investigación comprendió el periodo histórico del año 1991 al 2021. Se eligió este trayecto temporal por la entrada en vigor de la nueva constituyente y a su vez la inserción de políticas económicas neoliberales en las lógicas y dinámicas del Estado colombiano.

---

<sup>1</sup> De las múltiples definiciones del neoliberalismo aquí se sigue la del filósofo coreano Byung-Chul Han, según la cual el “neoliberalismo” se refiere a una nueva fase de la economía capitalista global que maximiza la productividad y la eficiencia a través de la explotación de la libertad (Han, 2017)

<sup>2</sup> El “Buen Vivir” es un principio que reivindica el sentido de comunidad desarrollado fundamentalmente en el sur andino. En quichua ecuatoriano el buen vivir o Sumak kawsay significa simplemente una “vida buena”, sin relativizar si es mejor o peor que otras. En aymara boliviano, el buen vivir o suma qamaña, significa vivir bien en armonía comunitaria. (Garzón, 2013, p. 325)

Actualmente estos asentamientos cuentan con reconocimiento por el Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC), más no por el Estado colombiano. Para conseguir el antedicho reconocimiento, estas comunidades se encuentran en la construcción de sus planes de vida, lo cual desde su cosmovisión sólo puede ser transmitido oralmente. Pero en aras del reconocimiento, éstas deben ser confinadas y restringidas a la forma escrita y a las metodologías de diagnóstico definidas por el Ministerio del Interior. Así, occidente es el que construye desde sus sentidos y significados lo que considera que debe ser un indígena. Hecho relevante para comprender las formas de subjetividad política<sup>3</sup> que los indígenas plantean en esa confrontación entre los modos propios y los occidentales, lo que se verá reflejado específicamente en el estudio de caso con el Asentamiento Indígena Bakurukar.

La constitución política colombiana de 1991, propende por el reconocimiento de la autoridad y autonomía de las comunidades indígenas e incorpora una concepción de nación desde lo pluriétnico y multicultural. Al respecto, Higueta (2018) plantea que los territorios indígenas “tienen cierta autonomía, porque gozan de libertades para establecer políticas de organización y funcionamiento, pero obviamente dentro del marco de la unidad, es decir, dentro de lo que señala la constitución y las normas del orden nacional.” (p. 24)

Con esta afirmación surge una hipótesis, según la cual, el reconocimiento por el camino de la multiculturalidad es la oportunidad que tiene el neoliberalismo para insertarse en el Buen Vivir

---

<sup>3</sup> La subjetivación es un proceso nunca acabado o determinado en el que se llega a ser “otro” de lo que se era, a través de un proceso de desidentificación, que deviene en la construcción de alternativas al orden establecido como suele ser planteado en la línea de autores como lo son Tassin, Foucault, Rancière (Tassin, 2012). Pero la subjetivación es política cuando, a partir de un conflicto, se produce un sujeto colectivo que reclama política y públicamente su propio sentido y lugar, su parte en el mundo (Rancière, 1996), de ahí que en la investigación se hable de subjetividades políticas neoliberales y subjetividades políticas alternas al neoliberalismo.

de estas comunidades, ya que este se hace en términos integracionistas. Convertir la diferencia en un igual al transformar la identidad indígena hacia su identificación con la imagen constitucional del ciudadano en la modernización y la del emprendedor en el neoliberalismo.

En la esfera de lo político, la noción de ciudadano se refiere a una igualdad entre todos los ciudadanos ante la ley. Pero también en lo económico, la libertad de la fuerza laboral y el libre comercio aluden a una "igualdad natural" para los miembros de la sociedad, ya que cada uno busca satisfacer sus propias necesidades con sus propios medios. En última instancia, de acuerdo con el proyecto de la modernidad, tanto el cuerpo político como el mercado permiten que el individuo "se libere" de las relaciones de dependencia personal, más propias de la época premoderna (Hissong, 1996, p. 31).

La ausencia de reconocimiento por el Estado, subsanada por la Constitución del 91, hacía que estas comunidades tuviesen limitaciones en la tenencia de tierra, la construcción de autonomía y gobierno propio, ya que carecían de sus derechos y mecanismos para exigir su garantía. Sin embargo, con o sin reconocimiento Estatal, existen vacíos y opacidades que permiten la incorporación de políticas neoliberales en estas comunidades, lo que deviene en la construcción de sujetos identificados con las lógicas globales del capital y los estilos de vida propuestos por el modelo neoliberal, pues esta logra involucrarse en la cotidianidad y en los imaginarios de estas poblaciones; sobre este proceso la investigación dialogará con el caso de los tres asentamientos indígenas.

## **Pregunta y Objetivos**

De lo anterior, surge la pregunta de investigación en torno a ¿Cómo se construyen procesos de subjetividad política en los asentamientos indígenas del Pueblo Embera Chamí de Caldas a partir de las expulsiones causadas por la inserción del proyecto hegemónico global del neoliberalismo en su Buen Vivir desde el año 1991 hasta la actualidad?

Para ello se propusieron los siguientes objetivos:

Objetivo General:

➤ Contrastar el proyecto hegemónico global del neoliberalismo y su inserción en el Buen Vivir de los asentamientos indígenas del pueblo Embera Chamí de Caldas para comprender la construcción de la subjetividad política indígena desde el año 1991 hasta el 2021, a través de la etnografía crítica y la teoría del poder.

Objetivos específicos:

➤ Exponer los mecanismos del proyecto hegemónico global del neoliberalismo para insertarse en el Buen Vivir de los asentamientos indígenas del pueblo Embera Chamí de Caldas, desde el año 1991 hasta la actualidad.

➤ Reconocer los procesos a través de los cuales la inclusión, el multiculturalismo y la autonomía se convierten en políticas del proyecto hegemónico global del neoliberalismo para la expulsión de las comunidades de los asentamientos indígenas del pueblo Embera Chamí de Caldas.

➤ Evidenciar los procesos de subjetividad política en la comunidad del asentamiento indígena Bakurukar, para contribuir a la generación de insumos en la construcción de sus planes de vida con miras a su conversión en Parcialidad y Resguardo.

### **Sobre la metodología**

La metodología tuvo una orientación cualitativa, se partió de comprender la realidad como una construcción social que se produce a través del lenguaje, las relaciones e interacciones de la vida cotidiana, por lo que fue necesario establecer procesos de acercamiento, relacionamiento e intercambio continuo con los actores sociales que participaron en el estudio, pues “la investigación no se hace "sobre" la población sino "con" y "a partir de" ella” (Guber, 2001). En razón a ello se asumió el método de la etnografía crítica, entendiendo que:

Los métodos de los investigadores para conocer el mundo social son, pues, básicamente los mismos que usan los actores para conocer, describir y actuar en su propio mundo (...) la particularidad del conocimiento científico no reside en sus métodos sino en el control de la reflexividad y su articulación con la teoría social. (Guber, 2001, p. 18)

Al método de la etnografía crítica se articularon los planteamientos conceptuales de la encriptación del poder, el cual sostiene que:

El primer propósito del encriptamiento del lenguaje es el disimulo y la substracción de todas las dimensiones del poder. Con la encriptación del lenguaje tecno-legal y, por ende, de los procedimientos, protocolos y las decisiones, las manifestaciones sensibles del poder

se vuelven ilegibles y con ellas el poder como fenómeno se torna indescifrable para todo aquel que no comparta el conocimiento preciso del lenguaje y las claves con las cuales se encriptó. Así, La encriptación depende de la existencia de un grupo que tiene acceso a las fórmulas con las cuales se encripta y de otro grupo que las desconoce por completo. (...) Lo que se logra no es solo blindar la decisión y extraerla del léxico y las prácticas políticas, sino que es la forma por antonomasia de legitimar la privatización de la política y el derecho. (Méndez y Sanín, 2012, 111-112)

Esta perspectiva de la encriptación del poder, facilitó el estudio de algunos de los puntos centrales de esta investigación, como la inserción del neoliberalismo en el Buen Vivir de los asentamientos indígenas, los vínculos entre el multiculturalismo constitucional y el neoliberalismo en la constitución encriptada (Méndez y Sanín, 2012) y finalmente la construcción de subjetividades políticas neoliberales y/o subjetividades alternas al neoliberalismo. Esto en tanto la encriptación se da en el marco de la interpretación y especialización del lenguaje, dando cuenta de una construcción social de realidad que produce una subjetividad de la cual el actor social se sujeta o se emancipa bajo la desencriptación.

Asumir estas miradas desde la investigación, significó adquirir un compromiso político desde la justicia cognitiva frente al reconocimiento del otro en su diversidad, sus conocimientos y cosmovisiones, pues implicó desencriptar el proceso a través del cual se clasifica y cosifica a los sujetos en portadores “válidos y verdaderos” de las diferencias, vía por la cual se invalida “la vida política, la vida social alternativa de ese otro.” (Méndez, y Orozco, 2014)

En razón a lo expuesto anteriormente la descriptación desde la teoría del poder, así como la etnometodología, fueron fundamentales para visibilizar prácticas y realidades que han sido objeto de dominación y exclusión por parte de occidente, pues la descriptación:

Pone el acento en la disputa por imponer significados que se hagan con el control de los significantes. El dominio del lenguaje es un campo de batalla política. Entonces, la metodología de la descriptación es un antídoto en contra de los estados de dominación propiciados por la encriptación del lenguaje. (Londoño y Orozco, 2019, p. 92)

Por su parte la etnometodología reconoce el lenguaje desde su función performativa como productora y reproductora de la sociedad. Así, “el lenguaje "hace" la situación de interacción y define el marco que le da sentido. Desde esta perspectiva, entonces, describir una situación, un hecho, etc., es producir el orden social que esos procedimientos ayudan a describir.” (Guber, 2001, p. 17). Ello necesariamente significa que el lenguaje corresponde a un contexto y en ese sentido posibilita y amplía metodológicamente la descriptación, al dotar de sentido los contextos en los cuales se encripta y descripta el poder.

Las metodologías utilizadas invitaron a reflexionar el instrumental técnico como un productor de sentidos y significados que a partir de procesos interactivos retroalimentaron el ejercicio investigativo, lo que trasciende su concepción de simples recolectores de información.

Las técnicas utilizadas fueron la observación participante, las narrativas, la escucha, el análisis documental y la reflexión como procesos indispensables para la lectura, comprensión e interpretación de la realidad desde la perspectiva propia de los actores sociales. Los instrumentos

fueron el diario de campo, la entrevista semi-estructurada, la cartografía social y las historias de vida.

Para el procesamiento de la información (entendida como sentidos y significados), se hizo necesaria la generación de procedimientos de organización y procesamiento de la información a través de la delimitación de categorías analíticas que permitieran reconstruir la realidad a partir de las percepciones de los propios actores.

Las voces de los actores sociales fueron analizados a través de modelos comprensivos que permitieran su categorización y reflexión en articulación con perspectivas decoloniales, poscoloniales y conflictivistas. Lo que a su vez viabilizó el análisis crítico de los dispositivos de poder encriptados en el reconocimiento multicultural étnico.

### **Algunas acotaciones del proceso investigativo**

Inicialmente se había planteado el trabajo con tres asentamientos indígenas del Pueblo Embera Chamí, Damasco, Dachidrua y Bakurukar ubicados en Neira, San José y Viterbo, respectivamente. No obstante, la pandemia del covid 19 y sus impactos en la militarización de la vida cotidiana junto a las medidas de confinamiento y aislamiento social, limitaron la posibilidad de establecer un contacto regular con las tres comunidades.

De igual manera la investigación con comunidades indígenas desde una perspectiva decolonial tiene unas implicaciones éticas, políticas y de acción, que invitan a hacer una

investigación militante. Ello frente a la necesidad de combatir situaciones de desigualdad y vulneración de derechos.

Ante la magnitud de injusticias que viven estas comunidades, fue necesario delimitar la población participante de la investigación, de tres asentamientos a uno solo, de manera que se pudiese generar un proceso de gestión social que a la par de la investigación posibilitara la construcción de agenciamientos tendientes a la garantía de derechos.

En razón a lo anterior, se seleccionó a la comunidad del Asentamiento Indígena Bakurukar, dada su configuración intercultural, en ella se encuentran personas de grupos étnicos diversos como los Yanaconas y Nasas provenientes del Cauca desplazados por conflicto armado, Emberá Chamí provenientes de Mistrató Risaralda desplazados por condiciones económicas, y mestizos en proceso de re-etnización oriundos de Viterbo, algunos de ellos víctimas del conflicto armado.

La condición de ser indígenas víctimas del conflicto armado y contar sólo con el reconocimiento étnico por el Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC), mas no por el Estado colombiano, representa una condición de vulnerabilidad y riesgo para sus procesos de pervivencia, los cuales se agudizan ante el débil relacionamiento de esta comunidad con las instituciones públicas Estatales.

Además, a causa de la pandemia, sus procesos organizativos y económicos se vieron afectados, al punto que algunos miembros de la comunidad perdieron el techo donde vivían, lo que condujo a un nuevo proceso de desplazamiento por condiciones económicas.

Finalmente, la riqueza intercultural de este asentamiento, así como la preservación de lengua y tradiciones cosmogónicas hizo propicia la selección de esta población para la comprensión de los problemas objeto de investigación y la construcción de un proyecto social interdisciplinario que vinculó a diferentes unidades académicas, profesores y estudiantes de la Universidad de Caldas en el fortalecimiento político- organizativo del asentamiento para la garantía de sus derechos fundamentales colectivos en la construcción de reconocimiento, interculturalidad y democracia.

A pesar de que en la investigación se priorizó como población participante al asentamiento indígena Bakurukar, se tuvo en cuenta las pocas, aunque valiosas interacciones a las que hubo lugar con los otros asentamientos indígenas del pueblo Embera Chami, dado que antes de la Pandemia, se habían establecido encuentros con estas comunidades, lo que permitió realizar un trabajo de campo parcial que se consideró importante para algunos propósitos de esta investigación. En razón a esto en los capítulos dos y tres de la tesis se encontrarán testimonios y experiencias de los tres asentamientos, mientras que el cuarto capítulo sólo se desarrolla en torno a la experiencia vivida en el asentamiento indígena Bakurukar. Finalmente, por razones de confidencialidad y protección se utilizó un seudónimo o alias en los testimonios, para evitar la exposición de estos actores sociales a procesos de revictimización.

## **Capítulo II. Colonización y Colonialidad, el neoliberalismo en el Buen Vivir de las comunidades indígenas Embera Chamí.**

La inserción del neoliberalismo en el Buen Vivir de las comunidades Indígenas del Pueblo Embera Chamí, debe comprenderse en clave histórica a partir de los procesos de colonización y colonialidad. En razón a ello se expondrán de manera general algunos hitos y procesos históricos que permitan comprender de forma particular los mecanismos coloniales del poder que hicieron y hacen posible la inserción de éste en el buen vivir de las comunidades indígenas. Esta sección tendrá tres partes, dos muy generales referidas a la colonización y el periodo de independencia o república y una tercera que abordará el periodo neoliberal y se acompañará de relatos y experiencias de las comunidades que integran tres asentamientos indígenas Embera Chamí, estos son Bakurukar, Dachidrua y Damasco, ubicados respectivamente en los municipios de Viterbo, San José y Neira en el Departamento de Caldas.

### **Colonización**

Antes de la Colonia, los antepasados del pueblo Embera Chamí moraban en la orilla izquierda de la región media del río Cauca, zona habitada por 27 tribus de su etnia. Desde 1539 éstos debieron enfrentar tres expediciones españolas que llevaron a su desterramiento y esclavitud. (Céspedes, 1883)

La minería en la zona, el trabajo forzado y la esclavitud, fueron las principales causas de reducción poblacional y reconfiguración demográfica del territorio. La forma de vida impuesta en la colonia llevó a la expulsión de los nativos y a la migración e introducción de nuevos pobladores:

los afros como esclavos para la minería y una migración de Caucanos y Antioqueños en busca de beneficios económicos. (Enfokados, 2014 y Caicedo, 2016)

La colonización había llegado a América a través del establecimiento de una diferenciación racial jerárquica, apoyada en el imaginario del civilizado en contraposición al salvaje o al bárbaro. Un imaginario que se vería reforzado por la influencia de la religión católica y sus cruzadas que justificaban la esclavitud, el maltrato y exterminio de los infieles e impuros. Al respecto Vidart (1968) citado en Galeano (1971), expone lo profesado por estos para la conversión a la fe católica:

...Si no lo hicieris, o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certificoos que con ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré la guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y dispondré de ellos como Su Majestad mandare. Y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere... (p.9)

Es de resaltar que este discurso no tendría mucho sentido para los indígenas, ya que ni siquiera estaban familiarizados con el idioma español, en tal sentido este discurso se orientaba a justificar la esclavitud y exterminio de la población indígena con la “bendición divina”. El horror desatado por los colonizadores, su hambre por el oro y metales preciosos para el desarrollo de una economía mercantil en España, impulsó una drástica transformación en la vida de los nativos, llevó al despojo de sus tierras, sus formas de vida, tradiciones y los embarco en una nueva realidad desencantada en la que al decir de Tapasco (2016) era preferible el suicidio colectivo.

Diezmada la población nativa y ante la necesidad de consolidar la economía mercantil en España, se impulsó el sistema de mitas y encomiendas que, disfrazaba la esclavitud bajo un discurso de derechos humanos otorgados al indígena y el reconocimiento remunerado de su trabajo:

De la esclavitud a la encomienda de servicios y de ésta a la encomienda de tributos y al régimen de salarios, las variantes en la condición jurídica de la mano de obra indígena, no alteraron más que superficialmente su situación real, la Corona consideraba tan necesaria la explotación humana de la fuerza de trabajo aborigen, que en 1601 Felipe III dictó reglas prohibiendo el trabajo forzoso en las minas, y simultáneamente, envió otras instrucciones secretas ordenado continuarlo “en caso de que aquella medida hiciese flaquear la producción”. (Galeano, 1971, p.23)

A pesar de la abundante legislación que buscaba un trato justo y una retribución equitativa al trabajo indígena, este se invalidaba ante la necesidad de mantener una productividad eficaz, comportamiento muy propio de los procesos de modernización en condiciones de periferia, ligados a los modos de producción y explotación capitalista.

Ignorar la legislación que salvaguardaba los derechos humanos a favor de la productividad, era una práctica necesaria si se entiende que los españoles que invadieron las Américas, provenían en el mejor de los casos, de familias empobrecidas en busca de oportunidades y en el peor se trataba de delincuentes y mercenarios. Éstos al mejor estilo de una “caranga resucitada”<sup>4</sup>, buscaron la

---

<sup>4</sup> “En el diccionario Caranga es un insecto hemíptero que pertenece en su denominación a la familia de los Cimidos, llamado también el chinche de las camas o pulga. Ahora bien, resucitado es alguien que vuelve a la vida después de morir. Así las cosas en su sentido literal deberíamos entender por Caranga Resucitada a un insecto insignificante que ha vuelto a la vida después de la muerte y es que se quiere con este apelativo, degradar a la más baja expresión a este

construcción de un poder que lograra eludir algunos de los lineamientos de la Corona española en su propio beneficio, lo que legitimó la práctica evasiva de la ley que se sostiene hasta la actualidad, constituyéndose en un comportamiento heredado de la semilla criolla que germinó con la independencia. Al respecto Castro (2019) plantea:

No nos referimos a una simple prolongación del poder soberano español, sino a un tipo de poder que se caracterizaba por eludir sistemáticamente las leyes españolas y sus instituciones más representativas. (...) también al intento de evitar que los privilegios sociales heredados y adquiridos fuesen fiscalizados por algún tipo de instancia centralizada. Tales privilegios debían territorializarse únicamente en el seno de las redes familiares. Esto explica la gran oposición de la oligarquía criolla a las leyes de la Corona destinadas a vigilar los resguardos y evitar los abusos en contra de los indígenas, así como también el gran interés que tuvo en “atrapar” en sus redes familiares a los funcionarios españoles enviados por España, con el fin de someter bajo su entero control a instituciones representativas de la ley como la real audiencia. (p. 59-60)

Este proceso de corrupción guarda relación con un dispositivo de poder que se desarrollará en profundidad al abordar la globalización neoliberal y el auge de legislación internacional y nacional a favor del reconocimiento de los pueblos indígenas. Sin embargo, se debe llamar la atención aquí frente a la evidencia de instrumentos jurídicos desde el periodo colonial que sufren un proceso de *encriptación del poder* (Méndez y Sanín, 2012), una encriptación que se vale de un discurso emancipador con enfoque de derechos para ocultar *violencias re-encubiertas* (Cusicanqui,

---

tipo de personas que pasan de ser "insignificantes" a ser prepotentes por su recién adquirido estatus social” (Urrea, 2020).

2010), de tal suerte que los derechos profesados carezcan de una instancia real y efectiva de materialización, pues su concepción y práctica obedece a otro tipo de intereses. No es coincidencia que el desarrollo de una economía de mercado, vaya acompañada del desarrollo de normas y jurisprudencia que buscan ampliar el espectro de los derechos humanos, planteamientos que serán desarrollados posteriormente bajo el concepto de la *encriptación del poder* (Méndez y Sanín, 2012).

La Corona que en un principio se configuró como opresora y exterminadora del indígena y su construcción identitaria, se convertiría ahora en una productora de derechos que buscaría además impulsar la gramática, la racionalidad técnica, el uso de una sola lengua y la construcción de un orden jurídico-normativo como proyecto civilizatorio que brindara garantías para el desarrollo de la economía y el comercio (Castro, 2005).

Reducidos al 2% de la población, nuestros antepasados no tuvieron otra opción que someterse a las leyes, a los dioses, a las costumbres y a la lengua de los españoles. En todas las crónicas de la conquista se repite que nuestras creencias son al diablo, lo que justificó la muerte de miles de “barbaros”; los nombres de origen de nuestros pueblos fueron borrados de la memoria; el idioma español se impuso por la fuerza, sin dejar espacio para los idiomas propios, lo que nos aisló de nuestros ancestros y puso una barrera con los vecinos indígenas de la región del Chamí. (CRIDEC y Min-interior, 2012, p.38)

El nivel de violencia ejercido durante el periodo colonial, respondía a criterios civilizatorios para la adopción del estilo de vida europeo, de tal manera que se instalara en la subjetividad, el imaginario del hombre blanco. Se debía eliminar esa “otredad” que no estaba alineada a los ideales

del progreso occidental e instaurar instituciones que perpetuaran la colonialidad del poder –en términos de Quijano-; entre ellas el Estado, con un ordenamiento jurídico al servicio de las oligarquías y de una nueva lógica de economía de mercado que respondiera a intereses jerárquicos euro centrados, proceso que no cambiaría ni siquiera en el periodo de revolución criolla e independencia.

El colonialismo refiere al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador; como veremos, en diversos sentidos los alcances del colonialismo son distintos a los de la colonialidad, incluso más puntuales y reducidos. La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15).

### **La independencia criolla: Colonialidad del poder.**

El crecimiento de la minería coincidió con la independencia de Colombia, el nuevo gobierno concedió permiso para que compañías extranjeras -inglesas y francesas- realizaran el proceso de exploración y explotación minera (Enfokados, 2014). Estas compañías junto con los empresarios mineros, comenzaron a presionar por la entrega y privatización de las tierras

comunitarias de los resguardos conformados por los españoles. Fue así como el Gobierno Colombiano entre los años 1820 y 1832, decidió entregar algunas propiedades a particulares mediante la disolución de los resguardos, para posteriormente declarar en 1850 el reparto, disolución y libre enajenación de estos, lo que contribuiría al desmonte y exterminio de la cultura indígena en el marco de la nueva república (CRIDEC y Min-interior, 2012).

Lo anterior fue consecuencia del proceso de colonización antioqueña, que impulsó el mestizaje y despojo territorial de las comunidades indígenas en los departamentos de Caldas, Quindío, Risaralda, entre otros. Este despojo daba lugar al desarrollo económico, social y cultural en Colombia bajo los criterios de una república “limpia” del lastre indígena para acercarse más al ideal del “blanco y su pureza”, hecho que aseguraba el incremento del poder en términos espaciales y poblacionales por parte de las elites criollas en el Gobierno.

Los descendientes directos de los primeros pobladores españoles, los criollos, buscaron asegurar e incrementar sus privilegios mediante la puesta en marcha de alianzas matrimoniales (...) la pertenencia a esa red exigía el cumplimiento de por lo menos uno de dos requisitos: el primero era tener “sangre de conquistadores”, esto es, acreditar que se era descendiente directo de los primeros pobladores de la Nueva Granada; el segundo era tener “sangre noble, es decir, acreditar que se tiene descendencia directa de un hidalgo.

(...) Las prácticas segregacionistas de los criollos no lograron contener el veloz proceso de mestizaje que se venía dando en la Nueva Granada durante los siglos XVII y XVIII. Ya para mediados de este siglo se registraba una drástica reducción de la población indígena y un aumento exponencial de los mestizos, tanto así que el resguardo empezó a

ser visto por las autoridades como una institución obsoleta que ya no cumplía su función original, pues el número de indígenas “puros” era tan bajo que ya no se correspondía con la inmensa extensión de los resguardos, ocupados en su mayoría por agricultores mestizos. De otro lado el creciente mestizaje hacía cada vez más difícil evitar que los “escaladores sociales” hicieran su entrada en las redes familiares criollas que protegían celosamente su limpieza de sangre. A medida que mejoraba la capacidad económica de los mestizos, estos procuraban apropiarse de los signos de distinción privativos de los criollos. Se casaban con mujeres blancas de familias empobrecidas, exigían el tratamiento de *don* o de *doña*, se vestían con trajes y adornos privativos de la nobleza, etc. Con esto procuraban blanquearse, es decir, lavar la “mancha de la tierra” que arrastraban por filiación, igualándose socialmente con los estamentos dominantes. A esto se suma que los caciques, considerados sucesores legítimos de la nobleza indígena prehispánica, se apropiaban nominalmente de títulos europeos tales como *Duque, Marques o Conde*, y gozaban de privilegios como llevar armas, vestirse a la española, montar a caballo y ser designados como *don y doña*. (Castro, 2019, p. 48-52)

La apropiación de una subjetividad europea, producto de la colonización española e impulsada posteriormente por la cultura del blanqueamiento de los criollos, no debe desconocer el hecho de que los propios indígenas tuvieron un proceso de transformación en sus procesos de identificación, esto implicó una ruptura con lo que habían sido anteriormente, una transformación motivada como consecuencia de la violencia, el exterminio y la estigmatización. Hecho que los llevó a buscar un status social que se adaptara a la organización social de la Nueva Granada, lo que se corresponde con un blanqueamiento de carácter estructural que incidió en la subjetividad indígena de la época. A este tipo de transformación en los procesos de identificación es a la que se

llamará subjetividad política moderna para este periodo y neoliberal para el siguiente, reconociéndose que una es necesaria para el advenimiento de la otra.

Esto en sí mismo refleja muchos de los conflictos que actualmente la población indígena enfrenta, en términos de querer recuperar su territorio e “identidad” ancestral, una identidad que desde las políticas multiculturales se lee como una representación idealizada e inamovible del “indígena”, algo que no existe ni existirá, dado que no existen identidades prefijadas ni es posible volver a un *statu quo* anterior.

Por otro lado, el papel de los resguardos como contenedores territoriales que limitaban el “cruce racial”, ya no eran útiles ni viables ante las crecientes prácticas de mestizaje y la construcción de ciudadanía que requería el nuevo Estado. Al contrario, eran un impedimento para el desarrollo productivo de la tierra y la concentración de la misma en latifundios. Atentaban contra el derecho a la propiedad privada, la industria y el comercio en el marco de la constitución de la Nueva Granada y su imaginario de hombre-ciudadano portador de derechos. Llama la atención, los diferentes discursos que se han implementado desde la colonia para legitimar la apropiación y el despojo territorial:

John Locke, el gran filósofo de la Ilustración y defensor de los derechos humanos, justificó el acaparamiento de tierras de los nativos americanos por parte de los colonos blancos con un extraño argumento que suena izquierdista contra la propiedad privada excesiva. Su premisa era que a un individuo se le debe permitir poseer solo la tierra que pueda usar de manera productiva, no grandes extensiones de tierra que no pueda usar (y luego, eventualmente, alquila a otros). En América del Norte, tal como él lo veía, los

pueblos indígenas usaban vastas extensiones de tierra principalmente para cazar (Žižek, 2022).

La independencia naciente consolidó una lógica de expulsión indígena postcolonial, agudizada tras los sucesos posteriores a la guerra civil de 1884, en el enfrentamiento entre liberales y conservadores, estos últimos encabezados por la política centralista del entonces presidente Rafael Núñez. El triunfo de los conservadores dio como resultado la constitución política de 1886. Esta abolió el federalismo, entregó mayores poderes a la iglesia católica, negó la posibilidad de construir una identidad indígena y de que estos incidieran en las decisiones políticas del país por ser considerados menores de edad –hecho que cambiaría en 1954 con la reforma constitucional-. (Cujabante, 2014)

El bajo reconocimiento de derechos sociales en esta Constitución, propició la expedición de la ley 89 de 1890, "Por medio de la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada", reivindicándose con esta constitución el pasado colonial en clave de un marco jurídico y normativo que legitimaba acciones de desarraigo y despojo para con la población indígena. (Cujabante, 2014)

Las constantes y cambiantes divisiones político-administrativas que impulsó el Estado desde el año 1905 en Departamentos, provincias y municipios afectaron de manera directa al pueblo Embera Chamí, dado que contribuyó en mayor medida a su desarticulación y segregación poblacional e invisibilizó sus demandas con consecuencias directas para su cosmovisión, territorio y organización social. (CRIDEC y Min-interior, 2012)

Adicionalmente, los pocos resguardos indígenas que quedaban en Caldas fueron disueltos desde 1943 hasta 1956. Estas extinciones eran justificadas por el Estado bajo la consideración de la pérdida de identidad de estas comunidades, sin considerar que los constantes hechos de despojo, discriminación racial, exclusión e interacción con una cultura criolla con pretensiones de blancura, los llevaba necesariamente a un proceso de transformación y cambio identitario-cultural. Los funcionarios públicos de aquel entonces, motivaron a los indígenas a sacar escritura pública de sus parcelas e inscribirlas en notaría y registro público (CRIDEC y Min-interior, 2012). Nótese que tal motivación, obedecía a la necesidad de desarticular el imaginario colectivo y común en la tenencia de la tierra e incorporar la visión de la propiedad privada para consolidar el proyecto civilizatorio del Estado monocultural occidental.

En el ámbito local no fue el Estado el mejor guardián de los intereses de los indígenas, por la sencilla razón de que estaba controlado por personas que sentían que la legislación indígena iba directamente contra sus intereses (...) los mismos individuos que invertían en tierras y en minas controlaban también las cortes [juzgados] locales” (CRIDEC y Min-interior, 2012, p. 47)

El arrebato de la tierra a los indígenas, obedecía a unos intereses particulares de acumulación de capital y de construcción de relaciones estatales para regular la organización social y la convivencia en el territorio nacional, un orden jerarquizado en el que la concentración de la tierra aparecía como dispositivo de poder, al decir de Haesbaert (2012) “el territorio está vinculado siempre con el poder y con el control de procesos sociales mediante el control del espacio” (p. 13).

En este sentido, el despojo territorial sufrido por los indígenas tanto en el periodo colonial como en el de república buscaba eliminar el proyecto de lo comunal por el de las libertades individuales y la propiedad privada, elementos clave para la concepción y búsqueda de un país desarrollado y moderno en el que se perpetúan relaciones coloniales de poder.

La representación del indígena como “inferior y atrasado” justificaba el despojo de sus tierras, pues no eran merecedores de derechos, ni de representación política al no contribuir con el desarrollo económico del país. Había que convertirlo primero a la vida ciudadana que el Estado colombiano demandaba, una de las vías más efectivas al parecer, fue la violencia y la estigmatización para convertirlos en población campesina.

Al respecto, en una reunión de la mesa de concertación en Salud del municipio de Neira, donde está asentada la comunidad indígena de Damasco, se comentaba sobre sus orígenes:

Nosotros el año pasado nos desplazábamos y hacíamos ejercicios muy interesantes con las poblaciones para saber si se reconocían como indígenas. Les preguntábamos y ellos decían que no, ¿y ahí hay una cosa bien compleja porque en Neira ¿la población cómo llega? No llegan porque encontraron un lugar donde asentarse, llegaron porque hay un hacendado de la región que es don Rafael Jaramillo y él como estrategia de producción y de trabajo empezó a generarle unas condiciones a los Indígenas y los convirtió en campesinos, porque les garantizó vivienda o ser agregados en finca y empezó a llegar una familia y ellos les decían: véngase para acá que hay trabajo, y así se vienen más familias, y aquí en la casa cabemos más. Y en los recorridos que hacíamos, había hasta 7 familias en una misma casa, y usted aparentemente los ve y son indígenas, pero les preguntábamos si

eran indígenas y decían que no. ¿Cuál es su nombre? Y fue tan compleja toda la discriminación contra ellos en el municipio porque les decían memes y por eso ellos decían que no eran indígenas y además decidían ponerse otro nombre como si fuera un apellido y dejaban su propio apellido anulado para que no pensarán que eran indígenas y ellos mismos empezaron a olvidarse de lo que eran y de sus raíces.” (S. Ramírez. Comunicación personal. 14 febrero 2020)

En esta misma reunión el representante del hospital interviene y plantea:

Todos los Jaramillo, muchos ya han muerto, Don Antonio, Rafael, Ellos tienen una tradición de finca de esas grandes montañas de más de 200 años, gente muy hacendada, fincas que van hasta Honda (...) y me dice Don Antonio que el papá de ellos decía qué hace unos años estaban desapareciendo a los indígenas, los mataban y ellos adoptaron familias donde les dijeron, usted es Jaramillo Nyassa, los empezaron a adoptar como de ellos, y eso es por el miedo que tenían de que los mataran. (F. Osorio. Comunicación personal, 14 febrero 2020)

De lo anterior se desprende que el legado de racismo y blanqueamiento estructural devino en la implementación de discursos y acciones que históricamente llevaron a la población indígena al sometimiento, subalternización y precarización social, lo que a su vez conllevó, al menos temporalmente, a que asimilaran una vida más ligada a las formas campesinas y a borrar de sí, todo aquello con lo que pudiesen ser ligados a sus ancestros tal como su apellido, lengua y vidas comunitarias, prácticas marcadas por la necesidad de sobrevivencia:

¿Y de dónde venían las familias? venían de Quinchía, Riosucio, Bonafont, salieron por la violencia y ellos no podían hablar su lengua, entonces a nosotros nos preguntan, ¿porque su población no es hablante? Es por eso, por la violencia, porque no lo permitieron, porque si usted es indígena salga de su tierra y olvídense, a muchos les prohibieron el lenguaje, el vestuario, porque los mataban y era más que todo los políticos para apoderarse de esas tierras y ¿cuál era la mejor forma? váyase y por eso no somos hablantes, somos organizados, tenemos los estatutos, pero porque nos estamos organizando con el CRIDEC." (Y. Daza. Comunicación personal, 14 febrero 2020)

La violencia a la que históricamente ha sido sometida esta población anticipa una política denominada la *doctrina del shock*, la cual es generada por un “tipo de trauma colectivo adicional que suspende temporal o permanentemente las reglas del juego democrático” (Klein, 2008, p. 14). El exterminio del otro debe leerse en clave de la eliminación de un posible adversario político, esto se acompaña de discursos y acciones que llevan al sometimiento de un grupo poblacional a condiciones de vulnerabilidad –o Shock- que los priva de capacidad de respuesta.

La *doctrina del shock* posibilita legitimar ideas, concepciones y acciones que se posicionan como las más convenientes para salir de las crisis cíclicas, cuando en realidad estas obedecen a una *encriptación del poder* (Méndez y Sanín, 2012). En el caso de los Embera, una alternativa fue encubrir su legado, convertirse en campesino ciudadano aun en condiciones de vulnerabilidad, pero sin la amenaza directa a sus vidas por ser diferentes, “contribuir al desarrollo económico del país” desde su condición subalterna.

De hecho, todos los asentamientos indígenas que actualmente se encuentran en Caldas son producto del desplazamiento forzado por el conflicto interno armado, condiciones de vulnerabilidad económica y desempleo, sus integrantes provienen de diversos municipios tales como: Quinchía, Riosucio, Bonafont, La Tebaida, Pueblo Rico, Tuluá, El Tambo, entre otros. Se caracterizan por su movilidad poblacional en busca del anhelado sueño de una vida digna, aunque en su mayoría, la movilidad se ocasiona por la dinámica de la guerra y el control de los procesos sociales a través del espacio:

Al hablar del pasado de Bakurukar, entendemos que este, al igual que nuestra comunidad, es muy diverso, los acontecimientos se dieron en diferentes lugares, actores, emocionalidades e historias, teniendo como tendencias, el desplazamiento forzado, producto del conflicto armado, el desplazamiento fruto de la búsqueda de mejores condiciones de vida, el ser indígena, y los sentidos comunitarios. Todo ello hizo que mientras narrábamos nuestras historias nos diéramos cuenta que como indígenas, la constante lucha, nunca se agota, que viene casi arraigado en la sangre, como si se tratase de estar presente en el ADN de cada uno. (Bakurukar, s.f, p.13)

La violencia en Colombia, se convierte en un dispositivo de poder que impulsa la transformación en los procesos de identidad e identificación con el indígena que se era, desde una perspectiva colonial y civilizatoria, no obstante, esto mismo permitió abrir la posibilidad de anclaje para la construcción de un movimiento organizado de resistencia para la recuperación de tierras y reivindicación de derechos, esto es la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos -ANUC-.

Fueron múltiples los intentos de reformas agrarias promovidas por la ANUC, no obstante, estas quedaron atrapadas en las políticas del INCORA que, favorecían la concentración de la tierra en pocas manos. La fuerza del movimiento social fue perseguida con el asesinato de líderes, lo que dio como resultado, la fragmentación de la organización social y su posterior disolución.

La construcción de Estado “independiente” no dejó lugar para la diferencia, sino que buscó imponerse a través de la violencia y la estigmatización como un modelo de organización geopolítica unitaria con capacidad para producir un orden hegemónico y monocultural. De esta manera, se imponía –e impone- una forma de vida, la occidental.

### **Neoliberalismo y su Inserción en el “Buen Vivir”**

Para Wendy Brown (citada en Laval y Dardot, 2013), el neoliberalismo es un “instrumento de la política económica del Estado, con el desmantelamiento de las ayudas sociales, (...) y la estimulación de la actividad sin trabas del capital mediante la desregulación.” (p.12). Ello reconoce el papel activo del Estado en la configuración de un nuevo orden que da forma a una sociedad disciplinaria - en términos de Foucault- que interioriza las normas propias del comportamiento del mercado, como la competencia y el individualismo para dar paso a una sociedad del control -en términos deleuzianos– en la que cobra relevancia el emprendimiento.

Según esta definición podría inferirse que lejos de situar en la década de 1980 el inicio del neoliberalismo, este se venía configurando y ensamblando a partir de prácticas que vienen desde la colonia hasta nuestros días, no hay que olvidar que sus desarrollos se remontan al año 1973 con

los “chicago boys” y su influencia en diversos gobiernos y regímenes totalitarios de América del Sur.

En todo caso, los procesos de desregulación y evasión de la ley a favor de la productividad, eran prácticas habituales en las colonias -tal como se evidenció en el capítulo anterior-, ellas se perpetuaron en el tiempo a través de la colonialidad del poder, al decir de Castro (2019):

La colonialidad del poder continúa siendo el *modus operandi* de por lo menos un sector de la elite gobernante del país, pues lo que caracteriza su comportamiento público es el modo en que busca siempre “acomodar” la ley a sus intereses personales y eludir con astucia sus efectos normativos (p.60).

Independientemente del momento exacto en que inicia el neoliberalismo o sus políticas de desregulación, es importante resaltar que, en la década de 1980 hay un cambio fundamental a nivel mundial en las formas de poder espacial y de relacionamiento entre el Estado y la sociedad civil, así como del imaginario global sobre los sujetos étnicamente diferenciados.

Esto es consistente con los discursos y políticas promovidas por instituciones supranacionales frente a los derechos humanos y las diversidades culturales. Además, se da un reordenamiento en los dispositivos de poder mundial que alinean los intereses del Estado con las instituciones supranacionales y las empresas multinacionales en el marco de los procesos de globalización, de tal manera que son otras instancias e instituciones las que en adelante moldearán la organización social y jurídica de la sociedad.

Mientras que la modernidad desancla las relaciones sociales de sus contextos tradicionales y las reancla en ámbitos postradicionales de acción coordinados por el Estado, la globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos nacionales y los reancla en ámbitos posmodernos de acción que ya no son coordinados por ninguna instancia en particular. (Giddens citado en Castro, 2000, p. 94)

A finales del siglo XX, cambió significativamente el relacionamiento entre países a nivel internacional, ello motivado por un nuevo orden económico y político global de posguerra que exigía un ambiente multicultural adecuado para la apertura comercial y la liberalización de mercados. A raíz de esta necesidad, se hicieron una serie de ajustes estructurales homogéneos, direccionados por instituciones supranacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, entre otros (Gámez, 2005).

Durante mucho tiempo el Estado-nación fue la única instancia que se encargó de la creación de reglas nacionales e internacionales de intercambio comercial, conforme al modelo liberal expresado en el capitalismo comercial. Esta expansión comercial resultó cada vez más insuficiente para contener el crecimiento del orden capitalista. Frente a esta realidad, fue necesario que se formaran nuevas instituciones que promulgaran reglas en los campos productivo, social, político, cultural, nacional e internacional, para que repercutieran como estrategia geopolítica en el buen funcionamiento del capitalismo. Estas reglas debían estar por encima de cualquier cultura o de una nación concreta. Así, se hizo cada vez más fuerte la tendencia de sustituir al Estado-nación por instituciones supranacionales con legitimación propia. (Cardona y Cardona 2011, p.78)

Las políticas económicas y fiscales “recomendadas” por estas entidades supranacionales llevaron a serias transformaciones institucionales, económicas y culturales en Colombia desde la década del 50’ (Díaz, 2009). Hechos que, sumados a los grandes movimientos sociales de reivindicación de derechos, contribuyeron a transformar significativamente la manera como se venía tramitando el asunto étnico a nivel nacional e internacional.

El reconocimiento de derechos a grupos étnicos minoritarios, se correspondía con un ambiente en el que las instituciones supranacionales, se interesaban por la inclusión, el reconocimiento étnico y la multiculturalidad. Ejemplo de ello es el convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribuales de 1957 de la Organización Internacional del Trabajo -OIT-, bajo la cual se creía que un conjunto importante de normas internacionales sería una:

Acción indispensable para garantizar la protección de las poblaciones de que se trata, su integración progresiva en sus respectivas colectividades nacionales y el mejoramiento de sus condiciones de vida y de trabajo. (...) A los efectos del presente Convenio, el término semitribual comprende los grupos y personas que, aunque próximos a perder sus características tribuales, no están aún integrados en la colectividad nacional (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 1957, p.1).

Es evidente que el convenio tenía una finalidad integracionista y normativa, que buscaba regular la situación jurídica de las poblaciones étnicas aun no reconocidas por los diferentes Estados, e iniciar un proceso sistemático de articulación a las instituciones nacionales. Este proceso se justificaba en el derecho a la libertad de perseguir un bienestar material y a la búsqueda de generar condiciones de igualdad para obtener progreso, calidad de vida, utilidad social y desarrollo

económico (OIT, 1957). Valores propios de la cultura occidental que ponen de manifiesto la influencia de las corrientes filosóficas del liberalismo político. Éstas amparadas en la libertad, la igualdad, los derechos humanos y la democracia, perpetúan relaciones de poder y permiten la articulación Estado-capital para el ejercicio de la regulación social, a través del derecho y el control del orden social policivo.

En Colombia dicho convenio fue ratificado por la ley 31 de 1967 bajo sus mismos postulados; posteriormente en el año 1989 y tras un desarrollo importante en normativa internacional que reconocía la importancia de las poblaciones étnicas y promulgaba un discurso en contra de los procesos de discriminación, se proclama el convenio 169 de la OIT el cual buscaba reorientar sus primeras actuaciones encaminadas a la asimilación integracionista de estas poblaciones.

Dicho convenio reconoce la importancia de que los gobiernos nacionales en articulación con las comunidades étnicas tomen decisiones tendientes a la garantía de sus derechos, por lo que su discurso se orientó al respeto de sus diferencias en el marco del orden Estatal. Además, buscaba visibilizar a las poblaciones étnicas como actores políticos con capacidad de decisión sobre las medidas que pudieran afectarlos directa o indirectamente (OIT, 1989). Éste fue adoptado en Colombia a través de la ley 21 de 1991, tuvo gran incidencia en la constitución política del mismo año y toda la normativa a posteriori relacionada con titulación de tierras, consulta previa, etc.

No obstante siglos de exterminio y oprobio social producto del periodo colonial y de la cultura política de la constitución de 1886 -la cual reivindicaba el pasado colonial, e introducía jurídicamente acciones que legitimaban el desarraigo y despojo de la población étnica (Cujabante, 2014)- sumado a una representación del indígena como sinónimo de atraso al desarrollo, dio como

resultado la consolidación de una cultura de la estigmatización que difícilmente se modificaría por acuerdos nacionales o internacionales.

Es así como a pesar del compromiso constitucional colombiano de 1991 con la diversidad étnica y cultural a través de la figura de los derechos colectivos; en el año 2000 se acentuó el exterminio sistemático de esta población, en el que la pérdida de la lengua, el vestido, tierras, usos y costumbres se convirtió en una estrategia para salvaguardar la vida y la integridad (Cifuentes y Patiño, 2005). Incluso el recrudecimiento de la violencia y el conflicto armado tras la implementación de políticas neoliberales en el país ha llevado a procesos de desplazamiento y dispersión poblacional étnica, con serias implicaciones en la vulneración de sus derechos, tal es el caso de los asentamientos indígenas en Caldas y específicamente el caso de Bakurukar, quienes en razón a factores económicos y/o políticos se vieron forzados a salir de sus resguardos de origen, asentarse en otros municipios e iniciar nuevamente un proceso organizativo en aras al reconocimiento.

En este sentido, aunque a finales de los 80' y principios de los 90' hubo un desarrollo jurídico importante a nivel internacional y nacional, que velaba por los derechos individuales y colectivos de las comunidades étnicas, no se logró superar la herencia del Estado monocultural moderno en lo referente a su accionar político-jurídico caracterizado “por un sistema jurídico unificado y centralizado convertido en un lenguaje universal por medio del cual el Estado se comunica con la sociedad civil” (Meneses, et al., 2019, p.396). Que, no obstante, ya no cuenta con una soberanía espacial concreta, sino que se nubla ante los intereses y directrices de las instituciones supranacionales y empresas multinacionales.

En razón a ello la conversión colombiana a un Estado social de derecho multiétnico y pluricultural, con un amplio reconocimiento de derechos sociales para las comunidades étnicas, -jurisdicción especial, autonomía y autoridad- no ha logrado ser un ejercicio real de interculturalidad crítica (Walsh, 2002), sino más bien uno de encriptación del poder (Méndez y Sanín, 2012), en el que se perpetua el viejo interés de asimilación e integración de las comunidades étnicas al orden nacional y global bajo el supuesto interés de reconocer las diferencias.

De ahí que el multiculturalismo constitucional colombiano, converja con el modelo de globalización neoliberal, iniciado en el gobierno de César Gaviria Trujillo el cual “durante los primeros años de la década de los noventa, (...) desarrolló la apertura económica bajo los principios del modelo económico neoliberal” (Díaz, 2009, p.210); a la par que se desplegaba el movimiento constitucional de 1991.

Esta confluencia entre inclusión, reconocimiento multicultural étnico y globalización neoliberal lejos de ser una coincidencia temporal, se corresponde con la necesidad de establecer directrices en el sistema mundial para asimilar las diferencias étnicas como un ejercicio de integración cultural a ser subsumidas por el capital. Así, aunque retirado el convenio 107 de la OIT por considerarse discriminatorio, se continuo su ruta de acción con el desarrollo de normativas en materia poblacional étnica que efectivamente facilitarán la integración de éstas al colectivo de la nación, lo que constituye en sí mismo una encriptación del poder bajo la lógica discursiva de los derechos a la igualdad y la libertad. Al decir de Costas Douzinas (2006) “la moral global y las reglas cívicas son la compañía necesaria de la universalización de la producción económica y el consumo, de la creación de un sistema capitalista mundial”. (p.,16)

Es así como la constitución política colombiana de 1991 en su carácter de norma de normas, introduce la reglamentación necesaria para incorporar a la población étnica como ciudadana sujeta de derechos, al tiempo que los codifica bajo una representación homogénea de lo étnico. Mientras que el neoliberalismo introduce un

Sistema normativo (...) capaz de orientar desde el interior la práctica efectiva de los gobiernos, de las empresas y más allá de esto, de millones de personas que no son necesariamente conscientes de ello (...) es también productor de cierto tipo de relaciones sociales, de ciertas maneras de vivir, de ciertas subjetividades (Laval y Dardot, 2013, p. 13-14).

En razón a ello, el neoliberalismo deberá ser tratado como una forma de vida, como una racionalidad inserta en el sujeto y en la forma en que este conduce su vida, subjetividad a la que no escapan indígenas, afros y demás sujetos de la diversidad étnica.

No escapan, debido entre otras, a las condiciones de despojo y vulnerabilidad histórica que han enfrentado, pero además, a las condiciones actuales de conectividad y globalización que constituyen una proyección hegemónica del neoliberalismo como un:

sistema central de prácticas, significados y valores que saturan la consciencia de una sociedad a un nivel mucho más profundo que las nociones comunes de la ideología - involucrando- un complejo conjunto de estructuras que deben ser continuamente renovadas, recreadas y redefinidas. (Williams, citado en Anderson, 2018, p. 75)

Es precisamente este nivel de conectividad -necesario para el desarrollo de la globalización neoliberal- el que permite pasar de la violencia expresada en la negación y el exterminio del otro, a la producción de diferencias cargadas de esencialismos<sup>5</sup>. Al respecto Castro (2000) plantea: la actual reorganización global de la economía capitalista se sustenta sobre la producción de las diferencias y que, por tanto, la afirmación celebratoria de éstas, lejos de subvertir al sistema, podría estar contribuyendo a consolidarlo (p.88).

Las relaciones del Estado y las instituciones supranacionales con las poblaciones étnicas ya no estarían marcadas de manera explícita por la negación del otro o como lo diría Han (2017) no se caracterizarían por prohibición, represión o negación, sino por el exceso de comunicación y consumo, por una *hiperculturalidad* productora de *diferencias consumibles*.

A través de la promoción y producción de estas diferencias consumibles, el neoliberalismo se inserta en la vida cotidiana de la sociedad y en particular, en el Buen Vivir de los asentamientos indígenas del Pueblo Embera Chamí, como una especie de iniciativa propia que aparece en los sujetos, pero que, en realidad, obedece a un dispositivo de poder sutil en la producción de diferencias, alineadas con las dinámicas propias del nuevo ordenamiento global.

Lo anterior, hace referencia a que el neoliberalismo forma una subjetividad particular para “fabricar hombres útiles, dóciles para el trabajo, dispuestos al consumo” (Laval y Dardot, 2013, p.

---

<sup>5</sup> Según Estrada, Oyarzún e Yzerbyt (2007) “el esencialismo es la tendencia a creer que los objetos tienen una esencia o naturaleza subyacente que hace que sean lo que son” (p. 111). Esta definición tiene serias implicaciones en la percepción de un fenómeno o sujeto social, ya que en nombre del esencialismo, se le atribuye a un grupo social ciertas características y/o condiciones que lo “hacen ser lo que son”, ello da lugar a la construcción de identidades estáticas e inamovibles que desconocen la lógica dinámica y cambiante de la realidad y los sujetos en torno a procesos de identificación.

330). Una forma de vida que agota los proyectos comunes y los debilita en el tiempo. Incorpora una serie de necesidades a ser suplidas por el individuo en una competencia frenética con el otro en condiciones de “igualdad”, de manera que configura una necesidad individualista por perseguir el desarrollo económico y la propiedad privada como promesa de libertad. Así, el neoliberalismo se inserta en la vida cotidiana de la sociedad y en las comunidades de los asentamientos indígenas del Pueblo Embera Chamí. Al respecto, en uno de los asentamientos se plantaba lo siguiente:

Ellos cómo tienen su tierra propia que han comprado, entonces tienen su escritura pública como propiedad para que ellos mismos puedan solicitar en el banco, para un crédito de un cultivo o una montaje de Caña panelera, entonces en ese medio ya el Consejo Regional Indígena de Caldas está planteando, para contarle, para conformar un resguardo y mucha gente no quiere aceptar eso, porque si usted, queda a nombre de la comunidad, ahí sí es difícil para hacer un crédito, el banco ya no lo acepta, porque esa tierra ya queda conformada en global, a nombre de cada persona eso es que ellos no lo quieren, ahí se acaba lo que iba a tener uno, entonces es el problema que surge entre ellos, y el consejo lucha por eso y muchas personas no quieren, entonces ahí es que están pareciendo cómo difícil para esa gente y esos cultivos. (M. Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

Las políticas crediticias y su lógica de funcionamiento desde la perspectiva neoliberal producen un conflicto entre lo individual y lo colectivo, por lo que el sistema de endeudamiento parece representar la oportunidad para el crecimiento y desarrollo económico individual bajo criterios de libertad e igualdad, mientras que los proyectos comunes y colectivos son representados como obstáculos para alcanzarlo. La “opresión directa y obvia ya no es necesaria: los individuos están mucho mejor controlados e impulsados en la dirección deseada cuando siguen

experimentándose como agentes libres y autónomos de sus propias vidas” (Žižek citado en Laval y Dardot, 2013, p.15).

La subjetividad política neoliberal produce un sujeto anclado a las dinámicas del mercado y en ese sentido de la empresa, al respecto Laval y Dardot (2013) manifiestan que:

El momento neoliberal se caracteriza por una homogeneización del discurso del hombre en torno a la figura de la empresa. Esta nueva figura del sujeto lleva a cabo una unificación sin precedentes de las formas plurales de la subjetividad (p. 331).

En la dinámica latinoamericana, la figura del emprendimiento está muy caracterizada por la formulación de proyectos de innovación social para la superación de las condiciones de pobreza y exclusión social, de este discurso no se libran las comunidades de los asentamientos indígenas, ni mucho menos las administraciones municipales, quienes ofrecen programas y proyectos de emprendimiento sin ninguna perspectiva intercultural crítica. Al respecto, una secretaria de despacho municipal le plantea lo siguiente a la Gobernadora indígena de uno de los asentamientos:

La invitación que yo les hago es a que traigan sus propuestas, yo tengo un proyecto desde la secretaría con el señor Alcalde, nos sentamos y pasamos por todas las comunidades... y es que allá hay muy buena población de cacaoteros, los queremos asociar y hemos intentado hacer unas cadenas de comercialización con un muchacho de la Merced, entonces invítenos, invítenos, tenemos 5 líneas, una de pecuaria, tenemos pollos, cerdos, peces, le vamos apostar, yo sé que allá es muy difícil lo de los peces por lo del agua, pero quizás lo del pollo si les pueda gustar, tenemos el agropecuario, entonces, ayudarle a la

economía campesina, familiar y comunitaria (S, López. Comunicación personal, 14 febrero 2020).

Al preguntarle a la funcionaria pública, si las comunidades indígenas podían formular sus propias iniciativas de emprendimiento desde prácticas más cercanas a sus cosmovisiones como la producción de plantas medicinales o la comercialización de artesanías que permitiera fortalecer el papel de la mujer en sus comunidades, esta responde:

Todo está sujeto al plan de desarrollo, que todo quede escrito en el plan de desarrollo, sino que yo hablo del cacao porque es un cultivo que está allí presente, pero hay muchos temas de emprendimiento, pues desde lo que yo les digo, por ejemplo está el tema turístico miren a ver a qué le pueden apostar, tenemos el de gestión ambiental y tenemos el agropecuario y pecuario, son muy pocos los recursos para todo el municipio, porque la idea es grande (S, López. Comunicación personal, 14 febrero 2020).

De ahí que el discurso homogeneizador neoliberal no sólo gire en torno a la figura de la empresa, sino que además direcciona los tipos de emprendimiento a los cuales deben alinearse los sujetos, esto obedece a una perspectiva *colonial del poder*, en términos de Mignolo, que responde a unos intereses de reproducción del sistema económico capitalista. Al respecto se comparten algunas cifras que ayudan a comprender la falacia del emprendimiento neoliberal:

En España, más de la mitad de los multimillonarios no lo son por haber arriesgado o por haber empezado montando una empresa en su garaje, sino más bien por herencia, esto ocurre también en países como Chile, Alemania o Francia. En Rusia por ejemplo la mayoría

de multimillonarios lo son por sus conexiones políticas (que por cierto, esto que dices de Rusia... habéis visto que en los medios sólo los ricos Rusos son oligarcas, los demás no, pero esas palabras sólo se usan para los ricos Rusos, los ricos Rusos son oligarcas los demás son emprendedores, es curioso), bueno y aquí viene lo divertido y es que en China sí que se da la condición de que la mayoría de multimillonarios, lo son por ser fundadores de empresa o por sus finanzas (...) estos son datos del Peterson Institute for International Economics. Esto no quiere decir que el esfuerzo no sea importante, al revés, mayor será el esfuerzo que tienes que hacer cuando partes de unas condiciones más desfavorables ya que no tendrás las mismas oportunidades de quienes, por ejemplo, hereden una empresa y, aun así, aunque te esfuerces mucho, es muy muy difícil que si naces siendo de clase trabajadora termines siendo multimillonario. El premio nobel Jhosep Stiglitz dijo que el 90% de los que nacen pobres, mueren pobres por más esfuerzo que hagan, el 90% de los que nacen ricos, mueren ricos independientemente de que hagan o no merito para ello. (Canal Diario Público, 2022, 53m:37s)

Las cifras anteriores dan cuenta, de que por mucho que se incentive el emprendimiento, es poco realista creer que con ellos, se solucionaran los problemas de la desigualdad y pobreza estructural que sufren las comunidades indígenas. Además, el hecho de que la financiación de proyectos de emprendimiento se articule a los planes de desarrollo y de que estos no conversen con los planes de vida de las comunidades indígenas ni sus cosmovisiones, pone de manifiesto la producción de una subjetividad neoliberal encriptada bajo un discurso de salvación que supuestamente reactivará las economías y medios de subsistencia en las comunidades que históricamente han sido vulnerabilizadas.

El discurso neoliberal del emprendimiento y su consecuente articulación con la elaboración y ejecución de proyectos, se ha asociado a la imagen del buen ciudadano, al de “la gente de bien”, la gente que trabaja por el desarrollo del país, ha sido un discurso promovido por diferentes gobiernos y ha encontrado un respaldo en los medios de comunicación. Pocas veces es cuestionado, ha sido naturalizado en la subjetividad y hace parte de la vida cotidiana el buscar ser un emprendedor para ser reconocido, valorado y aceptado en la sociedad. De ahí que en las comunidades indígenas se reproduzcan afirmaciones como la siguiente: “está arrancando este asentamiento y tenemos que llegar con buena actitud, llamando la atención y hablando de proyectos, emprendedores, proyectos que nos nazca” (D. Muelas. Comunicación personal. 14 febrero 2021).

¿Por qué buscar la atención y el reconocimiento al hablar de proyectos y emprendedores? Tal vez porque se está buscando el reconocimiento desde la perspectiva del foráneo, tal vez porque se quiere el reconocimiento externo de occidente antes de buscar el reconocimiento al interior de los sujetos; tal vez porque ha sido tanto el nivel de subalternización de sus vidas que ya no interesa el reconocimiento desde las diferencias sino desde los criterios diferenciales que occidente y el Estado proponen para éstas; tal vez porque buscar ser reconocidos como emprendedores sirva a los intereses políticos actuales y eso permita el acceso a recursos y transferencias del Gobierno, pero aún más importante, porque es una alternativa para la subsistencia ante las altas condiciones de vulnerabilidad que limitan su pervivencia, un proceso de adaptación necesario ante las condiciones históricas - materiales de sus vidas.

Las transferencias económicas hacen ver en el reconocimiento multicultural estatal, una promesa para la autonomía y subsistencia de las comunidades indígenas, no obstante, estas han

parecido configurar más una dinámica relacional mediada por el asistencialismo-integracionismo, donde el interés principal está puesto en lo que se tiene que mostrar al ministerio para ser reconocidos, que a una real posibilidad de pervivencia y re-existencia. Al respecto uno de los Gobernadores de los Asentamientos planteaba:

A lo que es más que el Ministerio venga a reconocernos, queremos saber después de que el Ministerio venga a reconocer, cuánto demora para llegar la transferencia que el gobierno nos aprueba, ¿eso es muy demorado? -se plantea que estos dineros no se les desembolsa a ellos directamente, sino que se lo dan a la alcaldía y ésta la entrega a través de la presentación de proyectos, así acceden a la plata. - ¿y usted por qué no nos deja un proyecto escrito y nosotros le cambiamos las fechas? De mi parte, es que yo quiero saber cómo se hace un proyecto, eso es bueno, porque aquí la mayoría no sabemos cómo se hace. Por eso yo quiero que usted me deje como una copia. (M, Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

El desconocimiento, el sentimiento de incapacidad, la fragmentación de la organización social, el obstáculo en el manejo del español oral y escrito, además de años de precariedad social, representan una pésima combinación ante la promesa de unas transferencias, según Tapasco (2016):

Las transferencias han llevado a los cabildos a orientar todos sus esfuerzos en cómo repartirlos y administrar los pocos recursos que llegan, olvidándose de su proyección, de su lucha, del papel que juega dentro del movimiento indígena, pilar fundamental en la defensa

y resistencia de sus derechos, perdiendo así la relación de autoridad a autoridad, de pueblo a pueblo, reduciéndose a una actividad localista e institucional.

En efecto las transferencias cambiaron la dinámica de los cabildos y de las comunidades. Colocando como máxima prioridad, los planes de inversión, la gestión y ejecución de los recursos, a través de los trámites administrativos definidos por el Gobierno Nacional.

Los planes de inversión desencadenaron la elaboración de proyectos, el control, seguimiento y administración de los recursos, a través de la contratación de personal, que exigió la creación de oficinas, de equipos e implementos, que conllevó a la creación de equipos de funcionarios indígenas, que se desligaron de la producción, y del trabajo de la tierra dándole origen a la burocracia que fue aprendiendo a administrar con la visión del Estado, aprendiendo y reproduciendo todos los vicios del Estado colombiano. (p. 236)

Los intereses que subyacen en el reconocimiento multicultural étnico y las dinámicas que imprimen las transferencias en los procesos de organización y gobierno de las comunidades indígenas, están orientadas por una dinámica administrativa que lleva a la conversión de las parcialidades y resguardos en emprendimientos, aquí la solución de los problemas se halla en la formulación de proyectos. Nada más cercano a la lógica occidental del desarrollo.

Pero cuando yo estaba en Mistrató y en Pueblo rico, ellos allá no hablaban de proyectos, les llegaban las transferencias y el alcalde las distribuye, eso no sabíamos, no se veía por allá, hasta este año qué pasó ya están gestionando para hacer proyectos, para sacar

recursos en viviendas, en productos, en cifras de café, maíz, en aves, en cocheras de marranos, peces, en láminas en cortar madera, eso es hasta ahora que están enseñando porque sin eso es difícil para sacar eso. (M, Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

Es evidente que estos proyectos no son gestados en el seno del pensamiento propio-comunitario, no corresponde a una construcción orientada por el dialogo, el consejo de los mayores, las asambleas o las mingas de pensamiento, más bien obedecen a la dinámica de los planes de desarrollo gubernamentales y al fortalecimiento de la economía en clave del desarrollo neoliberal. Esto evidencia una política integracionista como dispositivo de poder anclado al reconocimiento multicultural étnico, en el que hay un cambio de intereses de lo colectivo a lo individual con consecuencias directas en la autoridad, la autonomía y el gobierno propio de las comunidades indígenas.

La representación del hombre-empresa y el calamento de este discurso en las comunidades indígenas, allana el camino para que prosperen iniciativas de captación de votos a través de falsas promesas de reconocimiento, que no obstante son potencial para devenir en prácticas de corrupción:

Ahora sí, ya con éste sí, porque este Alcalde que quedó, vino por aquí a comprometer, aquí mismo nos reunimos así y dijo muy claramente él: lo que ustedes me imponen yo le cumplo y yo mismo mando unos informes para Bogotá al ministerio, yo mismo los hago llegar, esa fue la promesa, entonces nos falta sino tocar la puerta, nos toca llegar al municipio, porque si nos quedamos callados ellos tampoco van a estar pendientes porque como el dicho, tiene que estar encima. Esa es la esperanza porque quedó

comprometido, nos quedó el mismo de enviar una solicitud que venga al municipio a reconocer acá, pues eso nos quedó él con esa parte, entonces él nos quedó de dar información este sábado, pero como no estaba...” (M, Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

El alcalde se comprometió a darnos recursos desde el municipio y que nos iba a dar el reconocimiento tan pronto él se posesionara y después de que nos reconozca el municipio, ya el Ministerio del interior tiene que reconocernos. (Y. Daza. Comunicación personal, 14 febrero 2020)

Con todo respeto, pero el anterior Gobernador indígena se estaba como ofertando, porque él venía aquí, decía que él era gobernador de un resguardo indígena y que tenía no sé cuántos votos. (S, López. Comunicación personal, 14 febrero 2020)

La necesidad del reconocimiento como la “única alternativa” para ejercer su autonomía y gobierno propio, unido a la práctica de captación de votos, hace que se reproduzcan burocracias, corrupción política y clientelismo. Bien sea por las promesas que se hacen en campaña política o por los votos que se comprometen para apoyar candidaturas, lo que se hace después es el cobro de favores políticos. De esta manera se debilitan los valores y función de lo público, no se responde a las necesidades de la población, sino que las administraciones municipales y departamentales adoptan su funcionamiento al modo del lobby político, trasladando la lógica de lo privado a lo público y con ello permean las dinámicas de las comunidades indígenas en la defensa y garantía de sus derechos.

De esta manera se inserta a través de la figura del emprendimiento y el reconocimiento multicultural étnico, la dinámica propia del clientelismo y la burocracia, así se escabulle el neoliberalismo en el buen vivir de los asentamientos, parcialidades y resguardos indígenas.

### **Capítulo III. La inclusión, el multiculturalismo y la autonomía como políticas del proyecto hegemónico global del neoliberalismo**

#### **La encriptación del poder en el multiculturalismo constitucional**

El multiculturalismo constitucional aparece cuando las comunidades étnicas han sufrido fuertes procesos de estigmatización y racismo estructural, en el momento justo en que ha llegado a producir sujetos identificados con las dinámicas propias del nuevo ordenamiento global, de tal manera que su reconocimiento se hace en el marco de *una diferencia consumible, una diferencia de conformidad con el sistema* (Han, 2017), que no implica un proceso de relacionamiento, alteridad, interacción con el otro, sino una conversión de la diferencia en un igual. Así, se transforma al indígena en ciudadano, consumidor y emprendedor, y su cultura en mercancías para el consumo. Al respecto Žižek (1998) sostiene que:

El capitalismo global de la actualidad opera con una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la

interculturalidad “funcional” entendida de manera integracionista. (Citado en Walsh, 2007, p. 4)

Así el multiculturalismo étnico es atravesado por un proceso de encriptación constitucional, el cual consiste en la reducción de ésta a un ejercicio de tecnocracia, el juego de la interpretación de la norma –lo que implica un nudo en los procesos de comunicación- y la especialización del lenguaje, que se asocia a una imagen de experticia para los tramites técnico-jurídicos, sumiendo el ejercicio de lo político, en una nube espesa de procedimientos institucionales que privatizan la toma de decisiones, en la búsqueda de cerrar el círculo del poder, sacando los saberes comunes y cotidianos de la balanza. (Méndez y Sanín, 2012)

Decir que el multiculturalismo obedece a un ejercicio de encriptación, es reconocerlo como una política que corresponde a la lógica cultural del capitalismo multinacional (Žižek, 1998), en el que se presentan violencias re-encubiertas (Cusicanqui, 2010) a través de un discurso de la igualdad, la libertad, la autonomía y los derechos humanos.

La promesa de libertad e igualdad multicultural está anclada a la forma de vida occidental. Por ello, la libertad profesada debe ser continuamente sujeta a mecanismos de control. Así, los indígenas se deben organizar de conformidad a las leyes y normas occidentales, lo estipulado en la constitución, el Ministerio del Interior y los decretos 1088 de 1993, 1953 de 2014, 2719 de 2014, entre otros, que regulan las asociaciones de cabildos y autoridades tradicionales indígenas, el funcionamiento de los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios y definen los criterios para la ejecución directa de los recursos de la Asignación Especial del Sistema General de Participaciones.

Lo dictado en estas normativas debe ser transitado por los asentamientos indígenas Embera Chamí para obtener el reconocimiento estatal, que les otorgará una jurisdicción especial con la cual ejercer su libertad y autogobierno, no obstante, estas libertades se inscriben en el marco del respeto a la constitución y la unidad nacional, donde la libertad y la sociedad se construyen a partir del individuo, con una fuerte influencia neoliberal que claramente se opone a la cosmovisión originaria de estas comunidades indígenas e incluso limita la eficacia jurídica de los derechos colectivos en los cuales se inscribe el reconocimiento multicultural étnico.

El reconocimiento estatal implica grandes retos para las comunidades étnicas, por un lado, deben demostrar que conservan lengua, usos y costumbres -esto tras siglos de exterminio y estigmatización que han generado la pérdida de los mismos-, tener tierra, organización social, actas de sus asambleas y un plan de vida escrito que se corresponda con perspectivas del Buen Vivir. Lo que desconoce la prevalencia de su cultura oral y diversidad cosmogónica, además de generar confusión al interior de las comunidades étnicas que día a día viven su cultura, sin necesidad de archivarla en un documento para cumplir indicadores o estándares. Desconcierto que se evidencia en el siguiente planteamiento:

Imagínese ellos ya llevan 4, 3 historias que han sacado de nosotros, han sacado eso y una vez le dije a él, Bueno hermano usted tanto sacar historia y qué pasa pues y la ayuda pues, es que ustedes ¿están valorando o no están valorando? Le dije yo a él así y él se quedó callado, no dijo nada y no pudo contestar. Y nosotros mostrando cultura propia delante de él le bailamos y no hizo nada, pues nosotros, la cultura de nosotros, de nuestros pasados, de nuestros abuelos, pues hasta ahora todavía lo tenemos cogido y presentamos como siempre,

pero ellos así no quieren reconocer nuestra historia, lo han llevado al Consejo Regional Indígena de Caldas [CRIDEC], pues eso es de papel, se lo llevaron, allá lo tienen archivado para poder pedir para ellos mismos, con eso para ellos y nosotros sin saber nada. (M. Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

Con lo anterior se estaban refiriendo a todas las ocasiones en que el Consejo Regional Indígena de Caldas -CRIDEC-, máxima autoridad indígena del Departamento de Caldas, los había convocado y reunido para hacer el levantamiento de su historia, organización y cosmovisión, de manera que pudiese consignarse en un documento llamado plan de vida, mismo que es requisito según el ministerio del interior para el reconocimiento de comunidades indígenas en parcialidades o resguardos. Estos requisitos no guardan ninguna relación con la cotidianidad de estas poblaciones, en su lugar se constituyen en instrumentos pensados desde occidente para determinar quiénes son los verdaderos portadores de la etnicidad, asunto constatado en el siguiente comentario:

¿y qué es el plan de vida? Procedo a explicarles que es un documento donde dicen cuáles son sus tradiciones... en ese momento la comunidad interrumpe y al unísono dicen ¡ahhh! Eso sí se ha hecho, todo eso lo sacó el consejero XXXX. Yo continúo explicando: contiene la historia... y todos dicen ¡ahhhh! eso lo hicieron, que ¿de dónde venimos? ¿cómo a qué vinimos? ¿por qué motivo llegamos aquí a caldas? Pues eso todo lo sacó ese consejero, él lo tiene. (S. Flores. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

El hecho de que una comunidad indígena no sepa que es un plan de vida, quiere decir que no hace parte de sus cosmovisiones, sino de los requisitos jurídicos que deben cumplir para obtener el reconocimiento, lo que pone de manifiesto el moldeamiento de una *diferencia consumible* (Han,

2017), que lejos de anhelar lo distinto, la diversidad cultural, el respeto a la diferencia, busca convertirse en un referente para clasificarlo:

De ahí que este multiculturalismo como hecho social global responde a un régimen de verdad particular, a una (meta)cultura, que imagina la diferencia cultural de una manera muy particular: el otro-étnico. Un otro-étnico constituido en mucho como efecto de la operación de dicho régimen de verdad. (Restrepo, 2004, en E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), p.282)

Este régimen de verdad, pone en evidencia la tensión que subyace entre *el reconocimiento como igualdad y el reconocimiento como diferencia* (Santos, 2010), lo que para el primer caso supondría la producción de una ciudadanía homogénea portadora de derechos humanos y de igualdad jurídico-político ante la ley -lo que implica para las comunidades étnicas un proceso de asimilación e integración cultural- y en el segundo una subjetividad política desde las diferencias que supone “el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos coloca en una situación de inferioridad y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos trivializa” (Santos, 2010, p.56). Ello supondría el reconocimiento de una diferencia que no parta de criterios preestablecidos a manera de lista de signos que las comunidades étnicas deben cumplir: esencialismos que conciben lo étnico como identidades estáticas, inmutables, iguales y prefijadas. Al respecto un miembro de los asentamientos indígenas plantea:

Yo aquí explicándoles algo poquito de parte de reconocimiento, a veces pues el Gobierno pide muchas cosas, sabiendo que nosotros la cultura es propia, todavía aquí no vemos pues gente Gringo, para que más tiene necesidad. Un gobierno como un

reconocimiento, como verdaderamente nosotros, como para volver a la raza indígena y nosotros somos propios indígenas que cualquiera parte usted conoce, que somos Embera Chamí, ya muchos reconocidos y el gobierno a veces dice vamos a entrar a reconocerlos pero, qué van a reconocer si nosotros siempre tenemos la cultura propia, ahí es donde uno... nos da como pesar con el Gobierno, si nosotros fuéramos como paisas, pues ahí sí bregando uno a convertirse como en raza pero, nosotros somos netamente indígenas y así todavía pide disque, disque reconocimiento... dudas que nosotros a veces no entendemos con el Gobierno (M. Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020).

Así la multiculturalidad pasa a ser una política para igualar la diferencia, se enmascara tras una imagen de participación democrática y reconocimiento, pero su interés reside en una conversión funcional del indígena a la obediencia de patrones externos y occidentales, un moldeamiento de lo que se espera de esa diferencia. Si en el proceso de modernización los manuales de urbanidad y el impulso de la gramática española buscaba convertir al “salvaje” en “civilizado”, las políticas multiculturales con sus lineamientos y requisitos a cumplir para obtener el reconocimiento, buscan adentrarse en los procesos de gobierno propio, autonomía y organización indígena para integrarlos a los modos burocráticos y corruptos de los gobiernos en el orden global neoliberal.

Ese llamado al goce -del reconocimiento para ganar autonomía y libertad- paga el precio de transformar al individuo, no en el centro de una sociedad capaz de seguir arbitrando los vínculos intersubjetivos a partir de la defensa de lo común, sino como puro mecanismo de un poder económico fragmentador que busca despolitizar, a la par que mercantiliza, todas las relaciones en el interior del mundo social. (Forster, 2017, p. 18)

## **El reconocimiento como igualdad en el multiculturalismo constitucional**

El multiculturalismo constitucional reconoce a las comunidades étnicas desde la igualdad como un ejercicio de integración cultural bajo los lineamientos civilizatorios occidentales, en el que se encripta la libertad y se da un relacionamiento de Alteridad colonial que solo acepta diferencias referidas a lo mismo, a lo igual. Al respecto Dussel (1973) plantea que “en la Totalidad de "lo Mismo" no hay ni puede haber novedad, como tampoco puede darse distintamente "el Otro" como originariamente otro, sino simplemente como diferencia interna” (p.107).

Ello da cuenta de formas oficiales y legítimas de otredad, de ser indígena. “El multiculturalismo es pensado a partir de un modelo estático, esencialista y culturalista de la etnicidad, él mismo basado en una concepción idealizada del indio, encarnación de la ‘verdadera’ alteridad” (Cunin, 2004, en E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), p.144). Este “supremacismo blanco” enmascarado, hace del reconocimiento una copia vacía de los signos de una cultura, en la que el indígena se convierte en un actor o simulador que busca aparentar la presencia de una ausencia (Baudrillard,1978): la diversidad cultural, la diferencia, el reconocimiento de la otredad.

Mire yo digo una cosa, es que, en el consejo regional indígena de Caldas, dicen que ellos son Embera y ellos no son Embera, ellos son blancos, entonces yo esa parte que pienso con este papel, que como ellos no son Embera, ellos se pueden reconocer muy fácil, en cambio ellos a nosotros es muy duro para reconocer, entonces toca esperar a ver qué pasa. (M. Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

Lo anterior nos plantea varios interrogantes ¿Qué y quien es blanco en un Estado-nación atravesado por el mestizaje? ¿Qué y quien es un indígena Embera después de siglos de exterminio y discriminación? ¿Alguien en Colombia y Latinoamérica podría autoproclamarse puramente blanco o indígena? O ¿ser blanco o indígena se corresponde con procesos nunca acabados ni determinantes de identificación? Y finalmente ¿la crianza en una cultura de supremacía blanca o de matriz occidental favorece los procesos de reconocimiento multicultural étnico?

Si bien es cierto que algunos consejeros del CRIDEC son de origen mestizo, es decir no nacieron dentro de un proceso organizativo indígena, esto no necesariamente los hace blancos, ya que los procesos que hoy los llevan a ocupar un lugar en la consejería, se esperaría que estuvieran relacionados con un proceso de re-etnización, identificación y crecimiento con el movimiento indígena. Ahora, el haber sido criados bajo la matriz occidental, si puede incidir en que el reconocimiento de ellos como población indígena se facilite, ya que tienen ciertas condiciones favorables para el diligenciamiento y cumplimiento de los tramites y requisitos jurídicos requeridos.

Estos procedimientos están íntimamente vinculados con la lógica administrativa occidental, en este sentido, es más sencillo cumplir los requisitos, formatos y pasos que requiere el reconocimiento multicultural étnico si se ha contado con un proceso formativo desde la matriz occidental que, permita comprender la lógica funcional de éste, situación que ha transformado el imaginario del tipo de liderazgo y personalidad que debe estar al frente de este tipo de procesos en las comunidades indígenas, de hecho como se vio al final del capítulo anterior, una vez que las comunidades obtienen el reconocimiento deben estar en la capacidad de administrar el resguardo a través de proyectos y emprendimientos. De ahí que:

La idea de algunos cabildos es que para ser gobernador y funcionario en el cabildo de este debe ser preparado, estudiado y ojala con título universitario criterio que cambia la esencia de los cabildos como identidades tradicionales de la comunidad, con esto llegan a los cabildos personas con algunas preparaciones académicas pero no conocen los procesos de lucha de la comunidad, que introducen criterio de administración y manejo propio de la sociedad occidental predominando la arrogancia y la discriminación de los comuneros más sencillos, la arbitrariedad para resolver los problemas de la comunidad, pisoteando el método del diálogo y de consejo que poseen los Taitas y mayores para resolver cualquier situación que se presente. (Tapasco, 2016, p.238)

Este imaginario de persona “preparada y estudiada” para liderar procesos, se relaciona con subjetividades occidentales ancladas a la construcción de sujetos emprendedores, capacitados para lo que requiere el mundo contemporáneo en el agenciamiento de proyectos que procuren el desarrollo, la innovación social y la gestión de recursos al interior de parcialidades y resguardos indígenas.

Con lo anterior no se quiere plantear bajo ninguna circunstancia, que las comunidades étnicas no deban estudiar u obtener títulos universitarios porque éstos son propios de occidente, lejos de ello, lo que se pretende evidenciar es la forma cómo occidente y el neoliberalismo se introduce en las comunidades, a partir de la necesidad de un reconocimiento multicultural que de manera sutil, implica procesos de formación desde la matriz occidental para incorporar los criterios administrativos occidentales, tras la búsqueda de la libertad y autonomía que aparentemente ofrece este reconocimiento. Con ello se crean sentimientos de superioridad y suficiencia, que supuestamente nacen de manera autónoma en los individuos hasta llegar a convertirse en

representaciones societales, que en realidad responden a ciertas necesidades de reproducción del sistema global.

Libertad y egotismo van de la mano, se complementan y se necesitan. La subjetivación neoliberal trabaja en el interior de este vínculo, lo refuerza y lo expande hasta convertirlo en el centro imaginario de la autoconciencia del individuo gerenciador de su propia vida convertida en capital humano que hay que saber administrar con astucia y sin ahorrar esfuerzo ni autoexplotación. En la figura de la libertad como deseo y práctica del sujeto consumidor se manifiesta, en su máximo grado, la hipérbole del oxímoron, es decir, la contradicción que desgarrar la existencia de ese individuo: creerse dueño de sus propias decisiones cuando no es otra cosa que parte de la estrategia del poder para someterlo a una nueva forma de esclavitud. La libertad como autosojuzgamiento. (Forster, 2019, p. 21-22)

Es en este sentido, que la educación para el ejercicio del liderazgo y el reconocimiento se inserta como decisión propia de las comunidades indígenas, cuando en realidad responde a otro tipo de intereses, el asunto de obtener un título universitario o contar con un mínimo de estudios para convertirse en autoridad indígena, no se corresponde con una necesidad nacida de la lucha y la resistencia comunitaria, sino que obedece al imaginario occidental de superioridad y suficiencia para desempeñar con criterio de calidad y eficacia un cargo determinado, lo que produce una contradicción entre las formas y cosmovisiones comunales indígenas y las individuales occidentales. La idea de que el estudio por sí mismo ofrecerá reconocimiento y autonomía se convierte en un dispositivo de poder encriptado, a partir del cual los sujetos se conducen a sí mismos en la producción de libertades ancladas a la lógica occidental neoliberal.

Cada uno de ustedes que tiene hijos y quieren de pronto que sus hijos sean alguien en la vida y que de verdad a ustedes les genere una inversión en un futuro, ya sea en su casa. Ustedes tienen la labor de decirle a sus hijos, vamos hacer lo posible por hacer presencia en el asentamiento así sea 1 o 2 veces en las reuniones, mostrar al Gobierno de que si, este es mi hijo, constar de que es un hijo por núcleo, tengo 3 hijos voy a traer de a 1, es un encarte llevarlos a todos, por eso se lleva de a uno. Pero la idea es mostrarlo, yo por mi parte haría lo mismo, yo no podría dar la constancia de que me digan que necesitan la aprobación de que mi hijo estudie en la Universidad, pero sí en ninguna reunión lo llegue a ver, y me dicen... así usted me muestre el nombre del hijo y certificado de nacimiento... pero si yo no lo vi yo no le doy la aprobación.

Porque lo digo, porque un papel lo pueden hacer, un certificado cualquiera, pero digo que me cambien esto y esto y que digan que es mi hijo, yo lo puedo hacer; entonces que yo personalmente vea que es su hijo, lo trae 1 o 2 veces y usted como Gobierno diga si es su hijo, y así puede constar de que en un futuro si pueda estudiar en una universidad, y sea alguien en la vida, si ve. A eso me refiero yo, está bien, y estoy de acuerdo de que traiga un niño a la reunión, ustedes como padres tienen la obligación de decir que así nos van a ver a todos juntos, como un asentamiento mayor ya para ser un resguardo indígena, porque eso es lo que queremos nosotros, ¿Cierto? Necesitamos conocer para pasar de asentamiento a parcialidad, cuántos jóvenes tenemos, porque se supone que en un futuro ellos van a tener el liderazgo de la comunidad, eso es lo que necesitamos conocer. (L. Cuaspa, Comunicación Personal, 1 noviembre 2020)

El testimonio anterior da cuenta de procesos de encriptación del poder en el reconocimiento multicultural étnico que ha llevado a la construcción de subjetivaciones políticas neoliberales. Lo que se evidencia en que se motiva la asistencia de los niños y niñas de la comunidad a las asambleas y reuniones de la organización, no para afianzar sus procesos de identificación y pertenencia indígena, sino para certificarlos y así puedan acceder a la educación gratuita que les permitirá ser “alguien en la vida”, un discurso occidental del cual se han valido las instituciones públicas en el relacionamiento con comunidades étnicas. A continuación, se expone un planteamiento de una funcionaria pública en una mesa de concertación indígena:

Y hay que hacerles ver los beneficios, que pueden estudiar, que tienen acceso a salud, qué pueden cambiar su calidad de vida y eso les gusta, es saber les llevar el mensaje, y no utilizarlos solamente con interés político cómo se ha hecho durante muchos años (S, López. Comunicación personal, 14 de febrero 2020)

En realidad ese tipo de discursos son los que han servido para captar intereses políticos, se presentan como promesas ancladas al reconocimiento para ganar votos en procesos electorales, aun a sabiendas de que son derechos colectivos luchados y ganados por las mismas comunidades, por ello el punto de discusión no es si obtienen un título o no, sino la percepción de que el estudio los hace alguien en la vida y de que esta condición les va a asegurar el reconocimiento del Estado, razón por la cual el reconocimiento queda anclado a un relacionamiento colonial de exterioridad y no a uno que se corresponda con lo propio.

Ahora bien, desde la perspectiva occidental el reconocimiento de la otredad parte de una constatación de semejanza, una semejanza que en la práctica se ha correspondido con la

instrumentalización, asimilación e integración del otro, “lo igual carece del contrincante dialectico que lo limitaría y le daría forma: crece convirtiéndose en una masa amorfa” (Han, 2017 p.11). Esta perspectiva del reconocimiento desde la semejanza, da lugar a la estetización y moldeamiento del otro para convertirlo en un igual, de ahí que el comentario del señor M. Majin, según el cual entre blancos se reconocen más fácil, cobre sentido.

Sin hacer referencia al caso específico de los consejeros del CRIDEC, es importante explorar esta afirmación para comprender la conversión de las diferencias en un igual. Como se ha visto, el neoliberalismo busca insertarse en el Buen Vivir de las comunidades indígenas y el reconocimiento multicultural étnico se ha convertido en un dispositivo de poder para este servicio, en tanto genera ciertas condiciones administrativas al interior de las parcialidades y los resguardos bajo la lógica civilizatoria occidental.

Sin el ánimo de generalizar, aunque si de reflexionar, no sería extraño que la lógica del multiculturalismo étnico se corresponda con el reconocimiento de iguales “blancos” -en el sentido de apropiación de patrones culturales occidentales- y no con el reconocimiento de diferencias -en cuanto a cosmovisiones, prácticas, sentidos de vida-.

Lo anterior develaría que el reconocimiento, más que orientarse por un proceso de reaprendizaje, reapropiación y re-existencia en los sentidos de ser indígena hoy, serían atravesados por intereses integracionistas neoliberales, a partir de los cuales se da una apropiación de signos culturales coherentes con la normativa clasificatoria del multiculturalismo Estatal. De esta manera se reproduce una práctica similar, aunque a la inversa, de lo ocurrido en el periodo republicano,

cuando los mestizos, “procuraban apropiarse de los signos de distinción privativos de los criollos” (Castro, 2019, p.48).

En este sentido, el multiculturalismo enmascara la persistente forma de alteridad colonial promovida por occidente, al punto que autores occidentales que no tienen un a raigambre liberal como Husserl, Heidegger, entre otros, coincidan -aunque bajo planteamientos bien diversos- en que el reconocimiento del otro se hace por constatación de una semejanza, de una igualdad, de la interacción entre una pluralidad de iguales dotados de libertad e igualdad de oportunidades. El peligro de estas afirmaciones es que no hay lugar para el reconocimiento del otro desde las diferencias, construyéndose universalismos abstractos en el que los principios de igualdad y libertad se trivializan e instrumentalizan para la reproducción del sistema global neoliberal, dado que se busca la producción de sujetos iguales o igualados bajo la perspectiva occidental del blanqueamiento estructural monocultural. Así la alteridad desde occidente enaltece lo igual mientras confina, relega e inferioriza las diferencias.

El reconocimiento multicultural, es un reconocimiento instrumental de la igualdad, en el que el otro coincide con los códigos occidentales de la diversidad étnica, no hay lugar al ejercicio de la diferencia ni de las libertades en tanto no se puede ser sujeto de sí mismo sino se cumplen los criterios legítimos de otredad, es un

Nuevo discurso oficial de la alteridad, que contiene modelos oficiales de representación de lo étnico. Modelos frecuentemente contruidos sobre la base de un referente indígena y en las idealizaciones del mismo o sobre la esencialización de lo cultural. representación de sí mismo sobre las bases determinadas por los discursos expertos, un Otro

en relación con las representaciones sociales dominantes. (Cunin, 2004, en Restrepo E. y Rojas A. (Eds.), p.163)

El multiculturalismo ha promovido una lógica de apropiación de signos vacíos para portar los rasgos esencializados y estetizados de lo que “debe ser” un indígena, en ello radica la producción de diferencias propias del neoliberalismo y su política multicultural, producciones que responden al consumo y la apariencia. Al respecto se expone el siguiente testimonio:

Es que ellos quieren ser más más indígenas que nosotros, más todavía, quieren ser más Embera Chamí y les gusta cargar bordones. Chiquitico, niño y niña cargan sus bastones y ponen chalecos y ponen guardianes en el servicio y cargan collares, mejor dicho, más que nosotros. Gringos, blancos, cargan sus bastones y chalecos y siendo pura blanca. Deben ser más sabedores como nosotros, y nosotros como Embera Chamí, saber su propia lengua, de cultura, de historia, nosotros es como sencillo y ¡ellos no! Y sabe ¿por qué? ¿Por qué digo yo? Para que el gobierno diga, ¡Ah! pues estos sí son blancos, son pura indígena, pero hay un fallo por la lengua que no se sabe hablar, si hablaran como nosotros, ellos fueran la cabecilla, tendrían más fuerza, pero ellos ¿qué les ayuda? la ley, también ellos aplicando la ley tienen derecho a que los reconozcan a ellos. Es que uno porque es blanco lo tienen que respetar porque esa es la ley, ellos saben.” (M. Majin. Comunicación personal, 1 marzo 2020)

Irónicamente la ley y las normas jurídicas, manifestaciones de la voluntad y necesidades del constituyente primario que buscan la reivindicación y garantía de derechos, se pueden encriptar y prestarse para nuevas *violencias re-encubiertas* (Cusicanqui, 2010), así como para procesos de

*expulsión de lo distinto* (Han, 2017) al enmascarar y desnaturalizar algo tan profundo como lo es el reconocimiento de las diferencias. Al decir de Douzinas (2006) “los derechos humanos (...) son incapaces de eliminar el conflicto, la lucha formal por los derechos humanos será principalmente una cuestión de interpretación y aplicación de los mismos.” (p. 18) por ello, si el orden instituido a partir del reconocimiento de derechos colectivos a las poblaciones étnicas es un acto de encriptación y simulación, en los que la interpretación y aplicación de estos se subordina a los intereses del neoliberalismo y la cultura occidental, servirá de estrategia disuasiva para despolitizar los conflictos sociales, deslegitimar sus luchas e integrarlos al sistema económico y político global.

Así, el multiculturalismo se convierte en una estrategia política neoliberal para integrar los indígenas a la producción del capital, en la que se enmascaran nuevos procesos de expulsión detrás de la figura del reconocimiento. El multiculturalismo se presenta como la mejor opción para asegurar la pervivencia de las comunidades indígenas; esto quiere decir: el multiculturalismo se convierte en una estrategia complementaria de la *doctrina del shock*, posible de implementar por el sistemático e histórico sometimiento de estas poblaciones a la vulneración de sus derechos y a la negación de sus cosmovisiones.

### **Las injusticias en el reconocimiento multicultural étnico**

Con el multiculturalismo como política neoliberal encriptada se configuran injusticias cognitivas (Santos, 2010) y políticas que, al decir de Fraser, (2008) coexisten como:

Dos niveles de injusticia política, la primera corresponde a la “representación fallida político-ordinaria” asociada a la negación por parte de unas reglas de decisión política a la

participación de una comunidad como pares, y la segunda la conceptualiza como “des-enmarque”, “aquí la injusticia surge cuando las fronteras de la comunidad se trazan de manera que alguien queda injustamente excluido en absoluto de la posibilidad de participar en las confrontaciones de justicia que le competen” (p. 45)

Ambos niveles de injusticia política dan cuenta de formas contemporáneas de expulsión de las diferencias en clave de las políticas multiculturales que se materializan de manera muy específica para el caso de los asentamientos indígenas del pueblo Embera Chamí, quienes deben esforzarse por obtener un reconocimiento que ha sido constantemente negado por no cumplir con todos los criterios exigidos por el ministerio del interior, esta negación impide sus procesos participativos en los ámbitos políticos de manera diferencial y lleva a su *representación fallida político-ordinaria*, este nivel conduce al segundo, dado que los criterios impuestos por las instituciones occidentales para obtener el reconocimiento Estatal no obedecen a las condiciones y contextos de los Asentamientos indígenas en estudio, limitándose su participación política como sujetos de la diferencia al quedar atrapados en el “des-enmarque”.

El reconocimiento multicultural étnico presenta una paradoja para las comunidades indígenas, por un lado, como se ha argumentado a lo largo de este trabajo, este proceso se constituye en un ejercicio de encriptación del poder, bajo el cual, se ancla en la subjetividad ciertos comportamientos, acciones y visiones propias del neoliberalismo y la cultura occidental que obedecen a patrones coloniales de poder. Por otro lado, no acceder al reconocimiento ha implicado continuar toda una vulneración de derechos colectivos que pone en riesgo la pervivencia misma de las comunidades, es precisamente esta situación la que ha impulsado a los Asentamientos indígenas a buscar su proceso de legalización y reconocimiento étnico ante el Estado.

En el caso de Bakurukar, este reconocimiento ha sido constantemente negado y obstaculizado por diversas instituciones públicas de la administración municipal, las cuales se han relacionado con este Asentamiento desde la apatía, el abandono y desinterés por brindar condiciones adecuadas de representación y participación política desde un enfoque de las diferencias. Con el ánimo de comprender las injusticias y expulsiones de las diferencias producidas en el marco del reconocimiento multicultural étnico, a continuación, se expondrán algunos de los procesos que ha debido transitar el Asentamiento Indígena Bakurukar, para lo cual es necesario iniciar con una breve contextualización de su historia.

Bakurukar es una comunidad asentada actualmente en el municipio de Viterbo, la cual inició su proceso organizativo en el año 2013 y cuenta con reconocimiento étnico del Consejo Regional Indígena de Caldas desde el año 2018. Esta comunidad se caracteriza por su configuración intercultural al encontrarse personas de grupos étnicos diversos como los Yanaconas y Nasas provenientes del Cauca desplazados por conflicto armado, Emberá Chamí provenientes de Mistrató Risaralda desplazados por condiciones económicas y mestizos en proceso de re-etnización oriundos de Viterbo, algunos de ellos víctimas del conflicto armado.

Nosotros comenzamos a mediados del 2013 cuando era alcalde Félix Gaspar. Comenzamos más o menos en Mayo a hablar de esto y fui en Julio a Riosucio y converse con la señora XXX, era la del CRIDEC en Manizales, y me dijo “vea hombre, donde hubiera venido quince días antes, ósea en Junio, hubiera estado en el congreso que se hace cada cuatro años y le habíamos puesto en evidencia con las comunidades, ya le va tocar esperar cuatro años que se hace otro congreso, y dije no! pues esperamos, y dijo pero sigan

trabajando”. Seguimos trabajando y ya le mandamos al alcalde Félix Gaspar, que el mismo saco la carta y le dijimos que en Viterbo ya había un asentamiento, del cual hizo la negativa que ¿cuál asentamiento? y le contamos que aquí estamos, que se tenía junta directiva, en ese momento el Gobernador era él -señaló a uno de los compañeros- y yo era el segundo con él, el vicegobernador.

Entonces comenzamos con ese trabajo, luchó mucho, porque la comunidad nace de un esfuerzo muy grande, porque como digo yo, las familias desplazadas, muchos indígenas rodando sin Dios y sin ley y yo pertenecía a la Mesa municipal de Víctimas de Manizales, y yo decía bueno ¿qué pasa con los indígenas que se desplazan de sus comunidades y quedan solos? y allá me dijeron “reúnanse y ubíquense” entonces ya comenzó esa lucha y una lucha muy grande y sin dinero porque al no estar registrados no hay dineros de participación del Estado, estamos solos. Y nos dijeron devuélvanse y como les dije yo, cómo nos vamos a devolver si estamos amenazados, por ejemplo, en el caso mío, en el mes de haberme ido me declaran objetivo militar directamente, le dicen a la gente que vive allá “dígame a julano que ya es objetivo militar de la guerrilla, que donde lo encontremos lo matamos” y pues, como voy a decir yo que me vuelo para Riosucio, no puedo. (A. Largo. Comunicación personal, 25 de julio 2021)

En el caso de Bakurukar, muchas familias indígenas llegaron al municipio de Viterbo a causa del conflicto armado y el desplazamiento forzado, por lo que fueron reconocidos como víctimas. En el mejor de los casos, algunos de ellos accedieron a la restitución de tierras o a ayudas del gobierno para compra de vivienda, sin embargo, el registro no los contemplaba como indígenas,

ni mucho menos estaba en el imaginario de las instituciones que las familias iniciarían un proceso organizativo con miras al reconocimiento Estatal.

Lo que yo no sabía es ¿que era desplazamiento? yo me vine huyéndole al problema, no sabía que era desplazamiento, pero ya en el Quindío mi hermano con ayuda del alcalde y la personera me inscribieron al programa de víctimas... En ese tiempo no estaba identificado como indígena, en ese tiempo era para desplazados, no había identificación de grupos (I, Chindoy. Comunicación personal, 25 julio 2021).

Hice lo mismo de Chindoy, yo no sabía nada de esa cuestión, me llamaron a declaración en la personería, declare normal, desplazado no en ese momento, porque no sabía términos, entonces a los días me mandaron una carta donde decía que “declaró que se desplazó con su familia de tal parte”, entonces ya quede como desplazado directamente con el personero Hugo Marín y en el 2006 el Estado por desplazados, no por indígenas, me dieron una carta cheque para comprar una casa de segunda y la compramos (A. Largo. Comunicación personal, 25 de julio 2021).

El reconocimiento institucional, se correspondía con la clasificación de víctimas del conflicto armado, más no se contemplaba su pertenencia a una comunidad indígena, por lo que el inicio del proceso organizativo generó tensiones y negativas ante el imaginario de tener este tipo de población en el municipio. Tensiones asociadas al imaginario del indígena con condiciones de atraso, limitaciones en el desarrollo de macroproyectos, vínculos con grupos armados, entre otros. Comentarios discriminatorios tales como “aquí nunca ha habido comunidades indígenas” o “no queremos indígenas aquí”, se hicieron evidentes y persisten hasta la actualidad.

Incluso el accionar institucional liderado por la Alcaldía, quien se negó a firmar el acta de posesión y hasta llegó a sugerir que volvieran a los territorios de donde habían salido a causa del conflicto armado, evidencia una noción del indígena confinado a ciertos espacios donde puede desarrollar su proceso identitario de participación política y otros donde no, por lo que el reconocimiento de estos actores como víctimas del conflicto armado y no como indígenas, implica una *representación fallida política ordinaria*, dado que no hay un abordaje adecuado que garantice la reparación integral a los derechos colectivos de los sujetos que quieren ser reconocidos como Asentamiento indígena Bakurukar.

El no querer brindar un reconocimiento por parte de la Alcaldía tiene también otras connotaciones, relacionadas con la concepción territorial-Estatal anclada a la resolución de problemas de justicia, de ahí que la solución más fácil para las instituciones de la administración municipal consista en devolver a las personas a sus antiguos espacios territoriales de vida, donde ya había un reconocimiento de parcialidades y resguardos con jurisdicción especial, que le evitaría a este municipio un proceso largo y conflictivo con sus propios intereses político-administrativos.

Es más fácil en términos pragmáticos confinar a las comunidades indígenas en unos espacios territoriales ya existentes que abrirles otros, más aún cuando hay toda una dinámica global con intereses neoliberales que giran en torno a la apropiación del espacio.

Pues el señor Alcalde nos negó el derecho, que él no iba a darnos ningún reconocimiento y no iba a darnos ningún aval, porque él y la comunidad no estaban de acuerdo con que acá en Viterbo hubieran indígenas, porque nunca lo había habido y que

por esa razón nosotros no teníamos ese derecho, entonces no iba a darnos ningún aval, entonces yo le dije qué bueno, que no íbamos a discutirlo todo, porque yo sabía que estaba sobre las normas de ley, entonces que me iba para otro lado, pero ya el derecho lo tenemos, entonces con usted no vamos a disgustar por eso, entonces ya a los ocho días nos reunimos nuevamente y le dije a los compañeros que había un obstáculo, que el señor Alcalde no nos quería dar el aval como comunidad indígena. Entonces ya les dije, vámonos para Bogotá, pues no tenemos por qué quedarnos quietos, nosotros tenemos el derecho, no nos podemos quedar acá en Viterbo, y entonces ya reunimos recursos y nos fuimos tres para Bogotá, llegamos al Ministerio del Interior y hablamos de la situación con el director de etnias y el director de etnias nos dijo “no, el Alcalde no tiene por qué negarles ese derecho, antes tiene es que apoyarlos” y a nosotros ya nos mostró una circular que todos los Alcaldes del país tienen que apoyar las organizaciones y especialmente a los Indígenas y él ya hizo un escrito y adjunto todo eso a la circular, y nos dijo, ustedes mismos llévenle ese documento al Alcalde, con eso no tiene por qué negarles el derecho.

A los 15 días llegamos nuevamente donde el Alcalde y nos dijo “no, yo a usted le dije que no le voy a firmar ningún aval entonces no perdamos el tiempo aquí”, yo le dije “no, pero del Ministerio del Interior le mandaron este papel”, entonces ya agarró ya leerlo ahí, y dijo “Ah cómo así que ustedes fueron hasta Bogotá”, y yo le dije “sí, es que nosotros no estamos sobre ninguna falsedad estamos sobre una realidad, estamos sobre nuestros derechos y nuestros derechos tienen que ser respetados” y a pesar de eso se negó y se quedó con eso, porque como ya estaba en la entrega de mandato. (I, Chindoy. Comunicación personal, 22 julio 2021)

La evasión institucional en los procesos de reconocimiento, lleva a injusticias en la representación política; una población que demanda ser reconocida como indígena y no sólo como víctima del conflicto armado implica un proceso de vital importancia en la construcción de justicias, un reconocimiento no en el sentido clasificatorio multicultural étnico, sino en la medida en que ser indígena permite comprender los procesos de desigualdad, discriminación, opresión, subalternización, despojo y dominación que a nivel histórico han resistido estas comunidades, lo que tiene implicaciones directas en un relacionamiento otro con las instituciones.

La lucha por el reconocimiento en el multiculturalismo, es una lucha muerta, porque se afirma en particularismos e identidades esencializadas, sin embargo, las resistencias comunitarias que reclaman un reconocimiento que propenda por la garantía y ampliación de sus derechos, engendra procesos radicalmente distintos y es por ello que las instituciones se resisten a este tipo de reconocimientos, ya que ello supondría implicaciones en la circulación del poder y una reapropiación del multiculturalismo hacia otros horizontes.

Afirmar el particularismo de las identidades equivale a renunciar a la universalización de intereses, es decir, el gesto político por excelencia, tal como lo muestran tanto Žižek como Rancière y Laclau. Equivale por tanto a dejar la puerta abierta al multiculturalismo de las identidades, en donde las luchas políticas se mueven cómodamente en el interior del marco desigualitario que organiza la sociedad pero sin cuestionarlo jamás. (Castro, 2019, p.82)

Precisamente es por esta razón, que el reconocimiento indígena que se ancla a los procesos del multiculturalismo constitucional se estanca en los esencialismos identitarios, pues estos

convierten las diferencias en un igual, de ahí que no existan cuestionamientos a los procesos de desigualdad y no se genere movimiento alguno en las estructuras del poder. Por el contrario, exigir un reconocimiento indígena en el marco de procesos más amplios de defensa, garantía y ampliación de derechos es demandar el reconocimiento de las asimetrías y las desigualdades en el ejercicio del poder, es quitar el velo instrumental de la igualdad para tomarla y ejercerla, no sólo para recibirla como una exterioridad encriptada.

Negar la participación democrática de una comunidad según sus propios criterios de representación, es negar el reconocimiento de los dispositivos de poder con los que han sido históricamente subalternizados. Un proceso de reconocimiento que niega las relaciones de poder y asimetría a las que han sido expuestas las comunidades, servirá a los intereses de instrumentalización e integración de las diferencias al sistema global neoliberal.

De ahí que la representación fallida político-ordinaria lleve a otro nivel de injusticia política expuesto por Fraser (2008), el des-enmarque:

La delimitación del marco es una de las decisiones políticas que tiene mayores consecuencias. Al instituir de un solo golpe a miembros y no miembros, esta decisión excluye efectivamente a estos últimos del universo de los que tienen derecho a ser tenidos en cuenta en el interior de la comunidad en asuntos de distribución, reconocimiento y representación político-ordinaria (Fraser, 2008, p. 45)

Por ello, el multiculturalismo produce una injusticia en los marcos de representación, en tanto ser indígena se corresponde con una certificación del ministerio del interior, que termina excluyendo a unos ante el reconocimiento de un signo vacío en otros.

A pesar de que con el multiculturalismo se buscaba garantizar la representación y participación política de unas “minorías”, en la realidad, este opera como un ejercicio de despolitización que obedece a un control étnico en los procesos de interacción democrática. Esto quiere decir que el multiculturalismo no produce sólo injusticias en el sentido de una representación fallida que obedece a la no correspondencia con los criterios de representación propios de las comunidades sino porque estos no cuentan con espacios que garanticen un agenciamiento político real de sus desigualdades.

Al respecto, en una caracterización realizada por la Alcaldía de Viterbo en el año 2021 al asentamiento indígena Bakurukar, se evidencia la siguiente afirmación: “se percibe que no se cuenta con acueducto y recursos básicos para la manipulación y refrigeración de alimentos, (sin embargo, es importante mencionar que debido a su cultura, origen y costumbres hace parte de su imaginario cultural)” (Alcaldía de Viterbo, 2021, p. 10).

Lo anterior evidencia procesos de revictimización y clasificación “indígena” a partir del multiculturalismo constitucional, con su “régimen de verdad” y afirmación de “particularismos identitarios”. Así, bajo una matriz colonial de poder, instituciones como la Alcaldía determinan cuales son los usos y costumbres de un indígena, hecho conveniente para evitar la inversión de presupuesto público en la satisfacción de necesidades básicas y de paso, sacar del escenario político a las comunidades en sus procesos de agenciamiento, defensa y garantía de derechos para el logro

de condiciones de vida digna. Es decir, que hay un reconocimiento del otro como indígena, si esto se presta para la evasión de las responsabilidades y funciones públicas del Estado.

Sin embargo, cuando se trata de firmar un acta de posesión que dé cuenta de la existencia de un proceso organizativo indígena, que busca una representación efectiva para la defensa y ampliación de sus derechos en la lucha contra las condiciones que producen desigualdades, no hay lugar para el reconocimiento. En fin, son indígenas o no lo son, para justificar la ausencia e inasistencia de las instituciones del Estado.

A propósito de lo anterior, en respuesta a un derecho de petición dirigido a la Alcaldía de Viterbo en el año 2020 por parte de la comunidad de Bakurukar, el Alcalde respondió lo siguiente:

“En aras de contextualizar el asunto objeto de la presente solicitud, se tiene que por parte del gobernador del asentamiento, se han realizado una serie de peticiones que, no obstante resultan desproporcionadas, las mismas corresponden a vías de hecho y sin mediación alguna con la administración municipal, máxime cuando toda actuación que implique el compromiso de recursos públicos, deben estar sustentados y establecidos en el plan de desarrollo y concebido en un plan presupuestal.

No puede ser desatendido lo dispuesto en el artículo 365 de la constitución nacional de 1991 (...) máxime cuando la comunidad de la cual se predica la solución “urgente y prioritaria” no son habitantes de este territorio municipal, por el contrario, pretenden trasladarse de otros municipios, situación de la cual deberá establecerse por las autoridades

competentes, la razón de ello, pues se precave una situación más gravosa que no podrá pasar desapercibida, pues corresponde a una movilización masiva voluntaria de 26 familias (...)

De acuerdo a lo expuesto por los peticionarios, se trata de una comunidad dispersa y ante las consultas elevadas por la administración municipal, no se encuentran reconocidos por el ministerio del interior. (Alcaldía de Viterbo, 2020, p. 1-2)

Lo que habría que entrar a contextualizar es que a causa de la pandemia, los procesos organizativos y económicos del Asentamiento indígena Bakurukar se vieron afectados, por lo cual las familias que vivían en otros municipios decidieron trasladarse a Viterbo, donde esperaban por un lado que la unidad en un territorio garantizará su fortalecimiento organizacional y facilitará su reconocimiento por el ministerio del interior y por el otro lado, esperaban recibir ayudas humanitarias de algunas instituciones, entre ellas la actual administración municipal, quien en cabeza del alcalde les había firmado acta de posesión cada año como reconocimiento a su proceso organizativo indígena en el municipio, acta que no se firmó en 2020 cuando las familias decidieron desplazarse y asentarse en Viterbo por las razones atrás expuestas. En 2021 dicha acta de posesión se volvió a firmar gracias a un proceso de litigio jurídico acompañado por la Clínica Sociojurídica de Interés Público de la Universidad de Caldas.

En el año 2021, a raíz del asentamiento de las 26 familias de Bakurukar en Viterbo, la Alcaldía realizó una caracterización en la que se afirmó que

Por parte de la Unidad de atención a víctimas – enlace de Victimas Municipal, se evidenció, de acuerdo a la información presentada por la comunidad, que su desplazamiento

a esta zona fue de manera voluntaria y no se realizó a causa de la violencia o grupos armados al margen de la ley. (p. 1)

Como si la comunidad perdiera su condición de víctima del conflicto armado porque no llegó primero a ubicarse en Viterbo, o como si las afectaciones económicas causadas por la pandemia causaran desplazamientos voluntarios que no obedecieran a dinámicas de violencia en el marco del modelo de desarrollo neoliberal. Lo que esto refleja, es que se continua con las mismas prácticas coloniales de evasión a la ley y a las responsabilidades del Estado en busca de un beneficio propio, que pone en riesgo la pervivencia y el buen vivir de las comunidades étnicas.

### **La agonía del Buen Vivir en Bakurukar**

El Buen Vivir es una cosmovisión, una forma de percibir y comprender el mundo, tiene su origen en las culturas ancestrales andinas, éste se reformula en la contemporaneidad como una contra resistencia a los modos de vida occidental, como una alternativa para la construcción de otro mundo posible ante las crisis y los problemas no resueltos por el desarrollo en su fase neoliberal, bajo esta perspectiva el Buen Vivir tiene un carácter:

“anti-neoliberal” y podemos añadir, una oposición a la crisis múltiple y sistémica. Muy rápidamente los movimientos indígenas entendieron que ellos también formaban parte de las víctimas de la fase neoliberal del capitalismo y para expresar sus luchas, buscaron conceptos opuestos a esta lógica (Floresmilo Simbaña, 2011, 21). Al mismo tiempo, muchos otros grupos sociales se preocupaban de la destrucción del eco-sistema. Todo esto

contribuyó a reanimar y reconstruir conceptos tradicionales como el “Buen Vivir”, una categoría en permanente construcción y reproducción” (Houtart, 2011, p. 2)

Rápidamente el Buen Vivir se convirtió en la bandera de lucha de los pueblos indígenas y algunos movimientos sociales que buscaban la transformación social. Curiosamente lo que inició como un movimiento “antisistema” fue cooptado por occidente, no por el hecho de haber sido incorporado en el ordenamiento constitucional de algunos países en América Latina, sino porque este era esencializado en el marco del multiculturalismo constitucional e incluso plurinacional. Un Buen Vivir estetizado que correspondía a la imagen que occidente había creado de él, al punto que si este concepto no se veía reflejado en los planes de vida no se trataba de una “verdadera” comunidad indígena.

La investigación realizada por Víctor Bretón, David Cortez y Fernando García (2014) donde se hace una búsqueda genealógica del concepto del Buen Vivir, revela que, en las crónicas coloniales, no hay correspondencia a los sentidos y significados que hoy se le atribuyen al Buen Vivir, de hecho, se afirma que

Antes del año 2000, el Sumak kawsay y el buen vivir no aparecían en el espectro disciplinario ecuatoriano que se había investigado desde tiempo atrás en torno a la posibilidad de una filosofía indígena (Moreno, 1983; Terán, 1997) o también andina (Estermann, 1998). (...) En aquella época, intelectuales indígenas que publicaron sobre una “cosmovisión indígena” (Taxo, 1999 [1992]; Guaña, 1993), una “visión cósmica” (Tatzo y Rodríguez, 1998) en los Andes o sobre un “saber andino” o “ciencia ancestral”

(Rodríguez, 1999) tampoco se refirieron explícitamente a los términos en cuestión. (Bretón, et al., 2014, p.14)

Lo anterior lleva a pensar que la aparición del concepto del Buen Vivir tiene una utilidad política contemporánea, diferente a su uso en el pasado precolonial. El Buen Vivir entendido como un concepto en construcción, se corresponde con un proceso de reformulación que responde a las necesidades de los contextos contemporáneos, que esta reformulación aparezca en el 2000 coincide con la necesidad política e ideológica de imprimir otras finalidades en el Estado en contra del neoliberalismo, hecho que se refleja en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, sin embargo la “reaparición” de este concepto también se debe a un interés por desarrollar alternativas de desarrollo por parte de algunas instituciones supranacionales como la Organización de Naciones Unidas -ONU- y la Agencia Alemana de Cooperación Técnica -GTZ-, entre otras:

Una mirada arqueológica previa a los debates constitucionales muestra la intensa participación de organismos internacionales interesados en promover una tarea de búsqueda y elaboración de perspectivas de desarrollo que recurriese a antiguas tradiciones de la región (...) en aquellas épocas, era, y sigue siendo, resolver el problema de la gobernanza o, más precisamente, de la ‘buena gobernanza’ (good governance) (Naciones Unidas, 2006) de formas de vida o poblaciones que, de alguna manera, tendrían que ser incluidas en los lineamientos de organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, la Unesco, los Estados y las agencias dedicadas al diseño e implementación de políticas globales que hicieran posible asumir un desarrollo de manera sostenible.” (Bretón, et al., 2014, p. 16)

Desde esta perspectiva, el Buen Vivir, en realidad encripta y oculta las dinámicas del desarrollo occidental, hace creer a las comunidades que están implementando sus cosmovisiones cuando en realidad continúa siendo una estrategia integracionista occidental, de ahí que los planes de vida y sus concepciones de Buen Vivir hagan parte de los requisitos que exige el ministerio del interior, en el caso colombiano, para el reconocimiento en clave de la política multicultural.

En este sentido el Buen Vivir se disfraza de contrahegemonía y se instrumentaliza a través de políticas asistenciales y en el mejor de los casos redistributivas, se invita a las poblaciones étnicas a participar de las decisiones políticas bajo el slogan del Buen Vivir mientras se perpetua el accionar neoliberal con este lenguaje, lo que en últimas se hace es librar de responsabilidades al Estado, en nombre de la “good governance” pues esta aparece en

Contextos de intensificación de la globalización e interconexión mundial, “crisis de la deuda” y agudización de la pobreza extrema en el hemisferio sur, ascenso de las mafias, desequilibrios medioambientales, inseguridad planetaria y desastres humanitarios sin precedentes. Los Estados son acusados de costosos, ineficientes y venales, se multiplican organizaciones de ciudadanos que reclaman su parte en las decisiones que los involucran. (...) El Banco Mundial lo empleará desde entonces como palabra clave en las sugerencias de reestructura estatal para los países del Tercer Mundo: racionalidad empresarial, ajuste fiscal, eficiencia administrativa, libre juego del mercado, privatización y reducción de los “costos del Estado”. La good governance reclamada a los países deudores, es el santo y seña de la cruzada contra el viejo “Estado social” inculcado de despilfarro, burocracia y corrupción. (Gaña, 2005, p. 33)

Bajo la perspectiva de la gobernanza, el buen vivir se convierte en la excusa que necesita el Estado para no intervenir en los procesos de las comunidades, es decir, justifica la manera de apartarse en su función como garante de los Derechos Humanos y el bienestar social. De esta manera se incentiva la subjetividad neoliberal en estas poblaciones para que sean emprendedores y administradores de su pervivencia y buen vivir, en realidad lo que se hace por esta vía es legitimar la existencia de las desigualdades.

Una gran parte de las desigualdades no tienen nada que ver con las elecciones que hagan los individuos a lo largo de su vida, sino que están determinadas por sus condiciones de origen (...) un estudio de la London School of Economics señala como la creencia en la meritocracia ha aumentado en el último siglo de forma directamente proporcional a la desigualdad. (Canal Diario Público, 2022, 9m:20s)

Hecho que encaja perfectamente en los procesos de reestructuración del Estado en la globalización neoliberal. En este panorama, el accionar del Estado a favor del desarrollo de una economía de mercado empresarial y de libre competencia es suficiente para contribuir a erradicar la pobreza, por lo que su inoperancia en la búsqueda de soluciones de fondo para comunidades como la de Bakurukar se justifica de cualquier manera, ya sea al manifestar que ellos no hacen parte de la población a ser atendida o al plantearse que sus necesidades no están concebidas en el plan de desarrollo ni en el plan presupuestal o inclusive al ser ellos mismos responsables de salir de su situación de precariedad a través del emprendimiento en nombre de la gobernanza neoliberal y el modelo meritocrático.

¿Qué es realmente el modelo meritocrático? el modelo meritocrático no es otra cosa que nace cuando cae el antiguo régimen, lo que es la excusa necesaria que permite legitimar la existencia de desigualdades en nuestra sociedad por parte de quienes dan forma a las reglas económicas, sociales y políticas que estructuran la totalidad del sistema, un sistema por el cual ellos se han beneficiado enormemente. (Canal Diario Público, 2022, 26m:58s)

De ahí que el Buen Vivir consignado en los planes de vida de las comunidades responda más a un requisito de las políticas multiculturales neoliberales en clave de la “buena gobernanza” que a las cosmovisiones y prácticas reales de las comunidades que las gestan, así el Buen Vivir queda atrapado, secuestrado y sustraído de su verdadero sentido.

En el caso del Asentamiento Indígena Bakurukar, las bases para un Buen Vivir consignadas en su plan de vida consisten en:

Educar en valores, cultura indígena, saber escuchar, saber hacer las cosas, saber hablar, enseñar cosas buenas de la comunidad, enseñarnos los unos a los otros, aprender a vivir, escuchar los consejos de los mayores, saber convivir, respeto a todos, aprender a corregir a los niños con respeto sin maltrato, brindar sabiduría de la comunidad compartir saberes, aprender a vivir, enseñar con el ejemplo, guiar a nuestros hijos, enseñar con nuestro idioma, nuestra identidad como pueblo, reclamar nuestros derechos, nuestro pensamiento, nuestra tradición, aprender de otras culturas para fortalecernos como comunidad, enseñar a nuestros hijos desde nuestra cultura, educar en la casa en la familia que es nuestra primera educación con consejos, exigir respeto por nuestras formas de educar, formarnos todos desde la tradición, ser reconocidos como indígenas y mantener vivas nuestras tradiciones,

nuestras raíces, enseñar sobre la organización, enseñar en la familia, ejercer la autoridad y aplicar nuestras pautas de crianza, enseñar desde la identidad propia y encaminarlos en su proyecto de vida, organizarnos para avanzar, orientar desde el idioma propio, convivir en el hogar, convivencia, aceptar a los demás como son, la educación se hace desde la cotidianidad de la familia, conversando con ellos. (Gobernación de Caldas et al., 2019, p.11)

A partir de lo anterior se podría inferir que el concepto de Buen Vivir en Bakurukar, se refiere en términos generales a compartir, saber, aprender y enseñar alrededor de la cultura propia, así como de otras. A simple vista se evidencia que su Buen Vivir contempla una visión intercultural y comunal, sin embargo, la misma comunidad manifiesta que la única forma de traer a la realidad, la práctica del Buen Vivir, es adquiriendo un terreno propio para ejercer su autonomía ya que actualmente por sus condiciones materiales de vida no es posible hablar de ello. Al respecto, un líder de la comunidad tradujo lo expuesto por una madre que habló en Embera “se siente el dolor, según ella como madre, es ver desde ahí las ancianas y todos los padres de familia, que esto no es un buen vivir” (F. Gañan. Comunicación personal. 14 marzo 2021).

Lo anterior hace referencia a las actuales condiciones de vida que enfrentan las 26 familias de Bakurukar que se desplazaron al predio prestado por un miembro de su comunidad, ya que, el predio no cuenta con ningún tipo de infraestructura o servicios públicos como agua y alcantarillado para soportar la presencia de estas familias en el terreno, de ahí que la madre refiriera que no hay un Buen Vivir.

Es importante aclarar que la ocupación en préstamo de este terreno, se dio porque ninguna institución pública del municipio brindó, aunque fuera de manera temporal algún tipo de

alojamiento por emergencia humanitaria, muy a pesar de la existencia de una oferta institucional que respondía a estas necesidades en tiempos de pandemia. Incluso fue en medio de esta crisis que la Alcaldía en un acto de omisión, decidió no firmar el acta de posesión de la Junta Directiva del Asentamiento Bakurukar, lo que agravaba su situación y evidentemente representaba un riesgo para el Buen Vivir de esta comunidad ante la situación de vulnerabilidad en que estaban, y que aún, continúan viviendo.

Como se vio en el capítulo II de esta investigación, en el pasado, fueron los mismos funcionarios públicos los que incentivaron a los indígenas a la titulación individual y venta de sus predios, en una doble estrategia por incorporar en sus subjetividades la concepción de la propiedad privada a la vez de servir para la concentración de la tierra en manos de unos pocos. Además, el fenómeno de la violencia en Colombia ha generado desplazamiento forzado, en una dinámica de acumulación por desposesión (Harvey, 2005), hecho sufrido por gran parte de la comunidad de Bakurukar.

Todas las anteriores, son razones suficientes, para comprender la ausencia de un territorio colectivo que sirva de resguardo para su pervivencia. Por otro lado, la lógica de la atención Estatal para las víctimas del conflicto armado, obedece a criterios individuales occidentales de restitución de tierras que riñe con la lógica de los territorios colectivos de las comunidades indígenas.

Ante la imposibilidad de adquirir y habitar un territorio colectivo existen algunas opciones, entre las cuales están, abogar por el reconocimiento multicultural para que a través de las transferencias del Gobierno puedan acceder a tierras -una vía demasiado lenta-, ocupar un terreno por vías de hecho o recurrir a la solidaridad de alguien que quiera prestar parte de su propiedad

privada para su ocupación, este último fue el caso de la comunidad Bakurukar. Con esta acción esperaban recibir ayudas del Estado para construir viviendas dignas y recibir el reconocimiento que les permitiría ejercer sus derechos como pueblo indígena, no obstante, a la fecha esto no ha sido posible, por el contrario, ha sido objeto de mayor vulneración de sus derechos. Con esto la Alcaldía y sus funcionarios públicos se han excusado de no poder brindar mayor apoyo a Bakurukar ya que están ocupando predios privados:

Estamos maniatados para destinar recursos, para darles más de lo que quisiéramos, pero yo creería de pronto Lorenzo me contradice, que hemos intentado estar ahí para ustedes en lo, en la medida de lo posible, hemos podido, cuando tuvieron la emergencia acá, pues se les dio unos bonos de mercado, se les dio pues atención, unos kits de ropa, hemos intentado estar en lo que más se pueda no somos ajenos a sus necesidades, nos limita mucho que este predio es un predio privado, si, también no podemos simplemente entrar a beneficiar una, como persona que es dueña de un predio privado, entonces eso nos limita mucho, yo creo que, pues que, como asesores o personas que conocemos un poco del tema de administrativo, en cuanto al estado, podemos trabajar sobre lo que se, lo que humanamente podamos. (A. Gaviria. Comunicación personal. 9 octubre de 2021)

Si bien es cierto que el presupuesto público no se puede destinar para beneficio de particulares, se supondría que las instituciones del Estado busquen alternativas viables para darle una solución definitiva y oportuna a la comunidad, no obstante, a través de diferentes comentarios y escritos la Alcaldía ha dado a entender que estas familias no hacen parte de la comunidad de Viterbo, al respecto en respuesta a un oficio remitido por la comunidad de Bakurukar para la garantía de derechos, la alcaldía respondió:

No puede ser desatendido lo dispuesto en el artículo 365 de la constitución nacional de 1991, el cual señala que todo lo inherente a la finalidad social del Estado, y que deba asegurar su prestación eficiente a todos los habitantes del territorio nacional, ello no significa que la misma se haga en condiciones de gratuidad, máxime cuando la comunidad de la cual se predica la solución “urgente y prioritaria” no son habitantes de este territorio municipal, por el contrario, pretenden trasladarse de otros municipios, situación de la cual deberá establecerse por las autoridades competentes, la razón de ello, pues se precave una situación más gravosa que no podrá pasar desapercibida, pues corresponde a una movilización masiva voluntaria de 26 familias, de lo cual se desconoce la razón fundante para ello. (...) se trata de una comunidad dispersa (...) que en la actualidad habitan en municipios como Belén de Umbria y Mistrató, en el departamento de Risaralda, y en Anserma y San José, en el Departamento de Caldas, entre otros, emerjan una situación que deprecia una atención y mayor análisis por parte de las autoridades competentes. (Alcaldía de Viterbo, 2020, p. 1-2)

Es aquí donde el asunto se complejiza y toma otros matices que sólo se pueden comprender en dialogo con los líderes de Bakurukar, dado que a pesar de que efectivamente eran una comunidad dispersa en diversos municipios del eje cafetero, Bakurukar era y es reconocida por el CRIDEC como una comunidad que se identifica con su presencia en Viterbo, esto tiene importancia dado que las divisiones político administrativas de los municipios inciden en las partidas presupuestales y las transferencias para las comunidades indígenas.

El CRIDEC es una autoridad indígena en Caldas, por lo que, si Bakurukar se identificara con su ubicación en algún municipio de Risaralda, tendría que estar afiliado al Consejo Regional Indígena de Risaralda -CRIR-, por otro lado, si se identifica con su ubicación en San José, Caldas, entraría a competir presupuestalmente con la Junta Directiva del Asentamiento Dachidrua cuando ambos asentamientos tengan el reconocimiento del Ministerio del Interior.

Por otro lado, la dispersión poblacional es aprovechada por los Alcaldes de turno para evadir responsabilidades, de esta manera, cuando la comunidad solicitaba ayuda en el municipio que residía, como el caso de los que vivían en Belén de Umbría, la Alcaldía les planteaba que ellos eran indígenas de Viterbo y que por esa razón debían solicitar el apoyo en ese municipio y cuando se le pedía apoyo a la Alcaldía de Viterbo, se respondía que no eran habitantes del municipio, tal como se vio párrafos atrás, esta situación se conjuga con el desconocimiento de la norma y el desgaste que significa identificar la competencia de la autoridad para atender las necesidades de la comunidad.

Asumir por parte de la Alcaldía que una comunidad no hace parte de la población municipal es una manera de justificar su inatención y dar prioridad a otras acciones en su gobierno:

Presentarles las excusas del señor alcalde por no asistir acá, él tiene un evento todos los sábados, en el parque, que es para la atención, pues de todas las personas de la comunidad, entonces él se sienta en el parque a hablar con la comunidad, a expresarle sus inquietudes, sugerencias, o lo que tengan que comentarles ellos, entonces pues por eso este día fue tan complejo para que él asistiera.

El alcalde tiene también sus asesores jurídicos, y yo creería de pronto los que estamos acá que somos abogados, uno debe escuchar a sus abogados y mirar desde la medida de lo posible que puede hacer, no es ajeno el alcalde a estar en este encuentro, porque pues les proporcionó también un apoyo, como lo son los almuerzos, entonces pues, él no tiene un rechazo hacia ustedes, quiero pues que eso les quede muy claro a todos, por eso estamos acá, si hubiera sido lo contrario él no hubiera mandado a nadie o les hubiera rechazado la invitación. (A. Gaviria. Comunicación personal. 9 octubre de 2021)

A esta intervención de una delegada de la Alcaldía, un consejero del CRIDEC presente en la reunión que tenía por objeto formalizar la posesión de la Junta Directiva del Asentamiento Bakurukar, contestó:

Lo que reclamamos es digamos ese ejercicio jurídico de hacer la presencia, de respaldar este ejercicio de posesión, entendemos que hoy es día de atender a la comunidad, y esta también es comunidad de Viterbo, entonces desde ahí viene nuestra reclamación, nosotros no vamos a, atacamos digamos las administraciones, sino que es el Estado quien debe responder y la alcaldía es la representación del Estado en este municipio y desde ahí viene digamos nuestro posicionamiento y nuestra exigencia (H. Dasa. Comunicación personal. 9 octubre de 2021).

El detrimento de la función pública y su instrumentalización con la implementación de políticas asistenciales de la “good governance”, ha incorporado en los funcionarios el modus operandi del neoliberalismo, políticas de gobierno que llevan a generar mayores condiciones de

vulnerabilidad y con ello a la agonía de formas de vida comunitarias, que sólo pueden anhelar y soñar con un buen vivir.

En este momento, como este lugar es prestado, el pancoger en este momento, eh... ya el plan de vida está armado con lo que anhelamos nosotros, el plan de vida está armado, cuando ya más adelante tengamos ya lo que anhelamos o lo que anhelamos nosotros que es un territorio propio, en eso ya habrá más actividades, como el plan de vida está más avanzado, entonces ya cuando hay territorio, ya la comunidad, todos los de la asamblea llegamos a un acuerdo, como va a empezar a trabajar la comunidad en la parte de la producción, en la parte agropecuaria. (F. Gañan. Comunicación personal. 14 marzo 2021).

Sueños y anhelos es el plan de vida, es el buen vivir, estos chocan con la realidad de un mundo globalizado, de un mundo que expulsa la diferencia con políticas de integración al encriptar y ocultar el verdadero sentido de la multiculturalidad y los derechos étnicos.

No es posible hablar de buen vivir en una comunidad que tiene afectado su mínimo vital, una comunidad que ha sido víctima del conflicto armado y, en la que sus reparaciones se han dado bajo criterios individuales que fragmentan aún más sus sentidos comunales, no es posible un buen vivir cuando hay una vulneración al reconocimiento de sus diferencias. Es por ello que el multiculturalismo constitucional -además de complemento del *Shock*- hace parte también de la necropolítica, según Mbembe (2006):

Los Estados modernos surgidos a finales del siglo XIX tienen como objetivo el control y gestión de la población en cuanto nuevo recurso (junto al territorio y los bienes

que en él se hallan), para lo cual despliegan técnicas de desacralización de lo biológico, lo demográfico y todo lo referente a la vida humana (p.14).

Es sabido que las poblaciones étnicas, han estado sometidas a este proceso desde la colonia. Mbembe (2006) plantea que, con el curso del tiempo, los Estados han tenido que civilizar los procesos de control y gestión a través de los cuales, se deja morir a esta población, el multiculturalismo sumado a las políticas del apartheid, se han configurado en una nueva tecnología para hacerlo.

La raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad (...) la política de la raza está en última instancia ligada a la política de la muerte (Mbembe, 2006, p.22).

Una muerte justificada por la modernidad, al considerar lo étnico como sinónimo de atraso e involución, es por ello que, la multiculturalidad es una necropolítica, pues en su búsqueda de integrar estas poblaciones a la “civilización”, compromete sus formas de vida hacia los modos occidentales. Es una política perversa en el sentido que, estas poblaciones se encuentran en riesgo si no obtienen el reconocimiento constitucional, pero a su vez pueden perder sus propios sentidos al obtenerlo.

Sabemos que la dinámica del gobierno es acabar con los que están en contra o piensan diferente a él, hoy estamos, mañana no podemos estar, uno no sabe, lo único que sabe es la energía universal, ese padre que es el que lo mueve todo con un dedito y dice esto no se hace esto se hace, pero las dinámicas del gobierno son distintas, a él lo que no le sirve, lo saca del mapa (H. Dasa. Comunicación personal. 9 octubre 2021)

En el caso colombiano, el Estado ha sido responsable de muchas muertes, bien sea por su presencia o por su ausencia, situación agravada por el conflicto armado y los intereses en disputa de estos actores en el territorio. Al respecto el informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) 2021 en Colombia revela lo siguiente:

La Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA) reportó incrementos en los desplazamientos provocados por la violencia y en confinamientos o restricciones a la movilidad de la población causadas por grupos armados no estatales y organizaciones criminales. OCHA indica que, entre enero y noviembre de 2021, 72.388 personas (12.848 niños y niñas) han sido desplazadas, mientras que en todo 2020 fueron desplazadas 26.291. Además, 57.787 personas se han visto confinadas entre enero y noviembre de 2021. OCHA señala que el 69% de la población desplazada y el 96% de la población cuya movilidad se ha visto indebidamente restringida son personas indígenas y afrodescendientes. (...) Esta violencia se manifiesta principalmente en zonas con altos niveles de desigualdad y una insuficiente presencia integral del Estado (...)

El ACNUDH documentó casos de uso innecesario o desproporcionado de la fuerza que resultaron en privaciones arbitrarias de la vida y violaciones a la integridad y seguridad personales, así como detenciones arbitrarias y violencia sexual y de género, y actos de discriminación y racismo. En algunos de estos casos las víctimas eran indígenas, afrodescendientes periodistas y personas defensoras de derechos humanos. En particular, el ACNUDH verificó 46 muertes (incluyendo una mujer) en el contexto de esas protestas. 28

habrían involucrado a la Fuerza Pública y 10 a personas armadas vestidas de civil (ACNUDH, 2022, p. 6-11).

El racismo estructural y el abandono del estado, sumado a una política multicultural de carácter integracionista, expone a las comunidades étnicas y en este caso a Bakurukar, a la agonía y muerte lenta de su buen vivir como proceso alternativo al neoliberalismo.

El gobierno nacional, en cabeza del presidente ¿se ha desplazado al Chocó a mirar como nuestros compañeros Embera Katio, Eyabida, Dovidas, tienen que salir de sus territorios? Pero miren dónde está hoy, está a 45 minutos de aquí, reunido con la élite burgués de las aguacateras, con todos los aguacateros de esta zona y del país, mirando como vulnerar nuestros derechos territoriales, porque la mayoría de aguacate que hay en este sector está en nuestros resguardos, con ellos y se reúne, porque sabe que al reunirse con ellos le inyecta económico a su avance, al poder de mantenerse allá, y con el pueblo que es el que tiene las verdaderas necesidades no se reúne, no ha ido hablar con las Mingas, no lo ha hecho, en Caldon fue, estuvo a 300 m de la tarima principal y nunca para decir buenas tardes comunidad ¿cómo están?, porque esos tienen otros intereses, a ellos no les importa lo que las comunidades necesitemos. (H. Dasa. Comunicación personal. 9 octubre de 2021)

La mirada liberal del Estado moderno sobre el territorio, concebido como un espacio físico a ser delimitado geográficamente para ejercer un control sobre los recursos, ha servido para el control de los procesos sociales a través del espacio. Esta concepción vulnera la posibilidad de pensar el espacio, como construcción de poder, en el que confluyen múltiples intereses en disputa

y en el que los actores en conflicto buscan configurar un orden que es a la vez producto y productor de relaciones y prácticas sociales territoriales, orden que es transformable, dinámico y circulante.

Ese ejercicio de poder que construye el territorio pasa por determinados procesos y dinámicas históricas (...) Estos procesos y dinámicas se asientan en determinados intereses –generalmente en conflicto– en el marco de matrices sociopolíticas y socioculturales, desde donde se opta o se es objeto de determinada trayectoria y estrategia de relación. (Sosa, 2012, p.26)

En Bakurukar, la esperanza de construir un buen vivir, está siempre vinculada a la tenencia de la Tierra, ya que, según ellos, esto les daría las condiciones materiales necesarias para asegurar su pervivencia. Al respecto Massey (2012) plantea que:

El espacio es relacional y debe comprenderse como la esfera de la posibilidad de existencia de la multiplicidad, la esfera en la cual puede coexistir una variedad de trayectorias sociales diversas. Es, por tanto, la dimensión que nos obliga a plantearnos cómo vivir juntos, cómo construir una democracia basada en el respeto al otro; pero también la dimensión que abre el futuro a un abanico de vías posibles, refutando así la idea dominante de que no hay alternativa política y social al neoliberalismo. (p.7)

De ahí que más que la tenencia de la tierra, se requeriría de un cambio en la concepción sobre el territorio, para que este no sea visto únicamente desde su dimensión física en la administración de los recursos, sino desde la posibilidad de una construcción social y de poder, la posibilidad de buscar alternativas democráticas para la vida en común.

Así el territorio debe posibilitar el ejercicio de una interculturalidad crítica, en el sentido que no sólo hay actores con diversas identificaciones identitarias sobre el espacio, sino que también hay diferentes representaciones del mismo, lo que ofrece en términos de subjetivación, una exposición permanente a formas distintas de representación y apropiación territorial como un proceso de relacionamiento constante que, desde una matriz decolonial permitiría el reconocimiento del otro en torno a los procesos de territorialización, esa multiplicidad de intereses en el espacio “sempre representa formas de resistência/reterritorialização complexas, recriando, pela mistura, novos e muitas veces inesperados processos de construção identitário-territorial” (Haesbaert, 2021, p. 74).

Mientras persista la representación del territorio como espacio físico, continuarán existiendo los obstáculos para que las comunidades étnicas construyan un buen vivir, ya que las condiciones que deben cumplir no sólo las comunidades indígenas en la obtención de tierras, sino además, los requisitos del predio a comprar, resultan excesivos.

Gobernador vayamos avanzando, busquemos predio que se acomode a las necesidades de ustedes, porque yo tampoco les puedo decir a ustedes lo último que él me dijo: es un predio que hay en Risaralda, entonces resulta que nosotros tenemos jurisdicción es en Caldas. (...) Segundo tema para la postulación, es que los predios que estén alrededor mío, yo los pueda ofertar después para una ampliación, pero yo que me gano con encerrarlos a ustedes con este pedazo y el de allá no me oferta y el de allá tampoco. Voy a empezar a tener una comunidad desvinculada de su sitio, porque voy a tener que empezar una ampliación discontinua en otro territorio y van perdiendo el eje comunitario. (...) y otra cosa compañeros vea, en eso no, no nos podemos demorar ni enredar, no va a haber una

finca que les guste a todos cierto, pero hay que tener claro, habrá que definir una y donde sea, allí se debe trasladar la familia, puede que alguna familia diga: ah, no no no, yo me quedo en Viterbo, yo pago arriendo, no me voy, pues una vez resulte el predio, para allá es. Y eso también lo tenemos que ir visualizando, cierto punto que no nos podemos pegar, no es que yo por aquí tengo muchos amigos, muchas amigas, o hasta novia conseguí, entonces ya me da cosa irme, no, porque si no, eso enreda, cierto. Ha pasado ya en otras comunidades como la finca ya casi hasta para entregar, no pero allá no nos gusta porque es faldudo, o porque es saliendo del pueblo, a Bueno entonces se desbarata el negocio y resultamos sin nada. (J. Blandón. Comunicación personal. 9 octubre 2021)

Encontrar un predio que cumpla con la cantidad de hectáreas requeridas para un resguardo, dónde las tierras lindantes tengan interés en ser compradas a futuro, que esté debidamente saneada sin hipotecas y que adicionalmente se encuentre en el municipio donde habita la comunidad, es una tarea titánica, más aún, si se piensan la lógica de tenencia de la tierra en Colombia, constituida en su mayor parte por latifundios, especialmente en Viterbo dónde hay grandes extensiones de ganadería y cultivos de palma de azúcar, además del interés por construir viviendas turísticas. Esto llevaría a pensar que Bakurukar, posiblemente no consiga la tierra adecuada en este municipio, lo que le llevaría a emprender nuevamente la tarea de lograr su legitimidad y reconocimiento en otro lugar, con otra alcaldía y otra ciudadanía, es decir, habría que construir un nuevo tejido relacional socio territorial, que no es nada simple de lograr.

Viterbo en este momento lo que tiene es un auge turístico, un auge de condominios, y qué pensarán ellos ¿tener una comunidad indígena? nuestro entorno, no nos conviene, es más como discriminatorio (J. Jacanamijoy. Comunicación personal. 9 octubre 2021).

La lógica de tenencia y apropiación de la tierra en el neoliberalismo, constituye en sí mismo, un obstáculo para la vida en común, el territorio es entonces, una dimensión fundamental para pensar las condiciones de vida y muerte de estas comunidades y su Buen Vivir.

#### **Capítulo IV. Subjetividades políticas en el asentamiento indígena Bakurukar: Hacia la descriptación del poder.**

La encriptación del poder no se debe leer solamente desde la perspectiva de la dominación y la opresión, dado que se constituiría en la desesperanza y muerte de toda posibilidad en la circulación del poder, sino que es importante reconocer los movimientos de resistencia que nacen en estos contextos y a partir de los cuales se construyen posicionamientos y subjetividades políticas alternativas a la neoliberal.

Aunque los procesos de reconocimiento multicultural, encriptan los derechos colectivos de las comunidades indígenas, es necesario re-pensarlos, re-flexionarlos y re-apropiarlos desde perspectivas decoloniales e interculturales en las que se procuren procesos de transformación social y se posibilite la creación de condiciones diferentes de poder, saber y ser.

Rescatar la naturaleza del movimiento instituyente en la defensa y garantía de los derechos humanos podría ser una de las claves para descriptar el poder en el reconocimiento multicultural étnico. Según Baudrillard (1978) “el desafío de la simulación es inaceptable para el poder” (p.45), ya que este último se impone en la realidad, y se ejerce sobre un orden instituido, causando efectos

sobre lo real. Esto provoca tensiones y antagonismos entre la simulación y la realidad, en este caso, entre el multiculturalismo y el reconocimiento de las diferencias, lo que en algún punto generará una relación de fuerzas devenidas en acción política, motivadas por una demanda social que hace evidente el conflicto entre el simulacro y la capacidad de agencia y subjetivación política como poder instituyente, haciéndose posible la descriptación del poder y la constitución por la vía del conflicto y la re-existencia. El conflicto entendido:

no sólo como “presencia”, sino también como una potencialidad, define una diferencia, unas posiciones otras, no quiere decir “pelea” necesariamente. La emergencia de lo político es también central para la identidad colectiva, dado que es el antagonismo el que demarca a unos de otros, y por lo tanto funda un “nosotros”, el cual será posible mientras identidades diferenciales puedan ser relativamente articuladas en torno a intereses que no preexisten, sino que son capaces de construirse en tanto tales en una dinámica colectiva. (Mouffe parafraseada en Larrondo, 2017, p. 117)

Si la encriptación busca ocultar y proteger el verdadero significado de un significante, en este caso enmascarar los intereses que se persiguen con el multiculturalismo, reducido a tramites técnico-jurídicos que legitiman *modelos oficiales de representación de lo étnico* (Cunin, 2004, en Restrepo E. y Rojas A. (Eds.)), su descriptación deberá necesariamente partir del conflicto entre simulación multicultural y ejercicio de la diferencia, lo que implicaría un proceso de subjetividad, de ruptura con la normatividad preestablecida para el reconocimiento desde identidades indígenas prefijadas por occidente.

Esto llevaría a un proceso de politización, de construcción de un sujeto producido a través de diversas prácticas de *saber y poder* (Foucault, 1988) como prácticas de la diferencia, donde se producen conocimientos situados que se corresponden a sus propias necesidades y concepciones de vida, en el que el reconocimiento parta de la comprensión histórica de los dispositivos de poder con los que han sido subalternizados, para su transformación y circulación,

quien lucha por cambiar su posición subalterna, tendrá que cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular, lo cual implica necesariamente aceptar que su identidad se verá también modificada. No se puede tener una cosa, sin tener también la otra. Modificar un sistema jerárquico de relaciones significa necesariamente modificar la particularidad de cada uno de los elementos que se relacionan en ese sistema.” (Castro, 2019, p.67-68)

Lo anterior implicaría que las prácticas de la diferencia se conciban como prácticas de resistencia (Scott, 1985), recreadas en los espacios de la vida cotidiana, no para sustituir el sistema de dominación o para obtener de ellos un reconocimiento, sino para garantizar la propia *pervivencia* (Méndez y Orozco, 2014) con miras a descolonizar en la práctica y en el discurso las nociones de libertad e igualdad en el reconocimiento multicultural étnico. Descriptar el multiculturalismo entonces, demanda que el reconocimiento no se ejerza desde una exterioridad legitimadora del otro para igualarlo y darle libertades encriptadas, sino que invita a:

pensar en proyectos donde como dicen los zapatistas «todos seamos iguales porque somos diferentes», es decir, donde la igualdad no borre el rostro de cada particular. Esto está claramente articulado en la «otra campaña» zapatista, donde el nuevo universal es el

resultado de un largo y tedioso diálogo crítico entre todos los oprimidos, en lugar de que uno de los oprimidos se erija en diseño global/universal imponiendo su programa a los demás. (Grosfoguel, 2007, p.333)

Un dialogo atravesado por conflictos, intereses y poderes que debe propiciar la diversidad *y la escucha del otro como acto político* (Han, 2017), es por ello que el reconocimiento desde las diferencias debe contemplar la justicia cognitiva (Santos, 2010) como práctica decolonial que reivindica y reconoce el saber situado del otro, lo que permitirá a través de un proceso complejo de dialogo y relacionamiento intersubjetivo, el reconocimiento y construcción de sujetos colectivos, sujetos identificados con, más que sujetos de identidades prefijadas; una justicia que descolonice el conocimiento valido y verdadero de manera universal alrededor de lo étnico y posibilite desde la valoración de conocimientos otros, el sentido de su propia diferencia, donde el reconocimiento no nace o emerge perse, sino que se construye relacional y antagónicamente en la diferencia.

Si la encriptación del poder en el reconocimiento multicultural étnico se ha dado bajo la discursiva de los derechos humanos, que aparecen privatizados por la lógica individualizante del espíritu occidental neoliberal, desposeídos de su verdadera naturaleza colectiva, común y reivindicativa. El paso a seguir es recobrar el sentido común en la reivindicación de los derechos, arrebatado el poder de quienes han establecido los marcos clasificatorios del reconocimiento multicultural étnico, avanzar hacia la “creación de nuevos ámbitos democráticos para debatir sobre la cuestión del marco” (Fraser, 2008, p.59)

Claramente lo anterior requerirá de acciones políticas, de una confluencia de voluntades, en el sentido de colectividades, multiplicidades y comunalidades que quieran sublevar el

ordenamiento jurídico establecido en el reconocimiento multicultural y que en un acto de poder entendido como “potentia” promuevan la salida de estos derechos de ese orden policial-Estatal (Raniere,1996) encriptado, “sólo si concebimos los derechos humanos en función del otro, pueden retornar a su fin original y convertirse en el principio de justicia posmoderno” (Douzinas, 2008, p.6).

Esto en términos de Rancière (1996) y en clave de descriptación se refiere a la capacidad de comprobar y verificar la igualdad, al establecer una nueva repartición de lo sensible por medio de la emancipación y la transformación a través de la subjetivación política como:

un proceso de construcción de relaciones, de producción de vínculos políticos entre fuerzas desidentificadas con respecto a sus identidades individuales, en el marco de la reconfiguración del campo de la experiencia en la escena de la acción pública; es el papel de una ruptura con respecto al orden policial, pues en el plano de la policía no hay política. La subjetivación política es lo que deshace de forma continua la tendencia de las fuerzas organizacionales a cristalizarse en la forma de un sujeto policial, que tiene la capacidad de generar ruptura con el conteo global de la sociedad llevado a cabo por la policía (Rancière (1996) parafraseado en Tassin, 2012, p.44).

De esta manera la igualdad como comprobación en el campo de la acción política, descripta el reconocimiento desde la perspectiva multicultural de lo igual, pues sale del orden policial colonial neoliberal e invita a pensar en el reconocimiento y la igualdad desde una perspectiva de interculturalidad crítica decolonial para la pervivencia. Un reconocimiento

intercultural que descripta el ordenamiento jurídico Estatal en materia de reconocimiento y hace posible en la acción política, el reconocimiento desde las diferencias.

**Pasos hacia la subjetivación política, comprobando la igualdad: Luchas por el reconocimiento en Bakurukar.**

Tal como se planteó anteriormente, es en la relación conflictiva como oportunidad de lo político, donde se hace latente la subjetividad política, como “un proceso de construcción de relaciones, de producción de vínculos políticos entre fuerzas desidentificadas con respecto a sus soportes individuales” (Rancière parafraseado en Tassin, 2012, p.44).

La subjetividad política, nos habla de la construcción de un sujeto colectivo qué se produce a partir de una diferencia, un conflicto, un desajuste con respecto a lo que se esperaba o representaba de él. La subjetividad, es política por su reclamación de un sentido y un significado diferente al establecido socialmente, en este orden, la subjetividad política es una forma de arrebatamiento o irrupción en la realidad que busca transformar los sentidos, significados y acciones con las que se habían configurado verdades e identidades.

La política es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de una distorsión, donde se convierte en el argumento de una distorsión principal que viene a anudarse con tal litigio determinado en la distribución de las ocupaciones, las funciones y los lugares. Existe gracias a unos sujetos o unos dispositivos de subjetivación específicos. Estos miden los incommensurables, la lógica del rasgo igualitario y la del orden policial (Rancière, 1996, p.51)

A lo largo de esta tesis se ha logrado evidenciar que, desde la política constitucional multicultural, se ha esencializado la identidad del indígena desde criterios occidentales que legitiman una alteridad estetizada de esos sujetos. Ahora bien, establecer una ruptura con esas identidades folclóricas, implicaría un acto de subjetividad política, en el sentido de reclamar la capacidad de enunciar otro tipo de identificación al socialmente esperado, de ahí la ruptura con *el orden policial*, “la diferencia que el desorden político viene a inscribir en el orden policial puede, en un primer análisis, expresarse como diferencia de una subjetivación a una identificación.” (Rancière, 1996, p. 54)

En el caso de Bakurukar ser indígena, significa algo más que tener vestido, color, fisonomía, lengua o incluso un plan de vida. Para esta comunidad, que además ha sido integrada por mestizos re-etnizados, su identificación está dada por la lucha de los derechos humanos y la defensa de su organización y territorio:

la comunidad indígena, pues, tiene mucho que ver en torno a los derechos fundamentales, y entre eso significa mucho, porque un ser indígena es una palabra de los nativos y de los ancestros, la palabra de los mayores, desde el tiempo de la colonización donde se estuvo dando la lucha por los derechos colectivos de la comunidad de los indígenas. Pues nosotros, ser indígena proviene del indio, antes llamaban eso, antes mencionaba muchas palabras, pero para mí es ser una caracterización fundamental en el proceso organizativo, hermandad, pues para mí significa ser indígena y ser luchador en el camino de la organización territorial y como una etnia indígena (L. Cuaspa, Comunicación Personal, 12 julio 2021)

De esta manera, ser indígena lejos de ser una representación folclórica, pasa a constituirse en un ejercicio de reclamación, resistencia, re-existencia y lucha contra las condiciones históricas que los han subalternizado, de igual manera, más que una identidad estática, ser indígena es una forma de identificación que responde a procesos históricos en los que se reconoce la importancia y existencia de los procesos transculturales e interculturales, de ahí que haya un lugar y una legitimidad para el mestizo que desea reconocerse cómo indígena:

ellos sí tienen su origen indígena pero lo duro es que no nacieron con esa identificación, es decir, uno vengó de su origen indígena y mantengo y cultivo ese origen, no, pues no lo conocían; pero, entonces si ellos tienen su origen, pero no han convivido con una organización o con alguien que les diga bueno ustedes tienen su origen, pero entonces cuidémosla, hagámosla respetar porque es nuestro origen y nuestra vivencia entonces vamos a hacerla respetar, no, ellos no la conocían. A través de nuestra organización, de nuestro hablar, de darles a entender que, qué bueno es una organización, como indígenas identificarnos, entonces ellos se animaron y dijeron “bueno también quiero estar ahí”, “Me gusta y también quiero estar ahí” también quiero compartir esa identidad, quiero compartir esa costumbre con ustedes, pues bienvenido sean, porque como esto es a campo abierto, a puerta abierta no se puede negarle la entrada a la persona siempre y cuando la persona se comprometa a respetar nuestros requisitos, digamos nuestro origen y nuestra identidad, pues aquí no vamos a decir cómo a jugar al escondite, estoy aquí y mañana no estoy aquí, entonces no, vamos es a tener ese respeto, usted va a trabajar con nosotros, entonces, nuestros requisitos es así, nuestra identificación es así, si, si usted se somete a esto, pues bienvenido a esto. (I, Chindoy. Comunicación personal, 22 julio 2021)

De ahí que ser indígena, se corresponda con una identificación de lucha por los derechos colectivos y la organización indígena, y no por la idea de raza, arraigada en el multiculturalismo constitucional, ser indígena en Bakurukar no se trata de la afirmación de particularismos, sino, de hacer evidente el marco desigualitario en el que éstos se han inscrito históricamente. Por ello un mestizo puede ser indígena, en tanto este se identifique con la lucha y la reivindicación de los derechos, se trata de cuestionar el orden por el cual el indígena ha sido subalternizado.

Una subjetivación política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son a la vez existencias. (Rancière, 1996, p. 59)

Bajo el entendido de lo que significa ser indígena en Bakurukar, el reconocimiento cobra otro sentido, este es, el de la lucha por obtener y reclamar los derechos que tienen como comunidad étnica:

Ese reconocimiento como asentamiento Bakurukar es muy importante por lo cual nos reconocemos ante el Estado, ahí tendremos más derechos de los que nos pueden cumplir con los derechos humanos por la comunidad. Para mi concepto la importancia del reconocimiento es muy avanzado como parte de la organización, porque lamentablemente hemos sufrido de eso; supongamos, en diferentes contextos donde uno hace una gestión, siempre y cuando uno como autoridad pida el reconocimiento como una resolución ante el Ministerio del interior y para mí eso es importante porque ese reconocimiento ante el

Estado, es para tener un derecho más firme por la ley, que se puede sustentar en el proceso organizativo. (L. Cuaspa, Comunicación Personal, 12 julio 2021)

Sí bien la comunidad del asentamiento indígena Bakurukar tiene la intención de obtener un reconocimiento para la ampliación de sus derechos, se ha evidenciado en esta tesis que precisamente el multiculturalismo se vale del discurso de los Derechos Humanos para encriptar su lógica neoliberal, de esta manera lo que se debería reclamar en un reconocimiento de las diferencias, tendría que partir por el debate de lo que para la comunidad es el reconocimiento y los derechos humanos, es decir, ampliar e incluso romper ese marco de representación en el que occidente ha enmarcado al indígena, hacer evidente la exclusión y la desigualdad que en nombre del multiculturalismo aún se sostiene.

a nosotros nos despojaron de nuestras propias tierras y nos mandaron a vivir a las montañas y así ha sido el atropello, entonces actualmente quieren pues seguirnos haciendo lo mismo pero así ha venido también la resistencia, de nosotros pararnos y decir que queremos nuestra reivindicación y hacer valer nuestros derechos, así nos toque sacrificar nuestra vida, pero los que quedan, seguirán con la misma ideología, con esta misma palabra de decir que aquí estamos en pie de lucha y que nunca vamos a dejar de luchar. (I, Chindoy. Comunicación personal, 22 julio 2021)

Es por este carácter combativo y luchador del indígena frente a la defensa de sus derechos que el reconocimiento constitucional no debe darse bajo las condiciones de la multiculturalidad; no basta en términos del ejercicio pleno de la democracia que los sujetos o las comunidades se conciban de manera diferente a las representaciones identitarias que de ellas se han establecido, sin

embargo, es un paso necesario para establecer un proceso de transformación Política y de circulación del poder.

Actualmente como indígena, en la política que estamos, tenemos que tener los pies bien parados, porque si nosotros desmayamos, el Estado o las leyes nos van a aplastar, así sea que a nosotros nos toque luchar, darnos a conocer, diferentes cosas, como dije ahora “si nos toca marchar o unirnos para reclamar nuestros derechos, hay que hacerlos” porque como le decía, nosotros no nos podemos quedar quietos. Por eso yo invito a Bakurukar y al Gobernador a que no desfallecemos esa lucha y yo sé que esa es la herencia que le vamos a dejar a las familias, porque tenemos que trabajar para dejar esa herencia y dejar a la familia ubicada porque o sino ¿para qué? para que nuestra familia siga su origen. Y a los jóvenes también los invito para que aprovechen esta base, lo que hemos organizado, aquí hay una base, que los jóvenes se van a beneficiar de ellos, y son ellos los que tienen que tomar el mando y valorar lo que los compañeros han hecho, tampoco pueden quedarse quietos como jóvenes que son, porque cada día la ley es más difícil y nos quiere acabar, entonces hay que luchar con lo poquito que queda.

El reconocimiento de las diferencias, se gesta en el conflicto y no en la integración pretendida por el multiculturalismo; esto invita a pensar en el otro como un adversario con legitimidad política y no cómo sucede actualmente en el neoliberalismo, el otro como una diferencia a ser eliminada a través de violencias re-encubiertas, “la política existe allí donde la cuenta de las partes y fracciones de la sociedad es perturbada por la inscripción de una parte de los sin parte” (Rancière, 1996, p. 153).

Ahora bien, esa inscripción no necesariamente debe entenderse desde una diferencia radical, que nuevamente llevaría a esencialismos y romanticismos académicos que, pretenden dejar la gran responsabilidad de construir alternativas al neoliberalismo, en comunidades que han sido históricamente vulneradas, en palabras de Castro (2019)

Postular que la única estrategia válida de descolonización radica en “abolir el capitalismo” a través de la revolución, como postulan algunos teóricos antisistémicos, conlleva una ignorancia respecto de las luchas decoloniales que se dan en cada una de las cinco jerarquías sociales de poder (p. 40).

Con esto lo que se quiere plantear, es que la subjetividad política y la *inscripción de una parte de los sin parte*, puede surgir de la capacidad de apropiarse de los instrumentos jurídicos que han servido históricamente como dispositivos de poder por parte de los *incontados*, en este caso la comunidad del Asentamiento Indígena Bakurukar, y utilizarlos en beneficio de su pervivencia y el bien común. Es decir que con la re-apropiación de instrumentos e instancias jurídicas, se pueden transformar las relaciones de poder, con las que se ha mantenido a una parte de la población en una posición subalterna.

Para que esto sea posible, se requiere la descriptación del poder y el lenguaje en la constitución, lo que a su vez demandaría de un proceso intercultural crítico que haga visibles los dispositivos de poder encriptados allí, para construir otro tipo de relaciones.

En Bakurukar se han dado pasos significativos hacia este camino, esto se evidenció a partir de un intercambio de conocimientos entre la comunidad y un grupo interdisciplinario de docentes

y estudiantes de la Universidad de Caldas, que buscaban contribuir al fortalecimiento político-organizativo del asentamiento desde una perspectiva decolonial.

El relacionamiento intercultural mediado por un dialogo de conocimientos que permite el aprendizaje del otro, dinamiza y moviliza procesos organizativos y políticos, porque hay un reconocimiento que parte de la diferencia y una interacción mediada por la cercanía, la confianza y la cooperación, que potencia agenciamientos políticos.

La verdadera resonancia presupone la cercanía de lo distinto. Hoy, la cercanía de lo distinto deja pasar a esa falta de distancia que es propia de lo igual. La comunicación global solo consiente a más iguales o a otros con tal de que sean iguales. La cercanía lleva inscrita la lejanía como su contrincante dialéctico. La eliminación de la lejanía no genera más cercanía, sino que la destruye. (Han, 2017, p.16)

De ahí la importancia de una cercanía desde una perspectiva decolonial, que invite al encuentro de lo distinto, sin pretender asimilar las diferencias. En el caso de Bakurukar, este acercamiento posibilitó aprendizajes de ambas partes, sí bien la comunidad tenía conocimiento de acciones jurídicas, como el derecho de petición o la acción de tutela para la defensa de sus derechos, desconocían la manera en qué podían tramitar estas acciones y muchas veces no comprendían las respuestas que daban las instituciones, por lo que el acompañamiento de docentes y estudiantes de la Universidad de Caldas en este proceso, fue fundamental para descriptar relaciones de poder e imaginarios institucionales frente al indígena:

Indígena: Señorita, que pena yo si tengo una duda, con el pasado, con el del alcalde, según el derecho de petición, ¿es necesario la presencia del alcalde en las firmas del acta de petición?

Docente: Aquí hay una situación y es que él, está configurando una actitud de negligencia y eso es una falta disciplinaria como funcionario, porque más allá de esté presente o no, está cometiendo una gran falta de omisión al no justificar su comparecencia (...) Dame un segundo, ahí es importante que comprendamos como se fortalece ese actuar negligente del alcalde, cierto, yo no voy a la posesión, no justifico por qué, digo que, es que no están reconocidos porque no firme y que por eso no les doy refugio, si ven el juego de lavarse las manos. Entonces esa es una actitud negligente.

Indígena: Está bien que las personas no están reconocidas, pero estamos viviendo acá, no somos foráneos, que no seamos indígenas, que seamos campesinos pues, que nos ayuden pues, tenemos derechos. (E. Flores. Comunicación Personal. 26 septiembre 2021)

La interacción intercultural permite compartir y comprender códigos del lenguaje, este proceso requiere esa cercanía de distintos, más aun si se tiene en cuenta que para la mayoría de la comunidad de Bakurukar, el español es su segunda lengua, en otras palabras, la interculturalidad es indispensable para comprender lo que dice el otro y el lugar donde el otro configura su realidad y sitúa a los sujetos y objetos de esa realidad, en este sentido la interacción y cercanía entre distintos, mediada por la interculturalidad crítica y decolonial, servirá para la reclamación del propio lugar, esto es, para reclamar la igualdad en términos de una diferencia no consumible.

El acontecimiento del habla es la lógica del rasgo igualitario, de la igualdad en última instancia de los seres hablantes, que viene a disociar el orden de las nominaciones por el cual cada uno tiene asignado un lugar o, en términos platónicos, su propia tarea (Rancière, p. 9).

A continuación, se expone un dialogo que se tuvo con la comunidad indígena Bakurukar alrededor de unas respuestas de derechos de petición, en estas se logran identificar los lugares asignados para ellos desde la perspectiva de las instituciones del Estado, pero además cómo este posicionamiento, genera un desacuerdo por parte de la comunidad sobre el lugar que supuestamente deberían ocupar:

Docente: o sea que ustedes les gusta vivir así, sin agua, sin acueducto, sin nevera, Diana vuelve a leerlo por favor.

Estudiante: “Se percibe que no se cuenta con acueducto, ni con recursos básicos para la manipulación y refrigeración de alimentos, sin embargo, es importante mencionar que, debido a su cultura, origen, y costumbres hace parte de su imaginario cultural “, o sea los revictimizan más.

Indígena 1: ellos lo cuadran como a la manera de ellos, ¿bueno y ellos con qué sentido hacen eso?

Indígena 2: Sí, porque ya se está saliendo de las manos como están volviendo a lo de hace muchos años, antes de la constitución, que nosotros éramos animales, no teníamos espíritu y que, por lo tanto, no teníamos ni voz ni voto.

Estudiante: bueno, la alcaldía afirma que la comunidad se desplazó al municipio de Viterbo por causas distintas al desplazamiento forzado, argumentando que fue de manera

voluntaria que por eso, su inclusión al registro único de víctimas fue a causa de otros factores que no influyeron de manera directa en el traslado que hicieron al lugar que ocupan actualmente, que ustedes no son víctimas, o sea les desconocen la condición de víctimas, porque ellos saben que si ustedes son víctimas entonces ustedes requieren una priorización, requieren estar, o sea ellos reconocen que están haciendo las cosas mal, y para tapar el roto, lo que hacen es justificar, y cambiar o maquillar todo, que vinieron acá porque quisieron, pero no tiene que ver con su condición de desplazamiento.

Asistentes en pleno: si no fuéramos víctimas, desapareceríamos en el registro único de víctimas.

Indígena 1: una cosa, que cuando vengan esas instituciones, hay que estar muy pendientes a que responder, porque ellos vienen aquí pelando las muelas, pero bregando a sacar información que les convenga a ellos, entonces hay que estar muy pendientes.

Docente: eso es un aprendizaje también ¿cierto? O sea, yo creo que la armonización del día de hoy fue muy importante para conectarnos como equipo, y para darnos cuenta de cómo ellos...

Indígena 1: nos estamos dando cuenta que ellos no vienen aquí en son de ayuda, vienen a sacarnos cosas. Pero entonces muy mal hecho, entonces cuál es el trabajo de ellos, si lo hacen de mala fe.

Indígena 1: ¿quién ha dicho que nos gusta vivir así sin agua sin luz? A quien le va a gustar vivir así, a nadie, eso hay que poner mucho cuidado cuando vengan esas entidades.

Indígena 3: Incluso cuando ellos vinieron y estábamos realmente sin agua, porque es de lo de la bomba, nos habíamos quedado sin bomba, y también se le pidió eso y ni siquiera hicieron caso a ella.

Indígena 1: vea el agua que nos tomamos es algo que baja ahí, de aquí para arriba hay fincas donde fumigan y todo eso caía a las aguas, a las aguas que nos tomamos acá, agua turbia ustedes la vieron ahí, imagínense, gracias a Dios no nos hemos enfermado, no ha caído un dengue aquí o algo, una infección intestinal, a los niños, a nosotros...

Indígena 4: pero si he notado brotes en las caritas, en la piel...

Asistentes en pleno: Manchitas, muchos granitos, diarrea también han tenido, eso es lo que ellos no echan de ver, no les importa eso, nosotros les dijimos eso que vieran el agua que nos estamos consumiendo, acá pues llegando.

Indígena 4: acá eso como llegando a un tema tan importante, ellos no pueden infundir, cuando los pueblos indígenas en Colombia se mantienen, y siempre lo manifiestan, que los pueblos indígenas en Colombia y Latinoamérica, somos milenarios, cierto, a raíz de eso, los pueblos indígenas en Colombia piden territorio libre, cierto, de ellos, para poder sobrevivir, entonces cuando manifestamos también, a nosotros no nos han dado una vivienda digna, cuando el alcalde o el gobernador departamental o en otros departamentos manifiestan, como manifestó el alcalde acá, que ellos no tienen recursos, mejor dicho nosotros no tenemos ni un peso con que ayudarlos, por lo cual no tenemos territorio, hablamos en ese sentido, uno de las autoridades manifestaban, que nosotros necesitamos un territorio, a nosotros no nos han dado una vivienda digna, con agua potable, con comidas, simplemente los pueblos y las autoridades salimos, gestionando, para poder sobrevivir y así ir mejorando las condiciones de cada uno de nosotros, en ayuda con las instituciones que quieran colaborar, eso es todo lo que venimos hablando, pero es posible que hable ahí todo absurdo, es un tema muy delicado, es eso, queriendo decir automáticamente hace 500 años de la lucha se ha venido quedando en el pasado, pero hoy, si no sabe cómo alcalde de la historia como se ha venido evolucionando las organizaciones en los diferentes contextos

sociales del país, pues la verdad está triste seguir indagando, por llegar a ese mandato, porque como alcalde no es el hecho de manifestar, pues si sería como tener en cuenta eso. (E. Flores, y otros. Comunicación Personal. 26 septiembre 2021)

El posicionamiento que las instituciones le otorgan al indígena es un lugar empobrecido, sin acceso a servicios públicos, ni un mínimo de bienestar, pareciera que esto sólo está reservado para occidente y si se quiere este tipo de “calidad de vida” se debe ser un occidental. El hecho de que la comunidad se dé cuenta por sí misma del lugar que ocupa según las instituciones genera una reclamación, un desacuerdo que propicia la aparición de lo político. “Lo que llamamos política es, de hecho, el enfrentamiento constante de estos dos procesos, una lucha para decir lo que es la «situación» misma” (Rancière, p. 45)

De ahí que, a raíz de esta situación, la comunidad haya decidido apropiarse del instrumental jurídico occidental en acompañamiento de la Clínica Sociojurídica de la Universidad de Caldas, con el animo de buscar la defensa y garantía de sus derechos, de ello que se afirme que la comunidad esta dando pasos hacia un proceso de subjetivación política para reclamar su parte en la sociedad, desde un posicionamiento distinto al que las instituciones históricamente le han dado, se trata de:

Un uso contrahegemónico de los instrumentos políticos dispuestos por la racionalidad política moderna, con el fin de conducirlos hacia un escenario en el cual puedan “tener parte” aquellos que la modernidad había dejado “sin parte” (Castro, 2019, p. 210).

Por otro lado, esta reclamación no sólo parte de apropiarse del instrumental jurídico occidental, sino también, de reconocerse a sí mismos en la forma de agenciar y defender sus derechos:

Yo defiando la comunidad, con nuestra ley de origen, porque nuestra ley de origen es la que nos dice a nosotros que es lo que debemos de hacer y le digo a los compañeros, lo venía diciendo en el carro, si no sabemos de dónde venimos, mucho menos para donde vamos, cuando nosotros estamos defendiendo nuestra ley de origen es porque nosotros si tenemos el alias de indígenas... yo le sigo diciendo al mundo occidental que nosotros fuimos primero, entre nosotros, deben respetar nuestras costumbres y leyes espirituales, porque nosotros no venimos para desangrar a nuestra madre tierra, sino para fortalecer a nuestra madre tierra, de esa forma trato de defender mi comunidad. (A. Largo. Comunicación Personal. 26 septiembre 2021)

De mi parte es progresar con la comunidad, llevarla en un colectivo de que este proceso de derechos de petición que venimos trabajando con clínica socio-jurídica, que este proceso llegue a la realidad, y también pues desde entidades públicas, este proceso, pues de que también tengan en cuenta de que este proceso debe llevar fortaleciendo en una sola unidad, por lo cual que este asentamiento hay muchas debilidades pero la idea es que por medio de esta concertación, de dialogo, que nos incluyamos en un solo colectivo para poder avanzar, esta organización más adelante puede ser una historia, de esa manera uno como autoridad busca la posibilidad de ser muy amable con los comuneros para poder llevarlo este proceso organizativo hacia adelante. (L. Cuaspa, Comunicación Personal. 26 septiembre 2021)

Este proceso de apropiación del instrumental jurídico occidental, unido al reconocimiento de las formas propias en que se lucha por los derechos de la comunidad, requiere no solamente de la capacidad del habla cómo lo plantea Ranciére, pues en la realidad colombiana, el acontecimiento del habla no es *la lógica del rasgo igualitario*, sino que es la lógica que debe ser eliminada y silenciada. Sin lugar a dudas, el habla es sumamente importante, ya que permite expresar emociones, sensaciones y deseos desde el propio lugar de enunciación, sin embargo, esta no es suficiente si no hay alguien con la capacidad de escuchar.

En este sentido, el reconocimiento desde las diferencias y *la inscripción de una parte de los sin parte*, debe llevar a la transformación de las instituciones del Estado, para construir en estas, la capacidad de un relacionamiento intercultural donde cohabite el habla y la escucha como acto político.

De lo que se trata en política no es de garantizar la armonía del cuerpo social (cosa imposible), pero sí de crear unas instituciones racionales que permitan que el conflicto tenga vías de resolución sin que las partes deben recurrir a la violencia (Castro, 2019, p. 164).

Para superar la multiculturalidad y su carácter integracionista, es necesario el reconocimiento del conflicto como parte constitutiva de la política en la circulación y construcción del poder, así como recordar que la ley es una construcción social, voluntad del constituyente primario y, por tanto, debe permitirse su reconfiguración hacia formas que permitan la defensa de lo común y el reordenamiento de las partes en la sociedad. En este sentido los planes de vida de comunidades indígenas como las de Bakurukar, en lugar de orientarse por los criterios occidentales de la política multicultural, deben responder a sus propios sentidos y posicionamientos, desde

perspectivas interculturales y decoloniales que apunten a la construcción de las condiciones necesarias para la transformación de las instituciones del Estado.

Estas comunidades no le están pidiendo al gobierno, le están proponiendo desde sus usos y costumbres, desde su plan de vida, desde su medicina, desde su guardia indígena como vincularse a ese tejido social del municipio de Viterbo y del departamento de Caldas, el día de ayer terminó en Manizales, la primera cumbre internacional de paz, y cuando nos preguntaban si había paz en los territorios, decíamos que es muy difícil hablar de paz, cuando uno no tiene un techo donde estar, es difícil hablar de paz, cuando no tenemos el alimentos para nuestros hijos, cuando no tenemos tierra donde sembrar, el platanito, la yuquita, el maíz, dónde poder hacer estos ejercicios de medicina tradicional que fortalece nuestra cultura y nuestra identidad como indígenas. (J. Blandón. Comunicación personal. 9 octubre 2021)

Para la transformación de las instituciones del Estado será importante retomar los desarrollos planteados por Méndez y Orozco (2014) respecto a la justicia cognitiva y las enmiendas X,Y,Z a la constitución, ya que, por un lado, la justicia cognitiva reivindica el saber propio, el reconocimiento del otro, sus conocimientos y cosmovisiones, mientras descripta la lógica de verdad y validez occidental construida a partir de la racionalización, el método y la comunidad científica.

Por otro lado, las enmiendas X,Y,Z, proponen la disolución de las relaciones de poder asimétricas en la constitución, como condiciones normativas en las que debe prevalecer la pervivencia, la primera enmienda busca establecer un “principio de prioridad de los comunes,

acompañado de nuevas formas de organización socio-política”; la segunda consiste en resituar el poder político del constituyente primario y reconocer la norma como consecuencia de ese poder y no a la inversa, de manera que se priorice la pervivencia por encima de la norma establecida; la última plantea la disolución de la constitución a través del poder popular y con ello acabar con la formas del poder como “potestas”.

Finalmente, superar el reconocimiento multicultural integracionista que reivindica la figura de identidades estáticas, idealizadas y esencializadas, sólo será posible cuando la reclamación de los derechos se corresponda con una *universalización concreta de intereses* (Césaire, 2006), en el cual prevalezca la lucha y defensa por el bien común.

La constitución del 91, no fue hecha por indígenas, fue hecha por todo un pueblo, en la cual, los indígenas tienen su grupo, tienen su parte, y se dijeron algunos respetos que iban a haber ahí para las comunidades y los pueblos indígenas, entonces cuando nosotros estamos defendiendo y hablando sobre la constitución, no estamos hablando sólo de nosotros, estamos hablando de un pueblo que en ese momento se proclamó para todos, entonces no estamos solo, porque ahí está la constitución, para que los que no quieren la constituciones, no quieren cumplir con las cosas, nosotros solo les pedimos a ellos cumplan con lo que ustedes dijeron, nosotros no les estamos diciendo háganos cosas inverosímil, no nosotros solo les estamos diciendo cumplan con los que ustedes mismos dijeron y que lo hizo todo el pueblo, lo que está escrito, bueno, ese es otro aporte que hago. (A. Largo. Comunicación personal. 9 octubre 2021)

## Capítulo V. Consideración final

En esta tesis ha quedado claro que el multiculturalismo nace de la necesidad de integrar y asimilar en el sistema económico neoliberal, a los sujetos étnicos históricamente excluidos y vulnerabilizados. Esta fase del capitalismo, la globalización neoliberal, no se limita a una serie de lineamientos macro económicos y políticos, sino que también produce cierto tipo de relaciones sociales que se insertan en la subjetividad del individuo para normatizar y regular su comportamiento, constituyéndose en una forma de vida.

Esta asimilación es posible por el despojo, apropiación territorial, diferenciación racial y cultura política heredada del periodo de colonia española e independencia criolla, donde se configuró una práctica evasiva de la ley y una cultura del blanqueamiento que llevó a la construcción de identidades y subjetividades políticas europeas.

El multiculturalismo surge en el periodo del capitalismo neoliberal, luego de siglos de una historia de discriminación y exterminio que ha sumido a los sujetos étnicos en una doctrina del shock que ha volcado sus procesos de identificación hacia subjetividades políticas occidentales.

En el reconocimiento multicultural, el derecho a la igualdad se instrumentaliza bajo la forma de una homogeneidad, mientras que el derecho a la libertad se encripta en la formación de subjetividades políticas neoliberales que promueven la individualidad, la propiedad privada y el consumo; esto rompe el sentido de comunalidad y encripta un proceso de asimilación que demuele la diferencia e impide su incorporación en la política desde perspectivas democráticas plurales.

Con ello, el multiculturalismo estimula un ejercicio de despolitización que, obedece a un control étnico en los procesos de interacción democrática, creándose por esta vía, injusticias políticas.

El multiculturalismo constitucional, promueve la integración cultural bajo lineamientos civilizatorios occidentales en los que se validan formas legítimas de ser indígena, ello sumerge a los sujetos étnicos en un ejercicio de simulación que los convierte en portadores de los signos vacíos de una cultura. El multiculturalismo reconoce al igual, más no la igualdad en las diferencias, a su vez introduce dispositivos de poder colonial que producen subjetividades políticas neoliberales e imprimen una lógica administrativa occidental en los procesos de organización política indígena.

Por otro lado, el neoliberalismo ha logrado cooptar el discurso del buen vivir a través de su esencialización como una alternativa de desarrollo, ello surge de la necesidad de establecer la *good governance*, en poblaciones que requerían una inclusión urgente en los actuales modelos de desarrollo.

En estos contextos, la *good governance*, ha creado las condiciones necesarias para incentivar subjetividades individualistas de emprendimiento que llevan a la muerte y agonía de formas de vida comunitarias y de Buen Vivir, al menos de aquellas concebidas por asentamientos indígenas como Bakurukar, quienes además deben enfrentar la realidad del conflicto armado colombiano.

La necropolítica multicultural, el apartheid del Estado y la presencia de actores armados en la cotidianidad de los asentamientos indígenas en estudio, han construido una dinámica de expulsión espacial que, desde su propia perspectiva, limita las condiciones materiales y territoriales

para su pervivencia. Lo anterior sumado a las afectaciones que tienen estas comunidades en su mínimo vital, los ha llevado a priorizar la sobrevivencia del día a día, con consecuencias directas sobre sus procesos organizativos, territoriales y políticos.

Si bien el multiculturalismo ofrece reconocimiento jurídico e incluso incorpora políticas con enfoque diferencial bajo perspectivas de discriminación positiva, estas se afincan en las formas de vida occidental, por lo que el ejercicio práctico de las libertades queda supeditado a una homogeneización occidental de carácter colonial. No obstante, este mismo acto de homogeneización es la oportunidad para la confluencia de colectividades y comunalidades que, reunidas como fuerzas políticas, se resistan al orden establecido en el reconocimiento multicultural y desde allí gesten iniciativas de reconocimientos otros a partir de las diferencias.

Diferencias no esencialistas, es decir, donde se ponga en evidencia la naturaleza relacional de las sociedades, misma que ha llevado históricamente a procesos de “inter-trans-culturación” (Estermann, 2014). Por lo tanto, el reconocimiento de las diferencias no está en el orden de lo folclórico o del retorno a identidades puras, sino en la posibilidad de construir alternativas democráticas para la vida en común.

La descriptación del poder en el reconocimiento multicultural debe hacer evidentes los dispositivos de poder a través de los cuales se reproducen prácticas coloniales, lo que pone de manifiesto un conflicto o desacuerdo con el lugar asignado social e históricamente a las comunidades étnicas. Es este conflicto, el movilizador de un proceso de transformación social que, acompañado de un proceso de subjetivación política alterno al neoliberalismo, motiva, tal como se

vio en el caso de Bakurukar, a un proceso de reapropiación y reposicionamiento del instrumental jurídico occidental en la reclamación, defensa y garantía de los derechos humanos.

Este proceso invita a modificar las relaciones de poder y a hacer un reordenamiento en la “partición de lo sensible”, entendido como:

El régimen -el modo de vida- donde la voz que no sólo expresa, sino que también procura los sentimientos ilusorios del placer y la pena usurpa los privilegios del logos que hace reconocer lo justo y ordena su realización en la proporción comunitaria. (Rancière, 1996, p. 36)

Sin embargo, para que esto sea posible, se necesita crear condiciones que propicien la construcción de justicias cognitivas, dónde se reconozca y reivindique el saber situado del otro. Ello requerirá, de instituciones interculturales abiertas al dialogo y la escucha del otro como acto político (Han, 2017) para tramitar el conflicto y la diferencia.

La conversión de los asentamientos indígenas en Parcialidades y Resguardos no debería ser un tránsito integracionista para asimilar las diferencias, por el contrario, debería constituirse en un ejercicio de reclamación, resistencia, re-existencia y lucha contra las condiciones históricas que los han subalternizado, de tal manera que se establezca un quiebre con las identidades estáticas del multiculturalismo constitucional.

El asentamiento Indígena Bakurukar ha dado algunos pasos significativos al respecto, al manifestar que, su proceso de identificación indígena está ligado al ejercicio de lucha y reclamación

histórica de sus derechos colectivos y organización indígena, más no, a la idea de raza. Por otro lado, ha iniciado un proceso de apropiación del instrumental jurídico en la lucha por su reconocimiento desde perspectivas decoloniales e interculturales.

A pesar de estos pasos, asegurar la pervivencia de pueblos indígenas como los de Bakurukar, requiere un esfuerzo de todos en la transformación de las condiciones y dispositivos de poder que, indefectiblemente llevan a estas comunidades a la adopción de modos de vida occidental para sencillamente sobrevivir. Transformar la lógica integracionista de la política implica replanteamientos en la dinámica de apropiación y tenencia de la tierra en Colombia, así como la superación de los ejercicios de *contención territorial* (Haesbaert, 2012) en los procesos de titulación territorial indígena.

Finalmente, es necesario un proceso de transformación cultural que invite a respetar y acoger la diferencia, lo cual requiere la deconstrucción y descriptación de las relaciones de poder asimétricas, así como los imaginarios institucionales que se tienen frente al indígena. Es imperativo, abrir espacios de relacionamiento y diálogo intercultural que permitan posicionar por encima de todo e inclusive de la constitución, la preservación del bien común y la pervivencia de los otros.

“En todo caso, tanto en la defensa de los derechos en todas sus dimensiones, como en la cuestión del Estado o de la sociedad civil no propongo un abandono sino una resignificación de esos espacios para la lucha política” (Bustelo, 2005).

## Bibliografía

Alcaldía de Riosucio. (2012) *Diagnóstico Plan Municipal De Desarrollo Municipio de Riosucio, Caldas, 2012-2015: Por el Riosucio que Queremos, Juntos sí Podemos*. Colombia, Riosucio.

Alcaldía de Riosucio (2016-2019) Plan Municipal de Desarrollo “Riosucio Cultura que da Vida.” Colombia, Riosucio.

Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos ACNUDH (2022) Situación de los derechos humanos en Colombia 2021, Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas.

Anderson, P. (2018) *La palabra H: Peripecias de la hegemonía*. Akal

Auto 004 (2009). Corte Constitucional de Colombia.

Baudrillard, J. (1978) *Cultura y Simulacro*. Editorial Kairós, Barcelona.

Bakurukar (s.f) *Memoria Histórica Comunidad Indígena Bakurukar, Raíces del Árbol*.

Bretón, V., Cortez, D. y García, F. (2014) En busca del sumak kawsay. Presentación del Dossier Iconos. *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, enero-, , pp. 9-24 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Quito, Ecuador

Bonvillani, A. (2012). Hacia la construcción de la categoría Subjetividad Política: una posible caja de herramientas y algunas líneas de significación emergentes. En C. Piedrahita, A. Díaz y P. Vommaro, (Comp.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 191-202). Bogotá D.C., Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Bustelo, E. (2005). Infancia en Indefensión. *Salud Colectiva*, 1 (3), 253-284.

- Caicedo, J. (2016) Los Títulos De Escopetera y Pirza. Cabildo Indígena de Escopetera y Pirza. Riosucio.
- Canal Diario Público. (25 de mayo de 2022) La Base #62 - Meritocracia: eres pobre porque te lo mereces. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=49z7sKdSURw&t=1671s>
- Cardona, H. y Cardona P. (2011). El Estado-Nación en la Globalización y en el Reordenamiento Internacional. *Revista Ciencias Estratégicas*, 19(25), 75-87
- Castillo, E. y Guido, S. (2015) La interculturalidad: ¿principio o fin de la utopía? *Revista Colombiana de Educación*, (69), 17-44
- Castro, S. (2000) Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 88-98.
- Castro, S. (2005) La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Castro, S. (2019) El Tonto y Los Canallas, Notas para un Republicanismo Transmoderno. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Césaire, A. (2006). Discurso Sobre el Colonialismo, “Cultura y Colonización”. Akal
- Cifuentes, M. y Palacio, M. (2005) El departamento de Caldas: su configuración como territorio de conflicto armado y desplazamiento forzado. *Revista del Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia* (No. 7) 99-110

Chávez, G. (2018) Pluralismo Jurídico Y Derecho Indígena: La Disputa Por La Capacidad Regulatoria De La Sociedad. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, (5), n. 2, 25-37.

CRIDEC Consejo Regional Indígena de Caldas y el Ministerio del Interior. (2012) Plan de Salvaguarda del Pueblo Embera de Caldas.

Consejo Nacional de la Judicatura; Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC (2006) *Compilación y Selección de los Fallos y Decisiones de la Jurisdicción Especial Indígena 1980-2006*. Legis S.A

Cubides, Humberto. (2006) *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*. Universidad central-IESCO. Siglo del hombre editores. Bogotá

Cunin, E. (2004) De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo, entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada En Restrepo, E. y A, Rojas. (Eds). *Conflicto e (in)visibilidad Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. (pp. 141-156). Editorial Universidad del Cauca.

Cusicanqui, S. (2010) *Violencias (re) encubiertas*. La Paz, Bolivia. Ed. Piedra Rota.

Cujabante, A. (2014). Los pueblos indígenas en el marco del constitucionalismo latinoamericano. *Revista Análisis Internacional (Cesada a Partir De 2015)*, 5(1), 22. Recuperado a partir de <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/923>

Díaz, J. (2009) Estado social de derecho y neoliberalismo en Colombia: estudio del cambio social a finales del Siglo XX. En: *Revista de Antropología y Sociología VIRAJES*. Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad de Caldas. (No. 11), 205-228. Manizales, Colombia.

Douzinas, C. (2006). El fin(al) de los derechos humanos. Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época. Vol. 7. T. 1. 309-340

Deleuze, Gilles (1987) Foucault. Barcelona. Paidós.

Decreto 2164 de 1995. Diario Oficial No 42.140, Colombia.

Decreto 1088 DE 1993. Diario Oficial No.40.914, Colombia.

Decreto 2719 DE 2014 (diciembre 26) Diario Oficial No. 49.376, Colombia.

Decreto 1953 de 2014. Presidencia de la Republica de Colombia.

Dussel, E. (1973) Para una Ética de la liberación latinoamericana. Vol. 1. Buenos Aires. Siglo XXI

Enfokados (Productor). (2014). Transformar es recuperar lo que se ha perdido parte 3 [YouTube].

De

[https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=2&v=H1h0MQ6kwEU&feature=emb\\_lo](https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=H1h0MQ6kwEU&feature=emb_lo)  
[go](#)

Escobar, J. (1983) “Relación de Popayán y del Nuevo Reino 1559-1560”. En *Cespedesia* 45-46 (pp.285-311). Universidad del Valle.

Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis* (Santiago), 13(38), 347-368.

Estrada, C.; Oyarzún, M. e Yzerbyt, V. (2007) Teorías Implícitas y Esencialismo Psicológico: Herramientas Conceptuales Para el Estudio de las Relaciones Entre y Dentro de los Grupos *revista PSYKHE*. 16. (1) 111-121.

Fanon, F. (2009) Piel Negra, Mascaras Blancas. Ediciones Akal. España.

Figuera, (2010) Los Pueblos Indígenas: Libre Determinación y Subjetividad Internacional. *RJUAM*, nº 22, 2010-II, 105-123.

Foucault (1988) El Sujeto y El Poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, 3-20.

Foucault (1987) *Hermenéutica del Sujeto*. Ediciones Endymión. Madrid.

Forster, R. (2017). *La sociedad invernadero. El neoliberalismo: entre las paradojas de la libertad, la fábrica de subjetividad, el neofascismo y la digitalización del mundo*. Akal

Fraser, N. (2008) *Las Escalas de la Justicia*. España. Herder.

Galeano, E. (1971) *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires, Argentina.

García M., Jaramillo J., Rodríguez A., y Uprimny R. (2018) *El Derecho Frente al Poder: Surgimiento, desarrollo y crítica del constitucionalismo moderno*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Garzón, P. (2013) Pueblos Indígenas y Decolonialidad: Sobre La Colonización Epistemológica Occidental. *Andamios*. (10), 22, 305-331.

Gámez, A. (2005). Fuentes de cambio en política exterior, Una revisión de los modelos de política exterior para los países en desarrollo. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 69, 127-15.

Gaña, F. (2005). Los claroscuros de la gobernanza y el fin del "Estado social". 16 CINTERFOR Montevideo. 33-46

Gigena, A. (2011). Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial. *Confluente. Rivista di Studi Iberoamericani*, 3(2), 1-21. doi: <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/2383>

Gobernacion De Caldas, Secretaria De Integración Y Desarrollo Social Y Asociación De Cabildos Indigenas De Caldas. (2019). Asentamiento Indígena Bakurukar Documento Plan De Vida. Riosucio Caldas.

Grosfoguel, R. (2007) Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia* (No.7) 323-340

Guber, R. (2001) *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial, Norma, Colombia.

Han, C. (2017). *La Expulsión de lo Distinto*. Editorial Herder.

Haesbaert, R. (2012) Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es).

Haesbaert, R. (2021). *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO. Universidade Federal Fluminense.

Harvey, D. (2005) *El “Nuevo” Imperialismo: Acumulación Por Desposesión en: Socialist register*. Buenos Aires: CLACSO.

Higuita, L. (2018) *Guía Práctica de Derecho constitucional y Administración Pública*. DIKE S.A.S

- Hissong, R. (1996). *Las teorías y las prácticas de desarrollo desde la perspectiva de la modernidad*. Cider, Universidad de los Andes. Bogotá
- Houtart, F. (2011). *El Concepto De Sumak Kawsai (Buen Vivir) Y Su Correspondencia Con El Bien Comun De La Humanidad*. Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN). Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador.
- Huanacuni, F. (2010) *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, Políticas, Estrategias Y Experiencias Regionales Andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI-. Lima, Perú.
- Iñigo, V. (2010) *Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa*. Cuadernos de Antropología Social N° 32, 229–231.
- Klein, N. (2008) *La Doctrina del Shock*. Paidós
- Keer, E. (2010) *Desplazamiento forzado en Colombia: un crimen contra la humanidad*. Peace Brigades International. Editorial CÓDICE Ltda. Pp.3-7
- Landman, T. (2011) *Política Comparada. Una introducción a su objeto y métodos de investigación*. Alianza Editorial. Madrid.
- Larrondo, M. (2017). *Participación y escolarización de la política: Reflexiones sobre lo político en la escuela*. *Universitas*, XV (26), pp. 109-134.
- Lopera (2010) *Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo-Lomaprieta*. *Universitas humanística* no.69, 61-81

- Londoño, J. y Orozco, J. (2019) ¿Ideología encriptada de género? La Violencia seminal subyacente a la acusación. *Ánfora*, 26(47), 87-108. Universidad Autónoma de Manizales
- Laval, C. y Dardot, P. (2013), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa.
- Ley 160 de 1994. Diario Oficial No. 41.479 de Colombia
- Masey, D. (2012) «Espacio, lugar y política en la coyuntura actual», *Urban NS04*, 7-12
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. Melusina. España.
- Meneses, M., Nunes, J., Añón, C., Bonet, A., & Gomes, N. (2019). El Estado y los modos de producción del poder social. In *Boaventura de Sousa Santos: Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas*, Volumen II (pp. 393-414). Argentina: CLACSO. doi:10.2307/j.ctvt6rkj7.19
- Méndez, G., y Sanín R. (2012) “La Constitución Encriptada Nuevas formas de emancipación del poder global” En: *revista de derechos humanos y Estudios Sociales*, año IV (Nº 8), 97-120
- Méndez, G., y Orozco, J. (2014) “Cinco Tesis Para Desencriptar El Poder: Las Enmiendas XYZ” En: *RCJ - Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 1, Núm. 1., 1-30.
- Mignolo, W. (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo-Duke University, 9-54
- Mignolo, W. (2007) *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Monje, J. (2015) El Plan De Vida De Los Pueblos Indígenas De Colombia, Una Construcción De Etnoecodesarrollo. *Luna Azul*, (41), 29-26.
- Mouffe, C. (2011) En torno a lo Político. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Argentina.
- Mususú, Y. (2012) Subjetividad Política Indígena y Reivindicación De Derechos: Una Experiencia Desde El Cabildo Indígena Muisca De Suba. Maestría En Desarrollo Educativo y Social, Convenio Universidad Pedagógica Nacional, Fundación Centro Internacional De Educación y De Desarrollo Humano CINDE.
- Nates, B (2019) El derecho al territorio como base de la justicia cognitiva.
- PISARELLO, Gerardo (2011). Un largo Termidor: la ofensiva del constitucionalismo antidemocrático. Editorial Trotta, Madrid.
- Raffestin, C. (2011) Por Una Geografía del Poder. El colegio de Michoacán.
- Rancièrè, J. (1996) El Desacuerdo, Política y Filosofía. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.
- Reverón, C. (2010) Acción sin daño, desarrollo y derechos humanos: dificultades y aprendizajes. Universidad Nacional de Colombia. Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia (PIUPC). Bogotá.
- Restrepo, E. y A, Rojas (2010) Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2004) Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras. En Restrepo, E. y A, Rojas. (Eds). Conflicto e (in)visibilidad Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. (pp. 271-300). Editorial Universidad del Cauca.

- Russell, R. y Tokatlian, J. (2009). Modelos de política exterior y opciones estratégicas, El caso de América Latina frente a Estados Unidos. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 85-86, 211-249.
- Russel, B. (1939) *El Poder en los Hombres y en los Pueblos*. Losada. Argentina.
- Santos, B. (2010) *Decolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Ediciones Trilce. Uruguay
- Santos, B. (2014) *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, De justicia,
- Sassen, S. (2015) *Expulsiones Brutalidad Y Complejidad En La Economía Global*. Buenos Aires Argentina: Katz Editores.
- Sartori, G. (1994) *Comparación y método comparativo*. En: Sartori, G. y Morlino, L. *La comparación en las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 28-49.
- Scott, James C. (1985) *Las armas de los débiles. Formas cotidianas de resistencia campesina*. Yale University Press.
- Scott, James C. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia Discursos ocultos*. México. Ediciones Era, S. A de C. V.
- Semper, F. (2006) *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional*. *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*.
- Sosa, M. (2012). *¿Como entender el territorio?* Universidad Rafael Lundívar. Guatemala. Editorial: Cara Parens.
- Tapasco, J. (2016). *Pervivencia del Pueblo Embera Chami de Riosucio Caldas*. Milenio Editores e Impresos. Riosucio, Colombia.

- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze. En: Revista de Estudios Sociales, núm. 43, pp. 36-49. Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia
- Tickner, A. (2007). Intervención por invitación Claves de la política exterior colombiana y de sus debilidades principales. Colombia Internacional, (65), 90-111
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze. En: Revista de Estudios Sociales, núm. 43, pp. 36-49. Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia.
- Urrea, E. (2020, 8 de septiembre) Las Nuevas Carangas Resucitadas. El Quindiano. <https://www.elquindiano.com/noticia/21184/las-nuevas-carangas-resucitadas>
- Vidart, D. (1968). Ideología y realidad de América, Montevideo.
- Walsh, Schiwy y Castro (2002) Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. pp. 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2002b) (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. Interculturalidad y Política, Norma Fuller (ed.). Lima, Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad Crítica y Pedagogía De-Colonial: Apuestas (Des)De El In-Surgir, Re-Existir y Re-Vivir. Memorias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad". Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. Recuperado de: <https://www.maxwell.vrac.pucrio.br/13582/13582.PDFXXvmi=di9ixOJob3xjBuscxZPZhgoEsplxlhlzBvSzkDZvGWP>

Yori, C. (2009) La Cartografía Social Como Instrumento Metodológico en los Procesos de Construcción del Territorio a partir de la Participación Ciudadana en la Planeación Territorial y la Construcción del Espacio Público. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Žižek, S. (1998) Estudios Culturales Reflexiones Sobre El Multiculturalismo. Argentina. Paidós.

Žižek, S. (2022, mayo 23) We must stop letting Russia define the terms of the Ukraine crisis. The Guardian. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2022/may/23/we-must-stop-letting-russia-define-the-terms-of-the-ukraine-crisis>