

APROPIACIÓN Y RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LA DIVERSIDAD ÉTNICA

Antropología jurídica para la globalidad

Carlos Vladimir Zambrano

78 Y7

Colección UDUAL
14

CARLOS VLADIMIR
ZAMBRANO,

doctor en Antropología Social y Cultural, y magister en Ciencia Política. Profesor de las universidades del Cauca, Magdalena, de los Andes, Javeriana y Nacional de Colombia, y de las universidades Internacional de Andalucía y de Cádiz en España. Investigador de los Institutos Colombiano de Antropología e Historia y Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales. Premio nacional de Antropología "Fray Bernardino de Sahagún", en México y Latinoamericano UDUAL de Apoyo a la Investigación. Entre su producción destacan 8 libros, 30 capítulos de libros, 15 artículos académicos, 10 documentales etnográficos de televisión, 8 proyectos de investigación y la organización de 23 eventos nacionales e internacionales. Ha realizado trabajo de campo en México, Ecuador, Colombia, Nicaragua, Estados Unidos y España. Dirige el grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales (étnicas y religiosas) desde la Ciencia Política y el Derecho.

APROPIACIÓN Y RECONOCIMIENTO
DE LOS DERECHOS DE LA DIVERSIDAD
ÉTNICA

Programa de estudios jurídicos para la globalidad

Caribe Vicer - Posgrado



UBU

Caribe Vicer UBU

14

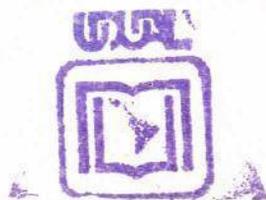


UNIVERSIDAD DE LAS AMÉRICAS LATINAS

APROPIACIÓN Y RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LA DIVERSIDAD ÉTNICA

Antropología jurídica para la globalidad

Carlos Vladimir Zambrano



Colección UDUAL

14

UNIÓN DE UNIVERSIDADES DE AMÉRICA LATINA

APROPIACIÓN Y RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LA DIVERSIDAD ÉTNICA

Antropología jurídica para la globalidad

Carlos Vladimir Zambrano



Colección UDUAL

USUAK
JC578
V4
-e-2

ADQ. 10647
PROC. USUAK
FECHA 27 NOV. 2003
PRECIO —

Código de barras
90017110067
N° de Inventario
2017-11-00064

Primera edición:2003

D.R. © Unión de Universidades de América Latina, A.C.
Circuito Norponiente del Estadio Olímpico
Ciudad Universitaria, México, D.F. 04510

ISBN: 968-6802-231
Impreso en México

Edición: Gisela Rodríguez Ortiz
Diseño y formación: Olivia González Reyes

ÍNDICE	7
Presentación	9
Agradecimientos	15
I. Cultura de la interacción	17
A. La problemática	19
Tensiones internas de la diversidad	21
Dilemas teóricos de la apropiación	25
El reto de la fluidez del reconocer	28
Cuestiones académicas de agenda	31
II. Apropiación étnica de las normas	35
A. La diversidad	38
Concepto	38
Diversidad cultural	40
Diversidad étnica	43
Diversidad ampliada	46
Campo étnico	50
B. Globalidad y globalización	58
Conceptos	61
Resistencia globalizada	66
Globalidad en América	70
C. Apropiación étnica	74
El sentido de "lo étnico" en la apropiación	82
Costumbres	87
- Historicidad	88
- Dinámica	91
- Emergencia	95
Lo consuetudinario	97
La fuerza cultural de las normas	107



III. Reconocimiento y diversidad étnica	111
A. El reconocimiento	117
Definición	119
- Reconceptualización	122
Campo	125
- Dinámica	129
- Niveles de interacción	133
- Ensanchamiento	136
- Lugares de interacción	141
- Escenarios y ámbitos	145
- Esferas del reconocimiento	151
Efectos de totalidad	158
Prácticas de reconocimiento	163
- Reconocimiento intraétnico	171
Interacción	177
Interculturalidad	184
Construcción del sujeto y producción cultural.	190
B. Antropológica del reconocimiento de la diversidad	193
Política(s)	196
Derecho(s)	200
Producción del orden	206
Concepción de mundo	208
Fenómenos político-culturales emergentes, FPcE	210
La promoción de la diversidad	215
C. Antropología jurídica	223
La antropología jurídica del reconocimiento	229
La antropología jurídica en el horizonte latinoamericano	234
D. Colofón	243
IV. Sentencias	249
A. Sentencia NASA	251
B. Sentencia IJKA	275
Bibliografía	295
Índice de gráficas	317



PRESENTACIÓN

El reconocimiento de la diversidad étnica está constituido por dos realidades complejas. La diversidad da cuenta de la pluralidad de configuraciones sociales concretas que presentan rasgos culturales, instituciones, concepciones de mundo, formas lingüísticas y organizaciones políticas distintas entre sí. El reconocimiento da indicio de la multiplicidad de relaciones sociales entre dos o más sujetos, colectivos o individuales, y produce efectos de identificación, a partir de lo cual genera comportamientos regulados y regulares entre las partes que se reconocen. Como las relaciones sociales son interculturales, el reconocimiento es una relación social básica para la reproducción diferenciada de los seres humanos, las sociedades y las culturas; vale decir, para la configuración de lo diverso y la producción de lo comunitario. Con tales presupuestos se da a entender que el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica —y, por extensión, la cultural—, más que una acción meramente jurídica o sesgadamente política, es, por antonomasia, un fenómeno propiamente productor de multiculturalidad, característica que lo hace objeto de este trabajo.

El trabajo *Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica. Antropología Jurídica para la globalidad* es esencialmente teórico; se fundamenta en reflexiones basadas en hechos concretos de la realidad étnica, y contrastadas mediante investigación empírica, a partir de dos sentencias de la Corte Constitucional de Colombia: la T-523/97 sobre la solución constitucional a los conflictos entre el derecho fundamental de diversidad étnica y otros derechos de igual jerarquía (vida, integridad personal, libre desarrollo de la personalidad, libertad de conciencia, libertad de culto, etcétera), originada cuando un indígena Nasa sindicado de homicidio político, al ser juzgado según los usos y costumbres de su comunidad, la demandó porque sus autoridades tradicionales le violaron los derechos humanos fundamentales; y la SU-510/98 sobre la solución constitucional a los conflictos generados por la libertad de cultos en la jurisdicción indígena, cuando la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia —IPUC— y 31 indígenas ijkas interpusieron una acción de tutela, contra las autoridades tradicionales del Pueblo Ijka.

Este libro, como la investigación en que se basa, se ha realizado con el apoyo financiero de la Unión de Universidades de América Latina, UDUAL, quién subvencionó el seguimiento in situ de dos sentencias de la Corte Constitucional de Colombia y la publicación, y el apoyo académico del Grupo de Investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales (étnicas y religiosas) desde la Ciencia Política y el Derecho, de la Facultad de Derecho,

Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional de Colombia, que brindó el espacio y cedió el tiempo para los laboratorios etnográficos y comparaciones conceptuales. Dado el énfasis teórico del estudio –función más del método de exposición que del de investigación–, este estudio no reporta in extenso las etnografías; en cambio presenta juiciosamente la teorización sobre ellas, y la reflexión relativa a ciertos cambios o inestabilidades en los comportamientos colectivos e individuales de las etnias y sus miembros. Con ello se espera contribuir al análisis sobre la interacción entre sistemas jurídicos diferenciados, y al debate sobre la autoctonidad o aloctonidad de normas en contextos de interculturalidad, los cuales se reflejan recurrentemente en la abundante bibliografía que hace de dicho tema una cuestión central, (Arditi 2000; Conley y O'Barr 1990; Cortés 1999; Krotz 2002; Nader 1978; Sarat 1995; Zambrano 2002), como empírica (Assies 2000; Castro 2000; Sánchez 1993; Dover 199; Falk 1986; Lorente 1999; Malinowski 1978).¹

El esfuerzo teórico requiere y usa el reporte etnográfico para explicarse; jamás lo abandona, incluso en las aproximaciones más abstractas. El camino elegido –desde luego más difícil– sacrifica el eventual deslumbramiento de lo exótico, para dar paso a la exigencia y rigor de la teoría, opción que da descanso a la detallada casuística etnográfica. La alternativa elegida, después de mucha discusión, quiere impulsar la investigación y la reflexión hacia el estudio de los fenómenos que se están generando por efecto del reconocimiento de derechos, y que aquí se llaman, Fenómenos Políticoculturales Emergentes, FPcE. Son, precisamente, aquellos que a muchos indígenas y no indígenas, profesionales, académicos y militantes les sorprenden y desconciertan asiduamente. Problemas que enfrentan los antropólogos –o quienes se acercan desde otras disciplinas al fascinante campo de la antropología jurídica y la defensa de los derechos de la diversidad étnica y cultural– cuando observan que, por ejemplo, algunos indígenas innovan –sin rubor y casi por tradición– instituciones jurídicas propias con la lógica de las normas de la cultura ajena. O que luchas de minorías culturales fortalecen las estructuras de dominación en lugar de emanciparse de ellas, siendo éste su deseo, o que conquistas de derechos de la diversidad refuerzan la legitimidad de los Estados excluyentes que se quieren transformar.

Para aproximarse al estudio se entenderá –en positivo– que los derechos de la diversidad étnica son todos aquellos que, tanto legal, como legítimamente, les corresponden a los pueblos que han tomado como bandera el respeto de la

¹ La mayoría de estas obras son colectivas. No es una citación exhaustiva (N de A).

autonomía, el idioma, y las tradiciones, culturas e identidades. Se ha tomado —primordialmente— el sentido dado en América Latina: los fueros indígenas o legislaciones indígenas nacionales del contexto interamericano, el *Convenio 169 para Pueblos Indígenas y Poblaciones Tribales en Países Independientes*, de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, y la Declaración Mundial de los Derechos de los Pueblos Indígenas. No obstante, se incluyen conceptualizaciones y normativas jurídicas de ámbitos más amplios, como los contenidos en la Declaración de Argel, los derechos humanos de la tercera generación, los derechos de los pueblos y de las minorías e inmigrantes concebidos y en desarrollo en Europa. Son legales aquellos derechos establecidos en normas nacionales e internacionales (constituciones políticas, leyes, decretos, reglamentaciones, etcétera), y jurisprudencias, sentencias y doctrinas; son legítimos aquellos constituidos mediante luchas y reivindicaciones de reconocimiento y emancipación cultural. Dos nociones estructuran la teórica aquí planteada, apropiación y reconocimiento. La apropiación describirá el conjunto de fenómenos sociales y culturales que se producen para hacer efectiva una norma, desde el acto de imaginar un derecho, pasando por la demanda, hasta su conquista y desarrollo. El reconocimiento explicará la acción efectiva de dicha apropiación; la efectividad no es inmediatez, sino contribución a la formación y constitución progresiva y diferencial de los sujetos de la diversidad (cf. Valentine, en Ardití 2000; Mouffe, en Ardití: 2000; Guber 1986; Godelier 1989; Zambrano 2000).

La UDUAL para financiar la investigación solicitó que se formulara el proyecto de investigación en el contexto de la globalización. Así se hizo. Un proyecto sobre normas para indígenas. No pareció un anacronismo porque justamente es la globalización la raíz histórica de la emergencia conflictiva del reconocimiento contemporáneo de los derechos de la diversidad cultural. Sin embargo, el estudio se vio abocado a reconceptualizar el término; estando en ello, apareció uno nuevo, globalidad. Si la globalización son los procesos de acomodación de las instituciones y del control geopolítico a lo global; la globalidad es la identidad de lo global, la conciencia del sujeto del arribo al mundo global para actuar según sus exigencias. La globalización atiende los procesos, la globalidad los sujetos. Los sujetos de esta investigación son colectivos, etnias, pueblos y naciones; en suma, la diversidad étnica y cultural y el proceso es el reconocimiento de derechos.

¿Cómo hablar —entonces— de globalización y de globalidad a partir de dos procesos judiciales, de indígenas paeces y arhuacos, y en Colombia?; ¿qué tiene de globalizado una sentencia que afecta sólo a un individuo, a un cabildo

de indígenas y a una institución religiosa? Lo primero es la cantidad de eventos nacionales e internacionales que se mueven en el proceso judicial, sin siquiera salir del pueblo indígena; lo segundo es la capacidad de expansión de un proceso para estimular la conciencia de luchar por derechos en otros ámbitos, nacionales e internacionales. La globalidad se advierte en tanto potencialidad, o sea con la virtualidad de que la decisión judicial pueda impactar más allá del hecho que la origina, la fórmula es actuar en lo local y asimilar y difundir en lo global. Las unidades de análisis quedaron claras: ***Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica. Antropología Jurídica para la globalidad*** no es un estudio de las comunidades Páez y Arhuaco, ni siquiera de los juicios contra los Cabildos Arhuaco y de Jambaló, sino del reconocimiento y apropiación de los derechos de la diversidad étnica a través del seguimiento de dos procesos judiciales. El propósito también de este libro más que ubicar los procesos judiciales en la descriptiva de la institucionalización de la globalización, propone su promoción al generar desde esos procesos una concepción humanista de resistencia –latinoamericana– denominada globalidad o conciencia global secularizada (significación que es inédita –como se verá– entre los autores franco, anglo e hispano parlantes, que han usado el término).

El otro, el sujeto de la diversidad –bárbaro o salvaje–, sea cual sea distinto del civilizado, es el sujeto antagónico de la globalización, como lo fue también de la modernidad. La lucha por los derechos es la vía para el arribo a la globalidad; dicha lucha en el caso indígena no es de cuño reciente, se entronca con las disputas anteriores a 1492 (las de los pueblos bárbaros y paganos), pero sobre todo con los debates sobre los derechos de los indígenas americanos, los cuales se libraron pasado el descubrimiento, durante la conquista y la colonización. Con el descubrimiento de América, el indígena devino en sujeto de la reciente globalización; útil para todo, pero invisible hasta la desaparición física en todo. Se propone, pues, un acto de reconocimiento: el comprender la categoría "indígena" como una categoría de la globalización que se desarrolla a partir del descubrimiento de América y, por supuesto, como categoría que describe también la situación colonial y su permanencia hasta nuestros días, conforme lo sustentó Bonfil Batalla (cf. Bonfil 1981). De reconocerse, se avanzaría en criticar y superar hasta el aniquilamiento los rezagos ilustrados de la concepción etnológica, anclada todavía en las memorias del buen salvaje de tiempos anteriores; y en posicionar lo indígena (étnico) en el seno de nuestras sociedades, para aprenderlo en su naturaleza histórica, actual y cambiante. Un indígena que estudia medicina alopática no es un "mal salvaje"

—que es, para el caso, sinónimo de aculturado—, no es un desertor de las tradiciones. Las costumbres no son algo inmutables aunque se presenten continuas en el tiempo; así como pueden surgir unas nuevas, otras milenarias pueden desaparecer en un segundo. Una misma costumbre puede tener significados distintos de una cultura a otra, y aún, dentro de la misma cultura. ¿Cuántas costumbres nuevas aparecen con el ropaje de las viejas tradiciones, cuántas nuevas tradiciones aparecen con el ropaje de viejas costumbres?

El libro está organizado en cuatro partes. La primera, corresponde a los asuntos generales de la investigación; la segunda, a la apropiación étnica de los normas; la tercera, al reconocimiento de la diversidad étnica; y la cuarta y última parte, a las dos sentencias de la corte constitucional, presentadas como anexo. La primera parte, sobre la investigación, se concentra en la orientación y método investigativo llevado a cabo, el cual ha privilegiado la dimensión teórica del asunto tratado; la cuarta, destaca de los textos de las sentencias de la Corte Constitucional, los apartes significativos que puedan ilustrar al lector. El núcleo duro del trabajo son las partes referentes a la apropiación y al reconocimiento. La de apropiación es la segunda, se titula apropiación étnica de las normas; incluye cuatro capítulos teóricos que abordan la diversidad, el desarrollo del campo étnico, la noción de globalidad, el sentido de lo étnico, y la formación histórica de las costumbres. La de reconocimiento es la tercera parte; aborda en tres capítulos el desarrollo de la antropología del reconocimiento. El primero apunta a la conceptualización del reconocimiento y establece su proceso y dinámica, el segundo desarrolla la antropología (teórica) propiamente dicha, la cual contempla el desarrollo de la política y el sujeto, los derechos, la producción del orden y las concepciones de mundo, y la interculturalidad. El tercero y último propone la antropología jurídica del reconocimiento, fundada en el estudio de los FPcE, las prácticas inter e intraétnicas, y el horizonte antropológico latinoamericano.

Se puede decir que *Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica. Antropología Jurídica para la globalidad* es una propuesta para avanzar en la comprensión de la construcción del sujeto de la diversidad y la cultura pluralista (énfasis antropológico), la apropiación étnica de las normas (énfasis politológico), y el reconocimiento de derechos de la diversidad (énfasis jurídico). También que explicará cómo las sociedades étnicamente diversas: 1. prescriben las relaciones sociales interculturales, 2. producen el reconocimiento entre ellas, 3. confrontan la hegemonía y redefinen las identidades culturales, 4. materializan los derechos de la diversidad y, 5. avanzan en la consolidación pluralista del Estado y la sociedad (por ejemplo colombianos).

Finalmente, que abre la posibilidad de hacer: 1. crítica de la historia de la diversidad en América, 2. nuevas necesidades de reconocimiento, 3. conciencia de las huellas de las interacciones sociales, 4. luchas intra/interétnicas para definir el control de las representaciones de los sujetos de los derechos, y, 5. ampliación de la diversidad.

Es por ello que, a la par de lo anterior, el libro promueve una nueva modalidad ética, la interculturalidad radical. El radicalismo no está en la protección, sino en la liberación o emancipación, que pasa por la conciencia secular de lo global. Para ello se fomenta la no claudicación de la transformación de las relaciones sociales otorgándole centralidad en la construcción del orden, a la producción de una cultura pluralista, propiamente intercultural. Antiguas y monolíticas formas de pensamiento se mantienen incólumes en las estructuras mentales, por lo que la interculturalidad radical les plantea la confrontación; lo cual es a la vez un radicalismo epistémico, y un modo de estructurar la justicia desde las batallas que liberan a la diversidad de las ataduras discursivas y representacionales.

AGRADECIMIENTOS

El autor agradece a la Unión de Universidades de América Latina, UDUAL, el apoyo recibido durante el lapso de investigación; reconoce la amabilidad y gentileza de todo su personal, con quienes tuvo la oportunidad de compartir en Ciudad de México durante la estancia de presentación del trabajo final. A su secretario Juan José Sánchez Sosa, y sus más directos colaboradores Jorge Peralta, Rocío Santamaría y Gisela Rodríguez. Igualmente al rector de la Universidad Piloto de Colombia, Jorge Alberto Alvarado, por su amistad y reconocimiento. A Cristina Simmonds que desde la dirección de Etnoeducación en la Universidad del Cauca, ha abierto los foros académicos para debatir en público algunos avances teóricos de la investigación.

A la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional de Colombia por el acompañamiento que supone este tiempo de trabajo. A la colaboración institucional, profesional, intelectual y personal de sus decanos Leopoldo Múnera Ruiz y Jairo Iván Peña Ayazo, Marco Romero vicedecano, y Fabián Acosta director del Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales. Así como a los compañeros del departamento de Ciencia Política Alejandro Lozano, Gustavo Puyo, Edgar Novoa y David Roll.

A los compañeros de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Ester Sánchez Botero, Teresa Sierra, Milka Castro, Victoria Chenaut y René Kuppe. Mi deuda intelectual a la obra de Fredrick Barth, Pierre Bourdieu (q.ep.d), Héctor Díaz Polanco, y Norbert Lechner; sus escritos han sido un enorme estímulo intelectual para éste trabajo. La responsabilidad de lo aquí dicho no compromete sino la autoría intelectual del autor.

A los miembros del Grupo de Investigación Relaciones Interétnicas y minorías culturales (étnicas y religiosas) desde la perspectiva de la Ciencia Política y el Derecho, Belén Lorente Molina, Carolina Borda, Daniel Velandia y Darío Mejía, por su colaboración y paciencia con muchos de los temas tratados.

Parte I

LA CULTURA DE LA INTERACCION

I. LA CULTURA DE LA INTERACCION

Sumario

- A. Problemática: Tensiones internas de la diversidad, dilemas teóricos de la apropiación, el reto de la fluidez del reconocer y cuestiones académicas de agenda.

En Colombia, desde 1991, la diversidad étnica y cultural de todos los colombianos es reconocida y protegida constitucionalmente como principio fundamental para la organización social, política y cultural del país, Constitución Política de Colombia, CPC-91, Art. 7. y 70. A partir de ese mismo año, en virtud de tal reconocimiento, los pueblos indígenas forman parte de la estructura administrativa y jurisdiccional del Estado colombiano, pues la diversidad étnica y cultural es, además de principio, un derecho -igualmente fundamental- para las personas y las colectividades diferenciadas, como son los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes, los inmigrantes, los gitanos, y en general todos los colombianos en su diversidad regional. Así, la diversidad étnica y cultural es una realidad plural objetiva de la nación, derecho fundamental de todos los colombianos -sin distinción de edad, sexo, etnia, confesión- y principio constitucional que define al Estado colombiano. En tanto realidad objetiva es preocupación antropológica; como derecho es jurídica, y como principio de Estado es política.

Con la promulgación de la CPC-91 se produjo un doble desplazamiento interesante: El primero, se transformó la lucha por *el reconocimiento de la diversidad étnica*, en la lucha por el ejercicio de dicha diversidad. El segundo, se amplió la gama de sujetos y de derechos de la diversidad, que pasó de indígenas a pueblos indígenas con sus especificidades, afrodescendientes, raizales, gitanos, y otras minorías. En la actualidad la lucha avanza hacia *el reconocimiento de la diversidad ampliada* sin adjetivos que interpela a toda la nación y no solamente al segmento de los pueblos indígenas. En esa transición emerge una nueva demanda de reconocimiento de derechos de la diversidad con tres aristas: la primera sobre las áreas específicas de reconocimiento de la diversidad étnica (salud, educación, finanzas, etcétera), la segunda proveniente de los reclamos de poblaciones de colombianos y por extensión de nativoamericanos (se incluye además de los latinoamericanos a los canadienses y estadounidenses, beliceños, surinameses, guyaneses) que se autodefinen como indígenas, los que ayer fueron los pueblos que habían perdido muchos rasgos culturales menos sus tierras de resguardos y sus títulos de propiedad colectivas (zenúes, mokañás, kankuamos, coconucos, totoroés, yanaconas),

y la tercera que aparece con las reivindicaciones de aquellos actores que no siendo indígenas son diversos (mestizos, mujeres, homosexuales, minusválidos, etcétera).

Los pueblos indígenas son sujetos colectivos de la diversidad étnica y cultural, por lo tanto sujetos de derecho al reconocimiento de: la identidad, la administración de justicia, el uso del idioma vernáculo, el gobierno de los territorios de su propiedad y jurisdicción y, en general, la participación en el desarrollo nacional en igualdad de condiciones al resto de los colombianos. El Estado colombiano por orden constitucional debe garantizar jurídicamente el respeto de la diferencia cultural y de la identidad étnica, a la vez que proteger a los ciudadanos cuando éstos han alcanzado algún grado de diferenciación cultural: "el principio de diversidad constituye una proyección, en el plano jurídico, del carácter democrático, participativo y pluralista de la república colombiana y obedece a la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de la multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental" (SU-510/98).

La Constitución Política de Colombia, CPC-91, incluye otras prerrogativas colectivas para como la Jurisdicción Especial Indígena, la inembargabilidad de las tierras de los resguardos, el derecho al uso del idioma indígena en sus territorios, la educación propia y la circunscripción electoral indígena, entre otros. (Cf. Constitución Política de Colombia, 1991). Son estas reivindicaciones conquistas del movimiento indígena, y son para los pueblos indígenas colombianos dispositivos jurídicos y políticos modernos que garantizan el ejercicio del derecho a la supervivencia cultural. Al formar parte los indígenas de la diversidad étnica, simultáneamente, los privilegios logrados por ellos buscan extenderse y aplicarse a otros sujetos. Tal fenómeno es característico de la apropiación y se encuentra suficientemente distribuido en tipos y casos para ilustrarlo: por ejemplo los raizales de San Andrés leen seriamente el Convenio 169 de la OIT, que les es aplicable, como lo fue a los gitanos, y como lo ha sido para poblaciones inmigrantes de indígenas ecuatorianos y campesinos colombianos. ¿Cómo se explica esa promoción y extensión inevitable de los derechos, en ámbitos externos a sus comunidades?; ¿por qué reivindicar un derecho de "respeto y protección a la dignidad cultural" provoca remezones sociales, culturales y políticas? Todas las veredas no-indígenas, sin excepción, en donde se ha creado un cabildo indígena, se divide en mitades, una pro-junta (campesina) y otra pro-cabildo (indígena).

Al ser incluidos las autoridades y los territorios indígenas, como parte del Estado colombiano, los gobiernos indígenas han tenido que enfrentar

fenómenos como el manejo de presupuestos, las alianzas políticas y burocráticas, los conflictos interétnicos y el proselitismo electoral, dentro de una lógica cultural-estatal, que las culturas propias —e incluso sus movimientos— no tenían en perspectiva. El pasar del control ritual del shamán al control fiscal de la hacienda nacional, ha sido un cambio más abrupto que cualitativo. Para algunos sectores no indígenas, "volverse indígena" ha supuesto una oportunidad para acceder a recursos, que de otra manera el Estado no les proporcionaría; así municipios han visto convertir sus veredas en territorios indígenas y a sus pobladores en resucitados militantes de pueblos etnohistóricos. Por otro lado, para los sectores contrarios a la causa indígena, tales derechos son unos privilegios a erradicar por sobre representación electoral, oportunismo de la gente, secesionismo de la causa indígena, mal manejo de recursos e incapacidad de los indígenas de conducir sus propias reivindicaciones. Múltiples tensiones no se han hecho esperar y la presencia de tales derechos ha impuesto la redefinición de las formas de lucha política por alcanzarlos (Sánchez 1998; Uprimny 2001; CCELA 1994; Cortés 1999; De Souza y García 2000; Gaviria 2002; Gros 2001, Jimeno y Correa 1998; Zambrano 1993, 2002).

Tensiones internas de la diversidad

Dar cuenta de los conflictos permanentes que suceden entre la diversidad, logrará a la postre, la materialización progresiva de los derechos de la diversidad y se avanzará en la consolidación pluralista del Estado y la sociedad colombianos. Se trata de conducir los asuntos objetivos de la realidad social y política, hacia la lucha contemporánea de los pueblos por el reconocimiento del derecho fundamental de la diversidad, la autonomía y la democracia. En tanto hipótesis, tal idea, sirvió para la dilucidación de las dinámicas sociales, culturales y políticas, producidas por el reconocimiento constitucional de los derechos de la diversidad étnica y cultural, en los pueblos indígenas (relaciones con las propias comunidades, con la sociedad nacional y con el Estado) y sus contextos regionales. Como resultado se obtuvo un modelo matricial para la observación de la apropiación social de los derechos. La arquitectura teórica de la investigación descansó sobre cuatro pilares: Bourdieu para el campo del reconocimiento (1991), Barth sobre los límites étnicos y sus fronteras (1979), Leach acerca de los cambios sociopolíticos (1982), y Díaz Polanco respecto a la cuestión étnico-nacional (1985).

La Corte Constitucional colombiana, máximo tribunal de la jurisdicción constitucional, revisa los fallos de los jueces, de manera preferente y sumaria, para proteger de forma inmediata los derechos constitucionales fundamentales —como el de la diversidad étnica y cultural—. Se tomaron en cuenta dos sentencias dictadas por ella, como referente de la investigación.² Se eligieron los pueblos Páez (Nasa) del Departamento del Cauca y Arhuaco (*Ijka*) del Departamento del César, en cuyo seno se produjeron los conflictos que recibieron trámite judicial en las instancias jurisdiccionales internas de los propios pueblos, las asambleas comunitarias y los cabildos de indígenas, y luego en las externas, juzgados de primera y segunda instancia —no indígenas— hasta alcanzar la Corte Constitucional. El hecho de que la apropiación étnica de las normas pase por buena parte de dichas instancias no indígenas, es un dato definitivo para obtener un interesante problema: ¿Cuál es el papel de las interacciones que los pueblos indígenas establecen con los sistemas de sujeción y con las políticas de reconocimiento globales con las que se han enlazado en la historia? Se interroga el transcurso del proceso social, la construcción cultural de la interdependencia de la vida colectiva, y las compensaciones consuetudinarias entre sistemas legales, por ejemplo, de la nación colombiana y de los pueblos indígenas.

Llama la atención que en ambos casos, las autoridades indígenas son las demandadas; son quienes supuestamente violan los derechos de los propios indígenas en su jurisdicción. ¿No se suponía que estos derechos el constituyente los pensó para proteger la diversidad étnica de la sociedad y sus instituciones políticas y gubernamentales? Este hecho, desde luego, no obliga pasar inadvertido, aunque la sentencia termine, como en efecto sucedió, reconociendo a favor de las respectivas autoridades las actuaciones demandadas.

² Las sentencias de la Corte Constitucional estudiadas fueron: la T-523/97 sobre la solución constitucional a los conflictos entre el derecho fundamental de diversidad étnica y otros derechos de igual jerarquía (vida, integridad personal, libre desarrollo de la personalidad, libertad de conciencia, libertad de culto, etc.), originada cuando un indígena Nasa sindicado de homicidio político, al ser juzgado según los usos y costumbres de su comunidad, la demandó porque sus autoridades tradicionales le violaron los derechos humanos fundamentales; y la SU-510/98 sobre la solución constitucional a los conflictos generados por la libertad de cultos en la jurisdicción indígena, cuando la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia —IPUC— y 31 indígenas *ijkas* interpusieron una acción de tutela, contra las autoridades tradicionales del Pueblo *Ijka* (N del A).

El problema se planteó con la primera inspección de las dos sentencias: 1) son producto de los procesos judiciales iniciados por demandas de indígenas contra sus propias autoridades tradicionales, 2) fueron dirimidos los conflictos planteados por una jurisdicción no indígena, 3) ambas sentencias no tratan de la exigencia de un derecho colectivo indígena ante el Estado, sino del derecho de ciertos individuos a resistirse a los dogmas de la propia cultura, y, 4) la práctica jurídica constata al Estado tutelar como garante de la diversidad.³

Es necesario introducir en los análisis antropológicos sobre la realidad indígena, las situaciones que, como las señaladas, se presentan contradictorias, pues es a partir de ellas que se puede avanzar en la explicación de las prácticas culturales, hábitos y costumbres concretas. La investigación evidenció que tales contradicciones no son expresiones de la aculturación, sino formas culturales con las cuales las colectividades se habilitan y resisten para garantizar la sobrevivencia cultural y política de la colectividad étnica. Se piensa que antes que desestimarlas en los estudios es prudente involucrarlas; el hacer explícitas las tensiones dentro de los pueblos indígenas como constitutivas de ellos, develó de manera transparente la historia de interacciones jurídicas con la sociedad nacional a lo largo del tiempo, demostró la carga cultural que surge de la influencia de factores externos que seducen a los miembros de las comunidades hasta el punto que algunos rechazan las propias tradiciones, sugirió la necesidad de avanzar en la explicación de la existencia o no de arbitrariedad de las normas y procedimientos judiciales consuetudinarios dentro de los pueblos indígenas, y suscitó interrogantes acerca de por qué hay más acciones de tutela promovidas por la supuesta violación de derechos por las autoridades indígenas, que acciones de tutela de los propios pueblos indígenas contra el Estado.

El estudio desarrolla la teorización de la realidad producida por el **reconocimiento de la diversidad**, no desde el poder constitucional, sino desde la interacción políticocultural entre el Estado, la sociedad y los pueblos indíge-

³ Aunque las lecturas de las sentencias son en ciertas formas liberales, respetuosas de principios democráticos de los Estados de Derecho y multiculturales, siguen siendo tutelares; el hecho de que provengan de acciones de tutela no es lo determinante, pero es un indicio. Hay que determinar si provienen de la práctica habitual de las sociedades liberales hacia los pueblos indígenas, se les llame salvajes o primitivos. Las intenciones pluralistas de los Estados no garantizan las mismas interpretaciones de los magistrados; en otros casos, casos similares han sido interpretados al contrario. Además, sucede que "lo que en derecho se hace, en derecho se deshace" (N. del A.).

nas. La teoría compromete la interacción y a los tres actores porque forman parte de una realidad integrada que funciona de manera habitual, recurriendo a prácticas producidas históricamente por la misma interacción entre ellos, quienes además, se reconocen entre sí como necesarios. Y, aunque en la interacción los tres permanecen diferenciados, son la cara y el sello de la misma moneda. Baste un poco de sentido común para demostrarlo: los procesos judiciales llevados a cabo entre los pueblos *Nasa* e *Ijka* —que siendo no indígenas—, resolvieron el problema que no resolvió la jurisdicción indígena, beneficiándola. En este sentido el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural derivado de los procesos judiciales analizados, demostró la existencia de un campo propio de relaciones de apropiación interjurídica e intercultural —el campo de reconocimiento—, el cual se explica en el desarrollo de este trabajo, permitió pensar las realidades indígenas desde otra perspectiva —en contacto—, sin menoscabo de la importancia etnológica y cultural del tema indígena.

Del caso *Ijka*, por ejemplo, se pudo observar que el asunto en ciernes es complejo: hay un conflicto indígena vs. indígena (autoridades tradicionales vs. indígenas que quieren hacer efectiva su libertad de cultos), un conflicto entre indígenas vs. no indígenas (el conflicto entre las autoridades tradicionales *Ijka* y la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, IPUC), un conflicto entre Corte Constitucional y Juez de Primera Instancia (la Corte rechaza o aprueba la primera sentencia proferida), y, un conflicto entre doctrinas jurídicas (estimar la prevalencia de un derecho que entra en conflicto con otros de igual importancia y con las doctrinas que los justifican). Sin ánimo de hacer una tipología definitiva, se pudieron ordenar los dos primeros conflictos en el ámbito interno de las comunidades (relaciones intraétnicas), el tercero en el ámbito de interacción sociedad/pueblos indígenas (relaciones interétnicas), y los dos últimos en el ámbito externo (estatal). El ámbito externo, por serlo, no está desvinculado de la realidad indígena y coadyuvaba al desarrollo del campo de relaciones sociales generado por el reconocimiento de derechos de la diversidad; por eso cabe que él también suscite un proceso de apropiación étnica de la norma, que es la producción e incorporación de reflexiones y saberes inscritos como filosofía y acción jurídicas con la que en lo sucesivo han de ser tratadas las cuestiones relativas a la diversidad étnica. Vale decir, sienta doctrina meritoria en materia concordante digna de ser seguida.

Dilemas teóricos de la apropiación

Las preguntas básicas de la investigación fueron simples: 1. ¿por qué los conflictos intraétnicos que trataban de dirimir las autoridades *Nasa* e *Ijka* llegaron hasta la Corte Constitucional? 2. ¿si eran casos de homicidio político y de libertad de cultos qué derechos debía reconocer y cuáles reconoció la Corte en su sentencia?, ¿qué sucedió en la sociedad, el Estado y las comunidades después del fallo? Tales interrogantes delimitaron el campo empírico de observación, pero no agotaron las expectativas de explicación teórica. El interés si bien descansaba en esas tres preguntas, buscó explicaciones más teóricas del fenómeno del reconocimiento, lo cual condujo todo el esfuerzo hacia la explicación de sus dinámicas; por una sencilla, pero a la vez determinante razón: el reconocimiento es, fundamentalmente, una práctica sociopolítica intercultural compleja. El móvil —estrictamente jurídico— del reconocimiento de derechos, se desplazó hacia su fundamento antropológico y político, el ser una relación social entre colectividades o individuos.

Se concibió la noción *apropiación étnica de las normas, para explicar el hecho efectivo del reconocimiento, cuya extensión conceptual apropiación étnica de los derechos de la diversidad étnica y cultural* no trata exclusivamente de la coherencia jurídica entre el espíritu constituyente colombiano y las decisiones judiciales, sino más bien de las dimensiones culturales, étnicas, jurídicas y políticas del impacto que tienen los procesos judiciales sobre los miembros de los grupos étnicos (*vr. gr.* los *Nasa* e *Ijka*), en otros sectores no-indígenas de la sociedad que entraron en conflicto con los dos pueblos indígenas, y en las instituciones del Estado colombiano. Se publicó que el reconocimiento jurídico de la diversidad cultural y su protección, si bien les permitió a los pueblos indígenas ejercer ciertos derechos jurisdiccionales preservando su identidad étnica, suscitó, por otro lado, conflictos internos, como el de los *ijkas* evangélicos *vs.* los *ijkas* no evangélicos, o el de juzgar según los usos y costumbres entre los *nasas*. Conflictos que han llegado a dirimirse en la arena política nacional como el provocado por la representación legítima ante el Estado en el que se confrontaron los líderes indígenas (jóvenes modernos) y las autoridades tradicionales (viejos tradicionales), durante la toma del episcopado colombiano en 1997. Parece formarse una paradoja: los derechos que protegen las culturas son —a la vez— dinamizadores de dos fenómenos conflictivos: transforman aspectos de la

cultura al interior de las propias comunidades y, generan una nueva tensión con el Estado pues a pesar de éste les reconoce la diferencia, lo rechazan.⁴

En tanto que el indígena echa mano en forma asidua de la ley y la Constitución, fue preciso averiguar si la ley —como señala Henry Giroux— en sí misma ha incidido en las formas internas de lo que es visto como tradicional por las comunidades indígenas, o si ha contribuido a mantener la distancia cultural y social que dichas comunidades sienten respecto a la sociedad dominante (Giroux 1992:231). Los indígenas, entre ellos los paeces y los arhuacos, hacen uso de las mismas leyes que los dominan para insertarse en la sociedad y al hacerlo confrontan las estructuras tradicionales internas de sus comunidades. Surgieron preguntas en apariencia contradictorias: ¿por qué la ley para la dominación es la misma ley para la emancipación?; y, ¿cómo una comunidad apropia una norma producida por fuera de su comunidad y qué efectos genera en su interior?

Existen carencias investigativas, como por ejemplo, la ausencia de trabajos sobre los artefactos jurídicos y los procedimientos judiciales que dejan huellas en el cuerpo social -material y espiritual- del sujeto colectivo étnicamente diferenciado; o bien, vacíos en el estudio de las acciones que ponen en marcha los dispositivos políticos de los movimientos sociales y de los pueblos indígenas, para incidir en los comportamientos de las personas que entran en relación. Los análisis teóricos y los estudios de caso de las interacciones, así como las informaciones del grado de resolución de los conflictos emanados de ellas, abren muchas puertas estimulando aún más la opción por la reflexión teórica. Dichos análisis y estudios sobre los derechos de la diversidad étnica, en distintos puntos de América Latina y de otras geografías, lo que dejan en claro es la existencia de varios modos de configuración histórica del reconocimiento y de cómo éste es moldeado cultural y diferenciadamente (Cf. Assies 2000; Dundes y Dundes 1994; Arruda 1997; AA. VV 1997; Benitez 1988;

⁴ La Corte Constitucional ha tocado el tema, aunque este problema no ha sido materia de desarrollo doctrinario: "el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural obedece al imperativo de construir una democracia cada vez más inclusiva y participativa y de ser consecuentes... con la concepción según la cual la justicia constituye un ideal incompleto si no atiende a las reivindicaciones de reconocimiento de los individuos y comunidades... este axioma es preciso evaluarlo dentro de las comunidades pues es un dispositivo moderno que se precia y cambia desde luego todas las instituciones" (SU-510/98).

Castillo 1973; Castro 2000; Conley 1990; De Sousa 1997; De Souza y García 2000; García 2001; Geertz 1993; Gluckmann 1978; Nader 1965; Grünberg 1995; Harris 1996; Imai 1993; Iturralde 1993; Leach 1970; Lorente y Zambrano 1999; Merry 1998; Perafán 1995, Rodríguez 1979; Sánchez 1993; Turton 1999; Wilmsen 1998; Zambrano 2002).

La perspectiva histórica de las luchas sociales y la conciencia de que a los procesos judiciales se llega con un acumulado histórico, que en concepto de Bourdieu, es parte de los capitales que los contendientes ponen en juego (Cf. Bourdieu 1995), hace pensar en los desafíos que la lucha por el reconocimiento impone a toda la sociedad en su conjunto, de cara a la construcción de la nación y el Estado Pluralista Social de Derecho. Este reto, que es a la vez teórico y político, se centra en el estudio de los eventos concomitantes que se gestan al reconocer un derecho de la diversidad, los cuales se producen más allá del ámbito autónomo de las sociedades indígenas y de los espectros sectoriales de los Estados y las administraciones públicas. Vale decir, el análisis tiene presente que toda acción de reconocimiento es sinéctica, que transforma y amplía el espectro de los sujetos que se definen diversos, y genera derechos para la protección de las identidades colectivas e individuales. Esta perspectiva desplaza el unilateralismo con que se ha tratado la política de reconocimiento, y obliga a pensar en las opciones radicales de interculturalidad y pluralismo. ¿Las decisiones jurídicas del Estado y las políticas de los movimientos sociales indígenas afectan la organización, comportamientos, formas de liderazgo, discursos, cotidianidad, etcétera, de los sujetos étnicos y nacional?; ¿hay continuidad o no en la lucha social por hacer efectivos los derechos de la diversidad ya reconocidos, a pesar de los cambios sociales y culturales?

La consideración de lo anterior demolió las posibilidades de una etnografía convencional de comunidad; empero puso en la tarea de experimentar metodologías de análisis transcultural y etnografías de procesos, para explicar las interacciones y conflictos que se desarrollan en la nación, el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad local. En la nación, porque el reconocimiento afecta inobjetablemente las formas de representación que dan unidad a las creencias que identifican y cohesionan a la comunidad política; en el Estado, porque el reconocimiento incide en la estructura política y en el funcionamiento administrativo de modo general (cada decisión constitucional genera definiciones de sujetos de derechos, programas, presupuestos y pugnas burocráticas). En los pueblos indígenas, porque el reconocimiento ha generado nuevas situaciones sociopolíticas a las que no estaban acostumbrados, imponiéndoles otras formas de relación, y, en la sociedad porque al ser interpelada

por esos derechos, se promueven otros movimientos sociales animados por las conquistas efectivas que antes no se presentaban, exigiendo la ampliación del reconocimiento para ellos o replanteando sus términos. En suma, se fomentó la adecuación del reconocimiento al momento histórico en tanto lucha de la que emergen nuevos sujetos con reivindicaciones propias, para quienes será incompleta toda acción que inspire los derechos focalizados en actores distintos a ellos. En la actualidad colombiana, muchos mestizos, negros, gitanos y otras minorías aspiran a que el Estado les reconozca los derechos a la diversidad, pensados originalmente para pueblos indígenas.

Finalmente, se trató al reconocimiento de los derechos a la diversidad étnica y cultural, como un dispositivo jurídico novedoso, dinamizador de nuevos fenómenos sociales y culturales en la sociedad rural en su conjunto, y particularmente en los pueblos indígenas, poblaciones negras, comunidades religiosas y minorías culturales. Para efectos de esta investigación que se centró en dos pueblos –Páez y Arhuaco– dichos fenómenos sociales y culturales repercutieron en su interior generando una doble tensión: una, entre los propios indígenas que teniendo normas que protegen sus culturas padecen conflictos con sus propias tradiciones; y otra, con el Estado pues a pesar de que él les reconoce su diferencia, los pueblos indígenas lo rechazan.

El reto de la fluidez del reconocer

La investigación tuvo una orientación más politológica y antropológica que jurídica, aunque su base fueron los documentos jurídicos producidos por la Corte Constitucional colombiana, en relación con el derecho fundamental al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, porque la investigación comenzó a partir de que el conflicto judicial se resolvió. El método de investigación se amparó en el análisis neoestructural de "modelos de emergencia", de Bourdieu (1995:91-125). Tal análisis se enmarca en una perspectiva constructivista, comparativa y relacional. Según Bourdieu, tales modelos se concentran, particularmente, en atender las zonas fronterizas de la realidad de los objetos de investigación, áreas ricas en relaciones sociales que han sido producidas por la interacción permanente de los actores contendientes con sus entornos regionales y nacionales.

El trabajo se situó en el límite compartido entre el derecho, la política y la antropología.

Lo jurídico es interpelado porque en materia de derechos promueve discusiones sobre los modos diferenciados de interpretación y prácticas jurídicas. Lo antropológico es interrogado porque las definiciones de etnia, indígena y pueblo están afectando el modo de entender las situaciones contemporáneas de los pueblos indígenas, los procesos de reindigenización y las culturas de interacción. Lo político es exhortado a observar los nuevos anhelos de sociedad y de convivencia en la diversidad y a instituir formas de gobierno cercanas a nuestras realidades y a sus expresiones sociales y culturales diversas. Las relaciones fronterizas entre disciplinas derivan de la división social del trabajo científico, mas no de las realidades socioculturales y políticas, y conforman el campo de estudio en ciernes, la historia cultural de los procedimientos jurídicos en el contexto de las culturas de interacción, ahí está un futuro -de tantos- de la Antropología Jurídica.

Aunque no serán reportados los datos obtenidos en este trabajo, el diseño de la investigación sí contempló la elaboración de cuestionarios, matrices y entrevistas, las cuales se hicieron con base en los dos expedientes judiciales, trabajo de campo en la región del norte del Cauca para el caso Páez, y en la Sierra Nevada de Santa Marta para el caso Arhuaco. Se entrevistaron informantes institucionales, judiciales, indígenas y no-indígenas, y demás actores que intervinieron en los procesos de manera directa.⁵ Metodológicamente, las configuraciones étnicas (*Ijka* y *Nasa*), vale decir los pueblos Páez y Arhuaco no son la unidad de observación. La unidad de observación es un campo donde se producen las particulares relaciones sociales que la investigación determinó; campo de relaciones sociales específicas, concretas y observables producidas por el reconocimiento de la diversidad étnica y observable a partir del proceso judicial. Es lo que teóricamente se ha llamado el campo del reconocimiento, el cual garantiza la posibilidad de estudiar su fluidez. Además, el campo -según Bourdieu- es un universo de análisis que permite la contrasta-

⁵Las fuentes se organizaron en seis aspectos: 1.-Jurídico, pronunciamientos de las altas cortes, jurisprudencias, normas nacionales e internacionales (se dio importancia a las cerca de 50 sentencias dictadas por la corte constitucional); 2.-Antropológico, etnografías y análisis etnológicos sobre las temáticas referidas a los nuevos derechos de los pueblos indígenas; 3.-Cultural, programas, proyectos y acciones de las comunidades y del Estado en relación con el reconocimiento de derechos; 4.-Político, documentos escritos, pronunciamientos, denuncias, tomas, líderes y organizaciones; 5. -Institucional, presupuestos, políticas públicas, Conpes, ong,s; y, 6.-Estudios Comparados, estudios sobre las mismas problemáticas en otros países (N del A).

ción empírica en forma objetiva, se entiende a su vez como un campo de fuerzas, que se ponen en estados de confrontación y alianza, y se imponen a todos los sujetos que se han adentrado en él (Bourdieu 1995), con lo cual el campo del reconocimiento no es una configuración supraétnica, o de pueblos indígenas abstractos, es una opción teórica para el análisis que es capaz de reflejar importantes contenidos empíricos.

Tampoco se puede confundir la sentencia con dicha unidad de observación; la sentencia es, más bien, el referente de investigación: punto a partir del cual se establece la emergencia del campo del reconocimiento respecto de los dos casos analizados. La importancia metodológica de la sentencia es significativa para vaticinar las dimensiones del campo, porque en sí misma es un proceso que integra lo judicial, lo político y lo antropológico, produce la subsunción de todas las diferencias reales mediante una decisión jerárquica, materializa el reconocimiento como práctica sociopolítica y revela la emergencia de la unidad de observación. De hecho un acto jurídico, como la sentencia de la Corte, no sólo afecta a la comunidad para la que prevalece el derecho, sino a aquella que desiste del que creía suyo y para el conjunto de la sociedad nacional en la que se desenvuelve el conflicto (cf. Geertz 1993; Gaviria 2002; Kerruish 1991).

El marco nacional o étnico donde se produjo el hecho que posibilitó el proceso judicial fue trascendido, espacialmente hablando. Fue necesario averiguar y analizar si un hecho, aparentemente aislado geográficamente, podía convertirse en argumento de reivindicación para otro caso, similar o no, a muchos kilómetros de distancia de donde sucedió. Al conseguir los datos, la constitución analítica del campo se llevó a cabo —ser capaz de reproducir situaciones empíricas fluidas. Se sabe que las fuerzas que operan el campo son reflexivas, conectivas y ubicuas. Los pueblos indígenas han aprendido a pensar jurídica, política y antropológicamente, los discursos expertos entran y salen permanentemente, definiendo las acciones colectivas, pero también las redes de comunicación entre las etnias cada vez más son más estrechas, y no están supeditadas al contacto geográfico (cf. Giddens 1995, Escobar 1993, 2001; Múnica 1998).

Dado que las instituciones, como la ley, se destacan respecto de otras formas del orden social por su dinamismo, el efecto de la reflexividad en el campo del reconocimiento es el de los cambios en las costumbres y los hábitos tradicionales, que impactan globalmente a los pueblos indígenas y se

socializan de manera discriminada y selectiva por sus miembros. Los indígenas piensan y racionalizan los efectos y emplean estratégicamente todos los recursos disponibles de manera compensatoria (Perafán 1995, 2000; VV. AA, en Castro 2000). Los *ijkas* promovieron en todos los pueblos indígenas de Colombia la posibilidad de hacer prevalecer los derechos de propiedad colectiva y los *nasas* incentivaron el uso de castigos como el cepo y el destierro que ya habían sido suprimidos de sus prácticas de control social habituales.

Cuestiones de agenda

Existe un creciente interés por los estudios que relacionan al Derecho con la Antropología, soportado con publicaciones, proyectos y encuentros académicos, pero se requiere un mayor impulso de la sociología y la antropología jurídicas del reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica y cultural (Castro 2000; Sánchez 1993; Berger 2002, Geertz 1989). La preocupación es epistemológica pues busca revisar la suerte del reconocimiento como objeto de estudio. En buena medida a eso apunta este estudio: darle contenidos al objeto y superar las dicotomías tradicionales —derecho/antropología, norma/costumbre, etcétera—, para instituir relaciones. Dentro de las agendas académicas debe introducirse el reconocimiento y sus efectos en la sociedad globalizada. Algunos temas a precisar son la cuestión del reconocimiento en la historia de las luchas sociales indígenas, en la conformación de los Estados nacionales latinoamericanos, y en el desarrollo de la Antropología Social en América Latina. En Antropología jurídica el reconocimiento es un aspecto determinante, equiparable a la importancia que la Antropología general le otorga a la diversidad cultural. No existe ningún trabajo antropológico, que luego de realizar una cuidadosa observación etnográfica o una sesuda interpretación etnológica, no se pronuncie sobre la necesidad de reconocer la cultura y sociedad que el trabajo sacó a la luz, como no existe ningún Estado nacional latinoamericano sin política específica para los pueblos indígenas (independientemente de las bondades o negligencias), como no existe pueblo indígena sin haber resistido en algún momento de su historia.

Si las ciencias sociales transforman los objetos de investigación debido a la presión del tiempo histórico, cabe preguntar por las razones que han evitado que el reconocimiento sea concebido como una práctica sociopolítica desde

un principio. Corresponde responder al cómo se han transformado los sujetos del reconocimiento y como lo siguen haciendo, hay que impulsar una revisión conceptual del reconocimiento en las políticas de los Estados y de los movimientos indígenas (demandados, otorgados y/o negados), se debe comprender la autonomía indígena por parte de los Estados y de algunos especialistas, o de reconocerles derechos a los sujetos que se indigenizan. En últimas, se deben superar las barreras y dificultades para comprender los productos históricos del reconocimiento. Este punto es crucial no sólo en la agenda jurídica, sino de la Antropología en general, pues estamos ante pueblos indígenas que han recuperado la palabra.

De los resultados de la investigación se desprende la utilidad explicativa teórica y etnográfica del campo del reconocimiento, de la noción de apropiación étnica de las normas, de la globalización y las modernidades indígenas, y de la cuestión referente al hecho de que las costumbres son históricamente determinadas. Así como las definiciones ético-morales impulsan las prácticas sociopolíticas, la indagación sobre dichas prácticas debe renovar las directrices ético-morales, situándolas en perspectivas concretas y no abstractas. Por eso otro resultado de este trabajo es la interpelación sobre la necesidad de replanteamientos morales y políticos para hacer frente a las nuevas demandas de reconocimiento, de las cuales deben ser partícipes las instituciones del Estado, los indígenas, los académicos y los propios sujetos que hoy demandan el reconocimiento.

Al resaltar el papel de la Antropología Jurídica como promotora de valores, convivencia y bienestar de la diversidad humana en la globalización, este trabajo aspira a estimular una cultura política que incida sobre el Estado y la Sociedad, en el ámbito de los derechos fundamentales y humanos de los pueblos indígenas y fortalecer la sensibilidad de las universidades latinoamericanas, sobre su responsabilidad con el conocimiento, promoción y defensa de los derechos fundamentales de la diversidad cultural, mediante la vinculación de la investigación científica y humanística con el desarrollo cultural, étnico y político de nuestros países. Dado que es muy importante avanzar en los aspectos que van definiendo tal posibilidad, la investigación plantea al Estado colombiano el reto desarrollar la capacidad de construir y sostener un orden político que garantice las condiciones para gobernar la diversidad en el marco de las instituciones y procedimientos democráticos, mediante el paso de actualizar la problemática de los pueblos indígenas. La perspectiva que se le imprimió permitirá redimensionar el movimiento por el reconocimiento de la diversidad en la sociedad, en el Estado, en los movimientos

Carlos Vladimir Zambrano

populares, en el sistema de derechos humanos, en la sociedad civil y en el sistema político y dar cuenta de cómo se desarrollan cambios en las instituciones y en la sociedad cuando un derecho es reconocido.

Parte II
APROPiación ÉTICA DE LAS GENERALIAS

Carlos Vladimir Zambrano

Parte II

APROPIACION ÉTNICA DE LAS NORMAS

II. APROPIACIÓN ÉTNICA DE LAS NORMAS

Sumario

- A. La diversidad: concepto, diversidad cultural, diversidad étnica, diversidad ampliada y campo étnico.
- B. Globalidad y globalización: conceptos, resistencia globalizada, globalidad en América.
- C. La apropiación étnica, el sentido de "lo étnico" en la apropiación, costumbres, lo consuetudinario, y la fuerza cultural de las normas

Este capítulo aclara los conceptos básicos para el marco general de interpretación de la apropiación étnica de los derechos de la diversidad étnica, a partir del análisis de los procesos de tutela entre los Nasa y los Ijka; y los expone dando cuenta de cada uno de los términos que titula el libro. Tal método de exposición es útil para abordar el efecto multidimensional del reconocimiento, contextualizar la importancia histórica de las luchas indígenas, demostrar la secular interacción entre derechos de los indígenas y las minorías y los nacionales, y comprender los nuevos sujetos de la diversidad que demandan derechos —los pueblos indígenas tienen compañía. Sin embargo, no se puede olvidar que la configuración histórica de los derechos de la diversidad étnica y cultural, pasa en América Latina, por el tamiz de las luchas y resistencias indígenas; en consecuencia, para la actualización políticocultural de la diversidad étnica en las sociedades latinoamericanas es necesario echar mano de esa historia y activarla en proyectos políticos que tiendan a consolidar procesos interculturales, democráticos y pluralistas.

Los conceptos son diversidad, apropiación, reconocimiento, costumbres, y globalidad. El marco de interpretación se conforma de nociones como diversidad cultural ampliada, apropiación étnica de las normas, historicidad de las costumbres, sociopolítica del reconocimiento, y globalidad estructural. Al aplicar los conceptos y las nociones a los dos casos estudiados, se obtiene una mirada más fresca sobre cinco aspectos de importancia académica y política: 1. la revisión crítica de la historia de la diversidad en América, 2. el estudio actualizado de las nuevas necesidades de reconocimiento, 3. la constatación histórica de las interacciones culturales en los cuerpos sociales, 4. el alcance de las luchas intra e interétnicas en la definición del control de las representaciones de los sujetos de los derechos, y, 5. la evaluación de la ampliación de la diversidad. Emerge, así un acervo de hechos —inéditos y poco estudiados— sobre relaciones interétnicas e interculturales, cambios culturales derivados de

la interacción entre sistemas jurídicos diferentes, luchas de reconocimiento de las diferencias étnicas y nacionales, y disputas por el poder de la conducción política de las representaciones y discursos étnicos y nacionales.

A. LA DIVERSIDAD

En Colombia y en América Latina, la reflexión y la acción sobre y desde la diversidad renueva los planteamientos concernientes a la centralidad de ésta como eje articulador de la sociedad y del Estado. Las reformas del Estado no han medido el impacto que el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural desata sobre los sistemas culturales, sociales, políticos y jurídicos, los cuales a pesar de él, siguen pensándose desde una lógica homogeneizante. Aquí interesan tanto los efectos globales que dicho reconocimiento produce en la diversidad misma, como las consecuencias que ella engendra en la dinámica sociopolítica y jurídica de la diversidad étnica. El cambio de percepción sobre la diversidad étnica y su reconocimiento aumenta las presiones para diversificarla y orienta a los sistemas político y jurídico hacia la construcción social de una sociedad para la diversidad, la cual por sus características incluyentes, coadyuvará a la integración de colectividades plurales y a reducir los riesgos identitarios.

Concepto

Se entiende por diversidad la existencia múltiple de los hechos sociales, culturales, jurídicos y políticos; y por pluralismo, la particular doctrina que interpreta al mundo por su variedad. La relación entre diversidad y pluralismo sugiere una concepción de lo real fundada en el supuesto que lo real es diverso. Tal concepción, además de ser un presupuesto científico, es el fundamento epistemológico para entender las formas con que las sociedades, y sus dinámicas, se presentan objetivamente, y cómo se puede actuar en ellas. La evolución de la humanidad es de permanente y continua diferenciación hacia la ampliación de la diversidad, y mantiene de modo estructural las tensiones entre lo universal y lo particular, lo unitario y lo diverso, lo homogéneo y lo heterogéneo. Este postulado es contrario y distinto de todo aquel que explique

el desarrollo de la diversidad centrado –de manera exclusiva– en el ininterrumpido trance hacia la erradicación de la diversidad, y la homogeneización de sociedades y culturas (ver Zambrano 1993). La diversidad se hizo inteligible, a medida que el conocimiento avanzó en el descubrimiento de los procesos de diferenciación, constituyendo a la diversidad, en una suerte de fenómeno general en las historias de la humanidad (Herskowitz 1978; Hocart 1978; Frazer 1981, Geertz 1989; Rodríguez 1979; Bartolomé 1996; Berger y Huntington 2002, Palerm 1974). Razón tuvo Spencer cuando planteó que, el progreso es el camino hacia la diversidad: "éste es el paso –escribió– de lo homogéneo a lo heterogéneo" (Spencer, citado en Zambrano 1993).

La naciente concepción sobre la diversidad no sustituye la moribunda de manera perentoria; su apropiación es paulatina y está mediada por una transición, caracterizada por la presencia permanente de tensiones que la afianzan, a medida que se resuelven. Como la solución de un problema engendra otros, el afianzamiento de la nueva se relativiza introduciendo la noción de cambio, que releva la de crisis y suscita a la vez, la preocupación sobre el sentido de la confianza en una sociedad que se transforma y que se reconstituye a partir de la diversidad (ver Nisbet 1993; Mato 1995; García 1981; Escobar 2001; Kymlicka 1996; Giddens 1997). "El mundo de la diversidad –anota Giddens– nos plantea nuevos riesgos y nuevos retos, no es apocalíptico, pues no se encamina inevitablemente a la catástrofe... implica riesgos que otras generaciones anteriores no han enfrentado y porque se están enfrentando además con los instrumentos de las generaciones anteriores, sin la evaluación crítica" (Giddens 1997:45).

Las ciencias sociales no son ajenas a esta situación, en gran medida porque a ellas les corresponde la identificación de la percepción que la sociedad tiene de sí misma. ¿Cómo se ha estudiado y enseñado la diversidad?, ¿cómo se está viendo? y ¿cómo transmitirla de aquí en adelante? son algunos desafíos que el reconocimiento de la diversidad traslada a la investigación antropológica y sociopolítica. La diversidad no puede seguir siendo pensada como un componente agregado de la sociedad, sino como un escenario que se constituye en el centro de todas sus observaciones y decisiones.

La diversidad ha estado presente desde Herodoto –como cuestión de la historia–, pasando por Vitoria –como sujeto emancipatorio y rebelde–, hasta Vico –como motor del desarrollo de las naciones–; tales paradigmas, muestran la antigüedad del asunto e indican la vigencia contemporánea (ver Palerm 1974). Tienen epígonos modernos en mentes latinoamericanas que han restituido para sus sociedades el valor de lo diverso; lo han consagrado en sus

constituciones y lo están ampliando. En poco menos de diez años América Latina ha reconocido su objetividad, ha escogido –según el país– formas de interpretarla e intervenirla, ha decidido modos de educarla y gobernarla, y ha encontrado procedimientos de participación para edificar el presente, aunque es incierto atribuirle, que también busca un futuro promisorio para ella. No obstante, lejos de ser una conquista definitiva, las disputas por su real inclusión y por una caracterización más compleja –de cara a las realidades actuales–, no se agotan.

El reconocimiento de la diversidad en América Latina modifica la percepción sobre su propia realidad social y cultural (ver Cardoso 1992; Arocha 1990; Augé 1995; García Canclini 1981; Bonfil 1994; Díaz 1985, 2002). La transformación de dicha percepción es fuente, parte y resultado de un cambio progresivo y conflictivo que se desenvuelve de una manera compleja y multidimensional, con implicaciones no sólo sobre los sujetos que incorpora sino sobre la redefinición de toda la sociedad en su conjunto. "Esta diversidad plantea una serie de cuestiones importantes y potencialmente decisivas –sostiene Kymlicka– en temas como derechos lingüísticos, autonomía regional, currículum educativo y símbolos nacionales... Encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a dichas cuestiones constituye el principal desafío de nuestras sociedades" (Kymlicka 1996:13). Pero sobre todo, plantea retos a la interpretación teórica y epistemológica, con el fin de comprender las formas de conocerla y representarla.

Diversidad cultural

El acervo de conocimientos producido por la antropología, demuestra que no existen una cultura, ni una sociedad universales⁶, sino intentos de representación universal, ensayos englobantes, pretensiones de dar unidad discursiva a las múltiples culturas y sociedades particulares e históricas (Geertz 1994, Herskowitz 1978). Por cultura se entiende, la capacidad que tienen los seres humanos de crear, transformar y simbolizar la existencia y los modos de vida. Esa capacidad se manifiesta en formas plurales, por lo que la cultura

⁶"El oficio de antropólogo es construir un gran espejo en el que podamos "examinar(nos) en (nuestra) infinita variedad" (Geertz 1994:196).

expresa en realidad la forma diferencial con que la sociedad, como los individuos que cobija, se apropia del mundo. Se colige que es necesario hablar de muchas culturas, en lugar de una. Dicho en otras palabras, de múltiples formas sociales de apropiación del mundo. De esto trata la diversidad cultural, es decir de la variedad de culturas existentes en la tierra. Esta delimitación conceptual se sustenta en los supuestos coincidentes, que provienen de autores tan disímiles, como García Canclini (1981), Díaz Polanco (1985), Goodenough (1970) y Geertz (1989). Para ellos también, la cultura es más que la simple suma de costumbres, tradiciones autóctonas, y elementos materiales y espirituales, reproducidos mecánicamente de generación en generación; aspectos que por ser evidentes, son la cabeza del iceberg, que se reserva formas profundas de producción humana, procesos complejos de creación anteriores a ellos.

Entendida la cultura como una producción, la diferenciación y diversificación de los grupos humanos, se constituyen en la constante cultural de la historia de la humanidad. Toda sociedad es plural en los orígenes y su evolución está marcada por variaciones permanentes. Señala Leach: "toda sociedad es un proceso en el tiempo" (Leach 1976:27). La reproducción de la diversidad cultural es históricamente persistente en las colectividades; introducir la diferenciación, vale decir, la variabilidad —que es lo estable— en el auge de las culturas en la historia, no es más que responder a la inestabilidad estructural con que viven las colectividades humanas, real propiedad de la diversidad en el espacio y en el tiempo. Esa perspectiva reconoce que, las continuidades formales de la diversidad cultural en el tiempo, deben ser interpretadas por las transformaciones diacrónicas, estructurales y no estructurales, que son parte de la historia. Los cambios, por ejemplo respecto de las actuaciones jurisdiccionales, que se analizan entre los *nasas* e *ijkas*, dos de los pueblos indígenas colombianos con más rasgos contratantes respecto de la sociedad nacional, son expresiones de la variación histórica de sus instituciones, apropiadas con fines de mantenimiento de la cohesión interna, y de la resistencia ante los embates desestructurantes externos. Con lo cual las valoraciones negativas que provienen de nociones, como la de aculturación, reciben un giro radical, para comprender positivamente los fenómenos de cambio, en términos de realidades empíricamente constatables, históricamente estructuradas, culturalmente sólidas, socialmente válidas y políticamente eficaces.

El reconocimiento de la diversidad cultural es la comprobación de la existencia de distintos y diferentes modos de vida, que se comparten dentro

de un mismo territorio; pero sobre todo, es la aceptación de los procesos de diversificación de ellos. En últimas, la condición básica de toda sociedad: reconocerse a sí misma, reconocer a otros y ser reconocida por otros, requisito reclamado –de manera permanente–, según sean predominantes ciertas relaciones intra e interétnicas. Como el reconocimiento no se da en abstracto, configura un sistema de relaciones sociales conflictivas, que son producidas por sujetos que, al mismo tiempo que definen, son definidos por otros. Evento que precede y funda a las relaciones sociales colectivas de interacción social, que producen cambios funcionales, transformaciones estructurales y alteraciones radicales, generando alteridades. Por eso, es posible hablar de las políticas de reconocimiento, en tanto concepciones que producen, movilizan y enfrentan las diferencias, y orientan los particulares modos de acción en, sobre, con y para, consigo mismos, y los otros. Lo anterior determina un doble nexo entre cultura y política, y entre diversidad y reconocimiento, porque si la "cultura es la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido" (García 1981:32), se tiene una definición de cultura propicia a la interpretación politológica. Y si el reconocimiento es una relación social que dota de significación y sentido social a la diversidad, puede también cumplir la función política de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas, tal como lo indicó García, para la cultura. Para este trabajo el reconocimiento es el nexo sólido que vincula a la cultura y a la política.

Vico planteó, hace tres siglos, que la historia de la humanidad es la historia de las luchas entre pueblos, que al contrastar sus culturas y movilizar políticamente sus diferencias, con fines de dominación sobre otros, tienden a resolver la heterogeneidad de los procesos de diferenciación. La perspectiva viquiana, antecedió la postura socioeconómica marxista de la historia. Situó a los pueblos, en la perspectiva antropológica, de la actual confrontación étnico-nacional, que interesa resaltar en este trabajo. Con base en Vico (1989), se puede adelantar que la razón de las luchas que fraguan la historia cultural y nacional de la humanidad, es el reconocimiento de las diferencias disidentes constitutivas de la diversidad cultural. Si se coincide con ello, se puede aceptar que la historia de los pueblos es la de la permanente confrontación, por reconocerse a sí mismos y ser reconocidos por otros; y, por esa

vía, imponer sus particulares percepciones⁷ y hacerlas comunes al resto. La consecuencia de esa pugna, es que nacen los procesos culturales que definen las identidades de etnias y naciones, y los modos de convivencia entre ellas. Se gestan tanto las continuidades y transformaciones históricas, como los acuerdos de nuevas relaciones sociales, pues el reconocimiento es la forma de apropiación del mundo en el que interactúan los pueblos. El mundo, como sus representaciones, también es producido de modo permanente; según Hall (1997) las imágenes colectivas de unos y otros al entrar en relación, conflictiva o avenida, cumplen un papel sobresaliente en los ordenamientos sociales. La diversidad cultural se reconoce a sí misma diferenciada y en permanente pluralización, y para reducir los riesgos del desorden social, genera discursos históricos que le dan continuidad en el tiempo a las rupturas y transformaciones sociales, culturales y políticas. Es evidente que la dinámica de la cultura es la diversificación por diferenciación; toda cultura en movimiento, es una cultura viva, por consiguiente diversa.

Diversidad étnica

La diversidad étnica es una manifestación de la diversidad cultural, o si se quiere, una de sus expresiones sociopolíticas. Herskowitz (1976) señaló que las poblaciones indígenas y tribales, al ser concebidas como pueblos, se asimilaran al concepto de "nacionalidad incipiente", que es una comunidad política definida por rasgos étnicos. La noción "incipiente", propia de la época en que Herskowitz escribió, ha de ser sustituida por la de invención, por lo que los pueblos son nacionalidades en invención. Como las naciones, las etnias son expresiones culturales de la política, que tiene por objeto representar, otorgar pertenencia y dar cohesión a una comunidad, lo cual involucra cierto dinamismo,

⁷ "El operario del mundo de las naciones, es el albedrío humano... determinado... con las medidas de las necesidades humanas... manantiales... del derecho natural de las gentes... Ante todo, otro derecho existió, el nacido al paso que las costumbres de ciertos troncos de los primeros padres del mundo, ramificados en muchas familias... Finalmente, unidas varias naciones de lenguas diversas, en pensamientos uniformes acausa de guerras, alianzas y comercios, nació el derecho natural... de uniformes ideas de las naciones diversas..." (Vico 1725:45-61).

capacidad de expansión social y potencialidad de transformación de los ámbitos de incidencia colectiva. Las etnias, más que comunidades definidas por los aspectos formales de sus culturas, o por un menosprecio de su desarrollo cultural –incipiente– son comunidades imaginadas (Anderson 1993), comunidades de creencias (Bourdieu 1995). Se cree en el origen común, se cree en la solidaridad, se cree en la identidad. Son colectividades que generan relaciones sociales a partir de la creencia en vínculos imaginados que se soportan en la persistencia de ciertos rasgos y elementos culturales, que, dependiendo de su fortaleza, pueden evolucionar hacia la nación, opción sin duda mediada, por el poder de las naciones en que están inmersas. Hay una comunidad étnica cuando existe un número importante de miembros, hombres y mujeres, que consideran que forman parte de un mismo grupo, e imaginan una semejanza de origen y un destino común; y, basándose en el predominio directo o imaginado de lazos afectivos, costumbres y parentesco, buscan dominar entre ellos mismos las actividades que tienen por objeto el control de las decisiones grupales. Se legitiman estas creencias cuando se soportan en la efectiva evidencia de rasgos culturales, lingüísticos y espirituales objetivos (ver Zambrano 2000). No por nada Manuel Gamio, insistió que a los mexicanos no había que contarles el pasado, sino mostrárselo, desarrollando la política arqueológica de rescate y reconstrucción de las principales ciudades indígenas, que mostraban la conexión entre el presente y el pasado de los mexicanos, materializando los referentes de reconocimiento identitario (Gamio 1916).

La diversidad étnica es plural y dinámica, por lo que ella misma, produce procesos de diferenciación. Estos son procesos de **redefinición de la comunidad política**: la producción compleja y dinámica de fenómenos que coadyuvan a la toma social de decisiones para el funcionamiento y afianzamiento simbólico y psicológico de un grupo, y que resignifica lo público y lo privado, las relaciones de la vida cotidiana, las tradiciones y el pasado, y vislumbra formas diferenciadas de institucionalización (ver Berger y Luckman 1966; Whitten 1979; Bartolomé 1997; Anderson 1993; Hobsbawn 1983; Zambrano 2000). Las redefiniciones varían según la magnitud de los cambios. Hay redefinición de comunidad política cuando los *nasas* consolidan sus instituciones jurisdiccionales, por efecto del proceso judicial; o, cuando los *ijkas*, redefinen las relaciones con los miembros de su comunidad que deciden ser evangélicos. Hay redefinición de comunidad política cuando los *mamos ijkas* y *tewalas nasas*, líderes espirituales tradicionales, son relevados de las funciones públicas por los cabildos indígenas.

Al final de la década del setenta, la antropología insistió en la necesidad de repensar las categorías "indígena" y "etnia" (ver Bonfil 1979; Barth 1979; Torres 1975). En América Latina ensayó redefinirlas, en concordancia con las luchas indígenas que pretendían la defensa de las culturas, frente a los programas desarrollistas que se desarrollaban en esa época en América Latina (ver Bonfil 1979). La precisión conceptual coadyuvó a que los pueblos indígenas recibieran los proyectos de desarrollo de manera diferenciada, pero sobre todo, contribuyó a que se organizaran para acomodarse a las reformas neoliberales que ya se insinuaban. Surgió el "etnodesarrollo" como la política que reconoció la diferencia, y que permitió a los pueblos plantear formas alternativas y diferenciadas de progreso, consecuentes con las tradiciones y modos de vida establecidos. Para dar contenido político, el propio Bonfil Batalla, planteó la teoría del control cultural (Bonfil 1982), basada en la toma de decisiones sociales sobre los elementos culturales en disputa. El reconocimiento de la diversidad étnica inició durante esos años una carrera política en ascenso, centrada en controlar las decisiones sobre los asuntos de su competencia.

El término indígena fue concebido como una categoría social, y el de etnia como una categoría cultural (ver Bonfil 1979). Lo indígena expresaba las situaciones sociales generales a que estaban sometidas las etnias; lo étnico, la diversidad de los pueblos y, su singularidad cultural. Se insistió en llamar a los pueblos por su etnónimo: nahuas, paeces, arhuacos, mixes, etcétera, sosteniéndose, a pesar de la innovación, la vieja noción de comunidades indígenas, cerradas, tradicionales y simples. Dicha reconceptualización –por ello formal, mas no fundamental– quedó sometida al peso de las viejas nociones ilustradas, románticas y hegelianas de la antropología. Sin embargo, logró introducir dentro del debate indigenista la idea de "capacidad de cambio con resistencia", la cual fue útil para adecuar los cambios globales que se avecinaban. De todas maneras, esa noción era autoconcentrada y no abierta, y reflejaba los cambios sólo en el marco interno de cada etnia, pero ya era visto que las comunidades indígenas –para usar el término de esos años– no podían estudiarse con claridad desconociendo los entornos y las relaciones interétnicas. Dentro de la Antropología y en los estudios de comunidad no es fácil desembarazarse de las tensiones conceptuales entre lo tradicional y lo moderno, lo propio y lo ajeno, el cambio y la continuidad, y la identidad y la diferenciación. Durante los años ochenta el reconocimiento de la diversidad étnica, y los derechos asociados a ellas, avanzaron considerablemente, hasta que fueron incorporados como derechos constitucionales en la mayoría de países del continente (Sánchez 1996). En el ámbito internacional, se consolidó –entre otras instituciones– el

Convenio 169 de la OIT, que garantizó el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas, y el respeto a la autodefinición de identidad. La movilización de las identidades étnicas en el mundo coincidió con la liberación de las fuerzas sociales que los Estados nacionales motivaron para adecuarse a la reestructuración neoliberal. La coyuntura para la diversidad fue óptima, pues el estado neoliberal consolidaba su legitimidad, otorgando derechos y reconocimiento a la diversidad étnica.

La inusitada movilización política de las etnias concentró, en la década de los noventa, la atención de las ciencias sociales, en particular de los politólogos. Las identidades étnicas se desplazaron del campo de la cultura, al de la política y los estudios revelaron el potencial sociopolítico de las demandas de reconocimiento de la diversidad. Este auge coincidió con el ingreso de la categoría "pueblo indígena" en la arena política (ver Villoro 1994), y con ella, el debate por la autonomía (Díaz y Sánchez 2002). El mundo se había abierto; los países centrales empezaron a trazar políticas para los individuos y colectividades, cuyos orígenes étnicos y nacionales eran bastante diversos. De ahí que el multiculturalismo y la política del reconocimiento tengan como sujetos -principalmente- a los inmigrantes, cuya integración a la sociedad receptora debe cumplirse a cabalidad, mediante políticas asistenciales, que les permiten mantener los idiomas, creencias y costumbres (ver Tylor 1993; Kymlicka 1996; Kincheloe 2000; Olive 1997). Fue un periodo, para los países centrales, de cambios en la población, de redefinición de las relaciones ciudadanas, y de promoción de los inmigrantes dentro del marco de reconocimiento democrático de la diversidad. En la década del noventa algunos frutos del reconocimiento de la diversidad étnica saltaron a la vista en forma de adecuaciones institucionales, reformas jurídicas, definición de políticas, elaboración de presupuestos y nacimiento de nuevas organizaciones y actores sociales.

Diversidad ampliada

La objetividad de la diversidad étnica se enfrenta aún a ciertas tradiciones que la ven como rezago y no como característica de la sociedad; a ciertas mentalidades que presumen el desarrollo cultural, bajo la óptica de la homogeneización y no de la pluralización, a lenguajes que generan universos simbólicos unitarios singulares y no múltiples, y a discursos que la neutralizan aparentando ser progresistas. Confrontada así, su existencia se revela más imaginada

que descubierta; las realidades de la diversidad étnica no se hallan en un estado natural, aséptico y puro, sino que se producen socialmente y se representan culturalmente, mediante una gresca de poderes, muchas veces revestidos de confrontación académica y experta (ver Gnecco y Zambrano 2000). Las realidades de la diversidad están en estado de contagio permanente, por usar la noción antropológica clásica. El prototipo latinoamericano de diversidad está centrado en el mundo indígena; si bien éste persiste transformado, no es la totalidad de la diversidad creciente de nuestra época. No obstante, es de esa concepción que se hereda la idea del reconocimiento de los derechos de la diversidad y el espíritu de la lucha para su materialización progresiva

Las concepciones de mundo, las cosmovisiones, de los pueblos estudiadas por los antropólogos no son adscribibles exclusivamente a los indios. Toda sociedad, como todo individuo, tiene una concepción sobre el mundo que le permite relacionarse con los entornos naturales y sociales. En la actualidad, el mundo comienza a percibirse cada vez más vinculado, existen más espacios de reconocimiento, hay más cercanía con los otros, pero a la vez más conflictos y más ingobernabilidad de estos asuntos. La expansión de las comunicaciones hace visible la diversidad étnica global, y las instituciones internacionales promueven la formulación y el ejercicio de nuevas metas de convivencia y de intercambios, aunque simultáneamente, se radicalicen las identidades (Arditi 2000). Aparecen nuevas dimensiones de lo público y de lo privado, cuestionamientos a los modelos de civilización, participación en escenarios de globalización, mayor interés en la justicia que en el poder, etcétera. Todo esto promueve la necesidad de un conocimiento teórico que de cuenta de tales cambios, transformaciones, alteraciones, relatividad de los conceptos, procesualidad de la sociedad y de la heterogeneidad cada vez mayor, etcétera.

La percepción y conciencia plural de las sociedades, comunidades, poblaciones, países y regiones subalternas —reflejo de la quiebra de la dominación y redefinición de las pugnas por las hegemonías culturales en los planos locales, regionales y globales— está en construcción. Los mundos simbólicos y culturales se deconstruyen y construyen en forma permanente, en medio de ambientes de incertidumbres de identidad y de conflictos entre lo tradicional y lo moderno, peculiaridad más de la naturaleza del cambio, que de un desorden que reclama el regreso al pasado. Si todos los pueblos conservaran intactos dichos mundos, desembocaríamos en un estancamiento cultural. El impulso para los cambios en las percepciones de las sociedades proviene de la lucha por el poder, en el que las construcciones de las diferencias culturales, y las imágenes de las sociedades, sirven de dispositivos que coadyuvan a tenerlo y

lo convierten en energía cultural. La emergencia y producción de una percepción ampliada de la diversidad no sólo es signo de su vitalidad y progreso, sino de su poder (Zambrano 1998:167).

Desde 1990 se observan en Latinoamérica dos tipos de transformaciones, en relación con la percepción de la diversidad cultural, ampliada y complejizada, que pueden apellidarse, en extensión y en profundidad.

1.- Las transformaciones en extensión de la diversidad tienen que ver con:

a.- La visibilidad y la comparecencia de la variabilidad del mundo indígena. Hace apenas unos años los libros de historia, al tratar el pasado indígena, rescataban la gloria arqueológica (México, Guatemala, Colombia, Venezuela, Perú), que invisibilizaba el presente, conflictivo y marginal. La resurrección se plasma, tanto en los libros de historia como en los de los presupuestos. Resultado de ello es que volvieron a tener nombre propio: wayú, u'wa, a'wa, nahua, miskito, bribi, chipaya, mapuche, matabo, etcétera, carácter de pueblo singular tras de su etnónimo y, derecho a ser educados –por ellos mismos con maestros nativos– según sus usos y costumbres y en sus propias lenguas. La multiplicación de las etnias no es un milagro, es el desocultamiento de la diversidad; que generó además, el renacer de otros pueblos que la etnohistoria había declarado difuntos: los chontales, yanaconas, mokaaná, chorotegas, pijaos y pastos, por ejemplo, resucitaron de entre los anaqueles de los archivos y mostraron unas ciudades invadidas de indígenas desde Buenos Aires hasta Ciudad de México.

b.- La aparición, en el escenario de la diversidad, de otros actores no indígenas. Los gitanos, los inmigrantes (judíos, árabes, chinos, japoneses, vascos) los negros, los grupos de género, las comunidades religiosas, y los nacionales en otros países (comunidades colombianas en el exterior). Tales presencias alteran el predominio de lo indígena en las discusiones sobre la diversidad y amplían los escenarios de esta última, que se ha visto enriquecida con los movimientos regionales, la insurgencia de las provincias, que llamó Fals Borda (1988). El reconocimiento de la diversidad cultural ha difundido la importancia del otro y, simultáneamente, ha permitido tomar conciencia de que nosotros somos a la vez otro, replanteando el problema de la diversidad étnica tradicionalmente vista en una sola dirección (ver Giordan 1995).

2.- Al incorporar las transformaciones en extensión, la diversidad manifiesta una interacción intensa y compleja en todos los órdenes. Son las transformaciones en profundidad que están relacionadas con:

a.- Los corolarios que se desarrollan al poner en evidencia el carácter parcial del concepto de diversidad étnica que existe en la región. La diversidad

estaba siendo concebida para unos y no para un todo pluralizado. Al ampliarse el horizonte de la diversidad es posible concebir un país, en tanto totalidad diversa e incluyente, no como una totalidad homogénea y genérica. Sin embargo, aunque las condiciones culturales actuales –ordenamientos, representaciones y construcciones, así como los poderes, disciplinas y saberes– brindan todos los recursos para pensar según la primera forma, existen mentalidades que aún se sostienen en la segunda y que todavía se reproducen. La situación refleja la emergencia de una condición interpretativa, transicional y transnacional de nuestras percepciones, sobre la diversidad que es ambigua, a veces contradictoria, muy conflictiva y provocadora; en fin, riesgosa.

b.- Rescatada de su invisibilidad la diversidad se instala en el presente, este cambio es central en la profundización de las transformaciones. En el nivel interno, afros, migrantes, indígenas, raizales etcétera, muestran una diferenciación clasista que está muy lejos de ser modelo de comunidad clásica, la propiedad privada entre ellos revela casos de promoción de solidaridades que han desaparecido de algunos sistemas tradicionales, los campesinos quieren volverse indígenas y los indígenas profesionales urbanos, las organizaciones sociales étnicas se vuelven electorales, etcétera. Rica, compleja y estimulante realidad, que tiene además que relacionarse –por su carácter estructural– con otra que nace del mismo reconocimiento de la diversidad, se vuelven parte del Estado y se desmovilizan los discursos que antes les daban cohesión y resistencia, para que emerjan otros que reproducen la tensión y la lucha por superarla. Aparecen conflictos de representación entre líderes indígenas modernistas y autoridades tradicionales, se gestan tensiones y rupturas en áreas de convivencia interétnica, y emergen problemas entre culturas y confesiones religiosas, etcétera. Además, la diversidad cultural transcurre en medio de los conflictos estructurales de cada país –violencia política, militarismo, desplazamientos de población y narcotráfico, en el caso colombiano– sin cuya consideración ninguna interpretación respecto de ellos puede ser objetiva. En el nivel externo, también la institucionalidad de la nación varía; se amplía la burocracia para ella, se abren programas en todas las entidades, y se introducen nuevas preocupaciones teóricas (Anderson 1991; Ardití 2000; Delannoí 1993; Díaz 2002; Mato:1994, Zambrano 2001) y nuevas necesidades de aplicación pública (Hoffman 2001; Gurr 1993; Jimeno y Correa 1998; Isunza 2001).

c. La apropiación de una particular idea de lo público y de lo privado, de lo institucional –ajeno y propio–, de lo legítimo e ilegítimo, da paso para que la diversidad asuma la política. El reconocimiento se manifiesta como un dispositivo capital de la confrontación por la hegemonía cultural, al aceptar que

las estrategias de la diversidad étnica pueden convertirse en estrategias de Estado, consolidando, paradójicamente, al Estado nación que los requiere para legitimarse. Sin embargo, es claro que éste al colocar a la diversidad como centro de sus reformas, las promueve a la política. Mientras en América Latina, los estudios se enfocan a constatar la legitimidad alcanzada por el reconocimiento mediante intensas investigaciones de la cultura tradicional, en otros países, los estudios se instalan en la lógica de la lucha por la hegemonía y dominación continental (Lamo 1995; Lee 1996; Connor 1994).

d.- Finalmente, tres procesos inciden en la profundidad de las transformaciones de la diversidad cultural: La globalización que no la desaparece, pero que altera todos los mecanismos de integración y articulación social, a través de sus políticas y derechos internacionales y de la estandarización de sus procedimientos. La modernización de los Estados introduce un campo novedoso de pugnas entre la diversidad y sus relaciones de fuerza, desplazando las reivindicaciones sociales por demandas de ajustes burocráticos. Y, la democratización que bajo la legitimidad del reconocimiento a la diversidad cultural escamotea la posibilidad de una verdadera redistribución del poder y el relevo de las elites dominantes (ver Pedró y Rolo:1998; Lechner 1989; Mouffe 1998; Múnera 1998).

En suma, las transformaciones en extensión y profundidad de la diversidad son el follaje de un árbol cuyas raíces se hunden en una transición profunda que es preciso estudiar, con paciencia y detalle. Es necesario superar el discurso del "logro democrático", para avanzar en el análisis de cómo el reconocimiento de la diversidad está afectando la organización, comportamientos, relaciones intra e interétnicas, formas de liderazgo, discursos, cotidianidad, etcétera, de sus sujetos, para trazar los correctivos necesarios y allanar el camino de la comprensión sobre cómo es la transición y qué significa para la diversidad cultural —en cada país— y para la región en su conjunto. Y, de paso, intentar resolver la paradoja de unos derechos que defendiendo las culturas, las transforman conflictivamente.

Campo étnico

El campo étnico coincide empíricamente con los espacios generados por la asimetría de las relaciones Estado-diversidad étnica (Jimeno 1985), por ello, es analizado en la particular relación Estado-pueblos indígenas, aunque, algu-

nas veces, se incluyen otros sujetos de la diversidad. También puede concordar con la delimitación que proviene de la cuestión étnico-nacional (Díaz 1985), que introduce el marco en el que se producen los conflictos entre etnias y naciones. Sin embargo, tales compatibilidades no son las que lo definen, aunque son útiles para circunscribirlo en la realidad inmediata. Lo que define el campo étnico es el modo que éste contribuye a la construcción y definición de un sujeto para la política étnica y un sujeto étnico para la política.

El sujeto "en el sentido de soporte material de propiedades" (Valentine, en Arditi 2000: 280) es construido de modo permanente para operar dentro del campo étnico, en las luchas por el reconocimiento y en la estructuración de relaciones sociales en la diversidad. Producido el sujeto en este espacio de relaciones sociopolíticas particulares, mantiene las cualidades de actuación en otras comarcas sociales de los pueblos indígenas y de la sociedad nacional. No es arrancado de las estructuras en las que se desenvuelve cotidianamente, sino preparado cualitativamente para intervenir en ellas de manera diferente. El sujeto no es una persona definida previamente que adquiere las propiedades de modo natural y espontáneo; las adquiere en el careo político, el cual se sitúa en muchos ámbitos sociales. Puesto que el campo étnico es estructurante del sujeto étnico, éste al ser estructurado, es resultado tanto de las luchas presentes, como de todas las del pasado. La burocracia indigenista, por ejemplo, es herencia política del campo étnico, como lo es un juez pluralista, un funcionario sensible, o un líder indígena. A ninguna entidad del campo étnico le procede el calificativo de aculturado, hacerlo implicaría desconocer las conquistas históricas como producto de las luchas. Un académico, sin necesidad de ser militante indigenista y sin ser indígena, en su cátedra configura las propiedades del sujeto étnico para sí, e interviene, aún sin proponérselo, en el campo étnico. El campo étnico no es pues la arena política, propiamente dicha, pero está completamente circunscrito por relaciones políticas, que tratan de pensar, criticar y actuar contra las formas de sujeción imperantes. Por tal motivo dentro del campo étnico, un pueblo indígena es un sujeto para la política étnica, al igual que una comunidad afrodescendiente, como lo puede ser el jefe de la oficina de Planeación Nacional dedicada a los asuntos presupuestales para los pueblos indígenas. Puede serlo un indígena que no le interese reivindicarse como tal, oponiéndose a tal pretensión; o, al contrario, un no indígena que reivindica la condición de indígena. Las propiedades del sujeto están definidas por los modos objetivos y subjetivos de relacionarse con la causa indígena, modos que son propiedades configuradas en el campo, pues implica a los unos y a los otros. Son sujetos étnicos para la política un asesor no indígena de las

organizaciones indígenas, un líder indígena o un antropólogo no indígena que defiende la diversidad. La lucha contra los preconceptos y la rivalidad a las categorías reificadas se impone como una manifestación política de la epistemología.

Las sentencias aquí estudiadas (*Vid infra* Anexos) son indicio de la existencia del campo étnico. Casos de indígenas sancionados por no indígenas, leyes no indígenas que otorgan derechos indígenas, etapas del proceso judicial que se llevaron a cabo a distancias enormes del lugar donde se produjeron los hechos, movilización institucional y social, etcétera. Caso ejemplificante de Alemania para sustentar un fuetazo en jambaló. En fin, la realidad sentencia, ayuda a reconstituir analíticamente un campo de interacciones concretas y complejas que se hizo y deshizo empíricamente.

El campo étnico es un espacio sociopolítico de luchas que, confrontando la hegemonía cultural de las formas de dominación imperantes, dentro de un marco nacional, genera un sistema propio de relaciones políticas e institucionalizaciones burocráticas. Al enfrentar al Estado, que representa las formas dominantes, los pueblos indígenas lo reconstituyen a efectos de consolidar la regulación que prevalecerá en sus relaciones. La presión de la lucha, por ejemplo, impuso la destinación de presupuestos que no existían, generó la apertura de oficinas gubernamentales nuevas para tratarlos, como la oficina de minorías étnicas de la Procuraduría General de la Nación; Colombia pasó de tener una oficina de Asuntos indígenas en 1991, a una treintena de ellas diseminadas por todas las estructuras que desarrollan programas gubernamentales. El Estado amplió su acción, en relación con los pueblos indígenas, transformando las formas de sujeción, sin erradicarlas; y los indígenas, sintiendo que aún falta mucho camino por recorrer, siguen en la lucha (ver Arango y Sánchez 1998; AA. VV: 1997; Arocha 1990; De Sousa 2000:T1; Gros 1991; Mosquera 2002; OWY 2001; Pineda 1995; Rojas 2000; Sánchez 1998). Vale decir, la lucha indígena coadyuvó a realizar el Estado con el que se relacionan hoy, asumió otras relaciones e impulsó unas que se ajustan más a sus anhelos. Esta concepción invita a situarse en una perspectiva sinéctica y estocástica de la realidad social, remontando la dicotomía reconocimiento negativo/positivo o la dialéctica dominado/dominador, para establecer unas relaciones mucho más complejas de espacio y tiempo (Zambrano 2002).

Ninguna de las instancias creadas en el campo étnico, es étnica culturalmente hablando; son políticas y responden a la lógica que la misma política impone, la cual mantiene el sustrato nacional. Del lado de los pueblos indígenas, aparecieron organizaciones de tipo electoral como la Alianza Social

Indígena, que incluso ha tenido como representantes a personas contrarias al pensamiento cultural indígena y, éstas no han sido impuestas por el Estado. Ha llevado a los indígenas a trabajar en el gobierno, en donde a pesar de sus particulares concepciones de mundo, tiempo o solidaridades con las reivindicaciones indígenas, han debido actuar en los marcos de la cultura política dominante. La hegemonía cultural impone todo su poder, y lo cultural del sujeto étnico, propia y etnológicamente concebido, se diluye —contextualmente— desarrollando otras propiedades culturales que antes no tenía, pero que le son útiles para actuar eficazmente en la política, coadyuvando a realizar sus demandas (Cortés en Zambrano 2002).

Al promoverse la defensa de la cultura, ésta entra en la arena política como reclamación, que puede ser promovida con la lógica y los contenidos de la propia cultura que se defiende. Sin embargo, el campo étnico tiende a reducir los contenidos culturales étnicos de las reclamaciones, para ajustarlas al procedimiento propio. Por ello las comunidades indígenas han generado líderes que hablan español, que son hábiles en métodos de negociación, y que por lo general, son sujetos en cambio social y cultural, dentro de las propias comunidades. Los funcionarios del Estado no han tenido que aprender 70 idiomas indígenas que existen en Colombia, pero están obligados a concertar sus programas con los pueblos indígenas. Hay en ello algo de sentido práctico, pero también funciones propias de la hegemonía y de la dominación.

El debate que se plantea sobre el papel aculturador de este tipo de relaciones no es pertinente. No se trata del impacto de una política sobre el idioma de un pueblo o sobre un sistema de costumbres, sino de la formación de sujetos que actuarán en el campo, y que para lograrlo eficientemente deben aprender nuevos hábitos, de la misma forma que cualquier persona debe prepararse para desempeñar un cargo al que no está habituado. Además, se puede decir que muchas políticas coloniales fueron más eficientes con la preservación de los idiomas nativos, a través de los cuales circuló toda la fuerza desestructurante de la dominación, y hay pueblos que perdieron su lengua pero que la dominación no les desajustó su cohesión interna. Y en ambos casos, la lucha cultural les ha permitido llegar con sus historias, buenas y malas, a formar parte de la compleja diversidad de realidades de hoy día. Como señala Abagnano (1987) "el campo de una relación incorpora al dominante y al dominante inverso de la relación; esto es, de los términos que están en una determinada relación con éste o con aquel término (*dominati*) y de los términos con los cuales este o aquel término está en determinada relación (*dominate inversi*)" (Abagnano 1987:119). Es obvio, que la política colonial mermó muchas capacidades de

los pueblos y destruyó múltiples expresiones culturales; pero la resistencia de los supérstites, sea cual sea su condición actual, los potenció y ubicó, como sujetos colectivos, en el escenario de la política, sin menoscabo de que se reprodujera la diversidad, sin que cesaran los cambios y sin que resolviera la problemática indígena.

Los productos sociopolíticos del campo étnico no concuerdan con la especificidad cultural de los pueblos indígenas, desarrollan formas institucionales que están por encima de ellos y sus especificidades; empero, desarrollan su propia cultura, símbolos y modos de representación simbólica que tienen efectos directos sobre la singularidad de las instituciones indígenas y, obviamente en el proceso de redefinición de toda la sociedad. La percepción del campo étnico es inequívoca: no es pretensión del campo étnico volver Páez a la nación colombiana, tampoco reducir a colombianos a los paeces, aunque la hegemonía tienda a hacerlo y a estatalizar sus luchas. En cambio, sí lo es transformar las relaciones de dominación, y confrontar la hegemonía cultural, haciendo uso de los productos comunes que nacen del campo.

El campo étnico tampoco descansa en las particularidades de las culturas étnicas, pero su finalidad es la protección de ellas promoviéndolas a la política. El objeto de la política en él, no son las actuaciones concretas que llevan a mejorar un idioma étnico, recuperando palabras pérdidas o creando nuevas, sino la generación de las políticas que posibilitan hacerlo, es la política para la defensa de la cultura, la finalidad a conquistar. En el campo los hechos que materializan las políticas no son debatidos, en cambio sí las demandas para concretarlos, las cuales radicalizan las diferencias internas entre los sujetos y los intereses políticos, que en él participan. El objetivo de los actores en el campo, expresiones particulares que adquiere el sujeto en concordancia con sus especialidades y roles, es posicionarse en el interior para controlarlo y administrarlo. Los consensos logrados construyen políticas públicas, por ejemplo, aparecen las demandas de defensa de tierras y territorios, de autonomía, de jurisdicción, de reconocimiento cultural, etcétera. Cuando se trata de campos étnicos, pueden compararse vascos, con guambianos, o Colombia con España, porque lo que se compara no son las unidades étnicas concretas, culturalmente diferenciadas, sino los procesos de lucha y su institucionalización, las formas como cada entidad política resuelve la problemas que son objeto de la acción política. En el campo étnico no se aspira a que el sistema jurídico colombiano se vuelva arhuaco, sino que el sistema jurídico nacional se vuelva pluralista y reconozca no sólo al sistema arhuaco, sino a todos los sistemas jurídicos diferenciados. Las regulaciones propias del campo étnico son étnicas por el hecho de

ser producto de luchas políticas colectivas que promueven la diversidad y la respetan, no por haberse producido en y por una comunidad.

El campo étnico construye los intereses y las demandas que representa, resuelve la tensión, mediante la cual lo diverso concreto (la pluralidad de pueblos diferenciados entre sí), se homogeneiza en una demanda para cualidades diversas, con intereses generales comunes, *vr. gr.* la autonomía para todos los pueblos indígenas. Tal homogeneización no conduce a que se reduzcan las diferencias políticas, sino que las engendra. Por eso, desde el punto de vista indígena surgen muchas organizaciones, con distintos fines y propósitos indígenas. Las manifestaciones culturales contrastantes no los definen, con lo que al pensar el campo étnico incluyendo a negros, gitanos, inmigrantes y mestizos, la tensión no se resuelve, sino que se incrementa. Tampoco quiere decir que los pueblos indígenas, *vr. gr.* el *Nasa* y el *Ijka*, sean parte del campo sólo en las condiciones que los definen lengua, tradiciones, costumbres, vestidos, y sistemas jurídicos exóticos y puros. En ese caso, no podrían actuar eficazmente en el campo étnico los *nasas* que son bilingües, ni los que siendo protestantes y/o católicos, al mismo tiempo actúen en la propia concepción del mundo; tampoco podrían participar los *ijkas*, aunque sean la representación de los hermanitos mayores de la humanidad y uno de los grupos cuya política étnica es más cerrada, porque tienen cabildos españoles apropiados, miembros indígenas protestantes y cooperan con Italia. Los indígenas lo saben, por ello en 1996, se enfrentaron con la Oficina de Asuntos Indígenas, que pretendió imponer la concertación con las autoridades tradicionales, desconociendo a los hábiles líderes que ya existían. El final de esa pelea fue el reconocimiento de los líderes como interlocutores válidos.

En el campo étnico se realiza la apropiación de los derechos de la diversidad, es decir, los consensos para realizar las políticas que se demandan, y que modifican el modo de sujeción imperante, luchándose en mejores condiciones porque hay un evidente acceso colectivo a la política y a la participación en la sociedad. Tales condiciones no dejan de ser conflictivas, pues en el interior del campo se produce un movimiento de fuerzas sin precedentes. No hay derechos de la diversidad étnica y cultural sin diversidad, y no existe campo étnico sin tales derechos. Al pensar en derechos no se ponderan los privilegios, ni las obligaciones y deberes, sino la posibilidad política de acuerdos que coadyuvan a la transformación de los modos de sujeción de la diversidad y la confrontación de la hegemonía.

Las historias de las luchas por la diversidad de los pueblos indígenas, que han permitido progresivamente la visibilización de los proyectos y propuestas políticas étnicas, se dan cita en el campo étnico. La demanda de los territorios indígenas tiene como antecedente la defensa de los resguardos y las luchas por la tierra; éstas no fueron iniciadas por los indígenas. Las iniciaron los forasteros apropiándose de ellas, usurpándolas. El campo étnico que resulta es herencia de la dinámica de sus dos polos constitutivos en el tiempo, el de resistencia y el de dominación, con las respectivas redefiniciones de ellos encarnadas en los sujetos en forma de conciencia. En 1994, en el resguardo de Caquiona me hallé de pie, sobre los restos de una piedra de moler, que había sido parte de un molino construido en 1770. En los alrededores retozaban unos niños del lugar, no mayores de diez años. Alcé la voz para que me prestaran atención, y pregunté acerca de quién podría venderme esa ruinoso piedra. Obtuve por respuesta de uno de ellos "los forasteros vienen siempre a querer llevarse nuestras cosas". No obstante, ni el respondón, sabía a ciencia cierta la historia del molino. Cuando les relaté con detalles la historia de esa piedra y de las ruinas del molino, se percataron que la habían defendido, cómo lo habían hecho sus antepasados.

En materia histórica el campo étnico es como un barril sin fondo, de profundidades y largas duraciones, de memorias mitificadas de luchas más profundas y sutiles, tiene sus propias historias, desarrolla otra y producirá nuevas. Es resultado de una lucha *sui generis* que se desencadena en América Latina a lo largo de cinco siglos, no es prudente plantearlo como la consecuencia de una arbitrariedad histórica de los años recientes. Se ha configurado progresivamente desde que se impuso el sistema de dominación español (lo que no impide explorar su constitución en épocas anteriores), desarrollando la propia concepción de mundo y los discursos que le legitiman.

La realidad concreta y objetiva del campo étnico es la formación de un sujeto, colectivo e individual, para la política, y para los espacios y escenarios en los que su práctica se desenvolverá. No son actores ni escenarios abstractos, ni el campo es una entidad escindida de la cotidianidad de la diversidad. Los resultados producidos en el campo étnico tienen repercusiones inmediatas con la realidad de los pueblos indígenas y de la sociedad en general, desarrollando su drama. Los casos estudiados aquí son ejemplos modernos de ello. La lucha por la autonomía y la jurisdicción indígena de los pueblos indígenas, se hizo efectiva en los procesos judiciales Páez y Arhuaco, las costumbres e instituciones vernáculas fueron puestas en escena para simbolizar la existencia de un pasado cultural propio que legitimaba la razón del derecho reivindicado. Fuetazos aprendidos de los españoles fueron simbolizados como tradición indígena y utilizados.

Los *mamos* fueron puestos en la palestra judicial para mostrar una religiosidad jurisdiccional anclada en el tiempo y enfrentada a indígenas que son protestantes.

Además, la defensa jurisdiccional que aparece detrás de cada proceso se hace usando las regulaciones producidas en el campo étnico, que son la voz del Estado reconstituido. Basta echar un vistazo a la cantidad de talleres efectuados para conocer el fuero indígena, que no es indígena en sí, sino un conjunto de leyes para los indígenas. No se está, en principio, hablando de la formación de derechos de a y b. Estamos hablando de un poder que resulta de la interacción entre a y b, y que se ejerce en a y en b al mismo tiempo. Un indígena Páez, líder de la comunidad de Jambaló, contó que apenas hace 20 años en la escuela le pegaban por hablar *nasa* yuwe. Alguien le interrogó por qué no se había opuesto a esa práctica denigrante. Respondió: "yo no luché y no me opuse, por eso no hablo *nasa*, porque en esa época no trabajaba de indígena". Trabajar de indígena es reconocer que tiene derechos y luchar por aplicarlos, no importa el lugar desde el cual estos se enuncien, sean legalizados en una ley o sean legítimos en una demanda social.

En la naturaleza del campo étnico están las relaciones de reconocimiento que presentan, siempre, dos polos en permanente conflicto. Son las exigencias de reconocimiento por parte de la diversidad, enfrentadas o articuladas a las políticas de reconocimiento por parte de los Estados; conflicto que, algunas veces, se complementa y otras se opone, decididamente. Sea cual fuere el caso, el conflicto se manifiesta en las prácticas sociopolíticas, que son las que definen la apropiación, pues, ellas comprenden desde los discursos de ambos, hasta los desarrollos institucionales comunes. El reconocimiento no es pues un *a priori*, sino un resultado de las luchas por imponer un particular modo de relaciones sociales, al confrontar las ataduras imperantes, y promover su disolución.

B. GLOBALIDAD⁸ Y GLOBALIZACIÓN

En América Latina, el movimiento globalizado de las identidades étnicas ha estado liderado por los pueblos indígenas y detrás de ellos, los negros, los gitanos, los grupos confesionales y los emigrantes. Recientemente, la mayor parte de constituciones latinoamericanas cambiaron para dar paso –con problemas no resueltos a la fecha– a las reivindicaciones de la diversidad étnica y cultural (Sánchez 1998; Zambrano 1999), 500 años y el tema sigue vigente y actual. Bonfil Batalla (Bonfil 1981, 1991) reunió los primeros pasos de la internacionalización de la lucha indígena en América Latina y de las luchas de las identidades étnicas en el mundo. Los movimientos étnicos, al amparo de los derechos derivados de los procesos de descolonización en África (Stavenhagen 1983) y de la noción del "colonialismo interno" (González Casanova 1974) encontraron apoyo para las luchas de reivindicación del derecho al mantenimiento de las culturas supérstites, dentro de los estados nacionales. De Souza, al señalar la capacidad emancipadora de los derechos humanos de la diversidad, los enmarcó dentro del actual proceso de globalización (De Sousa 1997). Lo anterior coadyuvó a la creación de las condiciones elementales para situar el reconocimiento de los derechos de la diversidad en el mundo contemporáneo, y en la historia de las transformaciones culturales de los pueblos que los reivindican. Las identidades en pugna se amparan en los derechos de los pueblos a preservar su identidad cultural, a gobernarse con autonomía, a tener jurisdicción y a hablar su propio idioma, mediante los cuales propenden a formas de emancipación y a luchas por desatar los nudos de viejas concepciones de reconocimiento.

⁸ Globalidad es un concepto que ha sido muy socorrido en los últimos años, a juzgar por los ítems que aparecen en los buscadores de Internet, a pesar de ello se usa poco –más en México que en Colombia u otro país de América Latina. Ese concepto llegó a este trabajo como una necesidad propia de la investigación sobre reconocimiento de derechos y por las preocupaciones referidas a las transformaciones y los cambios de las identidades colectivas en la actualidad, no por la algarabía mediática y editorial de la globalización. Revisados sistemáticamente los buscadores, se encontraron coincidencias que dan cuenta de búsquedas como la nuestra en muchos investigadores de distintos países, por eso ésta reflexión –que es consustancial a este libro– es contemporánea, vigente e inédita (N del A).

La bibliografía sobre los aspectos definitorios de lo global y los distintos ámbitos en que se desarrolla, presenta muchas controversias: "la globalización es a buen seguro –advierte Ulrich Becht– la palabra (a la vez *slogan* y consigna) peor empleada, menos definida, probablemente la menos comprendida, la más nebulosa y políticamente la más eficaz de los últimos años" (Becht 1994:40). Con tan abrumador temple conceptual no se produce una pizca de interés por revisitarla. En el fondo esto no es más que un resultado de los distintos modos de percibir la inserción individual en lo global, que debe ser interpretado como un dato de su misma realidad. Sin ánimo de zanjar la ambigüedad, pero con la intención de dar coherencia al lugar que lo global tiene en este trabajo, vale decir, de presentar la particular percepción de lo global en que se inscribe, se entienden dos procesos diferenciados pero imbricados: globalidad y globalización, la globalidad es una cualidad de percepción de lo global, la globalización su operacionalización (ver Becht 1994; Robertson 1990; Cosar 1998; Picardo 2001; Garay 1997).

La globalidad es una calidad que impele a la actividad humana de las colectividades a desarrollarse en una condición de la realidad-mundo que ha sido percibida como global, cuyas operaciones –globalización–, son consideradas a partir del término desde el cual se inician las operaciones mismas. La globalidad se origina con el descubrimiento del nuevo mundo, es decir, con el ingreso de América en la mentalidad europea, que es a la vez el ingreso de lo europeo en la mentalidad indígena. La globalización es, pues, un proceso de sometimiento del mundo a dicho modo de percibirlo, para domesticarlo a su arbitrio, el cual se desarrolla en medio de enconadas luchas en el ejercicio del poder y que configura la dialéctica de la dominación y la resistencia, de cuya síntesis emergen las configuraciones socioculturales globalizadas históricamente fraguadas, bien en civilizaciones, naciones, pueblos o etnias (Cosar 1998; Perkins 1999; Picardo 2001). Se deduce que la globalización, en sí misma, es una producción política y cultural, que bajo el impacto de las relaciones sociales que ella misma produce y desarrolla, se reproduce así misma. Los efectos de su producción pueden observarse en el estudio concreto de las sociedades que han sido objeto de sus impactos (Castells 1999; Berger y Huntington 2002; De Sousa 1998; Garay 1997).

De eludir la presencia e importancia de América se puede caer en la tentación de sostener –como suele suceder–, que en la historia de la humanidad se han dado muchas 'globalizaciones'. Se trata de evitarla, pues aunque esa visión es pródiga en mostrar distintas formas de percibir los lugares-mundo, como totalidades percibidas hasta entonces (por ejemplo, las historias de Herodoto,

Chen Ho, Ibn Jaldum o Nezahualcoyotl) es una visión que no ha incorporado al nuevo continente ni la redondez de la tierra. La globalidad de la que se habla aquí, es la que nace con América y se impone al mundo; es ésta y no otra, la que brinda la percepción del lugar-mundo en tanto lugar-globo, como totalidad astronómica y como opción geopolítica. Esa es, a juicio de este estudio, la característica fundante del principio de todas las operaciones que dan lugar a la globalización contemporánea tan diversificada, compleja e indefinible según Becht. Las percepciones anteriores, no centradas en el lugar-globo son anacrónicas, y las nuevas que hagan abstracción de él, son insuficientes.

Sin embargo, no se puede argumentar que el descubrimiento trajo aparejado el surgimiento espontáneo de la conciencia global y su operación, pues ésta hereda la experiencia funcional de las conciencias de los lugares-mundo que le precedieron -griegas, romanas y árabes- y que la conformaron y definieron en una larga historia. A esa conciencia global (lugar-mundo) se le ha de añadir el efecto que tuvo el contacto permanente con pueblos, culturas y civilizaciones no europeas -predominantemente asiáticas-, que marcó el medioevo y que Palerm llamó la era de los viajeros y las exploraciones (Palerm 1974:78).⁹ Giner sugiere que son "la raíz remota de la modernización" (Giner 2001:16), sin cuyo conocimiento no podría comprenderse el desarrollo concreto de la globalización que se observa en la actualidad.

Conceptos

Se entiende que la globalización es la construcción de la realidad social colectiva mundial, afectada directamente por la globalidad que es la percepción finita del globo terráqueo, y la representación infinita de posibilidades de dominación sobre él. Tiene por origen el llamado descubrimiento de América. Está condición es elemental para su comprensión y realización, pues produjo

⁹ "El viaje de marco Polo... (a Catay)... abre una época de exploraciones y descubrimientos geográficos, inspirados y guiados no tanto por la curiosidad como por motivaciones prácticas de comercio y más tarde de conquista y colonización... (Al punto que)... Puede decirse que Marco Polo creó la imagen de Asia para los europeos, una imagen que no fue modificada sino hasta el siglo XVI, con los viajes de los portugueses a la India y el establecimiento de los jesuitas en la China" (Palerm 1974:78)

los eventos que la desarrollaron y objetivaron, sinécticamente. La globalización no es una condición abstracta que somete todo a sus designios, concebida de modo natural y preexistente; no es la globalización la que define la acción colectiva, sino la acción colectiva diferenciada la que la configura y la construye cuando ha percibido un modo global de actuar. Solo procede la globalización, cuando la globalidad es contundente.¹⁰

Al hacer énfasis en las relaciones sociales de los sujetos colectivos y sus interacciones con lo global, este modo de entender lo global, se opone a aquellos que reducen la globalización a una condición impostergable de la actividad humana de los últimos años. Primero, porque hacerlo eliminaría el contexto histórico en que se produce y, segundo, porque a lo largo de la historia humana se han producido distintas formas de lo que se puede denominar conciencia de lo global, modos de percibirse las colectividades en el mundo. Obviamente el sentido histórico de la anterior idea, no es idéntico al de "múltiples globalizaciones" de Berger y Huntington (2002), pues éstos en realidad hacen referencia a la diversidad en la globalización. Respecto a nuestro problema, la apropiación étnica de los derechos al reconocimiento de la diversidad, se puede avanzar diciendo para el caso latinoamericano, que la globalización es una operación de la globalidad que impele a los diversos sujetos de la diversidad a movilizar acciones sociales colectivas por la reivindicación de derechos que se han configurado a lo largo de más de 500 años.

El mundo como categoría de la totalidad describe las relaciones entre las cosas y los seres perceptibles en un momento dado. Toda acción en el mundo ostenta poder, por ejemplo la acción territorial, la conquista o colonización de territorios. La globalización, entonces, es una actividad de las colectividades tendiente a desarrollar la condición de la realidad-mundo que ha sido definida como global. La cuestión del reconocimiento de los derechos de la diversidad, desde los inicios de la presencia europea en América, es globalizada, lanzó a

¹⁰ Una de los conceptos que nos interesa resaltar por la intención es el de Picardo, quién Señala que "...el escenario de la globalidad como fundamento de la nueva racionalidad, se presenta como un todo... (relacional)... con identidades versátiles ... adquiriendo una presencialidad propia... la conciencia global reta a la existencia local, ambas en un andamiaje único... Esta globalidad, que describimos brevemente, se cristaliza en una innovadora 'hipersociología'... cuyos límites y horizontes son insospechables, debido a una ambigua seguridad y fragilidad sustentada en la cultura digital..." (Picardo 2001:1).

ciertos actores, los pueblos indígenas y otros que han ido surgiendo, a una lucha particular que va conformando la historia del reconocimiento.

Los recursos (económicos, políticos, culturales, educativos, etcétera) elegidos para que la globalización se desarrolle, no son necesariamente dependientes de la configuración que ella adquiere en un momento determinado. Un pueblo indígena, al mantener los usos y costumbres, y en apariencia estar aislado de los centros generadores de las más impactantes operaciones globalizadas, puede reivindicar derechos y ubicarse en la trama de lo global. Las operaciones globales, no poseen orientación normativa y tampoco presentan simetrías sistémicas; dependen de las apropiaciones y contextualizaciones particulares e históricas que las colectividades generan, es decir, de las particulares formas de globalidad existentes. Ésta es, quizás, la razón por la cual, la creciente globalidad de diversidad étnica y cultural ha producido la resurrección de los pueblos, como la llamó Octavio Paz, y es, seguramente, el motivo por el cual se le precia como un fenómeno característico de la globalización. Ésta es una época marcada por las contextualizaciones particulares e históricas de las colectividades, que pone a las partes del todo a funcionar de manera diferenciada, siendo dicho funcionamiento, necesario para la plena realización de la globalidad.

El tiempo, la historia, los procesos sociopolíticos y, en general la dinámica social, son definitivos para entender la globalidad y, por supuesto, la globalización. El tiempo no es sincrónico, porque la diversidad presupone temporalidades diferentes, momentos no lineales y no concomitantes. En Colombia, aunque en 1991 se formuló una Constitución Política que reconoce la diversidad étnica y cultural, no todos los pueblos indígenas han entendido qué significa para ellos tal norma, y otros que aprovechándola desde el principio, no se han percatado que ese reconocimiento no es sólo para los indígenas. Aunque el conjunto de relaciones y acciones de la diversidad, pueden presentar regularidades al ser ejercitadas, las luchas en el campo étnico, demuestran sus asimetrías y excluyen las impertinentes. Si bien se producen en una misma época, los desarrollos singulares son diferenciados. Hay pueblos indígenas en Colombia que aún no tienen conciencia de lo que ha sucedido en los últimos 10 años, y prefieren guiarse por normatividades coloniales, que les resultan más comprensibles, aunque todos accedan a bondades comunicativas e informáticas actuales. Se entiende que cada parte de la diversidad se acerca a lo global en distintos lugares a través de distintos individuos, contextos y tiempos. La globalización no es una condición transhistórica y sin rasgos culturales, no permite que se le defina con una reificación; por el contrario es una realidad stricto sensu, histórica, por lo tanto concreta, cambiante y específica. Si bien

puede ser pensada como una totalidad; se debe evitar hacer abstracción de las partes diferenciadas que la constituyen, pues se presenta en la realidad social a manera de una composición de fases intermitentes que se van construyendo e instituyendo, progresivamente, mediante la disposición de los recursos con que las colectividades resuelven la interacción con lo global (ver Robertson 1990; Garay 1997; Fazio 2002; Becht 1994; Cosar 1998). La capacidad de disposición de lo global y la estructuración de los elementos globalizados, opera en la diversidad de manera selectiva y particular, dependiendo de las condiciones específicas de las relaciones sociales que producen quienes interactúan y su historia propia necesaria para el desarrollo de la acción, lo que ha llevado a algunos autores a calificar, equivocadamente, este hecho como glocalización (Fazio 2002; Becht 1994; Moreno 2000). La globalización no es una relación entre espacios, es una acción en los espacios, derivada de la globalidad, que es la cualidad diferenciada de percepción en la realidad globo.

La perspectiva latinoamericana de este trabajo invita a reflexionar sobre el particular hecho, consistente en que la lucha globalizada por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, se gesta en América Latina desde el momento mismo en que el continente es descubierto,¹¹ desarrollando, con inusitada fuerza, las críticas¹² y debates,¹³ suscitados después de iniciada la conquista del territorio. La importancia de tales discusiones configuró, en

¹¹ El descubridor en 1492 escribe: "...Vuestras Altezas... pensaron en enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partidas de Indias para ver los dichos príncipes, y los pueblos y tierras y la disposición de ellas y de toda la manera que se pudiera tener para la conversión de ellas a nuestra santa fe... nos tuvieron mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor libraría y convertiría a nuestra Santa Fe con amor que no por fuerza..." (Colón en Palerm 1974:96).

¹² El padre Toral en 1563 critica: "...en lugar de doctrina, los indios han tenido estos miserables tormentos, y en lugar de les dar a conocer a Dios, los han hecho desesperar...(algunos) quieren sustentar que sin tormentos, no se puede predicar la Ley de Dios." (Toral en Palerm 1974:188).

¹³ Vitoria en c.1534 señala: "...no me espantan ni embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto... cosas de Indias, que se me hiela la sangre en mentándomelas... no había ninguna causa más de guerra, más de para robarlos (a los indios)... no veo modo de excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía... cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad." (Vitoria en Palerm 1974:291).

Mariana, un pensador sobre el derecho a la rebelión¹⁴, en Las Casas un implacable defensor y abogado de las injusticias, y en Vitoria, un pensador sobre el derecho a la guerra justa¹⁵. En el centro de estos debates, está la realidad indígena americana; se puede decir que ésta es base material de los fundamentos históricos de la **teoría política y jurídica del reconocimiento** y de sus prácticas sociopolíticas. Independientemente de las críticas actuales a Vitoria, demasiado elaboradas para ser justas con el contexto en que se produjo su pensamiento, es indiscutible el aporte que él hizo a la formulación de las leyes de indias, que trataron de controlar los excesos de los españoles –inclusos fueron útiles durante el primer siglo de la colonia (Barona 2000; 1993).

La postura de las obras de Las Casas, Mariana y Vitoria encontró "inmenso eco en Europa: los holandeses la usaron para justificar su revolución contra el dominio español y su afán de libertad religiosa, y los italianos para pedir la autodeterminación de su país, también sujeto a la corona de España." (Palerm 1974:265) Valdría la pena, incluir en la obra de Arciniégas, América en Europa, el hecho de que así como los tomates, la papa y el chocolate cambiaron las costumbres gastronómicas europeas, los indios muy tempranamente, dieron cabida a las primeras emancipaciones de la diversidad en ese continente (Arciniégas 1980). Y, antes de que apareciera el término "independencia", también –según él en América–, los europeos contagiados por la realidad indígena oprimida, pensaban la soberanía e independencia para sus pueblos. Valga esta reflexión para introducir la siguiente idea: la problemática del reconocimiento de los pueblos indígenas nace globalizada; desde el principio surge de

¹⁴ Mariana, Jesuita, escribió la obra prohibida y destruida más veces en la Europa del absolutismo monárquico, Del Rey y de la Institución Real, en la que expuso: "...que el tirano tema a quien oprime, y guárdese con cuidado, no sea que reciba la muerte de aquellos que trata como esclavos...Ciertamente es una verdad que la república, donde tiene su origen la potestad, puede, explicándolo las circunstancias, emplazar al rey, y si desprecia la salud y los consejos del pueblo, hasta despojarle de la corona..." (Mariana en Palerm 1974:303).

¹⁵ Dice Vitoria en 1538 "... Y así, aun admitiendo que estos bárbaros fuesen tan ineptos y obtusos como se dice, no se inferiría de ello que deba negárseles el verdadero dominio... Nos queda, pues, esta conclusión cierta: Que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente... es lícito repeler la fuerza con la fuerza y, por consiguiente, cualquiera puede hacer una guerra de este género... no sólo para la defensa de su persona, sino también para la de sus cosas y bienes..." (Vitoria en Palerm 1974:293ss).

la interacción con el sistema de dominación imperante, y se desarrolla como una práctica sociopolítica eficaz para que los pueblos sojuzgados, libren batallas y alcancen o pierdan logros políticos, siendo paradójicamente, la misma Europa el ejemplo más temprano. La influencia, no está por demás decirlo, de los indígenas en la reflexión política y jurídica temprana de la globalización es tan significativa, que de las tesis de Vitoria sobre los indios, se desprenden las bases de los derechos de los pueblos –*ius gentium*– o derecho internacional. Desde entonces, "indio" es un término poderoso, seductor, que ha sido capaz de poner en entredicho, a muchos sistemas políticos.

Enconadas querellas se sucedieron, no sólo entre teólogos y juristas de las cortes europeas, sino entre los miembros de las sucesivas expediciones que llegaron a las costas americanas; aunque en España los defensores de los indígenas ganaron batallas jurídicas y teológicas, las mejores leyes por ellos propiciadas, sucumbieron impotentes ante las realidades de la conquista y posterior régimen colonial. Si bien, el nuevo continente permite reflexionar sobre otros derechos, y formas de justicia para los pueblos oprimidos por los sistemas coloniales, la realidad colonial no era nueva, pues el contacto con otras civilizaciones había creado un modo de reconocer e intervenir las diferencias étnicas. Si bien eso es cierto, el encuentro de América le dio nuevos contenidos al debate.

La antigüedad histórica planteada aquí para el reconocimiento, aunque no se comparta la perspectiva aquí sustentada, sin duda impone una relectura de los acontecimientos. No se trata de reproducir las leyendas rosa y negra, tan gratas a los discursos nacionales fundadores de la nación, las más de las veces reproducidos acríticamente por la tradición de los discursos americanistas, sino de reinterpretar los resultados jurídico políticos de ese contacto, ciertamente violento, que vivieron las sociedades indígenas en la temprana globalización. Se trata de entender que las luchas por el reconocimiento de derechos no son recientes, sino que se producen desde mucho tiempo atrás. La infantil edad de cincuenta o cien años es interpelada por nuestra percepción.

Contextualizar las interacciones permanentes entre las sociedades dominantes y los pueblos indígenas, cuyo resultado son las sucesivas configuraciones étnicas, nacionales, culturales y sociales que hoy reconocemos, coadyuvará a ampliar la mirada sobre la ampliación de la diversidad en la lógica de la producción histórica. Es legítimo pensar que Latinoamérica o Colombia, producen sus propias realidades y exigencias de reconocimiento. A la vez, la contextualización permite aclarar algunas cuestiones referentes a la asignación de derechos de pueblos que perdieron sus tradiciones. Como se verá más adelante, asalta

la duda de que las únicas resistencias legítimas de los pueblos indígenas de América sean las de aquellos que mantuvieron sus idiomas desde el contacto hasta nuestros días; no cabe la menor duda de que ese hecho lo es, pero las resistencias más que lingüísticas o sociológicas, son políticoculturales y son de una variedad enorme. Se han descubierto otras de los pueblos sobrevivientes a la fecha (incluso de los históricos), sutiles, disfrazadas y eficaces y, se han estudiado los mecanismos sorprendentes en los que descansan las resistencias más representativas; la realidad supera la lógica de la ética, la limitada imaginación sociológica y los cánones académicos. Un objeto de estudio académico –su pureza epistemológica formal y empírica– no debe confundirse y menos sustituirse por las realidades históricas en las que el sacrificio de las tradiciones es un recurso siempre a disposición para transacción (no sólo forma de lucha) al activarse los mecanismos de resistencia para sobrevivir colectivamente.

Resistencia globalizada

La reflexión sobre la globalización no es abstracta para los pueblos indígenas, es parte de su realidad. Para sustentar esa idea es preciso por lo menos partir de un acuerdo. Si el descubrimiento de América desarrolla los modos de percibir la acción política de los imperios de esa época sobre el globo, los indígenas caen dentro del revés de ese espectro. Esa es una constante histórica de los dominados y de toda génesis de procesos emancipatorios. Ellos desarrollan los modos de percibir la acción política de la resistencia en el globo; antes de que el sub-Marcos se tomara el movimiento de los Altos de Chiapas en México, muchos indios de verdad ya habían activado los tribunales internacionales de defensa de los derechos humanos de los indígenas en La Haya, y se habían hecho de oficinas en la Unesco en París, para gestionar sus proyectos. Vale decir, de un modo más general, pero más preciso: la diversidad percibe y desarrolla las acciones políticas de la resistencia basada en la promoción y defensa de los derechos a la existencia y diferencia de los pueblos subalternos, sometidos, dependientes o dominados. No es gratuito, que los derechos de los pueblos se hayan configurado en tiempos recientes con la descolonización africana y asiática y los movimientos indígenas latinoamericanos; tampoco lo es que un Convenio Internacional como el 169 de la OIT, sea para pueblos indígenas y poblaciones tribales en países dependientes. Así vistas las

cosas, podría sugerirse la idea que el indio es la primera categoría subalterna de la globalización y la diversidad étnica su antagonista histórico.

No sólo los pueblos indígenas, sino los analistas están sumidos por el imperio de la hegemonía cultural, poderosamente arraigada bajo los contenidos conceptuales del par de oposición bárbaro/salvaje, que es el dispositivo más profundo en el tiempo, con una historia remota –pensarla con tan sólo 500 años, es señal inequívoca de que algo comienza a fallar históricamente; mejor dicho, es indicio de que un aparato de la hegemonía está activado y actuante–. Los asuntos globales, filtrados o no por los regímenes coloniales y republicanos o nacionales, son un asunto continuo de pertenencia para la diversidad étnica que no han cesado de influirla, tocarla y contagiarla. A ellos se recurre hoy en día, de manera directa, como cuando argumentan peticiones sobre directrices del Banco Mundial, como antes se hizo con las bulas papales; o cuando se apela en los procesos judiciales al amparo de los convenios internacionales o de sentencias constitucionales europeas, o cuando las sentencias –*vr.gr.* las dos analizadas aquí– han sido material de discusión o análisis en pleitos holandeses, mexicanos, peruanos, guatemaltecos o argentinos (Assies 2000).¹⁶

Los pueblos como el *Ijka* (ver Reichel 1975, 1978, 1985,1991; Uribe 1993, 1993^a, Friedemann y Arocha 1985; Friede 1973; OWYB 2001; Perafán 1995; Torres 2000; Bernal 1953) y el *Nasa* (Rappaport 2000; 1992; Friede 1944; Jimeno 1985; Lame 1971; Pachón 1980; Perafán 1995; González s/f; Sevilla 1976) muestran una historia de luchas documentadas ampliamente sobre tales realidades de interacción global y local. Para el caso Páez, los documentos de los s. XVI, XVII y XVIII que reposan en los archivos de Quito, Popayán y Sevilla, dan cuenta de la movilidad a la que ellos recurrían para defender –en principio sus tierras–, y de la sagacidad para litigar invocando a la autoridad real metropolitana, pero presionando a la justicia colonial; reacción más o menos habitual a las formas globales de colonización del momento, que hacía uso de la ritualidad jurídica en sendos procesos. La profundidad de esas luchas –los litigios duraron siglos–, quizás pueda explicar el porqué los paeces con Quintín Lame y luego con el CRIC, trazan las líneas, que influyen

¹⁶ Se debe a Esther Sánchez Botero y a Carlos Gaviria Díaz el esfuerzo académico e intelectual, desde la Antropología y el Derecho –respectivamente–, la amplia difusión y discusión, nacional e internacional, de las sentencias, bajo la política de diálogo intercultural de la que son dos fervientes exponentes y militantes (N del A).

en la maduración moderna de la reciente internacionalización de las demandas indígenas. La internacionalización se dice, es una concreción de la situación de globalización y la mundialización es la capacidad extensiva de aspectos de las luchas (ver Becht 1994). La presencia del Banco Mundial con proyectos medioambientales en la Sierra Nevada de Santa Marta y la resistencia de los arhuacos a aceptarlos, es un indicador de internacionalización. Las resistencias generadas de grupos étnicos, en distintos países, frente a la intervención externa sobre los santuarios ecológicos es signo de mundialización.

Se trata de entender que la internacionalización y mundialización no pierden el horizonte global, al ser planteadas en una perspectiva histórica, ni al pensar la influencia que ejercen sobre otros actores similares en distintos puntos del planeta. La activación de instrumentos internacionales, como puede ser el uso de Internet para hacer una denuncia, puede entenderse como de la misma naturaleza que cuando se recurría a las doctrinas papales o a la legitimidad real en los procesos legales. Las actuales doctrinas sobre el reconocimiento son asimilables, en tanto fenómenos globales, a las doctrinas de la guerra justa que influenciaban los procesos de autonomía de las diversidades europeas como en el caso de Flandes, durante el siglo XVI. Los flujos globales han sido recibidos, ahora como antes, por los estados. La formación de naciones se produce simultáneamente en Europa y en América, la creación de los discursos discurre contemporáneamente; los derechos y la modernidad atravesaron a muchos pueblos indígenas, al mismo tiempo que hacían lo propio en Europa. Estas pequeñas realidades, son datos significativos para la reinterpretación de la dinámica del reconocimiento y la apropiación étnica de las normas. Sabemos que los indígenas no sólo hacían uso de las normas y derechos coloniales, sino que además todo el orden social estaba siendo afectado por la colonización, por los límites restrictivos del sistema y por las luchas por el poder.

Así vistas las cosas, se está en la tarea de organizar mejor las tareas de interpretación, para profundizar en el reconocimiento y en su historia. Es evidente, que los contenidos que lo definen son distintos de época a época y de lugar a lugar. Una cosa fue el debate por el reconocimiento del alma de los indígenas en la Colonia y otra las condiciones de la identidad étnica –suerte de alma colectiva– que definen la pertenencia para acceder a los derechos del reconocimiento en la actualidad. No obstante, ambas han sido materia de enconados debates, no sólo para comprenderlos, sino para desarrollar la acción de los países sobre los pueblos indígenas. El acto de definir revela la naturaleza política de su espíritu; como señala Foucault, se estructura el poder de la clasificación (Foucault 1979).

La percepción de la globalización, aquí esbozada, se orienta a reconocer —de una vez por todas—, la necesidad de incorporar en el análisis, las formas de interacción entre formaciones sociales que, en tanto realidades objetivas, determinan toda la explicación de las dinámicas de reconocimiento, indígena y no indígena, a través del tiempo. Una cosa es estudiar el reconocimiento como interacción y como génesis del poder de la diferenciación y clasificación, y otra la interculturalidad. Como interacción y génesis el estudio lleva al reconocimiento por los senderos de la política, y como interculturalidad por los de las relaciones sociales y los cambios culturales. Es necesario visitar de nuevo los discursos, la historia y las teorías con la firme intención de transformar nuestras interpretaciones sobre los contactos violentos con otras civilizaciones y a la vez radicalizar la crítica sobre hechos, hasta ahora incontrovertibles, sobre los cuales, algunas veces, se gestan falsas y maniqueas representaciones. El mundo indígena y las realidades de su movimiento adolecen de ficciones románticas, son refractarios a los discursos e interpretaciones que no se apegan al guión de la otredad, del discurso de la alteridad primordial y transhistórica; pero no es para denostar contra ellos, ni zaheriendo ni se acabarán al mostrar los efectos históricos en sus comportamientos políticos y culturales, que generalmente los sacan de los mitos y los ponen en la existencia concreta como colectividades humanas que son. Ya se dijo, el mundo de la diversidad étnica es expresión de la realidad histórica, tiene huellas de la memoria, pero también pasos del presente. Al no reconocer las huellas y los pasos se pueden generar actos tan ignominiosos como los que se quieren criticar.

Aunque este trabajo está delimitado a un par de casos particulares y puntuales —dos procesos judiciales de tutela—, no se puede perder de perspectiva que, así como los indígenas cambiaron los apellidos en la colonia para obtener opciones en la estratificación social Colonial, hoy los campesinos buscan apellidos indígenas para obtener derechos (en Israel Mose Dayán y Golda Meier, cambiaron nombres y apellidos para parecer más judíos). Muchos connacionales se esfuerzan por obtener la nacionalidad del país al que emigraron, algunos para borrar su identidad original, otros para hacer uso de derechos y mejorar el bienestar, que nunca podrán tener en los lugares de origen. Suele interpretarse con mucha rapidez que tales hechos "son manifestaciones del oportunismo de unos cuantos listos; y dicho sea de paso, son individuos sin personalidad". No obstante, el sentido común no se equivoca, allí —en los ejemplos— están los enunciados por los que hay que interrogar para comprender las acciones de la diversidad y de la diferenciación cultural. Al dedicar más de tiempo para examinar los hechos se observa que los tres si bien son sucesos diferentes,

acaecidos en momentos históricos distintos, son en esencia similares. Puede decirse que son expresiones del mismo fenómeno, un acto humano de sobrevivencia, por lo cual se está ante un hecho social –hipotéticamente extendido– que debe ser revisado. Parece no tratarse de ejemplos de una crisis de identidad, al contrario lo que demuestra es la salud de ella. El oportunismo es evidente, en tanto que aprovechar la oportunidad es una manifestación de las formas de subsistencia de los individuos o colectividades: optar -hacerse de una oportunidad- es un hecho social incontrovertible y tiene múltiples formas de explicación. La ligereza no tiene cabida en asuntos de diversidad. Ahora bien, si la Colonia produjo tales hechos o que los israelitas que son una nación también lo han hecho para guerrear por el territorio ¿por qué unos profesionales sensibles a lo diverso, en pleno auge multicultural del siglo XXI, no pueden explicar la diversidad que les ha tocado vivir? Habrá que pensar cuánto de reconocimiento hay en la manumisión de los esclavos, por ejemplo, que sería útil hoy para emancipar a muchos pueblos que viven en plena esclavitud.

Globalidad en América

La globalidad es de raíces interculturales. En el origen revela múltiples dimensiones, económicas, sociológicas, geográficas, politológicas y antropológicas, entre las cuales se destacan dos, a efectos de este trabajo, las dimensiones geográfica y antropológica, implicadas mutuamente. Respecto a la geográfica, antes del descubrimiento de América, el mundo –en tanto escenario terrestre– era un fragmento plano; después de él, se constató un globo definido y de geografía progresivamente exacta que comenzó a renovar las delimitaciones políticas y jurídicas para el control y dominio, definiendo y reforzando los sentimientos globales adquiridos. La certeza global que brindaron los viajes de Colón derivó en globalidad que impulsó, al amparo de una visión que hoy se conoce como geopolítica, la política del control territorial global del orbe. La comprobación empírica de la esfericidad de la tierra y la presencia del nuevo continente, totalidad terráquea tan evidente, simple y llanamente percibida hoy, tan naturalizada en nuestros referentes geográficos –sólo enunciarla hace pensar en la frivolidad del argumento–, son la primera condición de lo global, como realidad y génesis de las ambiciones de dominio.

Desde el primer contacto se removieron las certezas de la cosmovisión europea: la tierra era redonda, apareció un continente hasta ese momento des-

conocido, nuevas naciones y distintas gentes interpelaron la obra de Dios, las respuestas de los teólogos fueron dubitativas, pero no así el sentido práctico de los descubridores (a la vez conquistadores). Mientras los teólogos estuvieron lejanos, física y conceptualmente, a la nueva realidad, los descubridores, cercanos y apremiados de necesidad, entendieron prontamente que podían reducir la gente al vasallaje. Se produjo una explosión de actividades: las costas americanas desde El Labrador hasta la Tierra del Fuego fueron visitadas, se navegaron los ríos, se descubrió el Pacífico, se adentraron en el continente y se observaron pueblos y ciudades como Tenochtitlan que eran más grande que Londres y París juntos. Percibieron la organización política y militar y se deslumbraron con la riqueza. Se luchó con los pobladores y se les sometió, así como ganaron perdieron batallas, establecieron alianzas políticas y sociales, realizaron intercambios y produjeron robos. Se enamoraron unos, otros aprovecharon las mujeres, se quedaron españoles y se fueron indígenas, unos aborígenes resistieron otros se asimilaron, se deslumbró el mundo global por el oro, el metal. La globalización es un proceso de dominación, en sí mismo. Cristóbal Colón es el último ejemplo, que por ironías de la historia siendo descubridor, muere pensando que abrió exitosamente la nueva ruta a Catay para servir al flujo comercial promisorio de la pauperizada corona española, que recién se había liberado de siete siglos de dominación árabe; la expulsión de los árabes cierra la historia de Europa conquistada por forasteros, el último capítulo de un mundo plano.

Los europeos llegan a América familiarizados en el contacto con civilizaciones, pueblos y culturas distintas –fuente de la dimensión antropológica–. Las experiencias las obtuvieron de los viajeros y exploradores que mediante crónicas, descripciones y consejos los acostumbraron a los retirados pueblos bárbaros de Asia y África, y estimularon el interés por las exóticas culturas y los afanes evangelizadores. Desde 1492 la instalación de la otredad recién descubierta en el seno de la incipiente conciencia lugar-globo ha sido progresiva, pero por aquella época la percepción de estar en un nuevo mundo, frente a realidades geográficas y etnológicas inéditas, coadyuvó a una renovación, sino transformación, del modo de relacionarse con ella y fijó una manera "moderada" de pensar y obrar jurídicamente la intervención –aunque funcionó el consabido, "acato más no cumplo"–, (ver Phelan 1972, Palerm 1974, Barona 2000, 1993). Así, pues, en la génesis de la percepción global del mundo surgen: el conquistador de tierras y el salvador de almas para la Corona, y, el indio ser del origen de la creación –a veces desviado por la barbarie– objeto de conquista y salvación, condición que persiste hasta nuestros días. La relación establecida

entre conquistadores, comerciantes e indios fue la de dominación/sujeción; la misma configuró las realidades que surcan los cinco siglos que han transcurrido desde 1492 hasta la fecha. América y su representación continental, y el indio y su representación social, fueron dos genuinos productos culturales desde los inicios de la globalización. Como entidad territorial continental —América—, permitió que todas las viejas geografías de su espacio quedaran contenidas en la nueva; el nuevo continente invisibilizó los diversos territorios de los primeros habitantes y aniquiló su geopolítica. Toda la diversidad étnica y cultural de América quedó reducida al término indio; un genérico que identificó a los habitantes del continente invisibilizando la diversidad de pueblos. El mundo indígena sostuvo a fuer de realidad relaciones con la incipiente globalización, que lo definió, lo construyó, e intentó eliminarlo; por ello ese mundo es objeto de la dinámica que la globalización ha establecido a lo largo de sus cinco siglos de presencia sociocultural, y es susceptible que la reconozca y la piense, y se vea como una suerte de tradición de la explotación y de la sujeción universal.

Aunque los indígenas se mantuvieron en los reductos de la cultura, debió comenzar a relacionarse con algo que desconocía y que se imponía a punta de arcabuz y de alianzas con los enemigos naturales, también indios. Los españoles utilizaron las rencillas entre las naciones americanas para usufructuarlas políticamente, y ejercer el dominio temporal y espiritual, concibiéndose como ganadores legítimos en la batalla. Así, el indio, primer sujeto de la sujeción globalizada, fue objeto de la dominación del incipiente sentido de globalidad adquirido, el cual se manifestó en el dios católico, la lengua hispana y el rey soberano a los que debía someterse. Los españoles sometieron ese nuevo mundo, al modo en que ellos percibían el suyo, de esa manera desarrollaron las formas de dominación y estimularon la resistencia del indio. Como se dijo, entidad constituida en sujeto abstracto, desposeído de la cultura, territorializado como un aditamento más de la naturaleza, objeto de enconados debates para saber si tenía alma. A ese ser se le intentó proteger por ser "la más noble creación de Dios", y fue combatido, porque demostró la necesidad de preservar los dioses, las tierras y las tradiciones. Se puede reiterar, entonces, que la cuestión de los derechos de la diversidad de los pueblos indígenas de América nació de la confrontación de la comprensión del lugar-mundo con los moldes de la conciencia lugar-globo hispana, sajona, lusitana, franca, y en menor medida, germana.

La globalidad en sus inicios, impulsó el descubrimiento de territorios y la conquista de pueblos, que posteriormente fueron invisibilizados políticamen-

te durante la colonización, y se impuso, por más de cuatro siglos, hasta que los Estados Unidos entró en la escena de la confrontación geopolítica definiendo a "América para los americanos", exactamente para los estadounidenses. El descubrimiento del nuevo continente reveló un mapa sobre el cual dirigir los objetivos del poder, la colonización y la guerra, y cómo hacerlas. Ese *mapa-mundi* determinó, en adelante la predominancia de los usos de la infantería, la marina, la aviación y de los misiles teledirigidos. La globalización se desarrolló, hasta nuestros días, sobre una base territorial y militar que va de la dominación de territorios de los imperios coloniales y la formación de los estados nacionales, pasando por los controles continentales y hemisféricos, hasta el actual control virtual del globo, que lanza, a quien lo domine, al control del universo circundante. El nuevo continente y el indio se desarrollaron sometidos por quienes dominaron el sentido de globalidad, en medio de todas las operaciones, que caracterizan, desde entonces, hasta nuestros días, a la globalización (ver Robertson 1990; Garay 1997; Becht 1994).

C. LA APROPIACIÓN ÉTNICA

La comprensión del reconocimiento como práctica sociopolítica no fue suficiente para desarrollar el propósito de la investigación y sus objetivos. Fue necesario interrogar qué lo hace efectivo, qué desencadena las acciones sociales derivadas y cómo se producen los comportamientos culturales. Se necesitó un concepto que diera precisión, que permitiera identificar teórica y empíricamente el momento social originario, desde el cual avanzar en la dilucidación de las dinámicas sociales, culturales y políticas, generadas por el reconocimiento de la diversidad étnica, y, por supuesto, que coadyudara a suplir las carencias de los estudios acerca de los procesos que se desarrollan, después de los fallos judiciales en las colectividades.

Se observó que una vez dictada la sentencia de los tribunales (internos y externos), se produjeron sendas reacciones encontradas, al tratar de dar cumplimiento u objetar lo establecido por cada autoridad jurisdiccional. Esa dinámica comprometió a personas indígenas y no indígenas, del lugar donde se produjeron los hechos judicializados y de otros sitios no adyacentes. También comprometió a las autoridades jurisdiccionales *Nasa* e *Ijka* y otras indígenas y no indígenas, se pronunciaron las cortes, las universidades, las organizaciones de derechos humanos enfrentadas a las indígenas, y los medios de comunicación. Se dio una suerte de apropiación que involucró a muchos actores, renovó y rechazó costumbres, restableció y sustituyó prácticas, creó memoria y referentes para sortear eventuales casos similares, no sólo entre los *nasas* e *ijkas*, sino en otros pueblos indígenas. En suma, se generaron incipientes hábitos y se produjo una movilización de elementos culturales disímiles. ¿Qué era lo que producía tal conectividad, nos preguntamos?

Cuando una norma —desterritorializada e inconexa geográficamente—, produce tales comportamientos, origina la apropiación étnica de normas. Surgen ciertas prácticas de manera inmediata que regularán, en adelante, la convivencia que el conflicto judicializado había deteriorado, iniciándose el proceso de renovación de las hasta ese momento existentes. La socialización se produce en el conflicto, en el momento mismo del acto en que se da a conocer el fallo a las partes. Sucedió con los arhuacos evangélicos, como con el Páez sindicado de homicidio político. La apropiación étnica de las normas es una consecuencia de los resultados culturales del reconocimiento, y, a la vez, la expresión máxima de la práctica sociopolítica del reconocimiento. Dicho de otra manera, el reconocimiento se objetiva culturalmente en la apropiación étnica de las normas.



Se define por apropiación étnica de una norma al fenómeno cultural complejo de interacción en el que los actores de un conflicto, de cualquier índole, tipificados previamente por características étnicas o nacionales, sean individuales o colectivos, recurren para su solución a un proceso judicial. En él pueden intervenir tantas jurisdicciones como sean necesarias, afectándose todos los actores, progresivamente, por los resultados de la última instancia apelada en el proceso. Los resultados potencian adecuaciones a las prácticas habituales, comunitarias o sociales, de ambas partes, que existían antes de los pronunciamientos legales, provenientes de las instancias, internas o externas, que resuelven el proceso, conservando, alterando, modificando, cambiando o incorporando prácticas y hábitos, en torno a los comportamientos que produjeron los hechos y a las acciones administrativas institucionales que los configuran, vigilan, reproducen y sancionan.¹⁷

La apropiación étnica es pues un fenómeno cultural sinéctico, de múltiples vías, entre las que destaca, de modo general, el hecho de que es la traducción de un acto jurídico (norma constitucional, ley, decreto, jurisprudencia, sentencia, proceso judicial, costumbre, usos y costumbres, tradiciones, etc.) a las prácticas y códigos culturales, sociales y políticos, propios y particulares, de una colectividad étnicamente diferenciada, a las de los sectores de la sociedad nacional con los que dicha colectividad se relaciona y a las de un Estado y sus instituciones involucradas, que producen el sentido que orientará la vida colectiva de todos sus ciudadanos.

Hay génesis de apropiación étnica de las normas por el Estado cuando éste promueve la conversión en Ley del Convenio 169 de la OIT en Ley de la república (caso colombiano), o lo ratifica simplemente, y todas las instituciones del Estado y del Gobierno se disponen a cumplirlas. Hay apropiación étnica de esta ley por parte de un pueblo indígena cuando él recurre a ella para la exigencia del derecho, y adecua sus instituciones para tal efecto, por ejemplo, la concertación previa con un organismo gubernamental que pretenda desarrollar

¹⁷ Se sustituye la definición planteada en anteriores trabajos la cual se usó en el proyecto que dio origen a esta investigación "Se entiende por apropiación étnica de las normas a la traducción de un acto jurídico (norma constitucional, ley, decreto, jurisprudencia, sentencia, proceso judicial, etc.) a las prácticas y códigos culturales, sociales y políticos propios y particulares de un pueblo indígena, una población negra o una minoría étnica; el cual no se agota en la traducción de la norma al idioma vernáculo" (Zambrano 2000:3).

una acción institucional dentro de un territorio indígena, demanda la movilización de las asambleas comunitarias y los viajes de gestión fuera de las comunidades. También se produce cuando una interpretación jurídica hace prevalecer un derecho a la diversidad por encima de un derecho individual, o cuando una comunidad decide transformar ciertos usos y costumbres tradicionales porque cree interpretar que así lo indica la sentencia judicial. La apropiación es una acción que se colectiviza y produce eventos de cambio socio-cultural, puede ser que un hecho como la traducción de la norma o la decisión judicial al idioma vernáculo sea una expresión de la apropiación, pero lo que la define en realidad como tal, es que las prácticas que allí se regulan se conviertan en comportamientos efectivos concomitantes, y empíricamente constatables. Hay apropiación étnica de las normas por la sociedad local, cuando unos campesinos organizan un cabildo para iniciar la lucha para que se les reconozcan derechos indígenas, como la hay, cuando se produce un cambio de nacionalidad de un inmigrante para obtener derechos como cualquier nacional del país en el que se encuentra. No hay apropiación étnica, pero hay apropiación cultural, en el caso de los derechos a la diversidad de los minusválidos o de género.

Por estar inscritos en los marcos de la sociedad nacional y del Estado y, en el caso colombiano, de formar parte de las estructuras políticas, territoriales y administrativas de éste, los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado mantienen relaciones que los afectan proporcionalmente, aunque sus impactos se manifiesten contrastables y diferenciables en magnitud y extensión. El fenómeno cultural de la apropiación se da, invariablemente, en todas las partes que intervienen, como ya se explicó. Así, la apropiación étnica de una norma se produce en los polos, indígena y no indígena, de la relación, y en los vértices políticos y sociales de las instituciones que regulan las relaciones en todas y cada una de las partes involucradas. Tomando por ejemplo los dos casos estudiados, se percibe la existencia de cuando menos cinco conflictos; se demuestra con ellos la sinecisis del proceso de la apropiación y lo dicho hasta ahora: 1. indígena vs. indígena, 2. indígenas vs. no indígenas, 3. jurisdicción indígena y jurisdicción ordinaria no indígena, 4. Corte Constitucional y Jueces de tutela, y 5. doctrinas jurídicas constitucionales.

Geertz ha señalado que los órdenes normativos pueden ser vistos como sistemas culturales, inclinándose por percibir a la ley como cultura (Geertz 1993:173). La ley es cultura porque contiene sistemas de símbolos y significados, por medio de los cuales las estructuras ordenadoras son formadas, comunicadas, compartidas, impuestas y reproducidas. Correa (1993) ha planteado que las normas son el lenguaje con que el Estado se comunica con sus

ciudadanos. Teniendo en cuenta dichas precisiones, la apropiación étnica de las normas, en términos de discurso, es la realización práctica de lo enunciado en el lenguaje, que determina cuáles eventos e interpretaciones son incluidos como "hechos legales", vale decir como nuevos hechos culturales. Conley y O'Barr han argumentado que el discurso legal específico del Estado transforma el discurso social cotidiano con el fin de conformar categorías y convenciones legales abstractas, a lo que habría que añadir, que también transforma las prácticas sociales cotidianas concretas, con el fin de producir comportamientos específicos consecuentes con la decisión adoptada, las cuales quedan por fuera de su alcance, pero que serán administradas por las precisas instituciones sociales a las que le ha generado sentido, que es, en el fondo, lo que da cuenta de una apropiación en progreso (ver Conley y O'Barr 1990).

El concepto aquí planteado se distancia de manera significativa de las pretensiones de una antropología convencional, que identifica los fenómenos de apropiación étnica sólo en el campo de los pueblos indígenas. Una percepción así, se revela incompleta y, además, produce serias inquietudes ya que, de alguna manera, detrás de ella se esconden argumentos que: dudan de la capacidad de influencia social y política de las luchas indígenas en instancias superiores, presupone que los indígenas son sujetos pasivos que tienen por *desideratum* asimilar todo lo que vienen de afuera (como si fueran sujetos eternos de imposiciones arbitrarias e incapaces de resistencias políticas), desconoce las mutuas influencias de los movimientos sociales y la producción de sentidos sociales y regulaciones jurídicas, enajena la perspectiva de la historia, mantiene la idea mecánica de que sólo hay dos actores enfrentados –Estado vs. Pueblos Indígenas–, desmembra analíticamente la realidad que opera de manera integral y que ha configurado un campo propio de usos y costumbres para apelar a normas y fueros, y sugiere que la diversidad es sólo potestad histórica de ellos. Como aquí se piensa todo lo contrario, es decir, que el movimiento indígena es influyente, que sus luchas han coadyuvado a democratizar a los países latinoamericanos, que las reivindicaciones de la diversidad son un baluarte de lucha para otros sectores marginados, y que la lucha por el reconocimiento es una lucha permanente por la inclusión de los excluidos, se estableció la necesidad de enfatizar en las estructuraciones progresivas, que las luchas por el reconocimiento imprimen a los actores. A medida que se reconocen complejidades socioculturales y derechos para ellas, se estructuran para la diversidad, se van haciendo y, mientras persistan nuevas reivindicaciones de reconocimiento y se conquisten, sociedad, pueblos y Estado se irán transformando, lógicamente e históricamente, porque cada acción plasmada en una sentencia

definitoria no sólo reitera el Estado constitucionalmente definido, sino que lo produce jurídicamente y lo induce a actuar sociopolíticamente, y a la sociedad y pueblos, a regularse en los mismos términos.

La apropiación étnica de la norma desde tal perspectiva se manifestó en la investigación, como el modo más adecuado para percibir la fragmentación de las relaciones que sancionan los voceros sociales, estatales e indígenas; fragmentación que debe ser entendida como la especialización de las prácticas, por la vía de la diversificación. Tiene esto que ver, con el hecho que existen procedimientos acostumbrados para resolver los conflictos, los cuales se tramitan por instancias constatables y dedicadas a tales oficios, expresiones de la organización de la sociedad, que aunque puedan producirse dentro de una misma institución, por ejemplo el cabildo indígena (que trata al mismo tiempo cuestiones sociales, políticas y judiciales), se pueden analizar separadamente. Son de este tipo, relaciones concebidas como sociojurídicas, las que otorgan legitimidad y legalidad a las exigencias sociopolíticas de reconocimiento del pluralismo jurídico.

La apropiación étnica de las normas no se concibe como un cambio de cualidad, sino como un proceso cultural en que se redefinen relaciones sociales concretas. En el caso *Ijka*, las tres partes, pueblos indígenas (*ijkas*), sociedad nacional (IPUC) y Estado (Corte Constitucional), configuran sujetos activos del campo del reconocimiento, la decisión del juez constitucional afecta, entre ellos, las relaciones que después de la sanción se promuevan, así como las que nazcan de allí, entre los *ijkas* y otros pueblos indígenas que presenten situaciones similares, en los miembros de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y de grupos religiosos que pretendan hacer proselitismo en pueblos indígenas y en el sistema jurídico colombiano, como en las instituciones dedicadas a administrar competencias indígenas. Y, también producirá hechos en los que cada actor use las normas producidas en los distintos ámbitos con cierta facilidad y libertad.

No se concibe, desde ningún punto de vista, el extremo de pensar que la apropiación étnica de la norma en el Estado conduzca a imaginarlo como un supuesto "estado indianizado". No es ésta ni la realidad de un Estado que promueva, mal que bien, los derechos de la diversidad, ni el pensamiento que aquí se esboza. No es su realidad porque el Estado actúa de manera fragmentaria y sectorizada, y porque políticamente un Estado para la diversidad, no es un Estado sólo para los pueblos indígenas. Surge de ello, el conflicto de la hegemonía cultural de la diversidad enfrentada a las hegemonías liberales e indigenistas. Como meta ideológica, podría ser loable para algunos indigenistas ingenuos, pero aquí no se trata de esos asuntos, más bien se quiere perfilar con ello una teoría política, que permita darle un nuevo sentido a las luchas por el

reconocimiento de los derechos a la diversidad, soportándose en las prácticas sociopolíticas del reconocimiento de la diversidad, en una nueva perspectiva que trace el horizonte de la lucha por la hegemonía cultural, en la que sí es posible fundar una alternativa más global sobre la experiencia de los pueblos indígenas, y de los efectos producidos, en la última década, en materia de reconocimiento de otros actores.

De hecho, el reconocimiento impone una lucha por el sentido y por la ampliación de éste a otros sectores de la diversidad no indígenas, y a nuevas realidades indígenas. En el caso colombiano, por ejemplo, prevenir del conflicto armado a los territorios indígenas, sea por la presencia del Estado, sea por la resistencia civil de los mismos indígenas. Definir qué es el reconocimiento, qué se reconoce y a quién se reconoce es una lucha política que afecta la distribución del poder, que exige transformaciones en el modo de percibir las acciones políticas de uno u otro sector, que interpela los fundamentos del Estado y la nación, y los proyectos políticos,¹⁸ e incentiva lo que Castells (1999) llama las "identidades proyecto", en la perspectiva de un horizonte de la diversidad de identidades más allá de las de los pueblos indígenas.¹⁹

¹⁸ "los pueblos indígenas deberán intervenir su ethos para ser miembros de la comunidad política de colombianos, puesto que esta comunidad acepta que en su régimen de valores comunes creencias como el respeto a la vida y a la integridad personal, la prohibición de torturas y tratos crueles, inhumanos y degradantes, la prohibición de la esclavitud, el deber de respetar el debido proceso, la prohibición de realizar mutilaciones. Los indígenas deberán por lo tanto, tal como lo hicieron los u'wa durante 1999, revisar si prácticas suyas, como la de abandonar niños mellizos en la selva, es una práctica que deben abolir de su ethos para poder hacer parte de la comunidad política de colombianos, o si es una práctica que deben mantener. Los U'wa decidieron que la debían abolir. Así mismo, la comunidad indígena de jambaló, Departamento del Cauca decidió que ya no toleraría los asesinatos de "brujos" (médicos tradicionales) que practicaban miembros de su resguardo..." (Sotelo, en Castro 2000:t1:263).

¹⁹ "En cualquier Estado, la construcción y significado del "Estado de Derecho" puede por lo tanto ser entendido como un proceso contrastado en donde constantemente se negocia qué tipo de derechos deben ser garantizados a los diferentes individuos y grupos, y qué obligaciones son requeridas de ellos. Mientras que el ejercicio efectivo de derechos y obligaciones depende generalmente a los grados relativos del poder, la codificación de los derechos –por ejemplo, al interior de una constitución nacional– es en sí mismo algo de importancia singular debido a que configura los parámetros y espacios formales para la lucha y la movilización popular" (Sieder y Witchel, en Castro 2000:T1:247).

Razones que, por el momento, se consideran suficientes para concebir el acto de la definición como una dimensión más de la prácticas sociopolíticas del reconocimiento. Dimensión que además de enunciarla o calificarla axiológicamente es preciso explicarla. De ahí que hechos como los "usos oportunistas de los indígenas de las leyes", "las alianzas desmedidas para conseguir votos", "los conatos de corrupción de sus líderes", "la desorganización de sus movimientos", "la falta de integración de propuestas indígenas y la división de sus organizaciones", "la proliferación desmedida de cabildos en territorios no indígenas", "la presencia de no indígenas liderando procesos propios de los indígenas", "las demandas de indígenas contra las propias autoridades porque ellas les violan los derechos humanos individuales", "las folclorizaciones de la 'aplicación de justicia diferente' para hacerla más exóticas y con ello obtener más derechos", "la legitimación de la autoridad indígena y del derecho interno esgrimiendo una ley que no es propia", enuncian una ínfima parte de la axiología imprudente sobre la realidad indígena, a la vez, cotidianidad conceptual en toda América, que nos resistimos decididamente a que sea explicada como el fin de la pureza indígena, como la proliferación de la aculturación y el triunfo de la homogeneización cultural.

En Estados Unidos, dos jóvenes *inuit*, menores de edad, fueron capturados en flagrancia robando unos refrescos en un supermercado de propietarios no indígenas. Las autoridades indígenas *inuit* solicitaron al juez no indígena aplicar la jurisdicción indígena, él aceptó. La condena en el sistema estadounidense no pasaba de reprensiones y un par de fines de semana de asistencia a cursos de civismo. Bajo las normas de la comunidad, se les impuso a los muchachos un año de destierro a una isla desierta y congelada. Muchos miembros de la comunidad se opusieron a esta decisión, y apelaron ante el juez, argumentando que quienes se habían convertido en voceros de su comunidad no eran indígenas, eran personas que hacía mucho tiempo vivían en Nueva York, y que habían regresado con la idea de recuperar unas tradiciones, en las que ellos no creían y con las que no estaban de acuerdo. El juez mantuvo la decisión de no entrometerse en las decisiones jurisdiccionales, ni en los problemas que cuestionaban la legitimidad de quienes se habían proclamado "jueces étnicos" del par de muchachos, que a la postre purgaron la pena en la isla. Este caso se repite en todos los procesos judiciales. Se produce un hecho sancionable, actúan los dispositivos de control social comunitarios, se toman decisiones respecto al caso y se imponen las penas, los afectados cuestionan las decisiones tomadas, se demanda en una jurisdicción no indígena, se ponen en cuestionamiento las tradiciones comunitarias, se cuestiona la legitimidad de la actuación judicial

indígena. Si la demanda es en contra de la decisión de la comunidad se demanda, se argumenta el valor de la cultura, etcétera.

La apropiación étnica de una norma señala el derrotero de los derechos más o menos conservador en lo fundamental y más o menos liberal en lo formal, cuyo principal efecto es la configuración de fuerzas en pugna o de poderes que se ejercen en el campo étnico, en el que los actores comienzan a diferenciarse. Es más o menos conservador porque la apropiación define históricamente y de manera permanente los derechos a ser ejercitados, ampliados y desarrollados; tales derechos actúan como principios rectores de la acción étnica, social y política, se preservan a lo largo de los años y constituyen las estructuras reivindicativas de las demandas de los pueblos indígenas a ser reconocidas o rechazadas. El derecho a la tierra permitió la inembargabilidad de los resguardos, que a la vez permitió demandar el derecho al territorio. Se deduce que conservador no es sinónimo de estático. De parte del Estado se obligó a institucionalizar la decisión mediante la creación de programas.

El derrotero de la apropiación es más o menos liberal en lo formal porque la profundización de los derechos requiere de acciones jurídicas concomitantes derivadas de todas las actuaciones judiciales posibles, configurando una liberación de fuerzas que presionan por la aplicación efectiva de derechos y su legalización. Así, el derecho al territorio requiere de normas expresas sobre jurisdicción, administración, transferencia y manejo de recursos, etcétera, afectando a la vez a las estructuras del Estado. La liberación de las fuerzas que propenden por la profundización de los derechos es, paradójicamente, de lento accionar en materia de formalización jurídica, pues trata de evitar la renovación de las normas, mientras que las concepciones sustanciales cambian. Lo fundamental en lo jurídico es más dinámico que lo formal; tal dinamismo procede de la arena política.

Si bien los derechos cumplen funciones más o menos conservadoras, como las sentencias de la corte que procuran ajustar la Constitución; por otro lado, las prácticas desarrollan funciones más o menos liberales que hacen que las instituciones de gobierno se amplíen y se trasformen, junto con las formas de relación social. La función básica de los derechos de conservar presenta rangos de moderación, lo mismo que las funciones liberales de las prácticas. Estas situaciones no son ambiguas, más bien son pensadas de modo relativo de acuerdo con los procedimientos que se observan empíricamente. Al reducir la ambigüedad lo que emerge es una variada gama de actuaciones que es necesario tener en cuenta en el análisis. Los salvamentos de voto en las sentencias pueden servir de ejemplo. Ahora bien, las funcionalidades son más o menos

conflictivas entre ellas, y en el interior de cada una de ellas. Los ajustes a la interpretación constitucional son batallas entre magistrados, no sólo entre las partes del proceso judicial. Igualmente sucede con las prácticas que son manifiestamente batallas entre los actores, producidas desde los peritos de cada parte, hasta los defensores de cada causa en las comunidades. De ahí que las personas involucradas en la lucha por el reconocimiento de derechos para las etnias asuman, contextualmente, sentidos étnicos.

En síntesis, el concepto apropiación étnica de las normas pretende dar cuenta de un movimiento de interrelaciones entre fuerzas culturales, sociales y políticas, que en torno a lo jurídico afectan progresivamente las estructuras institucionales de los pueblos indígenas, de la Nación y del Estado, llegando incluso a aquellas estructuras que se levantan por encima de los Estados Nacionales. No es un concepto jurídico, en estricto sentido, pero se construye para dar parte de hechos étnicos, sociales y estatales que definen, reivindican, luchan, negocian y apropian unos derechos. La apropiación prefigura un proceso en el tiempo que conduce a transiciones de un estado (a) a un estado (a'), (ab) o (b), que modifica, complementa o cambia de cualidad.

Se evita con ello inducir a equívocos: la apropiación étnica de las normas no es un concepto que remite a la sociología o la antropología de la producción de normas; más bien, se trata de la antropología jurídica de los efectos que desencadenan las normas en las relaciones sociales, culturales y políticas concretas del campo étnico. En suma, intenta dar cuenta de las acciones, prácticas y comportamientos que definen la apropiación y las que derivan en nuevas configurando histórica y diferenciadamente los derechos. La apropiación de una norma, que puede interpretarse como la conquista de un derecho y su ejercicio, puede derivar en un cambio de la normatividad; pero como se señaló, el énfasis conceptual pretende hacer explícitos los procesos que configuran y estructuran el campo étnico y no la función derivada de la producción jurídica.

El sentido de "lo étnico" en la apropiación

Lo étnico, de manera simple y directa, refiere a cuestiones relativas a las etnias. A efectos de este estudio, define un sentido particular que se origina al analizar el campo de relaciones contextuales, entre sujetos –de distintas procedencias– que luchan por imponer sus particulares puntos de vista sobre cuestiones relativas a las etnias, sean para suprimirlas o instaurarlas, cuyos

alcances son percibidos en todas las instituciones que ellos representan de manera concomitante. Las cuestiones relativas a las etnias son la defensa de las culturas, la autonomía jurisdiccional, la etnoeducación, la protección de los idiomas vernáculos, el respeto de tradiciones y costumbres; para la conversión de éstas en derechos, intervienen las etnias, el Estado y la sociedad nacional, a través de sus representantes. Tres sujetos genéricos, pero no abstractos, pues los sujetos étnicos son diversos (arhuacos, paeces, guambianos, yanaconas, zenúes, etcétera), el Estado es sectorizado (política, salud, educación, desarrollo, cultura, etcétera) y la sociedad está distribuida (regional, rural, urbana, etcétera).

Al entrar en relación etnias, Estado, y sociedad se imbrican perfectamente; aunque mantienen sus diferencias, los une la misma cuestión: los tres tratan de resolver, para bien o para mal, eso depende de las fuerzas que se pongan en juego en la relación, cuestiones relativas a las etnias, adquiriendo características peculiares. Tanto el burócrata, como el líder indígena, y ambos como miembros de la sociedad nacional, están circunstancialmente vinculados a una misma realidad política: decidir sobre aspectos de las reivindicaciones étnicas, conduzcan o no a crear, modificar o mantener la situación tratada. Se debate en ese espacio un modo político e institucional de relacionarse para concretar derechos para las etnias, no un modo etnológico de actuación. Esa es la razón por la cual al final de los debates o las negociaciones se generan lenguajes comunes y horizontes para la acción institucional, que están —en principio— de acuerdo con el acercamiento a la situación étnica analizada.

Dicha comprensión que modifica y amplía la idea de lo étnico, califica la apropiación de los derechos. Lo étnico, vale decir, lo relativo a las etnias, no se sitúa de manera exclusiva y unidireccional en el ámbito de los pueblos indígenas, ya se ha descrito algo en el apartado sobre el campo étnico (*vid supra*). Establece una base relacional más compleja y multidireccional, que permite incorporar al análisis, no sólo el efecto de una norma sobre los pueblos y la forma como ellos la traducen a sus códigos culturales, sino los alcances de las reivindicaciones de los pueblos sobre las normas y sobre las estructuras institucionales que se crean para administrarlas o para desarrollar ciertos regímenes de convivencia societal. El estudio de Diana Rojas demuestra que, a lo largo de la década del noventa, se incrementaron los programas sobre indígenas en todas las instituciones del Estado (Rojas, 2000). De otro lado, por la interacción en la arena política y burocrática los espacios que se abren institucionalmente son ocupados por sujetos que, aunque proviniendo de las etnias, deben adecuar los comportamientos de acuerdo con los procedimientos que se

establecen en el Estado. Por ello, la apropiación étnica de los derechos de la diversidad se da en los tres ámbitos de la relación: etnias, Estado y sociedad.

Las normas se entienden en estricto sentido jurídico; operan como punto de partida metodológico y como referente empírico, que tienen por objeto establecer la génesis de la apropiación y de la emergencia y configuración del sentido étnico, y de sus dinámicas, derivadas éstas por el ejercicio de los derechos expresados en las normas. Lo étnico es un conjunto de relaciones que producen los sujetos según el rol que en un determinado momento ostentan en las luchas por la conquista de los derechos de la diversidad. Si el Estado y la Sociedad no indígenas pueden desarrollar una apropiación étnica, se debe a que la noción de lo étnico, aquí planteada, trata de hacer explícitas las relaciones de las personas que intervienen en asuntos de competencia de las etnias.

Lo étnico dentro de las tradiciones culturalistas de la Antropología representa las manifestaciones culturales diferenciadas de los pueblos indígenas. La utilidad de este punto de vista ha dado cabida a los estudios etnológicos de comunidad, los cuales se concentran en la descripción de los hábitos culturales y consuetudinarios de los pueblos. Sin embargo, este modo de entender lo étnico, enfrenta a la etnología con las nuevas tradiciones de los pueblos indígenas, que comienzan a ser pensadas y estudiadas por los antropólogos sin las ataduras del concepto de aculturación. Por ello se iniciaron los estudios de las identidades culturales y los análisis de las denominadas comúnmente políticas de las identidades –la movilización política de las etnicidades, o sea, de las identidades colectivas de los pueblos indígenas. El resultado fue un notable avance en la idea que lo étnico describe los usos políticos que los pueblos hacen de sus rasgos culturales con fines de diferenciación externa y cohesión interna de las comunidades (Gellner, 1990, 1994). Sin embargo, ese avance parece ser poco comprendido por la fuerte reificación y disciplinamiento a que es sometida la etnología.

A pesar de ese desarrollo y del avance en materia de comprensión de los fenómenos identitarios, los antropólogos tienen límites para entender la política de las identidades y los politólogos para entender las culturas políticas de la diversidad étnica. Tal es una de las razones por las cuales el mundo del Estado y el de las comunidades tiende a verse escindido, cuando en materia de reconocimiento están perfectamente imbricados. Las más de las veces, la conformación de los discursos antagónicos de las identidades que proceden de la diferenciación, se confunden con las posiciones ideológicas y políticas de los analistas, por lo cual resulta fastidioso. Pero, verdaderamente, pasar por el fastidio es una necesidad metodológica para avanzar en la comprensión de la

diversidad y su reconocimiento. No es nada grave una vez la pasión es transferida de la militancia ideológica a la reflexiva, pues ambas son políticas; en la realidad, además, no existe ese problema, la diversidad utiliza la diferenciación y la identificación a su antojo histórico —que es finalmente una definición de la identidad en concordancia con las necesidades de organización y ordenamiento de la fuerza colectiva para orientarla hacia un fin específico—.

En las asambleas o reuniones políticas entre representantes indígenas y del gobierno, los indígenas generalmente después de argumentar que lo son, ocupan parte del tiempo en justificar lo malo que es el Estado y la marginación en que los tiene sumidos. El resto lo usan para exponer el listado de demandas y exigencias que esperan que el Estado cumpla. Los representantes del gobierno en muchas oportunidades, según su jerarquía y su posición política, ocupan su tiempo en aceptarlo o refutarlo y disculparse, luego con sentimientos de solidaridad y apoyo se dedican a crear opciones de trabajo para mejorar las condiciones críticas —otra cosa es que la inercia institucional con posterioridad permita llevarlos a cabo. Es, en estos momentos, donde es posible observar los rasgos del sentido de lo étnico aquí expuesto, pues todos los que están presentes en la asamblea, indígenas y no indígenas, están tratando de dar solución a un problema étnico, que deben tramitar en las instituciones adecuadas a tal efecto, o crear las necesarias para cumplir lo que en ellas se acuerde.

Con la percepción moderna de la interacción entre colectividades vecinas, las observaciones etnográficas centradas en los pueblos, han sido sustituidas por el estudio de las relaciones interétnicas. Sin embargo, las relaciones entre Estado y pueblos, no ha producido mayores teorías que las expliquen; algunas veces se confunden las relaciones entre el Estado y las etnias con las interétnicas, lo cual es un equívoco (Comaroff y Comaroff, 1991; Edlman, 1967; Fabian, 1983; Barth, 1979; Bonfil, 1993; Gellner, 1994; Goodenough, 1970). Los estudios de caso estudiados, aportan un estimulante campo de observación con capacidad para —incluso— revisar las formas históricas de interacción entre las formaciones sociales y los pueblos indígenas. Enorme veta que urge de comprensión para allanar la vía de explicación de los fenómenos históricos de cambio cultural y de interacción cultural. La teoría del espacio social y las nuevas formas constructivistas de aproximación a la realidad, brindan el horizonte para analizar la conformación del sentido de lo étnico, aquí explicado (Bourdieu 1995; Barth 1976; Díaz 2002).

Lo étnico no describe un modo de pertenencia, sino posiciones en las luchas sociales de las etnias para hacerlas visibles. Sirve, por ejemplo, para explicar el comportamiento de la Corte en materia de reconocimiento de derechos de

la diversidad de los pueblos *Ijka* y *Nasa*, de los jueces de primera y segunda instancia que intervinieron en cada proceso, de los peritos, de los académicos, de las organizaciones indígenas, de los actores en los juicios, y de la forma como la sociedad asumió los resultados de los casos. Este modo de pensar intenta concentrar teórica y políticamente las dimensiones culturales, sociales y políticas de los actores que defienden los derechos, de los expertos, de las organizaciones indígenas y de las ONGs, entre otros; y también de las políticas institucionales, de las formas de planeación de las tareas y de las ideas en torno a lo que son los compromisos políticos. Por ello, el sentido de lo étnico aquí planteado no trata de subsumir las reivindicaciones de la diversidad en las políticas del Estado, sino diferenciar las posiciones de los sujetos para explicar evaluativamente los logros, alcances y limitaciones que se producen en la interacción. No suprime el ámbito de las luchas, sino que permite explicar las formas en que ellas proceden, teniendo, definitivamente, por objetivo la consolidación de los derechos de la diversidad étnica y el lugar que los derechos indígenas ocupan en ese proceso. Por lo tanto, el sentido de lo étnico en la apropiación coadyuva a apuntalar la comprensión procesual del campo étnico, en tanto espacio de relaciones entre las políticas de los movimientos y los movimientos de las políticas étnicas, en el que las formas contextuales de acción de los sujetos determinan cada posición y participación en el campo. *Vr. gr.* los funcionarios de etnoeducación sin necesidad de ser indígenas participan en el campo étnico, no por ser indígenas, sino por las relaciones y actuaciones que desarrollan en función de las actividades de reconocimiento de las educaciones propias de cada pueblo indígena. Por ser funcionarios del Estado configuran con precisión el lugar de apropiación de lo étnico en el Estado.

Las prácticas del reconocimiento demuestran ser hechos sociales en permanente definición, y en constante estructuración, para lograr el fortalecimiento de las etnias. Sin ellas, el Estado no habría abierto campos institucionales y la sociedad colombiana no habría avanzado en la renovación de las percepciones sobre la pluralidad de su realidad social y cultural. El movimiento de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento tiene la capacidad de influenciar ámbitos locales, regionales, nacionales e internacionales; el principal dispositivo de la acción, empleado para ello, es que el reconocimiento es una práctica sociopolítica, que produce fenómenos polítoculturales emergentes, FPcE. Como esto es un asunto de la política y de los poderes colectivos, esta propuesta analítica, se sitúa en el espacio en el que la apropiación étnica es concebida como la conquista social que afecta estructuras institucionales en pueblos indígenas, sociedad nacional, organismos internacionales y Estado.

Las costumbres

Se tratará en adelante el tema de la complejidad e historicidad de las costumbres, pues se presume es una manifestación constitutiva del cambio cultural, por lo tanto, cuestión relativa a la continuidad de la etnias y fuente de comprensión para la apropiación étnica de las normas. Se ha señalado que la apropiación étnica de las normas apunta al desenvolvimiento de la ley en derecho; ahora se trata de postular que como la apropiación coadyuva a la transformación de las prácticas de reconocimiento en costumbres, el desenvolvimiento de las leyes genera nuevas costumbres de modo permanente. Interesa, entonces, establecer el puente entre la apropiación étnica de la norma y la formación de las costumbres, para dar cuenta de la construcción histórica de ellas. Con ello se trata de avanzar en la comprensión de la condición global del sujeto moderno, que según Eliade (1984) y Lechner (1989), se sabe y se quiere creador de historia. Al abordar, la formación de las costumbres, el análisis pone en perspectiva, el problema central de la antropología, la reproducción y continuidad de las culturas. O se entiende que las actuales luchas por los derechos de la diversidad generan cambios en las costumbres tradicionales e introducen en la historia presente a quienes los reivindican, o se está en la línea de la hegemonía cultural que los comprende en tanto rezagos etnográficos del pasado, o costumbres exóticas y antiguas. Aunque dicha polarización está, en realidad, llena de matices, creo que hace perceptible el terror a la historia que plantea Eliade.

Historicidad

Pensar que los grupos étnicos transforman las costumbres o inventan las tradiciones conduce al inevitable sentimiento de "terror a la historia" (Eliade 1984:127), el cual se encuentra, tanto en los modos de luchar por la defensa de las culturas,²⁰ como en los de interpretar las realidades étnicas. Tienen los indígenas miedo a cambiar, tienen los no indígenas miedo a que los indígenas cambien. Tienen los indígenas miedo que aparezcan otros sujetos y los desplacen, tienen los nuevos sujetos miedo a ser excluidos porque desplazan a otros. El mundo moderno, el de los sujetos constructores de la historia y de los mitos, no está todavía ganado, aunque en él se viva. "Asistimos aún —dice Eliade— al conflicto de dos concepciones: la concepción arcaica, que llamaríamos arquetípica y antihistórica, y la moderna, posthegeliana, que quiere ser histórica" (Eliade 1984:128). ¿Si la situación de modernidad no ha sido asimilada, es dable hablar de la globalidad en el sentido que aquí hemos asignado?; ¿es tal carencia de asimilación la que ha llevado a la trashumancia religiosa postmoderna?; ¿cómo aceptar la diversidad, convivir con ella y permitir las conducciones políticas propias y con autonomía?

¿Cuándo se verá que los antropólogos defiendan a las comunidades indígenas que deseen hacer fusiones de sus músicas tradicionales con otros ritmos

²⁰ Las costumbres fueron un lugar de resistencia a la dominación. El cambiar costumbres fue también expresión de resistencia. Bourdieu explica "Si la mayoría de los analistas han caracterizado el sistema de sucesión bearnés por el 'derecho de primogenitura integral', que puede favorecer a la hija tanto como al hijo, es porque las anteojeras de su cultura jurídica les llevaban a aprehender la concesión a las mujeres no sólo de una parte de la herencia, sino, además, del estatus de heredero, como el rasgo distintivo de ese sistema; en realidad, esta transgresión del principio de la precedencia masculina, principal instrumento para la defensa de los intereses del linaje, o lo que viene a ser igual, del patrimonio, no representaba más que el último recurso en la defensa del linaje y del patrimonio" (Bourdieu 1991:245). La forma como soportaban la historia, según Eliade, era defendiéndose de ella "ora aboliéndola periódicamente gracias a la repetición de la cosmogonía y a la regeneración periódica del tiempo, ora concediendo a los acontecimientos históricos una significación metahistórica, significación que no era solamente consoladora, sino también y ante todo, coherente, es decir, susceptible de integrarse en un sistema bien articulado en el que el cosmos y la existencia del hombre tenían cada cual su razón de ser" (Eliade 1984:128).

musicales? Como dice Thompson, "jamás volveremos a la naturaleza humana precapitalista, pero un recordatorio de sus otras necesidades, expectativas y códigos puede renovar nuestro sentido de la serie de posibilidades de nuestra naturaleza... Es invocar el redescubrimiento, bajo formas nuevas, de una nueva clase de 'conciencia consuetudinaria', en la cual, una vez más, sucesivas generaciones se encuentren en relación de aprendizaje unas con otras.. y formen un estado de costumbre estable... no es probable que esto suceda... pero ilumina de qué modo se forma la costumbre y qué complejo es su funcionamiento" (Thompson 1994:28). Este trabajo es menos pesimista sobre el asunto, a juzgar, por ejemplo, las dinámicas en los pueblos indígenas de Colombia.

¿Qué sucede con las costumbres cuando los pueblos indígenas luchan por los derechos?; ¿por qué algunos pueblos en lugar de usar el convenio 169 de la OIT prefieren ceñirse a leyes producidas por ordenamientos coloniales, para luchar por la autonomía?; ¿qué significa la recuperación del fuete entre los *Nasa*, cuando ya había sido abolido?; ¿cuál es el sentido de la lucha entre los arhuacos por ser protestantes o ser "más étnicos"? El *a priori* del cual se parte es simple, se trata de llegar al acuerdo sobre: si las condiciones que permiten la emergencia de los derechos a la diversidad son nuevas, como ellos mismos, el encuentro con las tradiciones propias de un pueblo indígena, producirá, inevitablemente, nuevas formas de lo que Bisol llama lo jurígeno (ver Bisol 1997:37) Y dicho fenómeno coincide con el cultural, el cual se desarrolla una vez se ha consumado la apropiación étnica de la norma. La costumbre del pasado se convierte en la norma del futuro, creando una nueva costumbre que parece venir de una norma del pasado. Como bien señala Thompson, para la Inglaterra del siglo XVIII, "algunas 'costumbres' eran inventos recientes y, en realidad, constituían la reivindicación de nuevos 'derechos' (Thompson 1995:13). Cita que permite pensar que la producción de las costumbres es un asunto extendido que se observa en los intersticios entre las prácticas culturales y jurídicas, más precisamente, que puede ser estudiado cuando normas y culturas entran en relación. Así, los dos procesos judiciales que se están tratando, como también las sociedades campesinas europeas actuales, como las de tiempos pasados, pueden servir de ejemplo. Mi trabajo sobre el uso de las vírgenes remanecidas en el Macizo Colombiano en el siglo XVIII da cuenta de ello. (ver Zambrano 2000)

Cuando los jóvenes indígenas dicen "vamos a luchar para gobernar con las tradiciones de los mayores", la pregunta que surge es ¿por qué no dejan gobernar a los mayores que son la tradición?; ¿por qué esta contradicción, o mejor, contra-tradición? Porque es de forma contradictoria como las tradiciones

y las costumbres se transforman y se redefinen, y de igual manera contradictoria, se constituye la base de la legitimidad que transforma las prácticas habituales, para permitir la continuidad de los pueblos en la historia.²¹ Paradójicamente la cultura, como el saber, se desarrolla o alcanza los mejores logros actuando contra las tradiciones, contra los modos de saber imperantes, y ajustándose a la historia. Además, las influencias externas están marcando la retórica de la costumbre —la reflexividad que llama Giddens actúa por apropiación y selección (Giddens 1995). Las costumbres y tradiciones cuando son materia de la política —dan forma a lo propio con la resistencia a lo ajeno— entran en la escena de la lucha por la hegemonía cultural, la conducción política y la gobernabilidad de los sujetos de la diversidad, no como actitud y comportamiento cultural, sino como valor e insumo de poder. Esto es, una lucha de defensa de una tradición en realidad es una lucha por cambiar —si no la tradición, sí el estado de cosas que dieron origen a la movilización; recuperar tradiciones es también un cambio, y en esos procesos las costumbres se transforman, aunque se invoque que no se quiere hacerlo. Las costumbres se convierten en una herramienta de la política con poder de transformación más que de conservación. En el caso de los pueblos indígenas se presentan distintas tendencias como aquellas que aspiran al retorno del buen salvaje, que percibido "contento" con su tradición y en "estado de naturaleza"; esta tendencia no es obstáculo ni ofrece resistencias al avance sutil de las fuerzas culturales hegemónicas, ni a aquellas que exponen decidida y claramente el odio como argumento para negar los derechos étnicos. "Es habitual —señaló Hocart desde 1927— suponer que los salvajes son esclavos de la costumbre en mucho mayor grado que el hombre blanco, a quien por contraste, se representa siempre como el hijo de la razón. Hasta el punto se ha repetido este tópico que la gente acaba por creerlo (Hocart 1978:288)."

²¹ Giambattista Vico (1725) trató el tema en el capítulo "descubrimiento de los verdaderos elementos de la historia", en el que señala: "...si tuviéramos la historia de las antiguas leyes de los pueblos, tendríamos la de los hechos antiguos de las naciones; porque manando de la naturaleza de los hombres sus costumbres, de sus costumbres sus gobiernos, de los gobiernos las leyes, de las leyes los hábitos civiles, y de éstos los constantes hechos públicos de las naciones, y, con cierta arte crítica, como la de los jurisconsultos... los verdaderos elementos de la historia parecen ser estos principios de moral, política, derecho y jurisprudencia del género humano... Mas para determinar los tiempos y lugares ciertos en que empezaron, no nos socorren los dos ojos, hasta ahora usados, de la historia, que son la cronología y la geografía" (Vico 1993:135).

La baconiana "segunda naturaleza del hombre" que todavía subsiste –prístina y pura en los recónditos sitios mentales y geográficos de Latinoamérica– resistiendo al progreso, al desarrollo y a la civilización, es la madre del terror a la historia. La vieja idea ilustrada acerca de las costumbres se ha tratado de racionalizar convirtiendo en jurídico un hecho cultural, enajenando la visión etnológica a las necesidades del mundo del derecho. Antes que jurídicas, las costumbres reivindicadas por los sujetos de la diversidad, son asunto de la política; no pueden esconder las aristas de lo político, pues son constitutivas del orden social y se imponen, no de modo natural, sino bajo todas las modalidades de dominación y control social internos. Además, cambian según cambian las realidades de éstos. Si bien es cierto que la regularización de los hábitos culturales produce normas, no se puede perder de vista que cuando se habla de las costumbres, saltan a la palestra las interpretaciones acerca de su resistencia a otras costumbres que se quieren imponer, incluso, cuando son expuestas en voz de los estudiosos más ingenuos y románticos. "El perjuicio causado por el concepto 'costumbre' en antropología, donde se redujo el pensamiento al hábito, sólo ha sido superado quizás por el que ha producido en la historia legal, donde se redujo el pensamiento a la práctica. Y cuando los dos males se han combinado, el resultado ha sido generar una concepción de las obras de la justicia popular cuya mejor caracterización la constituya tal vez su convencionalismo: el uso lo es todo... (la) 'costumbre', para los etnógrafos legalistas que le prestaron atención era, por definición y en el mejor de los casos, algo cuasi-legal, un conjunto de reglas tradicionales tradicionalmente aplicadas a problemas tradicionales" (Geertz 1994:236).

Dinámica

Las costumbres así como circulan, manan de forma permanente. Los cabildos indígenas Arhuaco y Páez son imposición colonial hispana, convertida en institución de gobierno indígena, que preserva una forma institucional transcultural, aunque con especificidades étnicas de funcionamiento. Transcultural porque es una institución que se ha impuesto a todos los grupos indígenas de Colombia sin distinción de sus formas vernáculas de gobierno y, en muchos casos omitiéndolas. Con especificidades étnicas de funcionamiento, porque a lo largo de más de 400 años se han convertido, y son entendidas por los pueblos indígenas como la forma más adecuada de gobierno y le han revestido

de costumbres propias. De otro lado, las costumbres de los nuevos líderes indígenas son argumentadas por ellos como tradicionales, aunque en realidad las transforman. Son ellos los que ocupan los cargos del cabildo y se oponen a que sean los viejos con autoridad en las comunidades. Como la costumbre legitima acciones políticas se invoca, pero al invocarla cambia las prácticas. La permanencia de las costumbres no es fija e inamovible. No lo es, porque la costumbre es un campo de cambio y de contienda, que resulta de las prácticas del reconocimiento. De esa manera, la costumbre como algo natural a las etnias, como algo que no se modifica, evita comprender que ellas surgen de las confrontaciones sociales, internas y externas, y que son producto de los movimientos de la sociedad. Ésta es, precisamente, la idea que queremos sustentar en este apartado.

La costumbre ha sido pensada desde la ilustración como la segunda naturaleza del hombre, desligada de la capacidad histórica, la racionalidad y la rebeldía. Hocart señaló que el "Hombre se distingue de los animales en que transmite a la posteridad lo que el mismo ha adquirido. El hombre blanco se distingue de los demás hombres por el mayor desarrollo de esta capacidad, por el tremendo peso de las costumbres que es capaz de soportar sin darse apenas cuenta de ello. Es nuestra ceguera al tratar de imponer el mismo peso a otras razas, es lo que en todas partes provoca la revuelta contra el hombre blanco y sus formas de vida" (Hocart 1978:291), y sobre todo, contra las formas de imponerlas a los demás, se diría aquí.

Las costumbres no se producen exclusivamente en las etnias; la sociedad y el Estado también desarrollan las propias y, éstas son tanto o más complejas que las de aquellas. Los no indígenas son ricos en costumbres y el Estado al ser una creación humana también las reporta, Castillo (1973) las llaman "estilo". "Una forma de costumbre que especialmente se refiere al procedimiento de la ejecución de la ley, lo mismo en el orden judicial que en la administración pública. El estilo es la costumbre cuya función consiste en completar los preceptos legales sin modificarlos, 'con actos y palabras del puro procedimiento' que la ley no contenga" (Castillo 1973:27). Hocart (1978) llamó la atención al respecto, dijo que no podemos describir "todas nuestras costumbres (refiriéndose a los ingleses y a la cultura occidental) en un solo volumen, o ni siquiera en dos, lo que si es posible de hacer con las de las etnias. Si hemos llegado a pensar que (los pueblos primitivos) son más esclavos de las costumbres que nosotros es porque vemos la paja en el ojo ajeno y no la viga en el nuestro" (Hocart 1978:288).

Como las costumbres son el conjunto de prácticas y convenciones que regulan la vida social, maneras de vivir y de hacer de una colectividad

particular, hábitos sociales característicamente repetidos, transmitidos de generación en generación y de uso habitual, pueden ser consideradas como hechos, pero también a veces como ley, pues se pueden entender como normas convencionales no escritas con autoridad, capacidad coercitiva y de regulación bilateral. La costumbre es un popurrí de reglas vernáculas, aparentemente ingenuas y orales (Geertz 1994:235). Castillo señala que cuando alguien dice "la norma de mi comportamiento es el ejemplo que de ti recibo, está dando lugar, a que un hecho (el comportamiento del otro), se constituya por la apreciación que de él se hace, en modelo, pauta, regla a seguir, en suma en norma, En tales casos puede, legítimamente, considerarse la conducta del otro como un hecho-norma"²² (Castillo 1973:15).

Lo que es la definición ampliamente aceptada se revela como problema, enfrentándose a dos campos: "...la relación con las dimensiones probatoria y legalista del juicio, qué sucedió y qué era legal;... (y)... la relación entre los modelos reales de comportamientos observados y las convenciones sociales que supuestamente los gobiernan, qué sucedió y que era lo correcto. Entre la esquematización de unos hechos con el fin de reducir las cuestiones morales hasta tal punto que puedan emplearse ciertas normas para tomar decisiones sobre ellos (en mi opinión, la característica definitoria del proceso legal) y la esquematización de una acción social de forma que su significado pueda interpretarse en términos culturales (la característica definitoria, también en mi opinión, del análisis etnográfico)..." (Geertz 1994:198).

Se está frente a un hecho cultural de suma importancia. La producción de la representación que los seres humanos se hacen de sí mismos y de los demás, que otorga lo que García (1994) llama "la eficacia simbólica del derecho." La representación se produce en dos vías: impulsada desde los actores étnicos, e interpretada a su manera por ellos, principalmente, los indígenas, los

²² "El hombre ve lo que constantemente le rodea, lo que sin cesar percibe y sin interrupción ejecuta, no sólo como un hecho, sino también como una norma de juicio... (y tiende a convertir la realidad en normalidad)... Mediante el paralelismo entre ontogénesis y filogénesis se justifica la conclusión de que históricamente las primeras representaciones o concepciones de lo normativo, se han desenvuelto de modo análogo, partiendo inmediatamente de lo real..." (Jellinek) –y más adelante añade– ésta es "la tesis conocida bajo el nombre de 'teoría de la fuerza normativa de los hechos'" (Castillo 1973:17s), a la que aquí se opone, si se puede llamar así, la teoría de la fuerza cultural de las normas (N del A).

antropólogos y los juristas. La impulsada por los indígenas es un conflicto concreto de la realidad (arhuacos que quieren ser evangélicos y que cuestionan la tradición, parece que no acatan la autoridad del cabildo), la interpretada por los otros tiende a hacer abstracción del conflicto en la medida que lo concibe como anómalo y opone la armonía ideal que es, al final de cuentas, una ficción. La presencia de conflictos sobre el reconocimiento de los derechos de la diversidad en la sociedad y los procedimientos judiciales para resolverlos, producen el hecho fundamental, que es el de la representación de las realidades de la diversidad, las cuales se pueden observar en las sentencias. Casos similares, sentenciados en Perú (Irigoyen 2000) y Colombia (Sánchez 1998), por las respectivas cortes constitucionales de cada país, han producido resultados diametralmente opuestos. Los hechos supuestamente "reales" derivan de la formación de los hechos judiciales que forman cada caso: "Si las 'configuraciones de los hechos' no son simples cosas localizadas en el desorden del mundo, y presentadas conjuntamente ante el tribunal, al más puro estilo 'mostrar e informar', sino diagramas cerrados de la realidad que produce el propio proceso de equivalencias, entonces todo el fenómeno resulta poco menos que un acto de prestidigitación. Pero, por supuesto, no se trata de prestidigitación... sino de un fenómeno bastante más fundamental, sobre el que de hecho descansa toda cultura: esto es, el de la representación" (Geertz 1994:201).

El fenómeno consecuente es que la representación producida en el juicio regresa a las comunidades legitimando su acción y trata de realizarse, del mismo modo que fue concebida en la parte beneficiada en el caso, aunque se mantengan las resistencias de la parte afectada, porque al final de cuentas, hay concordancia entre lo imaginado y las aspiraciones de quienes buscan reconocimiento de las costumbres prevalecientes para el derecho de la diversidad étnica. Al regresar la representación actúa como fuerza moldeadora de las costumbres, actuando sobre ellas, transformándolas o conservándolas. Así, el fute, como ya se dijo, que había caído en desuso, se recupera entre los paeces y en otros pueblos indígenas.

Como la apropiación que se estudia procede de procesos judiciales, la costumbre emerge relacionada con el juicio, en el cual la interpretación jurídica propone un mundo en el que las descripciones tienen sentido en sí mismas. La argumentación coherente y concordante en derecho. "El aspecto jurídico de las cosas no es un conjunto limitado de normas, reglas, principios, valores o cualquier otra cosa a partir del que puedan plantearse respuestas legales a una serie de acontecimientos destilados, sino parte de una manera determinada de imaginar lo real. En suma, no es lo que sucedió, sino lo que sucede, lo que el

derecho observa; y si el derecho difiere de un lugar a otro, de una época a otra, de un pueblo a otro, lo que éste observa también lo hace" (Geertz 1994:202).

Emergencia

Ahora bien, "en el área de fricción –señala E. P. Thompson– entre la ley y la práctica agraria encontramos la costumbre." (Thompson 1995:116) Parafraseándolo, se puede decir que el reconocimiento como práctica sociopolítica introduce el conflicto entre las normas de la diversidad y las prácticas de la diversidad, generando nuevas costumbres y formas de organización social. La apropiación étnica de la norma se da en esa área de fricción, casi constituyéndola, por lo que sustentaría, en sí misma, su carácter consuetudinario. "La costumbre misma es el área de fricción –insiste Thompson–, toda vez que se la puede considerar tanto la praxis como la ley. El origen de la costumbre se halla en la praxis." (Thompson 1995:116). Y se puede argüir, la praxis la da la lucha por el reconocimiento.

Esta asociación, que es lógica e histórica, tiene la ventaja de no ser una invención como la del pasado, sino una construcción social que surge de las mismas realidades socioculturales y étnicas. La costumbre nace y crece hasta la perfección, se inicia cuando el pueblo indígena se apropia étnicamente de una norma y "una vez se ha hecho, se comprueba que es bueno y beneficioso para el pueblo, y conforme a su naturaleza y disposición, entonces se usa y se práctica una vez y otra y, de este modo, mediante la reiteración y multiplicación frecuentes del acto, se convierte en una costumbre; y continuando sin interrupción durante tiempo inmemorial, *que es una noción y no una realidad cronológica*,²³ adquiere la fuerza de una Ley" (Thompson 1994:117).

Así como la costumbre tiene un origen, también tiene un desarrollo, una institucionalización y unos límites, en el marco de su sociedad y en la interacción con otros. Surge de la cotidianidad. La costumbre no es algo inmutable aunque se presente como larga en el tiempo; así como puede surgir una nueva, otra milenaria puede desaparecer en un segundo. Una misma costumbre puede tener significados distintos de una cultura a otra y dentro de la misma cultura. Una costumbre no es la fuente de los consensos necesariamente. En palabras

²³ Cursivas fuera de la cita de Thompson (N del A).

del mismo Thompson "Quiero dar a entender que la costumbre tenía efecto dentro de un contexto de normas y tolerancias sociales. También tenía efecto dentro de una lucha cotidiana por la existencia. Era posible reconocer los derechos consuetudinarios de los pobres, pero poner obstáculos al ejercicio de los mismos" (Thompson 1994:121).

Así, pues, en el intersticio entre la ley y su práctica, entre los derechos y la lucha por el reconocimiento, se ubica la apropiación étnica de la norma como proceso potencial generador de costumbre, expresando la diferenciación potencial y la virtualidad futura de la conversión de la apropiación de una misma norma en diversas costumbres. No existe pues, desde la ley, una misma consecuencia cultural y política de la virtualidad futura de las costumbres: 1. en lo cultural porque no es predecible ni la forma ni la cantidad de costumbres que se produzcan (en una etnia y menos en el conjunto de la diversidad); 2. En lo político porque tampoco es predecible –aunque sea identificable la tendencia– la acción regulatoria o emancipatoria de la costumbre, ni es garantía de que los efectos sean los mismos, pues puede suceder que una norma para un pueblo indígena lo pueda emancipar, mientras que para otro, la misma ley lo subordine aún más. Las distintas formas como se apropia étnicamente una norma diversifican la posibilidad de nuevas y diferenciadas costumbres. Las desviaciones positivas de una norma "un derecho demasiado injusto no es derecho", son la expresión del sentido común que convoca no a pensar en los términos jurídicos –se viola una ley o que se es permisivo con ella–, sino a pensar antropológicamente: la desviación de una norma es el principio de formación de múltiples costumbres potenciales, pues con toda seguridad pasado un tiempo se habrán establecido nuevas formas de comportamiento y de acción regulada de los individuos.²⁴

¿Cuántas costumbres nuevas aparecen con el ropaje de las viejas tradiciones, cuántas nuevas tradiciones aparecen con el ropaje de viejas costumbres?; ¿sobreviven las costumbres o se replantean? Vistas como vestigios de costumbres ancestrales se puede decir que las costumbres no están actuantes en el seno de la sociedad occidental. Esta concepción requiere de una percep-

²⁴ "Aunque no se excluye de ningún modo que las respuestas del habitus vayan acompañadas de un cálculo estratégico que trata de realizar conscientemente la operación que el habitus realiza de otro modo, a saber, una estimación de las probabilidades suponiendo la transformación del efecto pasado en el objetivo anticipado, esas respuestas se definen en primer lugar fuera de todo cálculo..." (Bourdieu 1991:93).

ción bastante dinámica y precisa de los hechos sociales, para no sacar la idea de su contexto y con ello perder de vista las funciones racionales que las costumbres desempeñan dentro de la actividad diaria de los seres humanos y de las colectividades. Cuando los movimientos étnicos protestan porque sus costumbres están siendo avasalladas y aspiran a protegerlas y restituirlas, lo que quieren es autonomía, gobernabilidad y jurisdicción propia. En materia de la lucha por los derechos las costumbres se constituyen en fuente de legitimidad para garantizar —fundamentalmente— la autonomía política; como ésta depende de la defensa de tradiciones y costumbres, obliga a quienes conquistan los derechos a manifestar su coherencia, por lo que los lleva por los caminos de la imposición cultural. Por ello muchas costumbres retornan a las colectividades gracias a la presión social de la protesta. Según Thompson "muchas costumbres eran respaldadas y a veces impuestas por la presión y la protesta populares" (Thompson 1994:16). Aquí la historicidad de las costumbres tiene el mismo sentido que se le da a la emergencia de las identidades colectivas en los movimientos sociales. La cultura que se desarrolla en la defensa de las costumbres, es rebelde. Rebeldía que se funda en actos de secular de resistencia, como la lucha por la autonomía y el control de los proyectos históricos propios. Esa cultura es contraria a los modos hegemónicos de imponer otras costumbres, aunque se basen en procedimientos similares y en las fuentes normativas de la sociedad dominante.

Lo consuetudinario

Lo consuetudinario es relativo a las costumbres, por lo que su tratamiento es fundamental en relación con la formación de las normas, procesos de apropiación y reconocimiento. Es común entender que el derecho consuetudinario de las etnias forma parte de la estructura social y cultural de cada pueblo; estudiarlo, daría cuenta de las diversas culturas jurídicas en cada país (Stavenhagen e Iturralde 1990). Se comparte, sin lugar a dudas, tal apreciación, lo cual no impide afirmar la necesidad de establecer sus alcances con el fin de evitar que una posición semejante tienda a naturalizar los sistemas jurídicos indígenas, para demostrar que existen de manera diferenciada o para legitimar reivindicaciones autonómicas. Si bien, como se explicó en el acápite anterior, ésta es una forma legítima del discurso del reconocimiento, es necesario escindir las necesidades discursivas de las prácticas consuetudinarias

concretas para entender —en principio— lo que se entiende por consuetudinario a secas. En el caso *Ijka* lo consuetudinario en relación con los mundos religiosos es complejo y plural, sucede una combinación de prácticas étnicas y católicas, católicas y protestantes, étnicas, católicas y protestantes, y lo menos consuetudinario es la administración de la autoridad del cabildo. Sin embargo, esas prácticas no dejan de ser *ijkas*, pero no se encuentran justificadas en el discurso étnico del proceso judicial.

Sucede que de cara a lo consuetudinario discurso y costumbre no sólo son distintos, sino contradictorios; empero, de cara al reconocimiento uno y otra son complementarios y típicas de la sociopolítica del reconocimiento. Consuetudinario es un concepto que ayudará, por un lado, a entender las dinámicas de apropiación, los procesos de interacción y las relaciones interculturales que generan costumbres; y, por el otro, a develar los mecanismos de los intercambios entre culturas jurídicas distintas y de solidificación de ellos como propios en la estructura cultural y jurídica de lo que sería el derecho consuetudinario. "En América Latina la subordinación de los pueblos indígenas al Estado colonial primero y a las repúblicas independientes después... modificaron profundamente las estructuras sociales y las características culturales, incluyendo —por supuesto— las costumbres jurídicas. Nada más erróneo que la idea simple y simplista que el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas es un conjunto de normas ancestrales, que se han mantenido inmutables desde la época precolonial" (Iturralde 1990:34).

En consecuencia, el plan a seguir es observar cómo consuetudinariamente la diversidad étnica ha desarrollado, de forma simétrica, los sistemas jurídicos. Las compensaciones y transferencias entre sistemas legales, fuente de discusión que apunta a establecer algo que no es la simple relación entre normas, busca determinar los cambios en los hábitos y costumbres de las poblaciones como hechos no estrictamente jurídicos. Se trata de entender como lo jurídico afecta el entorno cultural y éste, a la vez, el jurídico. Como señalan Stavenhagen e Iturralde, se emprende una búsqueda para demostrar que las normas de los sistemas jurídicos diferentes pueden mezclarse en la práctica, y para explicar las formas como suelen hacerlo (ver Stavenhagen e Iturralde 1990).

Con base en la historicidad de las costumbres se propone estudiar la configuración histórica de lo consuetudinario, lo cual demanda investigaciones que permitan entender, etnográficamente, las distintas configuraciones que producen, y explican los procedimientos frecuentes en la diversidad. No basta demostrar el grado de exotismo de ciertas costumbres, tampoco el nivel de aculturación jurídica, sino de exponer que lo exótico también se produce en el presente, para explicar cómo lo que es diferente muchas veces surge del seno

de nuestras propias sociedades. La noción de consuetudinario puede extenderse a las formas de interacción entre sistemas jurídicos diferentes, sean indígenas o no indígenas. "De ahí que para muchos observadores el derecho consuetudinario indígena en América Latina no sea más que la forma en que las comunidades y pueblos indígenas reinterpretan, adaptan y usan el derecho positivo nacional a su manera" (Iturralde 1990:34). Se trata de demostrar que lo consuetudinario no es el intercambio de mercancías jurídicas, que mejor se avienen a los intereses indígenas, sino el conjunto de procedimientos que fraguan, progresivamente, un modo intercultural de resolver las tensiones y conflictos jurídicos, aunque a primera vista, efectivamente, se detecte en él el uso estratégico de las normas.

Sin más, el planteamiento propuesto pone en perspectiva que lo consuetudinario emerge de la apropiación de las normas, que al institucionalizarse, se hace habitual. Por lo menos cuatro caminos se deberán recorrer: el primero, la descripción etnográfica para presentarlos como entidades diferenciadas; el segundo, el análisis del campo étnico; el tercero, la formación de lo jurígeno, y el cuarto, la disposición intelectual para la comprensión prospectiva de alternativas de convivencia y coordinación social. Corolario de lo anterior, se plantea el problema de la identidad de los sistemas jurídicos. Por lo común se parte de la fórmula que a menor grado de diferenciación, mayor grado de identidad del sistema, y mayores indicadores de resistencia étnica. ¿Es posible pensar en formas de identidad distintas a esa fórmula?; ¿es dable estudiar identidades jurídicas con base en las situaciones de cambio?; ¿los sistemas jurídicos pueden estudiarse desde las interacciones con otros sistemas?; ¿dónde descansaría lo consuetudinario en ese tipo de análisis? Para responder a tales interrogantes "es necesario —como señala Bourdieu— volver a la práctica, lugar de la dialéctica del *opus operatum* y el *modus operandi*, de los productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y los *habitus*" (Bourdieu 1991:92).

Las prácticas del reconocimiento producen diferenciaciones nuevas modificando el principio de identidad basado en rasgos culturales estables. Al producirse identidades, desarrolladas sobre la base de representaciones emergentes o distintas a las de origen, las colectividades reorganizan su inestabilidad, de manera más o menos regular, para alcanzar los objetivos de la nueva identidad. Tales situaciones identitarias derivan de las circunstancias presentes e inmediatas, resueltas más por el sentido de oportunidad del momento, que por la ancestralidad, mágica, inmutable y perenne. Los casos, *Nasa e Ijka*, sancionar la participación en un crimen y sacar a los evangélicos del resguardo, se

convirtieron en un logro para la autonomía y la jurisdicción indígenas, de la misma manera que en los casos, en que el ingreso de las mujeres en los sistemas hereditarios, no se trató de una revolución de género, sino de una defensa del patrimonio colectivo. Casos que han sido estrategias de preservación del patrimonio comunitario y que se seguirán presentando en cualquier lugar mientras individuos y colectividades tengan recursos.

Cuando el defender la lengua, usar una institución alóctona o permitir el gobierno de una mujer en un sistema patriarcal se leen en clave de autonomía, es la autonomía el foco de la resistencia y el motor político de la movilización de una identidad, que liga la lucha de los derechos de la diversidad étnica con las de emancipación. Los *ijkas* se cuestionaron la tutela religiosa de la IPUC; los *paeces* la arbitrariedad por el desconocimiento de la jurisdicción Páez; sendos pasos adelante en el proceso de emancipación del tutelaje de la diversidad étnica, aunque en ambos casos no fueron más que maniobras judiciales no indígenas. Si bien juristas y antropólogos coincidieron en la importancia de las sentencias y las aclamaron académicamente, en el terreno las decisiones judiciales distaron mucho de haberse resuelto en su totalidad. La carencia de eficacia se debe a que el fenómeno de apropiación se desarrolla étnicamente después de que se ha sancionado jurídicamente la controversia. De hecho la supervivencia colectiva de los *nasas* e *ijkas* al utilizar los recursos jurídicos ofertados del nivel nacional, en nada se vio afectada y la vida doméstica de las comunidades y pueblos transcurrió en la latencia del conflicto. La solución judicial no es indicio de solución consuetudinaria y es allí donde es necesario concentrar la evaluación de la apropiación y la configuración o no de un derecho consuetudinario.

Lo consuetudinario se deja leer en las prácticas sociopolíticas a las que las colectividades recurren habitualmente con el fin de resistir los embates desestructurantes de la sujeción social;²⁵ dichas prácticas expresarían la intención

²⁵ "...donde la reproducción de las relaciones de dominación no está asegurada por mecanismos objetivos, el trabajo necesario para mantener las relaciones de dependencia personal estaría condenado al fracaso supongo que se trata de sociedades sin instituciones y sin formas de coerción específicas, porque nadie obedecería a nadie y nadie se sentiría obligado a hacerlo si no pudiera contar con la constancia de los hábitos socialmente constituidos y reforzados sin cesar por las sanciones individuales y colectivas: en este caso el orden social descansa fundamentalmente sobre el orden que reina en los cerebros y en los hábitos; es decir, el organismo, en cuanto apropiado por el grupo y acorde de antemano con las exigencias del grupo, funciona como materialización de la memoria colectiva, reproduciendo en los sucesores las adquisiciones de los antepasados. La ten-

más profunda de acción colectiva y el modo con que una cultura subalterna desarrolla lo consuetudinario para construir la emancipación; los abogados en cambio calificarían esta situación como "el simple y oportunista intercambio para la adecuación de normas". Detrás del uso simétrico de la normas, están el espíritu de las resistencias étnicas que la identidad selecciona, aún sacrificando elementos culturales preciosos; es decir, están los complicados y paradójicos modos de producir lo consuetudinario y las resistencias que los enmarcan.

Puede darse el contra argumento: en la interacción las identidades pueden diluirse, finiquitando con ello, toda opción de emancipación cultural. Eso tal vez pueda ser cierto, pero lo que no se puede negar es que es una expresión del terror a la historia. En lo fundamental, la capacidad transformadora de los hechos sociales siempre conduce a transformaciones identitarias, transformaciones que no son bruscas por ello suelen ser imperceptibles y siempre serán un modo de redefinición de la sujeción que coadyuva a construir la emancipación. En la Sierra Nevada de Santa Marta se produce un caso sui géneris. El trabajo de Reichel Dolmatoff se concentró entre los Kogi, que son vecinos de los *ijkas*. Los kogi son considerados el pueblo indígena más auténtico, por lo que *wiwas*, *kankuamos* e *ijkas*, tratan de seguir sus costumbres, teniendo por libro fundamental, el texto de Reichel. Tratando de emular a otro pueblo indígena, *wiwas*, *ijkas* y *kankuamos*, están perdiendo sus costumbres particulares, que ya no los identifican. Su identidad, no es definible a partir de los rasgos que les quedan o que se puedan mantener, sino en que deben ser más indígenas para diferenciarse de los hermanitos menores —como suelen llamar a los no kogis—. El asunto de la obtención de beneficios (recursos institucionales y privilegios legales) no es relevante sin antes preguntar acerca de qué movilizó, qué se decidió y hacia dónde se orienta la estrategia colectiva y el uso reivindicativo de los derechos de la diversidad. Lo que sucede en la Sierra Nevada de Santa Marta pueden entenderlo e interpretarlo como un exabrupto cometido por una identidad errática; quienes lo hicieren no tienen en cuenta que aunque aparentemente yerren en sus formas, no dejan de ser expresiones de las identidades.

dencia del grupo a preservar en su ser, que se encuentra así asegurada, funciona a un nivel mucho más profundo que 'las tradiciones familiares', en las que la permanencia supone la existencia de guardianes y de una fidelidad conscientemente mantenida, y que tiene por ello, una rigidez desconocida para las estrategias del habitus, capaz éste de inventar, en presencia de nuevas situaciones, medios nuevos de cumplir las antiguas funciones" (Bourdieu 1991:95).

En el desplazamiento del rasgo cultural (indígenas incorporando prácticas culturales de otros pueblos), a la práctica de reconocimiento (argumentando que son indígenas tradicionales) está el fundamento de la identificación; en consecuencia, también de la producción de lo consuetudinario y del germen de una apropiación de las normas o de génesis de costumbre. Entre los *yanacunas*, que perdieron su idioma, tradiciones y vestidos, que lo sacrificaron todo para mantener los resguardos, se ha descubierto que su conciencia étnica no se resquebrajó en más de 300 años. ¿Si perdieron los rasgos culturales aborígenes, entonces, cómo se interpretan los que hoy tienen?; ¿dónde se busca lo consuetudinario entre ellos? Cualquiera sea la respuesta, se impone antes salvar el hecho de que tanto los sujetos como los actores étnicos sean objeto de la hegemonía cultural y de las representaciones sociales dominantes. Sin subsanarlo, es bastante complicado desarrollar la perspectiva que confronte las prácticas habituales de dominados, pues la crítica es por lo general entendida como un ataque a las reivindicaciones.

El tema de la apropiación étnica de las normas, la historicidad de las costumbres, la construcción de lo consuetudinario, la sociopolítica del reconocimiento y los FPcE son temas importantes de la Antropología Jurídica y de las actividades de defensa de la diversidad étnica y cultural, en el horizonte latinoamericano y en aquellos otros países que como Canadá, Belice, Surinam, Guyana y Estados Unidos tienen poblaciones étnicamente diferenciadas. Existen otros temas que como los derechos humanos, la justicia, la ética y la etnografía judicial son concomitantes de lo consuetudinario y a las prácticas de reconocimiento. De ellos, sumariamente, se da cuenta a continuación.

En Colombia, el código penal colombiano ordena la inimputabilidad por diversidad sociocultural para delitos de comprensión cultural. En ningún caso, las normas penales utilizan el término indígena. Sin embargo, los conceptos emitidos por los expertos consultados por la Corte Constitucional al respecto, con excepción de uno, se refirieron todos a los indígenas. Es decir, diversidad sociocultural es sinónimo de indígena. Pero qué pasa entonces con los afrodescendientes, gitanos y los demás sujetos de la diversidad. La diversidad sociocultural es de todos los colombianos y no sólo de los indígenas. ¿Son acaso sólo los indígenas los únicos propensos a la equivocación cultural?; "¿jamás hombre blanco no cometer error cultural?" La inimputabilidad determina que quien comete un hecho antijurídico, si argumenta diversidad sociocultural, debe ser inimputable y la pena que se establece es el reintegro a la comunidad de origen. Es decir, en el caso de un indígena, él debe purgar una pena en el resguardo, hay que resguardarlo, es decir, encerrarlo. Casi

lo mismo que obtener domicilio por cárcel. La interpretación no ofrece ninguna protección a los actos culturales cometidos fuera del territorio indígena, es fuera de los territorios donde los indígenas son vulnerables y propensos a la comisión de errores culturales; lo cual es válido para todo ser humano culturalmente definido. Por lo demás, un error cultural no procede como crimen.

En las consultas sobre el análisis, un antropólogo señaló que el indígena que sale fuera de su territorio está obligado a someterse a la jurisdicción ordinaria, sin más ni más. El hecho de circular libremente, fuera de su comunidad, por lo tanto de estar expuesto a cometer errores culturales propios de las situaciones de interculturalidad, no le merecía importancia alguna. Ese pensamiento que es la *natura* de una concepción que identifica cultura con indio y con territorio, es la *contra natura* de las realidades de movilidad actuales de la población indígena. Lo consuetudinario, en la actualidad como en la historia, es fruto del permanente contacto entre sociedades, dominantes o mayores, y dominadas. Hasta los *nukak* —grupo colombiano de cazadores recolectores—, tenían contactos frecuentes con los no *nukak*, indígenas y no indígenas. El hecho, sólo demuestra, que en el antropólogo de marras pesaba más la idea colonial del resguardo y la política de sometimiento a él, lo que lo acercó más a la mentalidad que le correspondió a las repúblicas de indios aisladas formalmente de los pueblos de españoles. No llegó ni a las políticas borbónicas del final del siglo XVIII, las cuales reconocieron que no habían servido para nada, pues la población hispanoamericana se dio mañas de mezclarse sin intermitencias. El experto reengendró en el siglo XXI a un Zumárraga del XVI, pretendiendo ser un Las Casas.

Hay un debate que no se puede soslayar porque conduce a la emergencia de una nueva modalidad ética, un indigenismo intercultural radical. Éste no es el que presume proteger a los indios relegándolos a los resguardos y a la imposición de costumbres, sino el que los libera, manteniendo su cohesión política comunitaria, definiendo sus territorios allende los límites de los resguardos, reestructurando las políticas sociales propias, reinterpretando las historias, garantizando el ejercicio de gobierno y fomentando la interculturalidad con identidad. De tal manera que para lograr todo ello, los indígenas, en particular, y la diversidad étnica y cultural, en general, deben empeñar sus esfuerzos, en coadyuvar a transformar las relaciones sociales, otorgando centralidad en la construcción del orden, a la producción de una cultura propiamente intercultural. Aún persisten formas de pensamiento que mantienen incólumes las estructuras hegemónicas, indígenas y no indígenas, de la nación; la confrontación hegemónica que plantea el indigenismo radical son batallas que se

libran para quitar las ataduras a unas percepciones anacrónicas y subjetivas de la realidad.

Se ha establecido que la apropiación étnica de las normas se produce en el Estado, la sociedad y diversidad étnica y cultural. Lo consuetudinario ha de manifestarse en todos y cada uno de esos ámbitos de manera articulada. Analizar el papel que los indígenas puedan tener en la transformación global de las sociedades, promoviendo la diversidad ampliada y el indigenismo radical intercultural, nacionaliza las demandas de la diversidad en el sentido de su extensión. Sería más interesante escuchar discursos interculturales (no indigenistas ni etnicistas) de los indígenas encaminados al respeto de la diversidad sociocultural de todos los colombianos, que verlos aplicando a las cuotas burocráticas que dan tres artículos de las leyes 21 y 70.

La tesis de Stavenhagen e Iturralde, respecto de los derechos humanos, es importante en el plano de las percepciones globales, donde también las luchas por el reconocimiento se deben librar, pero allí lo consuetudinario adquiere otro sentido. Acostumbrados a pensar que las limitaciones de nuestras sociedades en materia de justicia, se resuelven invocando los derechos humanos universales. Por un lado, la diversidad exige reconocer que su uso es útil, aunque su eficacia limitada; y, por el otro, que la universalidad de los derechos no procede de su clasificación, sino de las luchas por hacer el presente más amable. En esta perspectiva, el desarrollo de las culturas y el estímulo de los derechos de la diversidad se incorpora, no por sus modalidades normativas, sino por las experiencias sociales que los traducen y significan de manera universal. Éste es un ejemplo muy cercano a los casos en que los derechos son fuentes de reconocimiento y de formación de costumbres en escenarios no etnológicos.

Resulta mucho más universal pensar que en los pueblos indígenas existen formas de justicia que pueden moldear las prácticas de la sociedad en su totalidad, extrayéndolas como principios éticos o morales, o como pautas de comportamiento y convivencia. Tal disposición y actitud filosófica sirve para pensar formas alternativas de coexistencia y de justicia. Como señaló Reichel: "A aquellos de mis lectores que poco conocen de antropología y de la población aborígen del país, quisiera decirles lo siguiente: lo que los indios colombianos nos pueden enseñar no son grandes obras de arte arquitectónico, escultural o poético, sino sistemas filosóficos, conceptos que tratan de la relación entre el hombre y la naturaleza, conceptos sobre la necesidad de la convivencia sosegada, la conducta discreta, la opción por el equilibrio. La riqueza de las experiencias milenarias del indio, en lo que ha llegado a llamarse el suelo colombiano, se ha refinado en su aislamiento, lejos de las tentaciones del Viejo

Mundo, y así ha podido construir cosmovisiones y configuraciones filosóficas coherentes y de un contenido ético elevado, como raras veces se encuentran en ciertas sociedades que en yuxtaposición a la supuesta inferioridad del indio, se autodesignan como civilizadas" (Reichel 1991: 20).

Lo consuetudinario no se reconoce únicamente en el pluralismo jurídico, es decir, no basta ni es suficiente incorporar un listado de sistemas jurídicos indígenas que se reconozcan como tales; se debe hacer porque ellos existen (por ejemplo, el wayúu, guambiano, desano, Páez, etcétera). Pero pensar que ese reconocimiento afecta el funcionamiento pluralista, es ingenuo; a lo sumo aumenta las partes. Lo consuetudinario ha de pensarse como funcionamiento transversal de todo el sistema jurídico, propicia la interdependencia y la autonomía de las partes, de los sujetos y de los actores, sean indígenas, negros, gitanos, etcétera. Es más, el pluralismo jurídico se entenderá una vez se comprenda de manera consistente que procede de las prácticas de reconocimiento y no de las costumbres aborígenes de los pueblos. No se trata de que un sistema jurídico dominante abra las puertas de su casa sin ceder la dominación; lo que se busca es transformar las prácticas jurídicas del sistema para conducirlo hasta una situación estructural y funcional distinta. No se cree que el horizonte del pluralismo jurídico sea legalizar los sistemas normativos diferentes, aunque ello sea un procedimiento del reconocimiento; la batalla es por la comprensión abierta de lo jurígeno. Iturralde señala que "no es posible oponer tajantemente el derecho consuetudinario al derecho positivo estatal. De lo que se trata, más bien, es de un proceso dinámico y a veces contradictorio, de cambio legal y jurídico en situaciones de pluralismo legal" (Iturralde 1990:34).

Al tener en cuenta las interacciones étnicas, nacionales y globales, con base en las prácticas sociopolíticas del reconocimiento, lo consuetudinario expresaría el uso de los derechos en un momento históricamente determinado, tanto del uso de los derechos propios, como del que se hace de los ajenos, en contextos de interculturalidad. Este asunto se ha de investigar más, profundizando en las formas comparadas, porque los pueblos, sin excepción de tiempo y lugar, mantienen relaciones con las formaciones económicas sociales imperantes. Mas no es la relación entre derechos el problema, sino el saber, cómo de tal relación —entre formaciones—, surgen nuevas prácticas, costumbres y hábitos culturales moldeando las culturas.

El peritaje antropológico es la herramienta usada para la defensa de los indígenas; instrumento útil al conocimiento etnológico, a la defensa de los derechos de la diversidad, al esclarecimiento de los marcos sociales del reco-

nocimiento y a la construcción jurídica intercultural (Sánchez 1991). Ha sido pensado y utilizado además de apéndice judicial, como el componente nuclear que da lugar a la coordinación entre sistemas jurídicos diferentes. El peritaje tiene capacidad para originar costumbres de coordinación entre instancias judiciales que se ocupan de casos de diversidad, y en procesos de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. El uso de él no ha sido, de ningún modo, sometido al arbitrio del juez, sino que ha sido fuente de interculturalidad específica, que desde el núcleo del proceso judicial, coadyuva a la construcción de costumbres más justas y más plurales dentro de los sistemas jurídicos. Usarlo no corresponde a la discreción moral de los abogados frente a un sindicado, sino al debido proceso para impartir justicia. Excelente herramienta, ésta del peritaje, para ofrecer, secuencialmente, la justicia en los propios términos de la diversidad. A pesar que el peritaje es, una preocupación y aporte de la Antropología Jurídica latinoamericana al mundo (Stavenhagen e Iturralde 1990), no se le ha dado la oportunidad académica y legal para desarrollarlo.

Los proyectos históricos de la diversidad han salido de su cauce etnológico para acercarse al proyecto de una sociedad plural más inclusiva de toda la diversidad. Fenómeno políticocultural de la transición nacional que refleja los caminos de la apropiación étnica de las normas y de prácticas sociopolíticas del reconocimiento orientadas hacia la configuración consuetudinaria de una sociedad y Estado de Derecho pluralista. "La relación entre el Estado y los pueblos indios —dice Iturralde— muestra una dialéctica de mutua determinación: a cada movilización indígena —como protesta y readecuación— se corresponde una transformación de las políticas estatales y viceversa; y éste es el signo más notable... Las relaciones más tempranas con respecto al contacto con el proyecto estatal aparecen como enfrentamientos violentos y desiguales; luego las disputas de los indios son conducidas a la arena de la legalidad; y, finalmente, algunas luchas se plantean en el terreno de la política, como enfrentamiento de derechos" (Iturralde 1990). Este pequeño esbozo sociológico es buen ejemplo para demostrar que, incluso desde las protestas, surgen regularidades colectivas, suficientemente habituales, como para pensarlas sin temor como práctica consuetudinaria de las luchas sociales por el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica y cultural.

La fuerza cultural de las normas

Los usos sociales son "el tipo de costumbre cuya violación no entraña una sanción administrada por algún órgano comunitario. El uso social es una costumbre, cuya violación es castigada por los mismos integrantes del grupo, pero no por los órganos comunitarios²⁶ (López, en Castro 2000:T1:301). De esta manera, los hábitos culturales, son introducidos en la trama regulatoria del derecho. Las prácticas consuetudinarias de control social sufren igual modificación conceptual, cuando se conciben como costumbres jurídicas.²⁷ El mismo autor señala que "en ciertas circunstancias, el hecho que un miembro de la comunidad se aparte de las prácticas consuetudinarias, pone en marcha la actividad de los órganos comunitarios a quienes se ha confiado la represión de la conducta lesiva de los intereses de aquella... Los intereses comprometidos exigen que se aplique un castigo ejemplar, dotado de la eficacia que suministra la administración por un órgano especializado de la comunidad. A la costumbre, cuya violación entraña una sanción administrativa por el órgano de la comunidad se le da el nombre de costumbre jurídica" (López citando a Cueto, en Castro 2000:T1:301).

Las costumbres, para los antropólogos, son hechos sociales y culturales; los abogados, no sin reticencias y debates, piensan que bajo ciertas condicio-

²⁶ "Los usos sociales han sido definidos de distintas maneras. Del Vecchio opinaba que eran reguladores morales de la conducta del humana, Radbruch decía que representan una etapa embrionaria de las normas del derecho, Austin las denominó moralidad positiva, Jhering los equiparó a convencionalismos sociales, Recasens Siches se refirió a ellos como reglas del trato social y García Maynez dijo que son lo mismo convencionalismos sociales y usos sociales" (López, en Castro 2000:T1:300).

²⁷ La teoría del derecho concibe que la costumbre para ser jurídica debe ser una práctica objetivamente consuetudinaria, es decir, ser extendida social y temporalmente, y ser subjetivamente concebida por la colectividad como necesaria y obligatoria. No debe existir otro criterio distinto. "Lo que en definitiva atribuye valor jurídico a las normas consuetudinarias es el hecho de ser respetadas por los miembros de la comunidad y aplicadas por los órganos encargados de impartir justicia al decidir situaciones conflictivas, independientemente de la forma diversa de objetivación y cumplimiento. Esta opinión no debe echarse en saco roto a la hora de analizar las normas jurídicas de los pueblos indígenas pues dada la rapidez con que suceden los cambios sociales éstas se ven en la necesidad de adaptarse a ellas, muchas veces retomando elementos de las leyes estatales" (López, en Castro 2000:T1:302).

nes pueden ser hechos jurídicos. Postulan, además, que la costumbre tiene fuerza de ley apoyándose en la "teoría de la fuerza normativa de los hechos", a la que aquí se opone, la teoría de la fuerza cultural de las normas. No todos los hechos sociales y culturales tienen fuerza normativa, pero sí todas las normas tienen fuerza cultural. La fuerza cultural de las normas descansa en que la reivindicación de ellas (precedentes o generadas) o su utilización, produce prácticas que derivan en cambios en las culturas, en los usos consuetudinarios de las costumbres, en la producción de lo consuetudinario y en las costumbres mismas. Si las normas son expresiones que prescriben la prohibición o la permisión de determinadas conductas, la costumbre no puede ser una norma, sino su revelación y significado. Es la expresión cultural concreta que esconde, bien la regulación de una conducta, o bien algún aspecto convencional del uso consuetudinario de la norma, o de manera más sutil, el modo diferenciado en que se organiza la rebeldía a la imposición de costumbres ajenas. La fuerza cultural de las normas permite analizar la producción de las costumbres, si se quiere explicar los fenómenos de apropiación étnica de las normas de manera estructurante; es decir, como insumo generador de nuevas prácticas que se institucionalizarán progresivamente.

Al postular que la apropiación étnica de las normas coadyuva a la transformación de las prácticas de reconocimiento en costumbres —no estamos hablando específicamente de costumbres jurídicas—, aunque ellas también cambien; pero éste es un corolario, no su fundamento. Ahora bien, como no se trata de pensar los sistemas jurídicos, sino de analizar los fenómenos que se producen cuando se reivindican derechos de la diversidad, se hace una precisión adicional: la fuerza cultural de las normas no trata de entender como los procedimientos judiciales producen cultura, que los juristas inmediatamente entienden del campo de la sociología jurídica; no se entiende por esa vía porque esa sociología elaborada por abogados está subsumida en los preceptos de los abogados y sus prácticas, y no en la de los sociólogos y sus observaciones. Se trata, en cambio, de un ámbito enteramente distinto. La cuestión no está en el uso judicial de las normas, ni en los procedimientos como las conciben los defensores del realismo jurídico, sino en las prácticas de reconocimiento que producen derechos, transforman a los sujetos y generan cambios culturales.

Aquí no interesa el proceso de creación de normas, ni el de la utilización de éstas por los órganos encargados de aplicarlas, ni en el modo de usarlas por los ciudadanos. Interesan los procesos de apropiación étnica que conducen a generar nuevas costumbres sociales, mejor dicho, nuevas relaciones sociales en la sociedad y nuevas formas consuetudinarias de actuación. Por ello no se

confunde la norma consuetudinaria, que es el hecho social que prescribe el modo tradicional o inveterado de actuación, con la costumbre o forma de aplicarla.

Los pueblos indígenas tienen la facultad de conservar y reforzar sus sistemas jurídicos, pero no estoy seguro que las sentencias proferidas apoyen dicha facultad; ninguno de los magistrados se refiere a las autoridades jurisdiccionales indígenas, los cabildos en ambos casos, como primera instancia del proceso, sabiendo, a ciencia cierta, que habrían procedido judicialmente. Ahora bien, incluso usando abogados formados en las universidades del país en el derecho no indígena, se entiende que se puede reforzar el sistema jurídico indígena. De hecho, se emplean abogados para ganar los casos y consolidar derechos, por lo cual no es un exabrupto. De ahí que la antropología se deba obligar a entender y a explicar el sentido de las simetrías que los sistemas jurídicos indígenas establecen –históricamente– para brindar la continuidad a sus sistemas sociales y culturales. Cuando se argumenta que el derecho indígena deberá ser reconocido como parte del orden jurídico, y del marco de desenvolvimiento económico y social de los estados, se piensa en qué tipo de noción de derecho se está pensando, de tal manera que no se pierdan de vista ni la constitución histórica, ni la consuetudinaria de lo jurídico entre los indígenas. Solo, mediante esta perspectiva se dará la posibilidad de reforzarlos, y de no caer en debates estériles acerca de que las normas que usan los indígenas, no tienen la pureza que nos imaginamos. Sistemas históricos y no naturales, costumbres y formas consuetudinarias históricas, es de lo que se trata el asunto del reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas.

No se intenta buscar argumentos para demostrar qué tan jurídicos son los llamados usos y costumbres indígenas, ni que éste es el camino del reconocimiento de la demanda central de dichos pueblos, porque es precisamente en los usos y costumbres, históricamente conformados, e incluso etnológicamente sedimentados, donde encontramos la traza de una verdadera autonomía y respeto hacia las costumbres jurídicas de la diversidad étnica. Se puede avanzar en el reconocimiento legal de ellos, no en legalizar las normas, que en la práctica se traduciría en tener abogados titulados por sus cosmovisiones y costumbres.

Carlos Vladimir Zambrano

III. Parte
RECONOCIMIENTO Y DIVERSIDAD ÉTNICA

III. RECONOCIMIENTO Y DIVERSIDAD ÉTNICA

Sumario

- A. Reconocimiento: definición, campo, efectos de totalidad, prácticas, interacción, interculturalidad, y, construcción del sujeto y producción cultural.
- B. Antropológica: política(s) y sujeto (s), derecho (s), producción del orden, concepción de mundo, fenómenos político culturales emergentes, FPcE, y la promoción de la diversidad.
- C: Antropología jurídica: La antropología jurídica del reconocimiento y el horizonte latinoamericano. La perspectiva crítica
- D. Colofón.

Diversidad étnica y reconocimiento son dos realidades distintas que precisan concebirse independientemente y estudiarse diferenciadamente para explicar los derechos que se producen cuando las dos entran en relación. La diversidad étnica es la pluralidad de configuraciones socioculturales concretas que presentan entre sí rasgos culturales, instituciones sociales, concepciones de mundo, formas lingüísticas y organizaciones políticas distintivas entre sí. El reconocimiento es la relación social intercultural de identificación que genera comportamientos regulados entre las partes que se reconocen. El reconocimiento es una relación social básica para la reproducción diferenciada de los seres humanos, las sociedades y las culturas; compone y recompone a los sujetos y estimula la diversidad. La comprensión de la diversidad étnica en sí, no requiere del reconocimiento jurídico, ni este de ella. Existe una cantidad de expresiones colectivas de la diversidad, que se reproducen sin que hayan sido reconocidas jurídicamente, por ejemplo los gitanos en España, o los *nukak*, etnia de cazadores recolectores de Colombia, de la que se tuvo conocimiento etnográfico hasta 1989.

Sin embargo, dichas realidades se reproducen al amparo de complejas relaciones que establecen con similares, y con las sociedades nacionales en que están insertas; o sea, su evolución intercultural si requiere del reconocimiento sociopolítico. Las realidades étnicas y culturales se originan por interacción, por lo cual eso es lo que se estudiará a partir de cuestiones como la siguiente: sin necesidad que las sociedades, *Nasa* e *Ijka*, desaparezcan, han surgido líderes políticos –*nasas* e *ijkas*– cuyas actuaciones no se realizan dentro de las estructuras tradicionales de las respectivas comunidades, sino en, por

ejemplo, en organizaciones electorales indígenas, instituciones modernas que actúan en escenarios no indígenas, es decir, en escenarios que ni siquiera son propios. Los primeros, prolongando el patrón, tienen líderes que son representantes en el Senado de la República de Colombia, que es una institución del poder no indígena.

Ahora bien, no todo reconocimiento de la diversidad es un reconocimiento étnico; la libertad de cultos es un reconocimiento de la multiplicidad de manifestaciones religiosas que, aunque incluye –por su generalidad– a la diversidad étnica, no es su producto. El reconocimiento no actúa sólo en y para la diversidad étnica; así como la libertad de cultos procede de instancias no étnicas, el derecho a la diferencia promovido por sectores étnicos influye en las colectividades de género y discapacitadas, que son colectividades de la diversidad.

Al entrar en relación, "reconocimiento de la diversidad étnica", el hiato producido constituye una nueva realidad, que si bien preserva la objetividad de las dos partes –siguen siendo dos fenómenos diferenciados, reconocimiento y diversidad étnica–, causa otra con su propia especificidad. La nueva objetividad se llamará campo étnico cuyo espacio se define por las relaciones de reconocimiento de la diversidad étnica y sus entornos "otros" y no por las formas estructuradas (pueblos indígenas, afrodescendientes, gitanos, migrantes, etcétera), siendo a la vez el campo de análisis y la unidad de observación. El reconocimiento de la diversidad étnica como objetividad, proporciona por el lado de la diversidad la continuidad, reproducción y diferenciación concretas (seguirán existiendo los pueblos indígenas, etcétera), y, por el lado del reconocimiento, las regulaciones sociales de los comportamientos y prácticas específicos, derivados y dependientes del tipo de relación de reconocimiento planteada (se producirán derechos). Y, en sí mismo, el campo étnico proporciona las actuaciones comunes y transversales de la diversidad étnica que coadyuvan a transformar la sujeción de las colectividades frente a los otros (desarrollo político). El reconocimiento produce derechos, la diversidad la historia de los seres humanos y sus diferenciaciones subjetivas y objetivas y el campo étnico la política del sujeto y el sujeto de la política de la diversidad. Y en conjunto las tres configuran los elementos básicos de una **cultura de interacción pluralista y simétrica**.

La lucha por el reconocimiento de la diversidad étnica no es exclusivamente de transacción entre derechos, trata también de la producción del sujeto histórico que lucha contra la sujeción a otros, y de los procesos de sometimiento de sí y de otros a sus propias conquistas emancipatorias. En la relación

de reconocimiento, aunque proviniendo de lugares distintos, la autoridad jurisdiccional *Nasa* y la constitucional colombiana quedan –provisionalmente– del mismo lado, cuando coinciden el derecho reivindicado y el derecho otorgado. En el momento que esto ocurre se da una apropiación étnica de derechos, vale decir, se realiza de manera concreta el reconocimiento, cuyo corolario es la presencia sutil en los mismos individuos de nuevas propiedades (*vr. gr.* del lado reconocido, tener alma o poder ser senadores, o del lado que reconoce, aceptar la existencia de "otros seres distintos en la obra de Dios" o ser pluralista), lo cual permite plantear la emergencia del sujeto. Puesto que en el campo étnico se enfatizan las relaciones interculturales, que para el caso son supraétnicas, se diluye la especificidad que la diversidad étnica tiene en la realidad, pues, la apropiación étnica no se define exclusivamente por la introducción del derecho no indígena a la cultura de una población indígena, hecho que únicamente es materia de la imposición del poder de sujeción a los pueblos indígenas, sino de un cambio de propiedades estructurales y funcionales que les permite participar y defender derechos con mayor eficacia.

El sujeto del reconocimiento de la diversidad étnica no está personificado en el gobernador *Nasa* ni en el magistrado, ni en el sistema jurídico Páez, ni en el colombiano, ni en el pueblo indígena, ni en la sociedad nacional, sino está imbuido por la disponibilidad para acatar y para obligar a obedecer lo que le une y compromete al campo étnico. Tal situación lo configura, con el fin que esté en permanente confrontación, suscitando una paradoja: toda emancipación produce la correlativa sujeción, por lo que todo reconocimiento lo que modifica es la forma de dominio, dotándola de poder, que puede ser personificado. En el mismo sentido, el reconocimiento de un derecho por un Estado, vale decir, la configuración de una particular forma de dominación, recompone su hegemonía legitimándola. El análisis del campo étnico tiene como responsabilidad describir las tensiones y explicar las paradojas del campo, no demostrar que el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica produce efectos inmediatos en la reproducción de la autoctonía de las etnias.

El reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica es acción política colectiva, que produce sus propias concepciones y realidades políticas, antropológicas y jurídicas, las que no descansan en el mundo de los indígenas ni en el mundo de los no indígenas, si bien es cierto que parten de ellos y se orientan hacia ellos. El campo étnico, en consecuencia, revela la tensión entre el sometimiento a los otros y las ataduras de los colectivos a la identidad propia. El objeto de estudio en el campo étnico no son las relaciones de poder, es la construcción del poder que coadyuva a la formación de sujetos que, mediante

el reconocimiento, lo definen y se subyugan y someten a él. Por ello, la antropología jurídica del reconocimiento no se abstrae de los fueros de la antropología política. Como la diversidad étnica se reproduce y diversifica por efecto de lo que sucede en el campo étnico, un corolario del análisis es la investigación sobre los cambios que éste produce en la institucionalidad de cada pueblo, con lo que las etnografías y antropologías culturales no dejaran de producirse. El reconocimiento al tener la cualidad inmanente de producir derechos, que son contingentes, debe ser reconceptualizado, para explicar sus dimensiones sociojurídicas y polítoculturales, justificando aún más la antropología jurídica del reconocimiento, que no es la antropología de los derechos.²⁸

Se enfrenta este análisis al reto de profundizar en las secuelas del reconocimiento de la diversidad cultural en la última década del Siglo XX en Colombia y América Latina, de la transformación de sus respectivas percepciones y de sus germinales realidades sociales, culturales, jurídicas y políticas, para tener la posibilidad de prospectar hacia donde apuntan nuestros anhelos sociopolíticos para el Siglo XXI. Se trata de revelar el papel estructurante de sociedad del reconocimiento y ensayar teóricamente la explicación de dicha cualidad, con el fin básico de elucidar la apropiación étnica de las normas que regulan los derechos a la diversidad, de cara a la formación del sujeto de la diversidad y de la cultura pluralista.

²⁸ "...la política, el derecho y la etnografía son oficios de lugar: actúan a la luz del conocimiento local...(que)... proporciona al derecho no sólo el campo desde el que parte su reflexión, sino también el objeto hacia el que ésta tiende;... y en la etnografía, la práctica establecida... hace lo propio. Cualesquiera que sean los puntos en común que existen entre la antropología y la jurisprudencia -una erudición errante y una atmósfera fantástica-, ambas se hallan igualmente absorbidas por la tarea artesanal de observar principios generales en hechos locales" (Geertz 1994:195).

A. EL RECONOCIMIENTO

Este apartado trata de reconceptualizar al reconocimiento como una unidad de análisis específica, como un objeto de investigación. Sobre el tema del reconocimiento la literatura académica de América Latina ha privilegiado la dimensión ético-moral y, en no pocos casos, la jurídica. Éstas, desde luego, importantes en sí mismas para la práctica del reconocimiento, son empero eso, tan sólo dos dimensiones. Es necesario indagar sobre el reconocimiento como hecho sociopolítico y cultural, estructurante de relaciones de la diversidad, y explorar su comportamiento cuando actúa en referencia a la diversidad.²⁹ El acervo filosófico y teórico, proveniente de las dimensiones éticas y jurídicas, es significativo porque soporta una variada gama de acciones institucionales, políticas y sociales, ya que los discursos derivados de ellas, otorgan legitimidad y legalidad a las reivindicaciones de reconocimiento de la diversidad. Sin embargo, a su pesar, también coadyuvan, de manera acrítica, a la reproducción de hegemonía cultural de los sectores dominantes. El estudio del reconocimiento aportará elementos críticos para explicitar dicha situación, concibiendo la previsión y la beligerancia de quienes están inmersos en ella.

Las dimensiones éticas y jurídicas están, con regularidad, presentes en los estudios académicos, sin que ello haya supuesto estudios dedicados a esclarecer los efectos del reconocimiento en el pensamiento jurídico colombiano y latinoamericano, las nuevas problemáticas antropológicas derivadas del reconocimiento, el tratamiento de la diversidad como horizonte determinante de las relaciones sociales entre los colombianos, las reivindicaciones del movimiento indígena y sus consecuentes prácticas políticas y culturales, los comportamientos

²⁹ Este enfoque en cierto modo disgregador de los enfoques frecuentes hasta ahora, conlleva uno más internalista y relacional, y, "por consiguiente -parafraseando a Geertz, menos beligerante; no se trata de realizar un esfuerzo para inferir... (del reconocimiento)... significados legales... (en)... costumbres sociales, o para rectificar los razonamientos jurídicos con descubrimientos antropológicos, sino de establecer un ir y venir hermenéutico entre ambos..., con el fin de formular cuestiones morales, políticas e intelectuales que nos informen de ambos... (y del reconocimiento en sí)" (Geertz 1994:197). Lo que este enfoque controvierte es que las dimensiones sean constituidas en centro del análisis, en cambio, aspira asignarles su lugar adecuado. Lo que se pone en juego no es la abstracción moral o jurídica del análisis, sino la concreción del reconocimiento como hecho sociopolítico y cultural (N del A).

de los pueblos indígenas que han sido objeto de las decisiones judiciales, y por supuesto, los actores de las controversias jurídicas.

El hecho de enunciar, casi de manera religiosa, que "tal derecho avanza en la consecución de una sociedad más tolerante"³⁰ o "tal sentencia reconoce y otorga sentido a los valores democráticos arraigados en la constitución" o "que estamos frente a hechos que reconocen la posibilidad de la convivencia intercultural" o "esta constitución es multicultural" o "los indígenas enseñan que hay otras formas alternativas de impartir justicia", no indica que se hayan tratado tales materias. Sobre todo, cuando el objeto de las prácticas sociopolíticas —el reconocimiento—, no ha sido objeto de producción intelectual, sino más bien de reproducción de las ideas de las políticas del reconocimiento (Tylor 1993), de la ética de la diversidad (Olivé 1992), el derecho a la diferencia (de Sousa 1997) y de la ciudadanía multicultural (Kymlica 1997). Todas ellas orientadas a otorgar derechos a unas personas o algunos colectivos diferenciados, pero no a explicar los fenómenos antropológicos y sociológicos que el reconocimiento produce.

A pesar de la abundancia de trabajos, foros, seminarios relacionados con el derecho fundamental al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, tanto en Colombia, como en el resto de América Latina, se cuentan con los dedos de una mano los estudios que, bajo unos criterios de selección precisos, indiquen el modo de operar del reconocimiento. A pesar que el reconocimiento es un principio antropológico, y que se sabe que éste modificará ostensiblemente toda la estructura y funcionamiento social, el observar el comportamiento de las instituciones culturales, cuando es introducido un nuevo elemento cultural (reconocimiento), no ha generado estudios juiciosos. Hasta ahora los defensores y luchadores de la diversidad desde sus posiciones expertas en materias jurídicas, filosóficas, antropológicas, politológicas y sociológicas, han ponderado más lo democrático de una norma y lo justo de una sentencia judicial, pero han relegado a un segundo plano los estudios sobre los procesos de apropiación de ellas, es decir, los estudios sobre las dinámicas de reconocimiento que circunscriben la apropiación. Siendo ellas, finalmente, la base que define comportamientos colectivos y traza nuevos horizontes de legitimidad y

³⁰ Éste como los siguientes entrecomillados del párrafo provienen de entrevistas de campo, que reposan en el archivo de la Unijus, de la Universidad Nacional de Colombia (N del A).

hegemonía, de sujeción y resistencia, para la materialización efectiva de todos los derechos de la diversidad, por lo que centrarse en el estudio del reconocimiento en sí, no es un hecho fortuito, ni un devaneo intelectual, sino una requerimiento epistemológico y político.

Las dimensiones éticas y jurídicas han sostenido el desarrollo académico en la materia, entre los que se pueden destacar, la progresiva definición de un campo académico, eso que algunos llamamos antropologías jurídica y política, aunque dicho sea de paso, en tales campo no ha habido hasta ahora un intento por dotar al reconocimiento de las propiedades de un objeto de investigación científica, que explique su papel en la reproducción social de colectividades étnicas y nacionales.

La academia ha producido un efecto particular, que es necesario hacer evidente: la sobrejuridización en los análisis de lo social, lo cultural y lo político. Se ha compelido a algunos estudiosos, defensores y promotores de la diversidad, a restringir sus reflexiones y prácticas a una relación mecánica, entre ajuste de normas y reconocimiento de la diversidad, y ha relegado, al descuido, las secuelas que dichas cuestiones generan en la sociedad y la cultura. En la actualidad, se detectan obras de antropólogos que asumen conceptos jurídicos y libros de muchos juristas que manejan los antropológicos con ciertas limitaciones de rigor recíprocas: se produce ambigüedad en la definición epistemológica del nuevo campo de saber producido por la interacción e interdisciplinariedad, y, prevalece, en ambas situaciones, una ausencia de las reflexiones propias de las sociología y antropología jurídicas. Esto es, precisamente, además de la carencia propia de una investigación sobre los impactos de las normas, una ausencia de reflexión sobre los resultados que el reconocimiento produce en las poblaciones indígenas y no indígenas, que comparten la problemática en un mismo ámbito nacional.

Definición

El reconocimiento es definido como "la acción o efecto de reconocer o reconocerse" (Real Academia 1978:1114). Cuando esta acción tiene intereses políticos y repercusiones sociales, se dice que es una acción o efecto sociopolítico de reconocer o reconocerse. Las prácticas que dan cuenta de la acción tienen igualmente tal carácter y definen la acción del reconocimiento en sí. Se deduce de la definición del término, aunque ha sido determinada como una

disyunción, que la acción de reconocimiento tiene por especificidad una doble acción intrínseca —reconocer y reconocerse—, con lo cual establece nexos con los procesos de identificación y diferenciación; vale decir, de generación de identidad individual y colectiva.

Utilizándose en ese sentido, "reconocer" describe a un "otro" que reconoce y a "un sí mismo" que se reconoce, expresando que quienes reconocen y quienes se reconocen, se vuelve a conocer en los términos específicos de la situación dada, produciéndose la redefinición de los aspectos de la identidad concordantes con los hechos que se averiguan para reconocer (lo que entre otras cosas es condición de simetría). Todo acto de reconocer a "otro", que no es otra cosa que identificar, produce simultáneamente uno de reconocerse a sí mismo en los términos del "otro". Al reconocer el derecho de las autoridades tradicionales *ijkas* que prevaleció sobre el derecho de la libertad de cultos de la IPUC, los litigantes reconocieron a cada quien su lugar particular en esta relación, unos fueron reivindicados y otros fueron limitados. Los querellantes, además, reconocieron la autoridad de la Corte Constitucional colombiana, como ella hizo lo propio con su capacidad de intervención en asuntos de la autonomía indígena. ¿Revela la Corte injerencia para dirimir algunos asuntos internos de los pueblos indígenas, controvirtiendo con la práctica sociojurídica el hecho de la pretendida autonomía indígena que dice defender?

La reconceptualización sobre el reconocimiento tiene repercusiones teóricas y políticas de fondo al cuestionar el modo de relacionarnos con la diversidad, pues otorga concordancia entre los contenidos filosóficos y ético-morales del término y los sociológicos, antropológicos y politológicos que delimitan el acto del reconocimiento como práctica sociopolítica generadora de fenómenos políticoculturales. Si el reconocimiento "es el acto de declarar que las creaciones de otras culturas tienen valor" (Sánchez 1998; Tylor 1993), también podría ser el acto de declarar que la creación cultural de la que formo parte, también tiene valor, al igual que las creaciones que surjan de las interacciones también tienen valor, así provengan de una guerra o de una aculturación. Tal percepción, aunque ya ampliada, continúa siendo limitada. El reconocimiento es más que una declaración sumaria, mucho más que un discurso para la convivencia y la tolerancia, es una relación social de naturaleza y estructuras conflictivas.

El reconocimiento en lo fundamental es acción; una declaración es apenas un ejercicio del reconocimiento y no es precisamente lo que lo define. Al hablar del reconocimiento de la diversidad étnica los observadores y analistas se sitúan en un solo polo de la relación, el deber de reconocer o la facultad de

rechazar, pero en pocas ocasiones se sitúan en la pluralidad de eventos que consolidan el acto de reconocer; o sea, en las relaciones sociales diversas que se desarrollan para consagrarlo. Es cierto que se ha avanzado en ello al introducir las dimensiones interculturales de las relaciones sociales en los estudios. Aunque sea dicho de paso, también es cierto que a veces la percepción intercultural se desarrolla sólo en la perspectiva del reconocer a un solo ótro', del par de "otros' que presupone toda relación definida como interacción entre dos alteridades.

Para Abagnano reconocer es "conocer algo como lo que es" (Abagnano 1978:789). Reconocerse sería conocerse como lo que se es, sé quien es yo. Para el mismo autor, el reconocimiento es "la posibilidad de todo ente de ser que no tiene la forma de ser ahí (de la cosa en el mundo) para hallar el ser que los hace estar en el mundo" (Abagnano 1978:789). En un horizonte de relaciones colectivas como el que trata este estudio, la parte activa de la tesis, "hallar", es una acción que precisa ser concebida en el marco de confrontaciones sociales y políticas entre percepciones culturales, y no como actos individuales y privados que proceden de una metafísica de las existencias individuales desbordadas. El ser que los hace estar en el mundo es la política y de la política derivan derechos, vías de actuación en el mundo de la política.

En los casos analizados, *Nasa* e *Ijka*, los procesos judiciales concluyen con las sentencias; no así, desde luego, la formación de Fenómenos Políticoculturales Emergentes, FPcE. Se desenvuelve —como se dijo— la perfección silenciosa del acuerdo social y no la realización absoluta del mandato jurídico, esto es, se produce reconocimiento. Desde la perspectiva judicial se "halló" la prevalencia de la autoridad tradicional en el territorio *Ijka* cuestionada por la IPUC y los *ijkas* adscritos a ella, resolviendo el conflicto y controlando la lucha entre los bandos, que, in situ, había promovido enfrentamientos y produjo las demandas e injurias de parte y parte. Aunque de hecho las autoridades indígenas son una forma de ser, ahí el vacío producido por el conflicto, transitoriamente las desconoció. Las dejó fuera, estando; por lo cual recurrieron a luchar por su estar-estando, el cual fue promovido, pero no restituido con la sentencia. Promovido, porque las autoridades indígenas comenzaron a ajustar discursos, prácticas e instituciones para legitimar su jurisdicción; no restituido, porque aunque prevaleció el derecho, se iniciaron procesos de cambio.

Finalmente, se puede decir, que tres prácticas fundamentales dan contenido a la acción del reconocimiento: la exploración, la identificación y la admisión.

La primera es de conocimiento que explora un nuevo estado de cosas,³¹ la segunda de percepción y discernimiento,³² y la tercera de decisión, que resuelve las dos anteriores, y equivale a acatar la autoridad de una persona o aceptarla en determinada condición social o jurídica;³³ su objetivo es el de llegar a tener las mismas creencias, propósitos y deseos sobre un asunto, con lo que se constata del acto mismo del reconocimiento, el fundamento identitario, que es determinar si una persona, colectiva o individual, o una cosa o situación, es la misma que se supone o se busca: "visto y reconocido y por verdad sabido". El reconocimiento lo que une en lo jurídico, con la práctica, lo diversifica en la política.

Reconceptualización

Se quiere indicar so pretexto de reconceptualizar la noción del reconocimiento, que ésta moviliza cuando menos cinco aspectos vinculantes sin los cuales

³¹ "Descubrieron las Canarias reconociéronlas todas, informáronse de sus nombres." (Cuervo 1994:T VIII:37). "Reconozco las dificultades y contingencias de tan ardua resolución; pero las grandes hazañas son hijas de los grandes peligros." (Solís, en Cuervo 1994:T VIII:35). "¡justo! es que reconozcáis vasallaje al príncipe de la tierra y del cielo!" (León, en Cuervo 1994:T VIII:35).

³² Estos no consideraron sus excelencias, su arbitrio y su poder sobre las cosas, habiéndole dado la naturaleza un entendimiento veloz...; una razón que distingue, infiere y concluye; un juicio que reconoce, pondera y decide." (Saavedra en Cuervo 1994:T VIII:34). "No para aquí lo más fino de la superchería, sino es que..., se reconoce ser dirigida la obra y la referida sentencia a ellos y a sus malos predicadores." (Isla en Cuervo 1994:T VIII:35). "Ellos, en fin, no reconocen más que una ley, la imperiosa ley de la naturaleza que allí los puso, y esa la obedecen" (Larra, en Cuervo 1994:T VIII:35).

³³ "Sin derramar más sangre que ésta, consigue Cortés que el mismo Moctezuma reconozca con todas las clases de sus vasallos a Carlos V por sucesor suyo, y señor legítimo de México y sus provincias." (Cadalso, en Cuervo 1994:T VIII:37). "...porque reconoce a Dios como autor y señor de todo lo criado y como criador y singular bienhechor del hombre..." (Jovellanos, en Cuervo 1994:TVIII:37). "En la inmortal acta de julio... se reconoció la religión católica como única verdadera." (Carrasquilla, en Cuervo 1994:T VIII:37) "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de Colombia."

es vacua. Tales aspectos la dotan de sentido y le rapan la indefinición en que se ha sumido. El reconocimiento 1. moviliza anhelos, 2. genera prácticas, 3. suscita valores, 4. construye derechos y 5. produce intereses. En conjunto dichos aspectos impulsan una concepción de mundo, una filosofía de vida, unas teorías y unos métodos.

Moviliza anhelos porque el reconocimiento desarrolla aspiraciones sociales y culturales, producto del momento histórico en el que la autopercepción, la conciencia de la intervención en la historia, la participación, y la valoración de las identidades desempeña a un papel importante. Anhelos que surgen de los ideales de los individuos y de las colectividades con la particular intención de intervenir en la sociedad y de entrar en la arena política. Los anhelos de convivencia, reconocimiento y participación, etcétera, generan prácticas que tienen que ver con la relaciones de la gente en sus marcos locales, étnicos, regionales, nacionales y globales. La ilusión de gobernar, según los usos y costumbres, ha promovido el autogobierno, la autogestión comunitaria, la autonomía, la autodeterminación y la libredeterminación, que son prácticas sociopolíticas. Las prácticas se traducen en políticas etnogubernamentales, de uso y manejo de los territorios, la defensa y uso del idioma, el mantenimiento de la cohesión social, el ejercicio de la cultura, la valoración de las costumbres, la dignificación de los conocimientos ancestrales, los derechos patrimoniales, y la vinculación a los presupuestos; en fin, las acciones necesarias para la efectiva participación política, lo cual significa también el efectivo reconocimiento de raza, cultura, etnia y religión.³⁴

El reconocimiento —cuando lo que se reconoce es la diversidad— tiene que ver con los ideales de justicia (Olivé 1997), con los de emancipación (De Souza 1994), y de liberación (Dich en Zambrano 1993). No se puede olvidar que el humanismo de Vitoria, predecesor de la regulación justa de las relaciones entre los pueblos y naciones, surgió de tales valoraciones, acto de contrición intelectual del poder académico de la época. Es, en Vitoria, donde se

³⁴ No hace más de treinta años la discusión sobre la participación de la diversidad se daba a partir del reconocimiento de la diversidad lingüística. Las políticas eran de educación bilingüe, español-idioma materno indígena. No sólo se aplicaban a los pueblos indígenas. Se tiene conocimiento de que en los Estados Unidos este tipo de educación se empleaba para los puertorriqueños en Nueva York, los cubanos en Miami y los mexicanos en Los Angeles y Chicago. Así mismo para otros inmigrantes. De hecho muchos colegios bilingües en nuestro país aún funcionan con esta idea (N del A).

encuentran algunas de las fuentes de un tipo de reconocimiento de la diversidad étnica y sus derechos. La justicia, que en lo fundamental, promueve como valor el reconocimiento, establece nexos con el respeto al otro, valor asignado a la concertación y a la negociación, los derechos humanos, la dignidad de las culturas, la solidaridad, la convivencia y la tolerancia, actos que implican la participación de todos los actores en las decisiones que les competen, y por lo tanto, promueven valores como señalan Garay (1997), De Sousa (1997), Huntington (1996) y Dich (1994), Souza 2001; Santana (1995) y Alexy (1993). Así las cosas, la movilización axiológica del reconocimiento hace compleja la comprensión de una época nueva en materia del tratamiento de los asuntos relativos a la cultura de los pueblos y su desarrollo, y el fortalecimiento de sus identidades.

La construcción de los derechos procede como consecuencia de lo anterior, por lo que ellos se producen para regular las interacciones, sean conflictivas o no.³⁵ Ascenden los derechos de la reducción de las reivindicaciones éticas y culturales de las etnias, hasta el punto, en que serán convertidos en hechos, susceptibles de la decisión y la aplicación (característica jurídica del reconocimiento), y de la esquematización, personificación y reificación (características antropológicas del reconocimiento), de la acción social, para que el significado pueda interpretarse en términos culturales (ver Geertz 1994). Construido el derecho, emergen eventos que interrogan sobre su puesta en marcha, por lo que las respuestas se dan diferenciadas para posicionar a los sujetos de acuerdo con los intereses que cada uno promuevan; el derecho retorna a la política para ser administrado.

La comprensión sociopolítica del reconocimiento lo hace inmanente de la diversidad, en permanente reformación y redefinición histórica, lo cual exige otra mentalidad —abierta a entender lo contingente y no lineal del reconocimiento y sus efectos. Por eso se anunció que las consecuencias de esto también se notan en las cambiantes percepciones del mundo, filosofías y teorías, lo cual da lugar a pensar al reconocimiento como una realidad comprensible, como un mundo con sus propias teorías y prácticas en permanente transfor-

³⁵ El reconocimiento al producir derechos contempla dos campos: "...la relación con las dimensiones probatoria y legalista del juicio, qué sucedió y qué era legal;... (y)... la relación entre los modelos reales de comportamientos observados y las convenciones sociales que supuestamente los gobiernan, qué sucedió y que era lo correcto" (Geertz 1994:198).

mación. El mundo del reconocimiento es el de las prácticas y habilidades que generan los derechos, que producen y reproducen las identidades y que genera unos modos de actuación específicos para producir FPcE, mediante los cuales discurre el tiempo de construcción del sujeto de la diversidad y de la cultura pluralista.

Con todo lo dicho, el reconocimiento no es una cuestión que se agota en su formulación normativa ni moral; es, más bien, como se dijo, una práctica de la construcción de relaciones sociales. No es, desde ningún punto de vista, un proyecto de gobierno o de Estado, sino un proyecto social diferenciador, que reconstituye a las identidades y a las colectividades. Ahí, el Estado es un actor más. El reconocimiento de la diversidad se finca en el ideal de transformar el sistema de relaciones sociales existentes, que es el proceso de producción cultural cuyas representaciones serán distintas de las del modo cultural instituido y reificado. Tal ideal conduce la valoración humanista a la confrontación política, pues, una vez instaurado coadyuva a que se inicien las redefiniciones de las historias, las lenguas, los sentidos, los símbolos, los mitos y las prácticas rituales.

Campo

El reconocimiento es, pues, más que una conquista jurídica. Se dice que es sociopolítico para indicar que se instala en la lucha por el poder y la hegemonía y tiene repercusiones estructurantes en la sociedad. Configura FPcE definidos; uno de los cuales se llamará Campo Étnico, que a la vez moldea un campo con las mismas prácticas sociopolíticas, que se denominará Campo del Reconocimiento. El modo en que se han constituido históricamente las relaciones sociales de interculturalidad permite argumentar la existencia de dichos campos, los cuales necesitan para su adecuada comprensión reflejar las situaciones empíricas que en ellos se realizan y los constituyen. El elemento arquetipo a través del cual puede adentrarse el observador en la historia y la lógica del campo del reconocimiento es la reivindicación política de un derecho. Se postula que los derechos no son preexistentes ni al campo ni a al hecho que protegen, sino que surgen y se construyen históricamente, a la par que la historia será reconstituida por los efectos del reconocimiento.

El campo del reconocimiento analíticamente se diferencia del campo étnico en que éste produce los derechos, mientras que el étnico los sujetos y

escenarios de la política. Por formar parte del campo étnico el del reconocimiento coadyuva a la constitución del sujeto, la formación de escenarios, la discriminación de recursos gramaticales, la creación de mitos y la elaboración de ritualidades. El siguiente caso ilustra la situación, las elecciones de los representantes políticos, que pueden ser indígenas o no indígenas, o, en otras palabras, dicha elección está cargada de elementos culturales en todas las culturas.

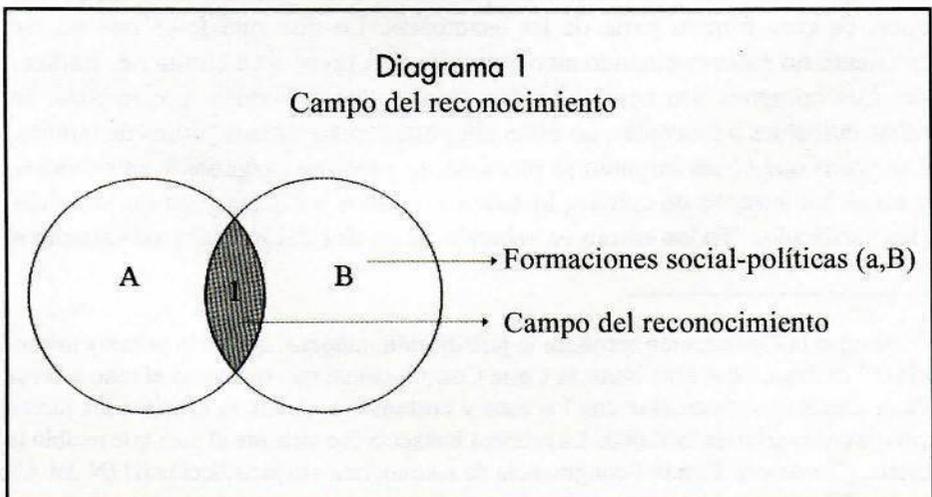
Supóngase la hipótesis según la cual el proceso electoral es un ritual complejo conducente a sacar a un individuo del mundo cotidiano para elevarlo al mundo político, en el que perderá sus cualidades cotidianas para adquirir un título (presidente, senador, diputado, etcétera), que es distinto al de los demás ciudadanos, aunque la persona siga siendo la misma. Para llegar a ello se producen formas de selección culturalmente determinadas (un sueño, herencia familiar, decisión personal, proceso electoral). El proceso se inicia una vez se designa a la persona, designación acompañada usualmente de algún festejo. Se inicia la formación del sujeto y la participación de él, en eventos congruentes con las habilidades que desempeñará una vez sea representante. Busca apoyos, realiza alianzas, crea slogans, forma una imagen, produce discursos, convierte una casa de barrio en su despacho, se rodea de gente especialista para desarrollar la campaña, y se lanza a convencer a la gente de sus cualidades. Durante un lapso, este individuo se mueve entre el ser cotidiano y el ser excepcional que será el representante. Todo lo que se haga para ello, se transforma. Pero requiere de un ritual colectivo complejo, más allá de las primeras fiestas domésticas, para lograr su cometido. Las culturas establecieron las elecciones para ello.

El momento que cristaliza la transformación de la persona en personaje, del ciudadano en representante, es el conteo de votos el día de las elecciones. Se destina un día especial, se cambian los espacios, las ciudades se convierten en lugares de elección, y los sitios en espacios electorales. Los colegios abren sus aulas para establecer sitios de votación, los postes se llenan de afiches, las paredes de grafitis alusivos a los candidatos. Las personas se transforman en electores. Hablan de ello, van a votar, piensan en que el suyo es el mejor. Se dividen en categorías: unos vigilan como sacerdotes para que el ritual sea efectivo, otros obedecen como iglesia. Estos cambios en los espacios y en las personas, en el día específico, son los necesarios para tener al representante. Una vez elegido, este individuo no será el mismo. Cambiará radicalmente, pero será reconocido por todos. Al ingresar al selecto grupo de representantes elegidos, adquirirá una nueva cotidianidad, esta vez, distante de sus ciudadanos,

será un ser sagrado –el elegido– protegido y respetado. Se ha producido el reconocimiento.

Como el reconocimiento adquiere formas jurídicas, se evitará en el análisis la perspectiva histórico-jurídica que concibe al reconocimiento como la recopilación de la legislación para la diversidad a través del tiempo. De un lado, porque tal punto de vista es insuficiente para dar cuenta de las prácticas del reconocimiento, y de otro, porque el reconocimiento se expresa en la acción política -que es interacción pura-, y no en la estadística de la generación de normas y su compendio. Igualmente, porque a tal punto de vista escapan las nuevas redefiniciones de la identidad que sociopolíticamente le interpelan en cada momento que traza su evolución y desarrollo. La explicación radica en que las formas jurídicas subsumen las prácticas sociales y culturales, situación que es necesario evidenciar para asignar el lugar de cada una en el proceso de reconocimiento. Si el reconocimiento se puede observar empíricamente a través de normas, su efecto sólo es comprensible a través del análisis. Se dice "pueden" porque no necesariamente las prácticas del reconocimiento son jurídicas, se dice comprensible porque la diversidad no se ajusta a las definiciones prefiguradas jurídicamente.

Teóricamente cuando dos formaciones (A y B) entran en relación, se produce un segmento (1) que las relaciona a ambas, área que representaría el campo en el que se producirían las relaciones de reconocimiento. Con el Diagrama 1 se puede representar, un modelo básico del incipiente campo del reconocimiento.



El segmento (1), en el Diagrama 1, representa al campo como producto no de la coincidencia de la totalidad de las formaciones (A y B), sino de partes de ellas. Si se trata de dar contenidos empíricos, socialmente localizables, a los tres segmentos se obtendría una complejidad concreta. Por ejemplo, A representa al sistema jurídico Páez y B al sistema jurídico colombiano. El segmento (1) que los relaciona hace alusión al proceso judicial que trataba de resolver el asesinato político, que significa el encuentro entre los dos sistemas jurídicos. Se deduce que no todo el sistema jurídico *Nasa* ni todo el sistema jurídico colombiano entran en la relación, sino algunas partes especializadas de ellos. Tales partes especializadas chocaron y produjeron conflictos, esa fue su primera relación de reconocimiento. El juez de B desacató la autoridad jurisdiccional de los jueces de A, porque no consideró que lo hecho por ellos, aún reconociendo la jurisdicción indígena, era una actuación jurídica. Los jueces de A impugnaron la decisión de B, porque no comprendió sus usos y costumbres.³⁶ Pero lo más interesante es que el juez B no interpretó adecuadamente una ley propia de B; vale decir, existió tanta confusión entre los jueces nacionales que debieron dirimir el conflicto, jurídicamente, por la vía de la máxima instancia superior, la Corte Constitucional.

Se entiende que en el segmento (1) aparecen actores concretos: sindicatos, cómplices, acusadores, defensores, testigos, jueces, antropólogos, organizaciones indígenas, organizaciones no gubernamentales y medios de comunicación. Emergen sujetos que se definen en el segmento mismo, sin que se medien otros roles que puedan desempeñar en la sociedad. Los hechos los realizan los cabildantes y las asambleas paeces y no las amas de casa; aunque las amas de casa formen parte de las asambleas. Lo que sucede es que en ese momento no están cocinando sino enjuiciando a favor o en contra del sindicato. Los crímenes son cometidos por sujetos que entienden que se trata, se saben culpables o inocentes, no están allí porque sean buenos padres de familia. Las penas que se les imputan se precisan, se juzga en juzgados y en cabildos, y no en los terrenos de cultivo; lo hacen abogados y líderes y no los veterinarios vernáculos. Todos entran en relación alrededor del juicio, y comienzan a

³⁶ Aunque la Constitución reconoce la jurisdicción indígena, que es la primera instancia del proceso, en el caso *Nasa*, la Corte Constitucional que sentenció el caso a favor de la actuación concordante con los usos y costumbres, nunca se refirió a los jueces paeces como primera instancia. La primera instancia fue siempre el juez que recibió la tutela. ¿puede esto llamarse congruencia de reconocimiento jurisdiccional? (N del A).

fijarse posiciones diferenciadas en torno a él, con efectos en la cotidianidad comunitaria indígena, en el día a día de las instituciones que intervienen, y en el modo habitual de actuar de algunos sectores sociales no indígenas. Entran en juego las estructuras que gobiernan estas situaciones generando el auto-control. El juicio, al entrar en la escena pública, cautivó la atención y produjo posicionamientos; las personas que no estaban involucradas en el proceso, también se vieron impactadas por él, se publicaron artículos, se dieron conferencias, se movilizaron recursos y opiniones. Todos los eventos impactados se juntaron en el juicio por el asesinato político, que dirimió temas tan ajenos a su primer propósito, como la jurisdicción indígena, las formas de gobierno y de justicia tanto de los *nasas*, como de los colombianos, y, por supuesto, no trató las calidades pedagógicas de los maestros bilingües. El campo que antes parecía difuso, teóricamente, manifiesta toda su riqueza empírica: el espacio de relaciones concretas en torno al juicio no se habría revelado, sino se hubiera intentando una comprensión teórica.

El campo no es focalizado en un territorio predeterminado, físicamente delimitado, geográficamente ubicado, y administrativamente preciso, sino que constituye el propio espacio, definido con claridad por las prácticas sociales que intervienen, por lo que el campo es en realidad un territorio social, que se expande y concentra delineando los ámbitos de las relaciones sociales que lo producen y reproducen progresivamente, configurando derechos, sujetos, cultura y política (Bourdieu 1995).

Dinámica

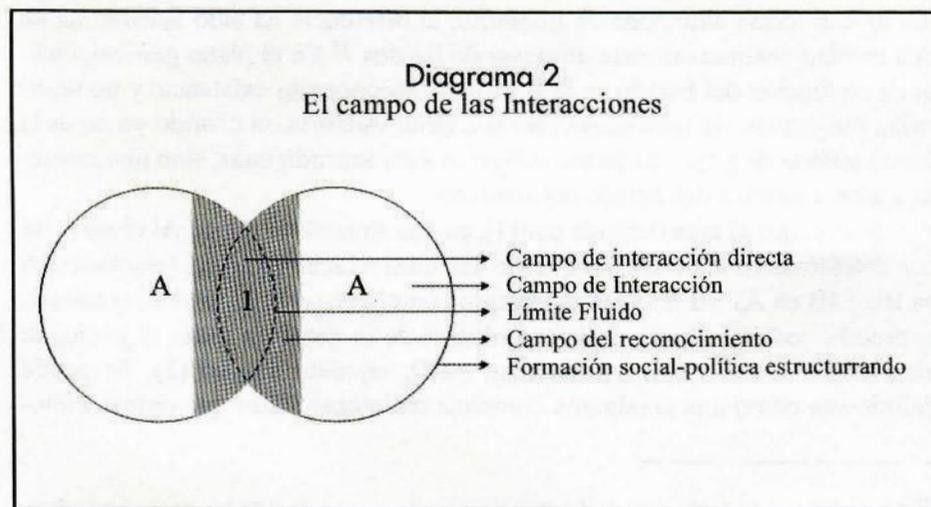
El mundo sociopolítico del reconocimiento, va más allá de la retórica y de las normas, no se explica en las relaciones generales y abstractas de la dominación que sufren los paeces desde hace 500 años, ni descansa en la sabiduría etnológica de los sistemas jurídicos indígenas. Tanto los jueces A usaron conceptos jurídicos de los colombianos, como los jueces B usaron conceptos de los *nasas*. El segmento en apariencia reducido, mostró una complejidad llena de sutilezas y conflictos, prefigurando el campo de interacciones, propiamente interculturales, que el proceso judicial puso en evidencia. El campo se integró teóricamente a partir de él, pero construyó, objetivamente, el propio espacio de relaciones situado allende los límites físicos del resguardo de Jambaló donde se produjeron los hechos. El campo del reconocimiento tiene límites sociales,

políticos y jurídicos, no geográficos. Al final el proceso judicial se llevó a cabo, se sancionó al criminal y se le impusieron castigos. Sin embargo, lo que se reconoció y se realizó, de manera concreta, después del conflicto entre los usos y costumbres *Nasa* y los usos y costumbres colombianos, fue la capacidad indígena para impartir justicia, cuyo corolario fue el fortalecimiento de la autonomía de su pueblo. Se reconoció el derecho de juzgar, que la norma constitucional enuncia; el ser primera instancia en el proceso judicial, con lo cual, el sindicado Gembuel Pechené, debió someterse a la autoridad *Nasa*.

Conformado el campo, se derrumba la perspectiva lineal del segmento que produce el Diagrama 1. En la realidad, la síntesis dialéctica opera de manera relativa e incompleta. El segmento representado en el Diagrama 1 es parcial porque excluye la conceptualización de la totalidad enfrentada. Las áreas (A y B) no quedan excluidas, sino en latencia, por lo que es preciso avanzar en la explicación con el ánimo de modificar la primera percepción, ya descrita. Así presentado, el segmento fue útil para demostrar la existencia del campo del reconocimiento. El hecho de que las prácticas del reconocimiento se den de manera específica dentro de los contornos del campo —el espacio social producido por el juicio—, indica que él cobija no sólo las decisiones tomadas en los estrados judiciales —paeces y colombianos—, sino también los efectos en el modo de actuar jurisdiccional de otros pueblos indígenas no paeces, que deben resolver problemas similares, no de asesinatos, sino de reconocimiento de su jurisdicción diferenciada.

Configurado y definido teóricamente, el campo permite incorporar relaciones que de otro modo quedarían excluidas, configurando su antropológica. El campo de reconocimiento del derecho a la diferencia jurisdiccional, incluye —por ejemplo, la reivindicación de éste por los arhuacos y por los zenúes, distantes de los paeces en geografía, cultura, gobierno, usos y costumbres. Aunque fue un hecho localizado en el Departamento del Cauca, lejos físicamente de los magistrados de las altas cortes que están en Bogotá, lejos de muchos colombianos, y de otros indígenas, el campo permite analizar el papel que ellos desempeñaron en la configuración del derecho, el reconocimiento y la socialización de éste. Como el derecho no se entiende en los términos exclusivos de la norma o de la ley, la utilización de ellas, sean propias o ajenas, permite comprender que aunque la ley hable de la "jurisdicción especial indígena" el proceso de reconocimiento definió el derecho a la diferencia jurisdiccional. El sistema jurídico colombiano al pronunciarse sobre la diversidad y dictar sentencia y jurisprudencia, vale decir, al regular no sólo las sucesivas actuaciones judiciales, sino a fijar un comportamiento para la sociedad, los pueblos indígenas y el Estado, motivó el reconocimiento concreto.

Los contenidos de los sistemas jurídicos son revelados por el campo del reconocimiento, como sistemas en choque; forma de relación inicial, controlada desde muchos frentes, como por ejemplo, las peritaciones antropológicas que dan cabida a que los jueces entiendan el sentido concreto del pluralismo jurídico, y de la diferencia de los procedimientos judiciales étnicos. La Corte Constitucional en sus procedimientos ha incorporado dictámenes expertos - solicitados a expertos no indígenas, a los mismos involucrados y a personas ajenas a ellos-, que den opinión en el juicio. Las actuaciones de estas personas anónimas, no indígenas, no necesariamente juristas o antropólogos, forman parte del conjunto de relaciones que esta concepción teórica hace visibles. La interacción que muestra el campo del reconocimiento en el Diagrama 1, como una unidad de síntesis, es en realidad una unidad sinéctica y sinérgica que contiene relaciones escondidas, que no por escondidas son inexistentes y no por no visibles de manera inmediata dejan de ser concebibles. Detengámonos en el Diagrama 2.



En este Diagrama se presentan una serie de cambios, que representan el desplazamiento de la linealidad del segmento del reconocimiento, a la no linealidad del campo del reconocimiento. En primer lugar las formaciones (A y B) del Diagrama 1, se grafican en este Diagrama 2 como una sola formación (A). La delimitación de (1), aparece punteada sobre un sombreado para simbolizar que en la realidad empírica el campo del reconocimiento tiene límites fluidos y alcances más allá de ellos (sombreado). Expresa el Diagrama 2 que el campo

del reconocimiento difunde las relaciones que lo configuran, hasta que llega a coincidir con los límites de las formaciones que intervienen, lo cual remite a la idea de la extensión del pluralismo a toda la sociedad y no a sectores específicos. Empíricamente puede ser constatado en la medida que se agudicen los niveles de observación y se logre una mayor conectividad entre relaciones objetivas concomitantes. Poco se avanza en pensar que el reconocimiento de la diversidad sólo interesa aplicarlo a los pueblos indígenas, cuando la misma diversidad se ha ampliado históricamente, exigiendo que el reconocimiento de las diferencias se haga extensivo a ellas.

El campo del reconocimiento se desarrolla reduciendo las distancias entre las formaciones. Supongamos un caso histórico de imposición de una forma de gobierno, el cabildo español, a las comunidades indígenas. En sus orígenes las formas vernáculas Páez A, entraron en relación con el cabildo español B. En la actualidad los cabildos se reconocen como cabildos indígenas, de tal manera que la forma de gobierno Páez es el cabildo, que se representa en el gráfico como A. Como ese cabildo no es un cabildo español en estricto sentido, ni una forma autóctona de gobierno, la diferencia ha sido subsumida en una entidad cualitativamente diferente de las dos.³⁷ En el plano general, cualquier institución del Estado en la actualidad reconoce su existencia y no desarrolla programas sin la consulta previa a ellos. Además, el cabildo ya no es la forma aislada de gobierno de los indígenas para los indígenas, sino una estructura administrativa del Estado colombiano.

Se dijo que el área definida por (1), es una síntesis no lineal. Al observarla con detenimiento se determina que: se dan unas relaciones (AB), relaciones (A en B), y (B en A). Al retomar el ejemplo con el que se explicó el Diagrama 1, el proceso judicial desató posicionamientos de la gente en torno al juicio, se hizo manifiesto como la subtotalidad (AB), representada en (1). Se puede definir ésta como una amalgama compleja de interacciones que reduce meto-

³⁷ Los cabildos de indígenas se fundan para quebrar el poder de los caciques indígenas (Pachón:1981, Hampe 1985). Se organizan a partir de las ordenanzas de Toledo (1549) con base en el tutelaje y la intromisión española. Poco tardó para que sirvieran para oponerse a la venta de tierras, a establecer sus comunidades en otros lugares, y a hacer regresar a los huidizos a los resguardos (Kloosterman 1996). Se enfrentaron a la modernización territorial y de la burocracia colonial, al fomento de la mezcla racial y a la españolización de los indios. En la actualidad luchan por la restitución territorial, el mantenimiento de sus culturas, la jurisdicción indígena y la participación en la política (N del A).

dológicamente el caos aparente, pues concentra en ella todas las relaciones posibles. (A y B) son entidades que funcionan autónomamente, están separadas, y son independientes. De no haberse presentado el caso, la Corte *motuo proprio* no se hubiera acercado a los paeces, ni éstos la hubieran contactado, por lo que en realidad la operación cotidiana del sistema jurídico Páez no requiere de la Corte, ni la cotidianidad de ella necesita de la jurisdicción indígena.

Sólo al entrar en relación las partes revelan la potencial integridad del sistema que las contiene a ambas y manifiestan su historia, las herencias, las luchas presentes, y las secuelas de éstas para reconocimientos futuros. El hecho de estar contenidas en el sistema, no significa que éste las reconozca, pues, si lo hubiera hecho, el caso de homicidio político no se hubiera transformado en uno de defensa de la jurisdicción indígena, es decir, de reconocimiento del derecho a juzgar que tienen los Pueblos Indígenas, que no es derecho de toda la diversidad étnica en Colombia. Los afrodescendientes y los inmigrantes no pueden hacerlo. Los gitanos sí tienen derecho.

Niveles de interacción

El campo es pues interacción (AB) condensada en el proceso judicial. Pero A y B no se diluyen en él, siguen manteniendo su autonomía y jurisdicción. Al ser sancionado el juicio en la última instancia del proceso, los sistemas jurídicos (A y B) retornan a su cotidianidad, pero no regresan como habían llegado. Volverán con nuevos recursos, habilidades y prácticas que resultan de la interacción. Algunos de esos recursos los afectarán estructuralmente, otros lo harán funcionalmente. Otros reformarán las concepciones sobre sí mismos, y no pocos, sobre las relaciones con la diversidad étnica. Se constata —entonces— que el campo se constituye de los tres tipos de relaciones no lineales ya anunciadas: La (AB) es un tipo —en sí mismo— en el cual es posible concentrar la sumatoria de relaciones a analizar, para revelar la emergencia de la totalidad del campo del reconocimiento. El (A en B) produce reconocimiento de la jurisdicción indígena Páez en el sistema jurídico colombiano. Y, el (B en A) genera en los paeces el reconocimiento de cierta eficacia de las instituciones judiciales colombianas y sus normas. No se puede olvidar que las formaciones no conceden derechos, sin una lucha previa en el campo que emerge del mundo social, para producir las realidades concretas del reconocimiento.

Para dar cuenta de la totalidad enfrentada por el campo del reconocimiento, descrita por el paso de (A y B) en el Diagrama 1, a (A) en el diagrama 2, se precisa que si bien las formaciones son concebibles cada una como un todo, la interacción produce nexos entre ellas, las redefine, e impone formas nuevas de relación —pues, la interculturalidad se ha transformado— al conjunto de elementos, habilidades y prácticas. Si se supone que el Estado colombiano (A) reconoce la diversidad étnica (B), se obtiene un sistema jurídico colombiano (A) y uno Páez (B); el perímetro hace alusión al marco nacional dentro del cual se producen las relaciones a estudiar, que es el todo abstracto, lo nacional colombiano. Se prospera en la concreción del todo enfrentado cuando se dice, por ejemplo, la jurisdicción indígena forma parte de las jurisdicciones que constituyen institucionalmente el poder judicial en Colombia. Aquí hay un desplazamiento que integra a A y a B, redefiniéndolos en (A), donde esta (A) no tiene identidad con la primera, esta A es la nación y no el sistema jurídico colombiano.

El reconocimiento se moviliza entre las estructuras existentes, incidiendo en ellas. La emergencia del campo del reconocimiento no las escinde y no las autolimita, más bien, empieza a producir cierta metástasis, ampliando el territorio de su influencia, adecuándolo a las nuevas prácticas, no sin resistencias entre las partes. Se precisa entender que las relaciones sociales de reconocimiento, así como la orientación que prefiguran, se asumen progresivamente por el todo redefinido. Lo más significativo de esta percepción, es que los sitios sociales —donde se producen los hechos sociopolíticos de la interdependencia y subordinación, originalmente constitutiva del reconocimiento— progresiva e históricamente, tienden a conformar una nueva totalidad reconocida en sí misma.

Un sistema judicial, fundado en el pluralismo jurídico, deviene definido por la interacción en el campo, la cual constituye la realidad del reconocimiento apropiado. La cualidad está dada, el campo del reconocimiento es reconocimiento apropiado. Se distribuye socialmente según la participación en dos cotas de interacción. De interacción directa (el juicio) y el de interacción indirecta, que incluye los sitios de las dos formaciones que no son tocados directamente por el juicio (interacción directa). De ahí que formalmente el campo se represente no con tres elementos (Diagrama 1), sino con las dos áreas del Diagrama 2. Así, para la explicación de las prácticas del reconocimiento los estudios deben dar cuenta de las relaciones en estos dos ámbitos. Por ejemplo: hay interacción directa en el juicio; hay interacción indirecta en los artículos de prensa —tan duramente criticados por indios, no indios,

académicos y no académicos en el seminario de jurisdicción indígena—, o, en los efectos, que el uso del fueite tuvo entre otros indígenas que habiéndolo perdido, lo recuperaron.

Configurada la totalidad, se replantea el campo de reconocimiento; se modifican los basamentos de la percepción anterior, y se rompe el círculo de la concepción mecánica. Pasa de ser una relación entre formaciones (Diagrama 1) a ser un campo constituido por las interacciones, directa e indirecta. En ese sentido los límites del segmento original que lo constituye no son fijos, sino fluidos; no son permanentes, sino transitorios y afectan de manera diferenciada a la totalidad de las formaciones que entran en relación. No son fijos porque no siempre el reconocimiento se produce en juicios, no son permanentes porque los procesos judiciales terminan. En consecuencia, la emergencia del campo redefine la percepción, incidiendo directamente sobre ella, con base en los efectos de las interacciones que constituyen la totalidad.

Hay un giro cualitativo significativo, las formaciones no desaparecen de sus configuraciones reales, pero la dinámica de la práctica las convierte de formaciones sociales estructuradas (pueblos indígenas y sus relaciones con el entorno nacional), en una formación social estructurando (entorno nacional en cambio, redefiniendo relaciones entre pueblos indígenas y Estado, y produciendo cambios en el Estado y en pueblos indígenas),³⁸ dinamizada por la acción estructurante del reconocimiento. Esto es que el reconocimiento de la diversidad en términos de pluralismo jurídico y antropológico no impone la subsunción de un sistema jurídico en el otro, por lo que la diversidad se enriquece y no desaparece. *Vr. gr.* el sistema jurisdiccional Páez se ve fortalecido en el proceso judicial, dota de contenido a la norma que constitucionaliza la jurisdicción especial indígena e impulsa al sistema jurisdiccional colombiano a aceptar las actuaciones judiciales de los pueblos indígenas con autonomía, es decir, sin que un juez no indígena proceda a calificar las actuaciones de estos, bajo parámetros de otra cultura.

³⁸ Esta calidad de la formación habla de "estar haciendo" en formación. Se difiere de las estructurantes que son las prácticas y de las estructuras que son lo instituidos, estructurando es depositario de las prácticas estructurantes donde ellas cobran significación. En relación con la teoría de la práctica y de los hábitos de Bourdieu, esta noción no aparece. Lo que nos da la posibilidad de abrir esta aclaración (N. del A.).

Ensanchamiento

Las prácticas del reconocimiento no sólo producen el campo social de relaciones, sino su dinámica, la cual se constata con el ensanchamiento del espacio social del reconocimiento. El ensanchamiento puede ser definido como la acumulación histórica de eventos, objetivados en el segmento del reconocimiento. Se denomina, ensanchamiento del campo del reconocimiento, al efecto de ampliación producido por la interacción. El ensanchamiento contiene los elementos y disposiciones de cada formación que interviene, cada una de las cuales, define el límite formal de la relación en un momento dado; los elementos y disposiciones que no intervienen, quedan en un estado de expectativa, cuya incorporación potencial estipula la fluidez de los límites establecidos en cada momento. No huelga decir, que el campo del reconocimiento no se restringe a valorar las prácticas autóctonas de los pueblos indígenas, más bien se despliega para entender las formas de apropiación concreta de todos los recursos puestos a disposición, los cuales no provienen exclusivamente de la autoctonía de las étnicas, ni se concretan específicamente en ella. Precepto que explica el porqué los indígenas recurren de manera natural tanto a sus usos y costumbres, como a las normas provenientes de las Naciones Unidas. Resulta de mayor naturalidad, en estas situaciones de interculturalidad, el uso de normas y procedimientos nacionales, que de las propias; aunque es necesario decir que al usarlas, se hacen traducciones culturales, o lo que equivale a decir, se producen interpretaciones etnojurídicas de ellas. Esto no es aculturación, como reiteradamente se ha insistido; obedece a la lógica e historia del reconocimiento, forma parte de las apropiaciones étnicas, pues, se ha explorado, discernido y decidido sobre los elementos determinantes de ellas en la nueva relación, prevaleciendo el sentido común. De otro lado, el precepto explicará, más adelante, porque se concibe a la apropiación étnica de las normas en los espacios (A en B) y (B en A), o lo que es lo mismo, tanto en el sistema jurídico indígena, como en el colombiano.

Los paeces consolidaron el derecho a la jurisdicción, haciendo uso de los usos y costumbres del sistema jurídico nacional. Y a éste, se le obligó a no desconocer la jurisdicción indígena y a actuar en consecuencia. El ideal del pluralismo jurídico se concretó. Los sistemas jurídicos se redefinieron preservando sus identidades, pero no todo actúa en consecuencia; la realidad operativa del pluralismo se escamotea de las prácticas, convirtiendo en abstracto, el triunfo alcanzado en el juicio Páez. Empero, la lucha ha continuado y se avanza

progresivamente en hacer concordar el ideal con los hechos. Se ha dicho que al campo ingresan los individuos concretos, con sus historias, tradiciones, habilidades y prácticas, como también con sus anhelos, valores, derechos e intereses particulares, con capacidad simbólica para representarse así mismos y a otros. El campo no es una entelequia que se produce al arbitrio del analista, sino que es coherente con unas relaciones particulares y específicas objetivas, que conecta –recurriendo a ciertas normas y leyes– a otros individuos de la diversidad que tienen interés en hacer uso de los derechos que se han puesto en juego.

Los derechos de la diversidad son reconocidos y producidos en un ambiente cultural, social, político y jurídico, que les precede. Tal ambiente es concebido como una estructura que permite concebir unas relaciones preexistentes que se tratan de cambiar. Sin la comprensión de la existencia precedente de las estructuras, no sería dable pensar el reconocimiento, pues se supone que se inicia la lucha por él, cuando las estructuras no responden a las necesidades y realidades de quienes tratan de superarlas. Los procesos de reconocimiento se desarrollan en tanto estructurantes de prácticas en todas las estructuras que intervienen, actuando en realidades que se están estructurando.

El plano hasta ahora analizado relaciona un pueblo indígena con una nación desde la perspectiva del uso de las normas y de los procedimientos judiciales. Se ha explicado que al entrar en relación en el proceso judicial, se desata un conglomerado de prácticas que, no siendo típicamente jurídicas, inciden en las típicamente jurídicas. Al introducir una formación, el campo sufre una serie de consecuencias. Al suponer la interacción entre tres formaciones, que pueden ser la global, la nacional y la étnica, la global otorga a ciertas normas su capacidad de influencia sobre la totalidad del mundo de la diversidad, la nacional sobre el segmento de la diversidad ampliada contenida en una nación y la étnica la pluralidad de sujetos de la diversidad, limitada sólo a los pueblos indígenas. Los pueblos *Nasa* e *Ijka* (formación étnica) han mantenido por más de 100 años, como el resto de poblaciones indígenas de Colombia, una particular relación de reconocimiento, definida por la Ley 89 de 1890³⁹ (formación nacional). Al introducirse en Colombia el Convenio 169

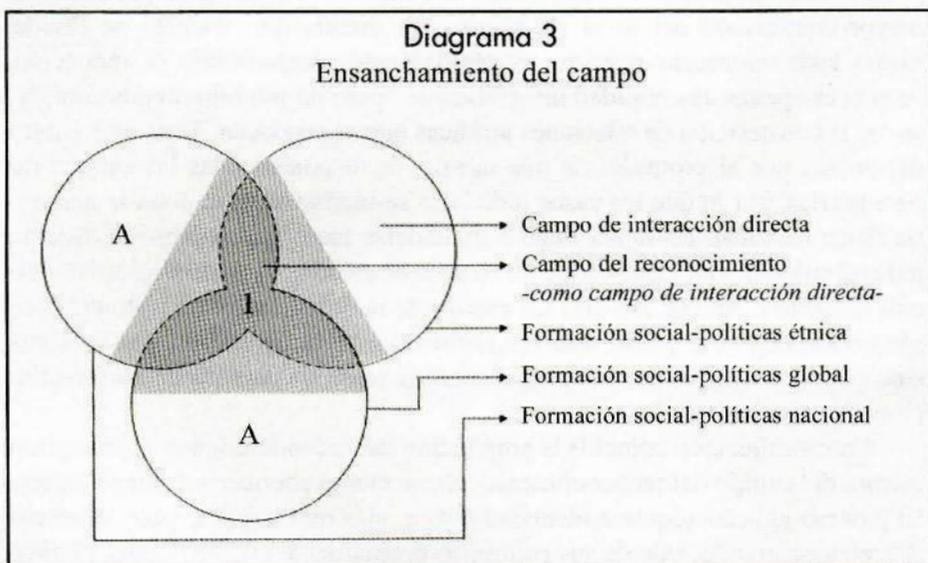
³⁹ La diversidad étnica muestra que para este periodo muchos pueblos, predominantemente de Selva, quedaron fuera del espectro efectivo de la norma. Quienes más sintieron su impacto fueron aquellos que estaban dentro de las fronteras económicas y políticas (N. del A.).

de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), para Poblaciones Indígenas y Tribales en Países Independientes, producido a instancias de la jurisdicción internacional de la OIT (formación global) se rompió el escenario dual mantenido hasta ese momento, inciándose una dinámica en la que interviene el sistema internacional. Todos estos elementos fueron puestos en escena en el proceso judicial, aunque el proceso, como se ha insistido refiera a la solución de un hecho criminal.

Las situaciones planteadas son las siguientes: la integración de las tres formaciones amplía la oferta de recursos normativos, amplía el campo potencial de reivindicación de derechos y configura el nivel de interacción en los tres ámbitos, de forma integrada en el juicio. Los pueblos indígenas, así como el Estado colombiano, pactaron un nuevo reconocimiento,⁴⁰ promovido por una instancia ajena a los dos. La OIT a pesar de haber promovido el Convenio sigue siendo una instancia lejana a los pueblos indígenas para tramitar sus demandas. Sin embargo, su intervención ha sido definitiva para el reconocimiento de la realidad indígena en el mundo. La OIT no conoce concretamente los sistemas jurídicos de *Nasa e Ijka*, ni éstos, participaron en la elaboración del Convenio. Sin embargo, el Convenio ocasiona incidencias sobre las prácticas de reconocimiento de éstos, pues, una vez promulgado el convenio, ha sido utilizado para reforzar la legitimidad de las luchas indígenas, y de otros sectores étnicos (un grupo de raizales sanandresanos estudia la posibilidad de usar el Convenio, y los gitanos ya pueden hacer uso de él). El sistema jurídico colombiano no intervino en el proceso de definición del convenio, aunque sí lo hizo la instancia gubernamental de la Oficina de Asuntos Indígenas. Fue el gobierno el que promovió que el Convenio fuera ratificado por Colombia, y luego convertido, por el cuerpo legislativo del Congreso, en la Ley 21 de 1991. Cuando esto sucedió, Colombia se regía por la Constitución de 1886, y los indígenas por la Ley 89 de 1890; ley, que entre otras cosas, les permitió fortalecer las autoridades tradicionales, luchar por la defensa de las tierras y mantener cohesionadas a sus comunidades, a pesar de tratarlos como salvajes e inmaduros psicológicos. Los antropólogos en las regiones trataban de demostrar la importancia de la nueva ley; *nasas e ijkas*, como casi todos, no la entendieron y siguieron atados a la Ley 89. Al ser ratificado el Convenio por

⁴⁰ En otros países la firma del convenio se demoró más tiempo, incluso hay muchos que ni siquiera lo han firmado; y, excepto Colombia –prácticamente todos– no lo han convertido en ley de la república (N. del A).

el Estado colombiano y convertido en Ley, el Estado colombiano reconoció muchos derechos específicos de los pueblos indígenas. Realizó una apropiación étnica de una norma. Como se deduce de esta observación, el Estado colombiano cambió su relación con los pueblos indígenas, antes de la Constitución de 1991. Aunque la OIT no conoció el derecho *Nasa*, ni los *Nasa* la importancia del convenio (bien que sí la importancia de las relaciones internacionales en su lucha); y que el Estado colombiano lo adoptó antes que los propios pueblos, se había producido un ensanchamiento del campo del reconocimiento, por efecto de sujetos étnicos no indígenas que actuaron dentro del campo étnico. Para explicar estas situaciones, en apariencia inconexa, se recurrirá al siguiente Diagrama:



El área (1) y su sombreado se han ampliado por la interacción de las tres formaciones (A, B y C), que constituyen la totalidad (A), que ya se ha explicado en el Diagrama 2. Para comprender el ensanchamiento se representa el segmento como un ámbito de interacción directa, en el que se concentran todos los segmentos de cada formación. El área no sombreada, se concebirá como parte de la totalidad en tanto ámbito de interacción indirecta, que pese a que hay una nueva formación (C), proporcionalmente se reduce. Podemos decir que a medida que el reconocimiento aumenta, se afecta la totalidad del campo: se amplía el territorio de influencia directa, reduciendo las áreas no

impactadas, de influencia indirecta. Vale decir, ciertas interacciones, que en un momento eran indirectas, pasan a ser directamente influidas por el reconocimiento de la diversidad.

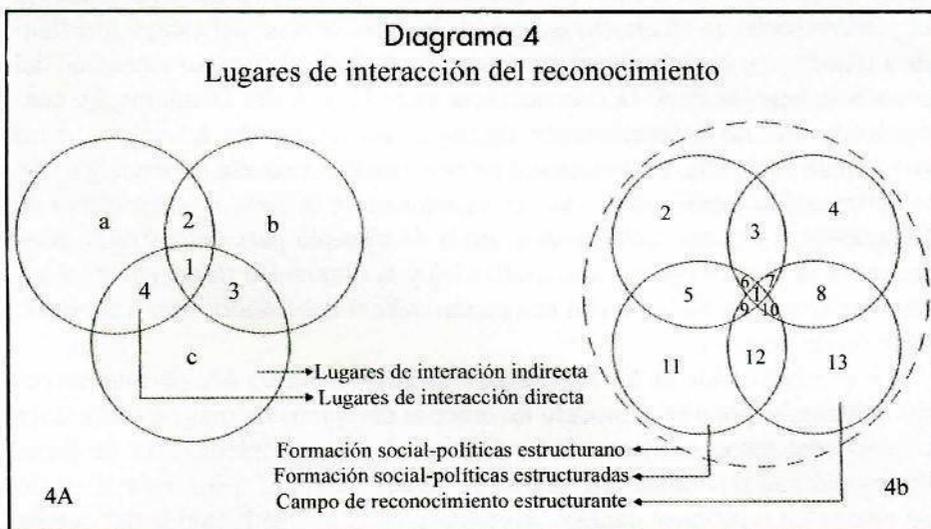
Compete ahora explicar el comportamiento del ensanchamiento del reconocimiento, o sea la extensión de las relaciones sociales y las acciones por el reconocimiento de la diversidad. Huelga decir que las relaciones entre formaciones no son tan mecánicas; si se pone una lupa al proceso de ensanchamiento éste develará en cada nivel de interacción una serie de lugares más sutiles, que imponen utilizar una mirada más singular y precisa. Salta a la vista inmediatamente que en el campo del reconocimiento no se producen tres lugares de interacción (para el caso del ejemplo global, nacional y local), como suele pensarse, sino ocho. Este efecto de ampliación de lugares produce una mayor contracción del nivel de interacción directa que también se divide. Como hace referencia al juicio, es rápidamente comprensible su reducción, pues él es apenas una realidad insignificante —pero no por ello menos compleja— en la constelación de relaciones jurídicas que se producen. Trata este asunto del hecho, que al promulgarse una norma, se disponen todas las estructuras para usarlas, por lo que los casos judiciales se incrementan en toda la geografía física nacional. La tutela llegó a extenderse tanto que colapsó el sistema judicial colombiano. Como aquí, no se trata de estudiar la multiplicidad de juicios indígenas, sino de analizar los efectos de un juicio, sobre el resto del conglomerado étnico, el juicio, una vez terminado, no se diversifica en sí mismo, sino en una multiplicidad de ellos, con actuaciones de defensa de las jurisdicciones particulares de las etnias.

En esta situación coincide la ampliación del reconocimiento, el ensanchamiento del campo del reconocimiento, con acciones propias del campo étnico. El proceso judicial adquiere identidad étnica, más que jurídica, pues, el efecto del reconocimiento, sale de sus contornos propiamente jurídicos, para diluirse en toda la sociedad y sus instituciones. Baste con reiterar que las relaciones de reconocimiento se hacen complejas con el sólo hecho de la intervención de un elemento. La explosión de los hechos producidos por el reconocimiento ha generado temor frente a ellos, cuyo efecto es la esterilización de ellos, de ahí que los asuntos derivados, sean tachados como simple oportunismo, falta de organización, ausencia de concertación intraétnica para impulsar propuestas conjuntas, y un largo etcétera, que presuponen a la diversidad étnica como una realidad pura e inmodificada, concepción que es, a la vez, la negación sistemática de los efectos del movimiento diferenciador en la sociedad. La tendencia a ignorar los conflictos internos, y construir un "otro" homogéneo

y armónico, una suerte de árbol parlante de la naturaleza, ha sido cuestionada y presentada como una nueva forma de colonialismo, que Mohatney califica como "colonialismo discursivo" y Said como "orientalismo", y Bartolomé, como nativismo.

Lugares de interacción

La composición de lo que se acaba de llamar lugares de interacción, se expone y representa con el siguiente Diagrama 4:



En la figura 4A del Diagrama 4, los niveles que se habían representado bien diferenciados comienzan a confundir la mirada; diríase, de la misma manera que la realidad simple comienza a generarnos dificultades de comprensión cuando la observamos con más finura y detenimiento.

En las figuras, 4A y 4B, la especificidad de los lugares cambia la cualidad de las formaciones, las cuales se definen por el papel del reconocimiento en las estructuras sociales que participan. Así las formaciones a, b y c de la Figura 4A son estructuradas porque permanecen, aunque hayan sido impactadas por el reconocimiento. Siguen los cabildos, operan los juzgados, no se sustituye la rama jurisdiccional. El campo del reconocimiento con los dos niveles

de interacción (A y 1 del Diagrama 3) es precisado con lugares de interacción, sin que por ello pierda la cualidad estructurante; continúa actuando de manera dinámica sobre las estructuras produciendo transformaciones o modificaciones simples, pero en general, produciendo algún tipo de impacto en todas las formaciones participantes, a las que ellas responden. Así, por ejemplo, los cabildos adecuan sus procedimientos judiciales, los jueces deben actuar en concordancia con las jurisprudencias y doctrinas dictadas y la rama jurisdiccional se obliga a reconocer la jurisdicción indígena.

Lo estructurante fluctúa porque dado que se manifiesta en procesos que no necesariamente son positivos respecto de los indígenas; pueden darse sentencias contrarias, o bien procesos de cambio en las doctrinas que los amparan en un determinado momento. Lo estructurando (la circunferencia punteada) es el proceso social de reconocimiento en la historia general del campo que tiende a transformar las relaciones existentes, pasando por la mayor extensión del reconocimiento es decir la concordancia entre (1 y A del Diagrama 3), concordancia que no necesariamente significa una revolución estructural, pero que apunta hacia ella. La formación estructurando revela esa potencialidad de transformación social radical del reconocimiento y la pone en perspectiva de los análisis. La Constitución puede servir de ejemplo para demostrarla, pues reconoce la Ley 21 (global nacionalizado) y la diversidad (local nacionalizado). Sin embargo, no hubo una etnización radical del Estado, sino una estatización de las etnias.

La visibilización de los lugares de interacción, Figura 4A, permite entender con detalle por qué el modelo favorece la comprensión más concreta de la cuestión del reconocimiento de la diversidad y la complejización de dicha diversidad que reivindica hoy derechos. Ayuda, además, a redefinir el modo de pensar las relaciones conexas y verticales con que se pretende dar cuenta de la relación étnica-nacional-global, que describe ocho relaciones de reconocimiento, representadas con los números de uno al ocho. Al volver al caso de análisis se establece que: el proceso judicial (1), eje sobre el cual se comenzó a construir el análisis, vale decir, a imaginar el campo de relaciones para investigarlo, describe no sólo las interacciones que produce, sino las repercusiones en el cuerpo societal, que es la totalidad y que coincide con la nación colombiana. Se tiene, entonces, que el juicio es representado por el área (1), y la nación por el perímetro del gráfico. Mientras que el perímetro connota siempre un límite fijo, en el que se producen las relaciones, la nación; el segmento, que es el juicio como lugar de interacción, se ha reducido progresivamente.

Si se comparan los segmentos⁴¹ (1) en cada diagrama, como si fuera una secuencia, se observa que en el Diagrama 1, coincide el juicio con el campo, en el Diagrama 2 el juicio se diferencia con poca claridad de las relaciones de (A en B) y (B en A), en el Diagrama 4, Figura 4A, se percibe con mayor nitidez habiéndose reducido ostensiblemente, y en la figura 4B se muestra que es mucho más pequeño. Si al imaginar, en adelante, nuevas introducciones de círculos, el segmento (1) tiende a desaparecer. La explicación de ese proceso es que el juicio que detona la acción de reconocimiento, origina el lugar de interacción, el cual desaparece cuando el juicio termina; los efectos del reconocimiento no prosiguen en el juicio, sino que se diluyen en otros lugares de reconocimiento, bajo la forma de nuevas prácticas. Reiterando, los efectos se verán en otros lugares distintos al proceso judicial. La sentencia SU 510 para el caso *Ijka* finiquitó el proceso judicial, pero sus efectos lo remontaron extendiéndose a la sociedad, que puede limitar la libertad de cultos en territorios indígenas, y limitar ciertos oficios de estos cuando alteran el orden público.

Retomando la Figura 4A, La totalidad del nivel de interacción directa (t') está conformada por los lugares (1, 2, 3, 4), los cuales están en relación la totalidad del campo (T). El lugar (1) está constituido por las relaciones (abc), (abct'), (abct'T), (ab en c), (bc en a), (ca en b), (a en bc), (b en ca) y (c en ba) en el juicio convergen todas las partes intervinientes. En lugar (2) se presentan las relaciones (ab), (abt'), (abt'T), (b en a) y (b en c). En el lugar (3) se dan las interacciones entre (bc), (bct'), (bct'T), (b en c) y (c en b). En el lugar (4) se configura con los vínculos (ac), (act'), (act'T), (c en a) y (a en c). La totalidad del campo (T) está constituida además de las anteriores relaciones, por las del nivel de interacción indirecta (a), (b), (c), (aT), (bT), (cT), (a en 124), (b en 123), (c en 134), (124 en a), (123 en b) y (124 en a). Recuérdese que relaciones como (ca en b) y (b en ca) son cualitativamente distintas, y distintas de (c en a) y (b en c).

Veamos: (ca en b) trata de una relación entre lo étnico y lo global que se concreta en lo nacional; por ser una relación del lugar de interacción (1), es decir el juicio, el ejemplo debe proceder de éste. En el juicio el magistrado de la Corte que sentenció el caso *nasa*, argumentó, con base en un caso irlandés,

⁴¹ Téngase en cuenta que las dimensiones de los círculos de los gráficos, guardan la misma proporción, queriendo significar con ello que se habla de la misma unidad de análisis y observación. De ahí que las interacciones representan lo que en la realidad sucede y se trata de explicar (N del A).

que el castigo por fuste no era un trato cruel ni degradante, explicando la filosofía de los paeces para aplicar dicho castigo. La sentencia, jurídicamente hablando, produjo jurisprudencia al respecto de este tipo de castigos, la inmediata repercusión de este hecho, es que en condiciones similares se puede castigar con fuste en Colombia, a un reo. Sin embargo, la relación (b en ca) se define como una acción de lo nacional que se concreta en algún espacio global. Durante el juicio se apeló, tanto al respeto de los derechos humanos individuales del procesado, como a los derechos humanos colectivos. Lo global fue determinante para que los argumentos jurídicos basados en la Ley 21, surtieran efecto entre los *nasas*.

Las relaciones (c en a) y (a en c) se producen en el lugar del reconocimiento (4) que es un lugar de interacción directa. Trata de una doble relación entre lo étnico y lo global que no se produce en el ámbito del juicio, pero que tiene que ver con el campo de interacciones directas del reconocimiento. Siguiendo el ejemplo, (c en a) se dio el efecto del proceso *Nasa*, en otros pueblos indígenas, en la sociedad colombiana, en los medios de comunicación y en las reflexiones de juristas internacionales, como Boaventura de Sousa, respecto a los hechos producidos en Jambaló (De Sousa, en Jimeno 1998). Lo que sucede en (a en c) atiende a la forma como se utilizan los argumentos de materia jurisdiccional para legitimar estos hechos en el mundo Páez, la posibilidad de legitimar el castigo, para quien cometa faltas, sin que por ello puedan proceder a imponer tutelas.

El cúmulo de relaciones descritas, al explicar la Figura 4^a, dan muestra de la capacidad de diversificación del campo del reconocimiento y de su potencial fuerza expansiva. Si se fuese a ejemplificar cada una, apenas si se acabaría de hacerlo al concluir el trabajo. Con la cota teórica, hasta ahora alcanzada, se puede insistir en que los nexos étnico-nacional-global, vistos desde las prácticas, revelan una complejidad no estudiada y no comprendida, que requiere ser replanteada conceptualmente e investigada empíricamente. Con ello, como horizonte investigativo, se avanzaría mucho más que usando ejemplos apretados que nos limitan la visión teórica. El ensanchamiento del campo del reconocimiento desde la perspectiva de las prácticas es apropiación concreta de las normas, convertidas en derechos; no se produce porque la televisión difunda masivamente la Ley, sino por razones más profundas que quizás se lleguen a develar, pensando con una perspectiva distinta.

Se ha avanzado progresivamente en la comprensión del campo: del segmento del reconocimiento unilineal ya no quedan rastros. Tan sólo la memoria que invita a recordar qué camino se recorrió e impele a olvidar la forma

como era concebido. Aclarados los niveles de interacción directa e indirecta, el campo del reconocimiento delineó la potencial acción de las prácticas en otros ámbitos distintos al proceso judicial y la capacidad para incidir en la totalidad social, que dan cuenta del ensanchamiento del campo del reconocimiento. Dicho ensanchamiento se produce por la ampliación de la interacción directa, que se diversifica en lugares en su interior y reduce constantemente el área de interacción indirecta. Perfiló también con mayor claridad los lugares de interacción concreta en que se produce el reconocimiento dentro del campo. Además introdujo la dimensión histórica al definir que el campo social del reconocimiento se desarrolla en el marco de una sociedad concreta, que el reconocimiento hace uso de ciertas estructuras para contribuir a conservarlas, sustituirlas, modificarlas o transformarlas, hechos que definen sus prácticas como estructurantes. La dinámica de la calidad estructurante del reconocimiento redefine las relaciones sociales y, al hacerlo, va estructurando la sociedad según sus alcances.

Con la explicitación de las relaciones de reconocimiento teóricamente concebibles hasta el momento, se puso al descubierto, una configuración de nuevas áreas: hay espacios sociales diferenciados en el nivel del reconocimiento directo. Son áreas que se hacen evidentes porque ya no interviene el proceso judicial en ellas, como sucede con los lugares 2, 3 y 4, de la Figura 4A. Vale decir, reveló áreas cuyas relaciones sociales constitutivas, salen del espacio jurídico del proceso judicial. Aquí comienza la Antropología Jurídica que se quiere hacer; paradójicamente, surge su ámbito cuando se desvanece el espacio de propiedad de los abogados y de los sociólogos jurídicos, expertos en averiguar como se producen y usan las leyes, pero poco expertos en ver como ellas se realizan más allá de ellas, y a pesar de ellas. Un paso después de la frontera jurídica, que incluso puede leerse dentro del proceso judicial. El reconocimiento es social y es cultural, y la apropiación de las normas es, en definitiva, un hecho cultural a investigar, explicar y contrastar.

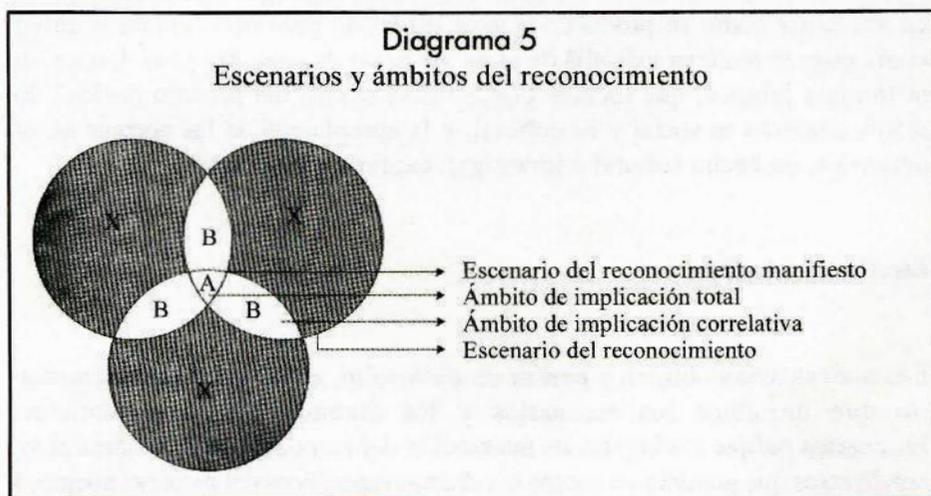
Escenarios y ámbitos

Las nuevas áreas obligan a pensar un desarrollo, adicional y complementario que introduce los escenarios y los ámbitos del reconocimiento. Escenarios porque los lugares de interacción del reconocimiento tendrán actores diversos que pondrán en escena los dramas específicos del reconocimiento, y

ámbitos porque cada escenario tendrá una mayor o menor implicación sobre el proceso de reconocimiento en el tiempo. Mediante este nuevo desarrollo, cada persona indígena, o no indígena, involucrada o no, en una lucha por el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica, obtendrá un lugar que la haga visible, para comprender su participación. Así, la señora que llevó agua a los asambleístas durante el juicio, podrá ser rescatada de su invisibilidad. La niña que estuvo observando callada, pegada a su madre, podrá ser reconocida en el escenario y en el ámbito de la socialización. Con esta perspectiva se podrá entender, cómo el libro de un difunto, y un papel de una sentencia de hace ocho años, pueden levantar la identidad de un pueblo y gestar la movilización de la gente.

Si se toman de modo general, los lugares (2,3,4) de la Figura 4A, y los lugares (3,5,8,12) de la 4B, se observa que ambos están por fuera del lugar (1), que es, como reiteradamente se ha dicho, el proceso judicial que estudiamos, y que los lugares de la Figura 4B, no incluyen los de la (4A). Esos son lugares en los que aún estando el juicio activo, no es él el que incide en ellos. ¿Qué es lo que afecta estos espacios que se acaban de descubrir?, ¿qué los configura?, ¿qué permiten explicar? Se avanzará sobre ello planteando los escenarios y ámbitos del reconocimiento, que en la primera inspección, dan cuenta del ensanchamiento del campo del reconocimiento, e insinúan que la evolución de éste no acaba con el proceso judicial, prosigue, sin él, estructurando las prácticas.

El paso de los lugares de interacción al de los escenarios de reconocimiento se representa en el siguiente Diagrama 5:



El conjunto de relaciones sociales que se producen de manera específica en cada lugar de interacción, desarrolla un escenario general de reconocimiento, una parte de él coincide con los límites de la interacción directa, que se llamará manifiesto (área blanca). El escenario manifiesto tiene un ámbito de implicación total (A en el Diagrama 4) y puede tener varios ámbitos de implicación correlativa (B), que a la vez tienen áreas y esferas de correlatividad que dependen de las formaciones que intervengan. Otra parte (X) coincide con el nivel de interacción indirecta, que se llamará escenario de reconocimiento expectante (área gris) constituida como un todo de las formaciones que intervienen.

Se llama manifiesto porque es un reconocimiento que concuerda con la realidad evidente. Cuando se habla de Ley 21 de 1990, se entiende que los sujetos de esa ley son los pueblos indígenas, y no las poblaciones raizales. De no tener un marco teórico, o claridad intelectual, al observador le resultaría incoherente que los raizales de San Andrés,⁴² la reivindicaran para luchar por sus derechos de reconocimiento. Sin embargo, esto es lo que sucede, es una situación manifiesta. Es manifiesto el escenario porque tanto la sociedad, como el Estado, y los mismos pueblos indígenas, han desarrollado un lenguaje común para representar a los sujetos de derechos de reconocimiento manifiesto. Respecto a los sistemas jurídicos, un escenario de reconocimiento manifiesto es el que permite reconocer los usos y costumbres indígenas, como parte del pluralismo jurídico de Colombia. En este escenario se producen prácticas habituales que son reconocidas con mayor facilidad, que aunque no estén en ejercicio, por ejemplo programas de gobierno para etnoeducación, se sabe que en cualquier momento pueden ser exigidas. El escenario manifiesto es un escenario institucional al que se puede recurrir para tramitar asuntos de competencia de los pueblos indígenas, que se compone de tantos lugares de interacción como formaciones sociales intervengan.

Se llama escenario de reconocimiento expectante porque la sociedad, como el Estado y sus instituciones, así como los movimientos sociales, tienen expectativas frente a los resultados del reconocimiento. El área expectante no es un área pasiva, ni carente de dinámica. En el área expectante se concentran

⁴² Autodefinición de los pobladores angloparlantes y protestantes de la Isla de San Andrés y Providencia en Colombia. Esta población es reconocida como un componente de la diversidad. Siendo afrodescendientes no se consideran como tales. En la actualidad hay un sector raizal que se reivindica como pueblo indígena, apoyándose en la Ley 21 (N del A).

y se producen formas de resistencia a los alcances obtenidos por los pueblos indígenas. Es expectante cuando la gente discute cuáles serán los efectos de un fallo de la corte constitucional. Es expectante cuando los pueblos dicen "esperemos a ver qué pasa". Coincide este escenario con el nivel de reconocimiento indirecto. Puede ser que una decisión judicial motive opinión pública, o pueden ser los salvamentos de voto de una sentencia de la corte constitucional, pues los salvamentos, no impiden que la sentencia dictada deba ser acatada por quienes somete a su decisión y por las partes intervinientes. Pero los salvamentos son oposiciones al concepto, por lo que en dictámenes posteriores pueden ser desarrollados.

Los ámbitos del escenario manifiesto son llamados de implicación total y correlativa. El ámbito de implicación total (A en Diagrama 5) es el lugar de emergencia del campo del reconocimiento y a la vez la unidad de observación en el proceso de investigación. También puede ser concebido como la jurisdicción absoluta de una norma. Es el escenario que condensa todas las relaciones, a partir del cual el analista ordena la realidad, para ser interpretada y explicada. Aquí, para mencionar el ámbito de implicación total, se ha servido de los procesos judiciales de que dan cuenta las sentencias de la corte constitucional estudiadas, pues son el escenario manifiesto completo a partir del cual se descubrirá el campo del reconocimiento y el papel de esos juicios en particular en el reconocimiento de derechos a la diversidad étnica, amén que, metodológicamente, hacen coincidir la teoría con la realidad que ella describe. En tanto que el ámbito de implicación total es parte del escenario, revela las tensiones que se producen cuando se evidencia un conflicto, el cual es tomado como hecho sociológico y cultural total, en el sentido durkheimniano. El ámbito correlativo está definido por la no presencia del ámbito de implicación total. La jurisdicción absoluta se relativiza y muestra su capacidad potencial de aplicación en el escenario expectante. Su importancia radica en que define las circunstancias que forman parte de la extensión del reconocimiento.

Lo manifiesto puede coincidir con lo estructural y lo expectante con lo estructurando. Si en la génesis del campo del reconocimiento se concibe al ámbito de implicación total como estructurante, los ámbitos de implicación correlativa serán estructuraciones en el cuerpo societal producidas por las interacciones directas en todas las áreas que fueron comprometidas. La implicación correlativa puede ser entendida también como una reducción de la expectación, vale decir como un ensanchamiento del campo del reconocimiento. Lo que se entendería como una conquista del movimiento indígena, o si se quiere del movimiento social de la diversidad. Se puede decir que a mayor

manifestación de los escenarios del reconocimiento, mayor la reducción de la expectación social. A medida que hay una reducción del campo de implicación total, mayores posibilidades de ampliación de los ámbitos de implicación correlativa, mayores posibilidades de ampliación del escenario manifiesto, y mayor claridad de la formación social estructurando. A más ámbitos de implicación correlativa, más estructuración social, política y cultural de las prácticas de reconocimiento, por lo tanto mayor avance efectivo en materia de reconocimiento de derechos de la diversidad y más pasos hacia la estructuración y consolidación de un sujeto de la diversidad y una cultura pluralista, en consecuencia, mayor emergencia de FPcE. Por lo tanto, el escenario manifiesto coincidirá siempre con la apropiación étnica de las normas, por lo que ella está contenida en distintas situaciones étnicas, globales y nacionales, y no porque se haya logrado un derecho indígena.

Es decir, el ámbito de implicación total es el juicio por homicidio político entre los *Nasa*, en él intervienen normas étnicas, nacionales y e internacionales, que se concretan progresivamente, en las actuaciones realizadas durante el proceso judicial, produciendo una decisión jurídica específica que es reconocida en todo el país, no sólo por el sistema jurídico. Para obtener una decisión de tales características, las actuaciones obligan al sistema judicial a reconocer la actuación, según los usos y costumbres y en concordancia con el ordenamiento legal vigente, sin menoscabo de los principios internacionales dispuestos al efecto. Esto se logra mediante una lucha, en muchos ámbitos correlativos, constituyendo al final un derecho, la capacidad de impartir justicia según los procedimientos y concepciones particulares. Al lograrse lo expectante de lo étnico, lo nacional y lo internacional entran en acción para posicionarse frente a este derecho. Así, un conglomerado de pueblos comienza a reivindicar que tiene derecho a juzgar según sus usos y costumbres, los jueces se ven forzados a actuar en concordancia con las decisiones tomadas cuando tengan que juzgar casos similares –sin menoscabo de los usos y costumbres étnicos, de las leyes de la república y del ambiente prevaleciente en las instancias internacionales–, evitando con ello, las sanciones morales que pueden proferirse en cualquier momento.

Se producen tres tipos de reconocimiento, uno de las instancias internacionales hacia los pueblos indígenas y hacia la sociedad, otro de las instancias nacionales hacia los pueblos indígenas y las normas internacionales y otro de los pueblos indígenas hacia las instancias nacionales e internacionales, constituyendo un escenario manifiesto de reconocimiento de implicación correlativa. Son reconocimientos en la diversidad, en el Estado y en la nación, en

los derechos, en los pueblos y en la política. En ellos descansan todos las formaciones, niveles, lugares, escenarios y ámbitos de reconocimiento, así como los procesos directos e indirectos, manifiestos y expectantes, totales y correlativos, delineados por la acción sociopolítica del reconocimiento en estructurantes, estructurados y estructurandos.

Al introducir una acción global (que se supone es compleja en magnitud) se producen consecuencias, en las que la complejidad insinuada, no es directamente proporcional a la complejidad de las reacciones; valdría la pena mirar qué hizo que la sensibilidad hacia el problema de los indígenas, siendo una realidad no estratégica para la reproducción del sistema de naciones, haya sido tomada en cuenta para producir el convenio 169 de la OIT. De manera inversa se puede prospectar, cómo una realidad no estratégica es susceptible de convertirse en central y estratégica. En el mismo sentido, un dispositivo tan pequeño como ese, no es correlativo a la sensación de grandeza y amplitud que da lo globalizado, así como un minúsculo pueblo indígena como el *U'wa* puede ser el estandarte de la resistencia global a la usurpación de los recursos naturales de los pueblos. Los corolarios, de la introducción al campo del reconocimiento de cualquier dispositivo, provengan de donde provengan, crea la diversificación de usos que son los que determinan su impacto, no el lugar del que proceden. Valga la pena, a modo de ejemplo, mostrar que esta percepción, permite explicar fenómenos tan contradictorios como la reivindicación de derechos por negros que se definen indígenas, colectividades que se dan a la tarea de buscar sus ancestros para legitimarse, pueblos que pierden idiomas y tradiciones, pueblos que los recuperan o pueblos que los mejoran. A la vez, permite entender la diversidad ampliada, o entender por qué se reivindican los cabildos (institución española) en las regiones étnicas, o por qué demanda derechos un Sub Marcos, o por qué aparece un Indio amazónico en Bogotá, que no es indio, ni es amazónico, y que, expulsado de Bogotá por sus prácticas, se traslada a Chicago para continuarlas como colombiano.⁴³

De lo visto hasta ahora se comprueba la existencia compleja de la dinámica del ensanchamiento del reconocimiento, la cual se sustenta con base en los niveles que dan cuenta de la fluidez existente dentro del campo, los luga-

⁴³ Personaje que ha comercializado con éxito prácticas curativas no formales. Ha sido perseguido por supercherías. Expende productos que van desde terapias indígenas, pasando por menjurjes amatorios, hasta Budas tailandeses; de Bogotá trasladó su negocio a Chicago (N del A).

res de reconocimiento que expresan la permanente diversificación a su interior, los escenarios y los ámbitos, y las esferas de reconocimiento, que muestran el comportamiento general del campo respecto a su consolidación y expectativas. Interesa en adelante analizar el ensanchamiento, como un todo, desde la perspectiva de las luchas políticas. Con la introducción de este sesgo los niveles y lugares del escenario devienen en esferas de confrontación política.

Esferas del reconocimiento

Las esferas del reconocimiento dan cuenta de las luchas por el reconocimiento y de los sujetos que promueven los derechos: organizaciones indígenas debatiendo en los foros internacionales, nacionales y asambleas comunitarias; académicos reflexionando y produciendo discursos no necesariamente jurídicos o políticos, el Estado legislando, los políticos Estados Unidos pensando en la seguridad hemisférica, los locales pensando en costumbres y tradiciones. Aparecen los intelectuales anhelando revoluciones como la tourainianas respecto del Sub Marcos, carreras profesionales de antropología formando estudiantes, cursos de pluralismo en Ciencia Política sensibilizando temáticas, etcétera. Los magistrados de la corte dictando sentencias, el Banco Mundial generando directrices positivas respecto al respeto de los derechos de los pueblos indígenas, cibernautas creando páginas *web* con *links* de todo el mundo llenas de derechos conquistados y de luchas frustradas convocando solidaridades, etcétera. Emergen pues, esferas de luchas.

El escenario del reconocimiento se diversifica, lo mismo que los modos de lucha y los actores; respecto de éstos, lo único que se puede decir es que la mayoría son no indígenas, aunque todos los temas son de competencia indígena o de la diversidad étnica. Los límites y dinámicas de las esferas del reconocimiento se caracterizan por su fluidez, se expanden continuamente y si se expanden, son susceptibles de contraerse. Algunos actores salen de escena, otros permanecen y unos cuantos se estructuran. Es una situación previsible para el presente; el pasado lo demuestra en forma contundente. El periodo de la desamortización en América latina fue una contracción de los derechos indígenas, con la intención de doblegarlos y eliminarlos, también de liberar tierras al mercado y fuerza de trabajo para las haciendas e incipientes industrias; el final del siglo XX produjo una expansión del reconocimiento de la diversidad por todo el orbe, materializada en derechos; el inicio del XXI está

produciendo hechos que tenderán a contraerlo, por lo que nuevos sujetos y nuevas luchas están en ciernes.

Al expandirse las esferas del reconocimiento afectan de manera directa los escenarios y ámbitos del reconocimiento; al contraerse expresan un doble movimiento, uno, que deja al escenario expectante libre de toda influencia devolviendo el límite a algún sitio anterior, *vr. gr.* la intención de algunas instituciones de no reconocer derechos a grupos porque no tienen las características indígenas; y, otro, que puede autoconcentrarse en el escenario manifiesto, como por ejemplo, lo que ha sucedido cuando las organizaciones indígenas, por su naturaleza, se dedican sólo a reivindicar los derechos de los indios más puros.

Las luchas y los sujetos los producen los movimientos sociales. Por lo que es preciso pensar las esferas de su incidencia, para explicar las dinámicas de sus luchas. Si los movimientos sociales producen las identidades, ellos son fundamentales para explicar la emergencia de sujetos colectivos. Por las características de los movimientos las esferas de su influencia serán concentradas, aglomeradas y difusas, comportando todas ellas características estructurantes, estructuradas y estructurando. Un caso de esfera concentrada es la defensa cerrada de los derechos constitucionales y de los pactos internacionales. En 1993 durante el XI Congreso Interamericano Indigenista en Managua, Nicaragua, los representantes de los pueblos indígenas y del Estado, delegados para representar a Colombia, coincidieron en la defensa de los derechos y en la magnanimidad constitucional, mientras que en el resto de delegaciones, era muy difícil encontrar posiciones coincidentes.

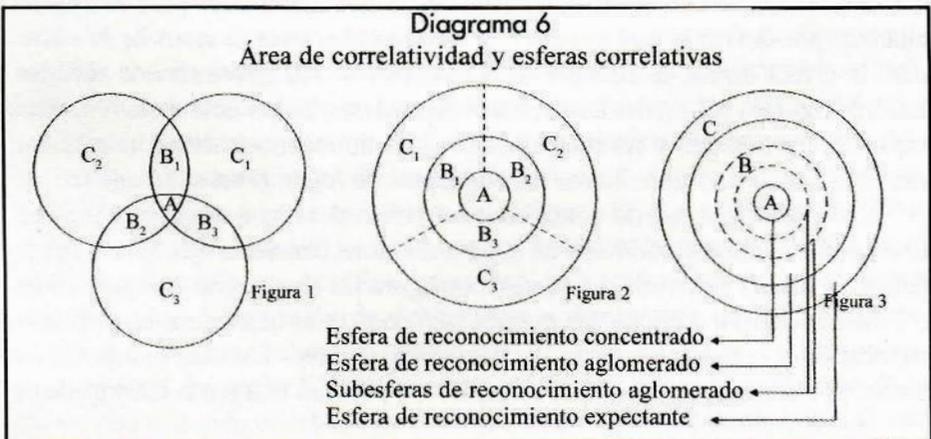
Un caso de esfera aglomerada es que en Colombia, si bien se pueden tramitar demandas a expensas de la jurisprudencia de la Corte Constitucional, también es posible hacerlo mediante leyes vigentes, decretos o cualquier otra disposición jurídica. Sin embargo, las luchas son distintas de un lugar a otro, puede haber pueblos indígenas que todavía se amparen en la Ley 89 de 1890, u otros, como los *nukak* que no conocen ninguna. Sin embargo, todas estas situaciones son un conjunto aglomerado y diferenciado de expresiones del movimiento por los derechos, por lo que constituyen la esfera aglomerada del reconocimiento. La esfera difusa está constituida por los espacios en los que todavía no son claros los derechos como, por ejemplo, la definición de entidades territoriales indígenas y sus formas de gobierno.

La esfera concentrada de luchas aparece regulada, con ciertos límites más o menos precisos, es una lucha normada entre normas, una lucha legitimada en la escena legalizada de los derechos, "siempre y cuando los usos y costum-

bres no contravengan el ordenamiento jurídico nacional" (Constitución 1991). Pero como hemos visto esa percepción se revela incompleta, pues esa es escasamente una expresión de las prácticas. Por eso, es preciso circunscribir las esferas para explicarlas.

Los estudios ético-morales que hablan de reconocimiento con dificultad se enfrentan con la complejidad de las realidades que abordan, cuando lo hacen, tienden a confundir todas las instancias; esos estudios lo que tienen de sentido ideológico les resta de ánimo teórico, pero son los que pasan lamentablemente como teóricos. Si bien son comprensibles temáticamente y encausan los ánimos (nadie discute en la prevalencia de derechos para los más desfavorecidos), son confusos teórica y empíricamente. Son comprensibles porque exponen unos hechos sociales evidentes, que se pueden constatar empíricamente, pero son confusos porque cada una de las situaciones que dan contenido a esos hechos, no están contextualizadas ni los testifican de forma coherente. La incoherencia y fragmentación de la realidad no es argumento para producir interpretaciones incoherentes; la teoría debe ser coherente en concordancia con las realidades difusas. No se trata de imponer un orden empírico a la realidad proveniente de la reflexión teórica; se intenta mostrar una posibilidad teórica para discernir esos hechos y asignarles su lugar real en la práctica del reconocimiento.

Las esferas son configuradas por la incidencia de las luchas históricas, sedimentadas en instituciones y memorias políticas que han confrontado la hegemonía. De ahí, que desde la perspectiva de las luchas y los sujetos, el análisis requiere de unas categorías que revelen su identidad. Se explicará el asunto a partir del siguiente gráfico de las esferas:



En este Diagrama 6, la Figura 1, es el mismo Diagrama que fue útil para mostrar los lugares de reconocimiento. La Figura 2, es la Figura 1, que ha cambiado de perspectiva, para mostrar la presencia de las formaciones local, nacional y global. La Figura 3 es la Figura 2, con una perspectiva que es capaz de mostrar las esferas. Las esferas de lucha de los movimientos sociales definen estrategias y tácticas concentradas, aglomeradas y difusas. La esfera concentrada (A) en la Figura 3, Diagrama 6, se constituye de estrategias y tácticas concretas y focalizadas en un momento determinado, como puede ser un litigio (no es único caso). Analíticamente es útil porque permite determinar las unidades de análisis específicas; su unicidad está determinada porque empírica y teóricamente en ella convergen todas las luchas y los sujetos, aunque los sujetos puedan tener roles en otras esferas al mismo tiempo. El senador Piñacué (de origen *Nasa*) ha sido juez, embajador político, presidente de una organización nacional, ha actuado en casos, mientras promueve debates en el senado y hace viajes relámpagos a otros países. La esfera aglomerada (B) está constituida por subesferas (Figura 3, Diagrama 6), ordena los modos de lucha en distintos lugares, niveles y escenarios de reconocimiento; por estar compuesta por formas plurales y diferenciadas de lucha, son contempladas dentro de los movimientos sociales como circunstancias de su incidencia. Son prácticas diferenciadas que no necesariamente están unidas, pero que están totalmente comunicadas (de ahí que se representen en punteado). Éste es el hecho que explica la tendencia de algunos analistas a excluirlas, y, en el mejor de los casos, a confundirlas y entremezclarlas analítica y empíricamente. La esfera difusa (C) está constituida por sectores que están a la expectativa, formas latentes de organización que pueden llegar a ser coptadas por los movimientos sociales. En la esfera difusa se concentran las habilidades para establecer alianzas por derechos que puedan ser conquistados para el resto de la sociedad, la esfera difusa es siempre la perspectiva de los movimientos sociales. Las tres figuras (1,2,3,) del Diagrama 6, representan las coincidencias entre los espacios, los tiempos y las relaciones sociales de reconocimiento, que se han explicado hasta ahora mediante los conceptos de lugar, nivel y escenario.

Las esferas son luchas concretas y efectivas del reconocimiento, producto del enfrentamiento cotidiano de unos individuos concretos que se transan en debates y luchas con otros diferentes, configurados en antagonistas necesarios del mismo campo. Aunque, las más de las veces, tales individuos se presentan en ocasiones asumiendo roles poco convencionales. Existen innumerables casos, de ellos forman parte, por ejemplo, los pueblos indígenas enfrentados a

una sociedad local reticente, a una sociedad mayor ambigua, y a una sociedad internacional demasiado ocupada en otros asuntos. Pueden ser las organizaciones indígenas que han diversificado sus prácticas sociales creando estructuras diferenciadas políticamente para fines electorales, Organizaciones No Gubernamentales pro indígenas que ejecutan los recursos adquiriendo sendos bienes inmuebles para realizar su objeto social fuera del alcance de las necesidades indígenas. También pueden ser las luchas se dan a partir de los cabildos contra el estamento judicial nacional, o bien contra instituciones y agentes de gobierno, debates que realizan las propias autoridades tradicionales, o los nuevos líderes investidos de poder.

Las acciones de tutela para proteger los derechos fundamentales, la traducción de la Constitución Nacional a los idiomas indígenas y el fomento de derechos particulares, son ejemplos de la esfera concentrada. La ampliación del espectro institucional y el desarrollo de leyes son realizaciones de la esfera aglomerada. Los viajes de representantes de organizaciones indígenas colombianas al Ecuador para establecer contacto con los líderes de la movilización indígena de ese país, para aprender de ellos, o para apoyar la presencia de Marcos entre los tzeltales y zinancatecos de Chiapas, son ejemplos de la esfera difusa. De la misma manera, lo son los casos de los paeces y arhuacos que hablan con la guerrilla, o con los paramilitares, para evitar la guerra en sus territorios.

La Figura 2, del Diagrama 6, nos muestra otra perspectiva de las luchas, que es su pluralidad y complejidad, como constitutivas del campo. Las esferas, aglomeradas y difusa, están atravesadas por tres líneas discontinuas, que se pierden en la esfera concentrada. Se pierden en esta esfera porque allí se produce la amalgama. Las líneas representan los tres aspectos intervinientes que hemos llamados (formaciones). Trata de representarse en el diagrama un doble hecho: en primer lugar, que se generan campos de luchas en cada formación; en segundo lugar, que cada uno de ellos, también produce espacios diferenciados (B1, B2, B3).

Con base en el Diagrama 6, se plantean los siguientes fenómenos: en la esfera B se produce una heterogeneidad de luchas que se aglomeran para hacer efectivo y extensivo el uso de los derechos. Son las que se dan entre la diversidad por las diferencias políticas y no tanto por las diferencias culturales, animadas por la supresión de las ataduras comunes que les dan identidad en tanto sujetos sometidos a las mismas formas de sujeción, y las diferencias de las identidades políticas que se gestan para el ejercicio de los derechos conquistados. En esa esfera, se confrontan las ideas de la pertenencia de los derechos,

con la definición de los sujetos de derecho, por lo que produce formas de inclusión y exclusión. La diversidad se enfrenta de modo natural en esta esfera. En el Estado se producen pugnas sobre quienes deben impartir la política y distribuir los recursos, peleas burocráticas, que definen y especializan las jurisdicciones y los ámbitos de intervención, así como las limitaciones propias en el ejercicio del poder, y generan choques entre las propias instituciones del Estado. En la sociedad se producen diferenciaciones no ausentes de conflicto, como los debates académicos, que enfrentan modos de representarse el mundo de la diversidad.

1. En la formación étnica, (b1), los derechos se adoptan de manera diferenciada y tienden incluso a autocentrarse. Las posibilidades de alianza entre grupos son más difíciles, porque hay muchos recursos disponibles, pero limitados, y capacidades diferenciadas de participación. Por ejemplo, demográficamente la población *wayúu* puede por sí misma tener un representante al senado, pero las eventuales disidencias son controladas por las organizaciones políticas étnicas, o aquellas no indígenas que funcionan dentro del campo étnico. Ésta es una lucha compleja en la esfera aglomerada. La intención de no generar divisiones políticas, paradójicamente las produce. Si bien es cierto que todos comparten una situación común, los más hábiles en el campo surgirán para controlarlo.
2. En la formación nacional, (b2) la esfera permite concebir otras luchas que pueden afectar la reproducción de la diversidad aunque no estén situadas en ningún territorio indígena. Si bien se dan las batallas en el Estado, las propiamente sociales, se destacan desde el punto de vista de las representaciones que la sociedad se hace de los indios, las cuales movilizan formas concretas de reconocimiento. Por ejemplo, la enseñanza en los libros de primaria acerca de la presencia de los grupos indígenas en la sociedad. Son representaciones complejas que se producen en las personas no indígenas (entre los mismos indígenas también: en algunos casos se les escucha decir entre ellos "nosotros somos más civilizados que esos"), y que luego proceden a actuar decididamente en la realidad indígena. Basta recordar el caso del verbo "cuiviar" de ingrata recordación etnológica, analizado por Arocha y Friedmann (Friedmann 1987). Cuiviar significaba, en Arauca, cazar indígenas cuivas, porque según los araucanos que lo hicieron "eran como animales y comían gente". Eran los indígenas caníbales de los libros escolares. Aún existen en Arauca sillas tapizadas con la piel de tales indígenas. Cuando interrogué, bastante sobrecogido por el descubrimiento, me causó indignación que la gente se sorprendiera más

por mi reacción, que por la crueldad de la silla. En medio de argumentos ambiguos "eso ya no se hace", me decían que ya no se les mataba "porque eran unos pobres indios indefensos". Cambiaron el significado del verbo "cuiviar", respondiendo en buena medida, sobre el porque de la silla. Mis interlocutores, al tratar el tema indígena adoptaron actitudes propias de una situación de peligro; se impuso esa sensación, aún contra mi voluntad y razonamientos. Esa circunstancia, explicó Arocha, hizo apretar el gatillo para matar a los cuivas; esa razón explica, además, la persistencia de la silla. Ya no son los caníbales, sino los "pobres indios"; marginarlos o pobretiarlos es una forma, no menos indignante, de matarlos. Es otra forma implacable de accionar el gatillo y disparar. La silla es una presencia infame en la sociedad, producto de las representaciones sociales, que coadyuvan a aniquilar a los otros diversos.

3. En la formación global (b3) las luchas y los sujetos connotan formas concretas para disponerse a actuar por los flujos de recursos internacionales, programas de cooperación internacional y solidaridad indígena internacional. Pero también para oponerse a políticas, que como las doctrinas de seguridad nacional de los Estados Unidos, conciben a los movimientos sociales e indígenas como agentes de inestabilidad regional.

La esfera (A) son todas las estrategias y tácticas de lucha por el reconocimiento de los derechos que se concentran en un evento determinado.

En la esfera C se dan las luchas difusas que apelan por las condenas morales a los Estados, que persisten en mantener las formas de sujeción que la sociedad internacional pactó erradicar. Aparecen las relaciones con otros movimientos sociales y étnicos.

En la esfera (AB) que coincide con el campo étnico, se producen todas las luchas que de manera evidente producen el reconocimiento de derechos.

La lógica planteada evidencia la potencialidad estructurante del reconocimiento en una sociedad estructurando; esboza, en consecuencia, una diversidad radical y un reconocimiento radical, para una política étnica radical, como instancias promotoras del cambio social. No se sabe si sea más tolerante o más brutal, pero lo cierto es que es el camino correcto para adecuar la política a la ontología de la diversidad: reconocer la necesidad de las acciones políticas para los tránsitos sociales, vale decir, para los permanentes y siempre conflictivos procesos de diferenciación social.

Efectos de totalidad

Los efectos de totalidad del reconocimiento también pueden ser entendidos como relaciones de interculturalidad porque todo reconocimiento es finalmente una acción intercultural. Las relaciones interculturales son a la vez las partes del todo y, según su cualidad constituyen la diversidad de los tipos específicos de prácticas de reconocimiento. En la sociopolítica del reconocimiento se manifiestan a primera vista dos polos en conexión, el que reconoce y el que es reconocido, cuya resultante es el mutuo reconocerse, de donde se desprenden los derechos y las prácticas del reconocimiento. Como las prácticas de reconocimiento se definen en los lugares que producen los ámbitos de interacción y en los escenarios que son configurados por las esferas de las luchas que los individuos gestan para reconocerse, se ha establecido que la dinámica intercultural que en ellas se genera, hace emerger al sujeto de la diversidad, étnica, nacional o global. Si bien se puede formular una hipótesis empírica que advierta que las interacciones sociales de la diversidad producen derechos, se ha demostrado que la sociopolítica lo que pone en perspectiva son las relaciones de interculturalidad que conducen a la construcción del sujeto político para la diversidad y a la configuración de una cultura de interacción simétrica pluralista. Cuando una realidad diversa demanda el reconocimiento pone en práctica reivindicación a través de unas normas, aparecen los derechos y se constata el arribo de nuevas regulaciones (regulaciones —en el sentido de códigos normativos— son manifestaciones concretas del reconocimiento logrado y otorgado). Pero lo anterior, aunque aclara aspectos funcionales —no sin dejar de ser enmarañado—, es insuficiente para explicar la gama de relaciones que producen las prácticas sociopolíticas del reconocimiento, la cultura y los sujetos que se gestan en el proceso de reconocer, ser reconocido y reconocerse, en realidad el basamento de la complejidad del reconocimiento. Interculturalidad, sujeto y pluralismo determinan las dimensiones complejas, propiamente antropológicas y políticas, que devienen de las relaciones jurídicas que se analizan.

La operacionalización de la teoría descrita hasta ahora tiene que orientarse a identificar el movimiento de las normas y los derechos hacia los efectos antropológicos y políticos de las prácticas del reconocimiento. Mas como lo que se tienen son leyes, normas, jurisprudencias, procesos judiciales y luchas sociales —entre otros aspectos formales—, es con ellos que se procede a trabajar porque son las unidades de observación inmediatas a que recurre la investigación. Sin embargo, aún están lejos de ser las unidades de análisis que puedan

explicar por sí mismas las prácticas del reconocimiento. Por lo cual la hipótesis primera, reconocer y reconocerse trae derechos, deriva en la hipótesis que estipula que mediante las prácticas del reconocimiento se transforma la cultura y nace el sujeto de la diversidad. Define ésta el objeto de la investigación en las relaciones de interculturalidad que coadyuvan a la emergencia del sujeto, preocupación de la episteme antropológica que tiene a las relaciones sociales humanas como interculturales. Los procesos empíricos saltan a la vista: los lugares y ámbitos permiten estudiar las dinámicas en las instituciones, y los escenarios y esferas ver las dinámicas de transformación, por lo que ambos producen individuos y colectividades que en el proceso adquieren nuevas propiedades, recursos y cualidades (pilares para entender la construcción del sujeto histórico de la diversidad). Adicionalmente, esta teoría permite ganar en pensamiento propio, el sujeto es pensado desde las concretas prácticas socio-políticas del reconocimiento y de las relaciones de interculturalidad específicas que definen esas prácticas y los contextos en que se producen.

Como en el proceso las interacciones de prácticas y relaciones con las formaciones (étnica, nacional y global) devienen en realidades estructuradas, estructurantes y estructurando, la naturaleza de éste sólo es posible explicarla si la hipótesis contempla fenómenos en construcción, de los cuales los derechos son una manifestación y no el resultado absoluto de la estructuración en las sociedades humanas de prácticas de reconocimiento y relaciones de interculturalidad. No obstante, tales cualidades del proceso de estructuración sólo serán determinadas por la investigación en estricta concordancia con las eventuales realizaciones sociales, culturales, políticas y jurídicas del reconocimiento.

La hipótesis con tales características permite operacionalizar la teoría expuesta y posibilita exponer matricialmente los efectos de totalidad suscitados por la relación entre lugares y ámbitos, y, escenarios y esferas: las prácticas de reconocimiento y las relaciones de interculturalidad que los definen, en el marco de las formaciones con que se relacionan. En el horizonte de un eventual diseño investigativo, que intente dar cuenta del camino recorrido por las prácticas y las relaciones, en la producción de un sujeto político para la diversidad y la cultura pluralista en Colombia, esta analítica ofrece una guía de investigación antropológica jurídica, que da cuenta de la realidad concreta y cómo ella evoluciona o involuciona en la perspectiva pluralista. Este apartado concentra los esfuerzos en organizar dicha visión a partir de un diseño factorial sustentado en una hipótesis con cinco variables, cuatro independientes y una dependiente. Dos de las independientes son intradependientes (lugares y

escenarios), y, las otras dos, intraindependientes (ámbitos y esferas), con lo cual es posible enunciar la hipótesis del tipo $(A+C)+(B+D)=E$. Si a cada variable independiente se le asignan tres niveles el diseño factorial se enuncia así:

$$(3 \times 3) \times (3 \times 3)$$

El todo, es decir, las distintas partes que constituyen la totalidad investigada, que en definitiva es el contenido teóricamente posible de la variable dependiente (sujeto de la diversidad y cultura pluralista), se representa por el conjunto de las relaciones que establecen las variables entre sí y corresponden a unidades específicas de observación, sin las cuales no se podría hablar de las prácticas sociopolíticas del reconocimiento, ni del ensanchamiento de los campos étnico y de reconocimiento, ni de los lugares y ámbitos de interacción, ni de las esferas y escenarios de reconocimiento. En suma, sin el todo no se hablaría de las dinámicas interculturales del reconocimiento, ni de la totalidad que origina al nuevo sujeto y el advenimiento cultural pluralista. El todo tiende a ser explicado; resulta entonces, del número de relaciones posibles, las partes que se forman en el diseño factorial, así:

$$3 \times 3 \times 3 \times 3 = 81$$

o:

$$(A3 + C3) + (B3 + D3) = E81$$

Las variables independientes son los lugares (A) y ámbitos (C) de interacción y los escenarios (B) y esferas (D) de reconocimiento. Los niveles de cada una de ellas son las formaciones étnica, nacional y global. La variable dependiente es la cultura pluralista que se supone produce la relación entre lugares, ámbitos, escenarios y esferas, étnicas, nacionales y globales, constituida por 81 partes conectadas, todas con identidad propia, definidas, cada una, por un particular tipo de relaciones de interculturalidad que configuran los tipos de las prácticas sociopolíticas del reconocimiento. Cada parte, que es una relación de interculturalidad compleja, indica la posibilidad de desarrollar

un problema de investigación concreto, delimitado en toda su complejidad, por lo que es susceptible de ser etnografiado específicamente. La variable dependiente demuestra la complejidad de las prácticas del reconocimiento y a la vez describe el primer efecto de totalidad.

La hipótesis operativa, entonces, se estructura relacionando lugares de interacción (A y C) con escenarios de reconocimiento (B y D), cuyo hiato produce relaciones de interculturalidad, que configuran las prácticas del reconocimiento (E), realidad que interviene en la formación del sujeto cultural y político del reconocimiento. El conjunto de relaciones que se establecen entre los lugares y ámbitos de interacción y los escenarios y esferas del reconocimiento determinan la totalidad de relaciones que se requieren para considerar la emergencia de una nueva cultura y un nuevo sujeto de la diversidad étnica. Lo que equivale a decir que en el campo étnico se materializan las prácticas sociopolíticas del reconocimiento bajo la forma de una nueva cultura y un nuevo sujeto étnico de la diversidad, que las mismas prácticas forman históricamente.

La visión holística de la producción del sujeto debe tener en cuenta todas las partes de la variable dependiente, componentes que son los mínimos factoriales, lógicos e históricos para abordarla. Para entenderla se precisa de una teoría del sujeto que la Antropología ha reconocido alrededor del problema de la identidad, pues el ser humano más que poseer realidades inmanentes e inmutables, es en sí mismo pluralizado, que se renueva de modo permanente. Mantiene identificaciones según los roles que debe cumplir y la identidad proviene de la última identificación conquistada.

Por lo demás, no se puede perder de vista que: 1. toda práctica de reconocimiento es intercultural, 2. toda etnia tiene cultura, pero no toda cultura se organiza en etnias, 3. toda etnia se desenvuelve social, cultural, política y jurídicamente dentro de los marcos de una nación, como toda nación hace lo propio en el ámbito internacional. Si esto es así, toda práctica de reconocimiento es intercultural, *per se*. En materia de apropiación de normas y de derechos, cuando las normas provienen de sistemas jurídicos culturalmente diferenciados pero en estrecha relación, se producen derechos y deberes a partir de una relación intercultural básica: el reconocimiento y la protección jurídica de la diversidad. En el siguiente cuadro se muestra la matriz de interculturalidad básica de la hipótesis.

Matriz 1
Efectos de reconocimiento o interculturalidad básica
de la hipótesis $A3 + B3 + C3 + D3 = E81$

A	B		B1			B2			B3		
	C	D	D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1	E1									E9
	C2		E11				E14			E17	
	C3										
A2	C1										
	C2		E38				E41			E44	
	C3										
A3	C1										
	C2		E65				E68			E71	
	C3	E73									E81

En el cuadro los lugares de interacción (A) se dividen, en: étnicos (A1), por ejemplo, los cabildos de los territorios *Nasa* e *Ijka*; nacional (A2), el foro sobre jurisdicción indígena en Popayán; y, global (A3), los centros de estudio peruanos donde se analizó la jurisprudencia colombiana con el fin de orientar las reformas jurídicas para garantizar el reconocimiento de la diversidad étnica en ese país. Los ámbitos de interacción (C) se dividen en: étnicos (C1), por ejemplo, las decisiones de las asambleas comunitarias convertidas en jueces en los dos pueblos; nacional (C2), las deliberaciones en las salas de la Corte Constitucional que condujeron a las sentencias; y, globales (C3), la socialización de la reflexión jurídica y antropológica a través de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica de las dos sentencias. Los escenarios de reconocimiento (B) se dividen en: étnicos (B1), *vr. gr.* los cabildos paces distintos a Jambaló quedaron a la expectativa de lo que sucediera allí; nacional (B2), las noticias de prensa y las críticas que se realizaron sobre los fuetazos de los paces y por el retiro de la IPUC de la Sierra Nevada de Santa Marta; y, globales (B3), el seguimiento de la lucha por la jurisdicción especial indígena por pueblos de otros países que quieren reivindicarla. Las esferas de reconocimiento (D) se dividen en: étnicas (D1), *vr. gr.* la esfera concentrada

de las luchas en los procesos judiciales; nacional (D2), la movilización de los pueblos indígenas que se tomaron carreteras, oficinas de gobierno y el episcopado colombiano; y, globales (D3), la movilización de la opinión pública internacional a través de ONG's defensoras de derechos humanos. (E) demuestra la existencia diferenciada de las relaciones de interculturalidad y de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento.

La Matriz 1 presenta todas las relaciones posibles de interculturalidad cuando se relacionan lugares, ámbitos, escenarios y esferas, étnicas, nacionales y globales (E1 a E81) que son las partes constitutivas de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento que forman al sujeto de la diversidad y de la cultura de compensación. Ordenadas las relaciones en tipos, originan la caracterización de una tipología con nueve tipos de prácticas de reconocimiento (Matriz 2). Con fines de exposición se presentan en el orden inverso: primero la matriz de las prácticas y luego las de relaciones de interculturalidad específicas, según los niveles o formaciones intervinientes.

Prácticas de reconocimiento

La relación entre lugares y ámbitos con escenarios y esferas define las prácticas de reconocimiento. Si se formula la pregunta sobre el tipo de práctica que se genera cuando el lugar de interacción determinado (étnico, nacional o global) desarrolla un escenario de reconocimiento determinado (étnico, nacional o global), se tendrían las siguientes posibilidades, que se reúnen en una matriz 3 x 3 (sin menoscabo de comprender que los lugares mantienen sus ámbitos y los escenarios las esferas). Las prácticas de reconocimiento son diversas, no existe una política de reconocimiento, sino múltiples, políticas. Se ha logrado caracterizar nueve de ellas desde la perspectiva de la interculturalidad presente en la sociedad. La especificidad de cada una opera de manera particular para unas relaciones específicas y no otras, por lo que dicha caracterización permite entender con más claridad los límites de los conceptos. Por ejemplo, en Colombia se usan indistintamente los términos multicultural y pluriétnico, que a juicio de este trabajo representan dos realidades, si bien complementarias, son totalmente diferentes. Aquí se avanza en producir mayor claridad. Lo pluriétnico corresponde a prácticas que involucran relaciones estrictamente étnicas, lo multicultural procesos más complejos de interculturalidad que pueden involucrar también a las etnias, pero no necesariamente.

La interculturalidad es un fenómeno complejo, pues presupone la diversidad sin adjetivos. Aún limitándola a una concepción polar de las relaciones entre etnias y naciones se revela compleja, pues la diversidad étnica es eso, diversa en sí misma (Colombia tiene 81 pueblos indígenas con sistemas jurídicos diferentes, que pueden entrar en relación, ¿qué sucede si un *wayúú* se casa con una *curripaco*?, ¿qué problemas acarrearían y qué trámites recibirían las herencias y las dotes?), y además de diversa es compleja pues los derechos que se reivindican están generando sectores especializados (etnoeducación, etnosalud, administración de justicia, etcétera). De igual manera, la sociedad mayoritaria (el resto de población –numéricamente concebido– no indígena) no es una entidad homogénea. Quienes la oponen a la sociedad indígena, con una clara intención ideológica, desconocen las prácticas de reconocimiento que muchos sectores de ella generan, positivos o negativos) respecto de las sociedades étnicamente diferenciadas (Así como hay colectividades no indígenas reacias a la presencia indígena otras convierten algunas prácticas y asumen filosofías étnicas).

El realizar una clasificación de hechos concretos de interculturalidad es una tarea utópica e irrealizable. Las posibilidades son múltiples. Por lo que es más prudente pensar en, por ejemplo, las prácticas de reconocimiento: ¿qué tipo de práctica de reconocimiento se produce cuando una relación intercultural se da en escenarios étnicos, que tienen elementos de sus propias culturas, de la nación que los envuelve y de normas globalizadas, pero que tienen ámbitos de acción locales, nacionales y regionales? Vale decir, se precisa de una clasificación de las relaciones de interculturalidad en una tipología de prácticas de reconocimiento.

Al tener en cuenta los lugares y escenarios donde se producen los vínculos específicos entre las formaciones étnicas, nacionales y globales, los que se conciben son el espacio y el tiempo históricos de participación que los individuos requieren para concretar las interacciones entre las relaciones sociales interculturales y las prácticas sociopolíticas de reconocimiento, que también pueden ser étnicas, nacionales y globales (lo global, por ejemplo, no llega cubriendo con su manto todo lo que encuentra a su paso, lo hace, invariable e infatigablemente de manera diferencial, y las etnias no sólo deben aspirar a ser reconocidas sino que deben también reconocer). Pensado como espacio y tiempo las relaciones interculturales y las prácticas de reconocimiento se estructuran en los sujetos, se perciben las estructuradas y se toma conciencia de aquellas que se están estructurando.

Las prácticas del reconocimiento son: intraétnicas, intranacionales pluriétnicas, multiculturales pluriétnicas, interétnicas, intranacionales, multiculturales, interétnicas internacionales, internacionales y culturales universalistas. La tipología no es meramente descriptiva, pues no se agota en cuantificar y cualificar la pluralidad de prácticas de reconocimiento posibles, más bien se orienta a explicar los procesos de estructuración que fructifican en la consolidación de un sujeto de la diversidad y una cultura pluralista, para lo cual se requieren las visiones antropológicas, jurídicas y politológicas que dan cuenta de la producción de la identidad colectiva, configurando la antropología jurídica del reconocimiento (Cuadro 1). Las dinámicas de las prácticas se producen por las relaciones, fuerzas, orientaciones, prácticas y decisiones que, afectadas por el control y la estructuración cultural (Cuadro 2). Si bien las prácticas de reconocimiento se desprenden empíricamente de las formaciones, no son éstas las que las definen, sino los procesos que describen e inciden en la formación del sujeto y cultura concomitantes. Se representa de la siguiente manera, siguiendo el mismo modelo de la matriz 1:

Matriz 2
Prácticas sociopolíticas del reconocimiento

		B			B1			B2			B3		
		C	D		D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1	Intraétnicas	Intranacionales Pluriétnicas	Multiculturales Pluriétnicas									
	C2												
	C3												
A2	C1	Interétnicas	Intranacionales	Multiculturales									
	C2												
	C3												
A3	C1	Interétnicas Internacionales	Internacionales	Culturales Universalistas									
	C2												
	C3												

De las nueve prácticas resultantes, seis son más propensas a ser abiertas (áreas sombreadas) y tres (áreas sin sombra) a ser concentradas. Las tres inferiores se caracterizan por ser prácticas, que si bien presentan relaciones inter-

culturales internas o propias, son orientadas hacia fuera; mientras que las tres superiores proceden de relaciones interculturales ajenas o externas, pero que son orientadas hacia adentro y tienden a ser apropiadas. Para el primer caso sirve de ejemplo, la justificación etnocultural del uso del fuste entre los paeces, para el segundo caso, la permisibilidad de este tipo de castigo que no es considerado como trata degradante en legislaciones de otros países. El diagonal establece prácticas sociopolíticas de concentración de significaciones y sentidos étnicos, nacionales y globales, como cuando se piensa en "recuperar la cultura propia", "hacer país" e "ingresar a la civilización occidental". Se reitera que: 1. Lo internacional y lo interétnico son fenómenos de la misma naturaleza pero de distinta magnitud. 2. Lo pluriétnico y lo multicultural son fenómenos distintos pero mutuamente imbricados; lo multicultural no es necesariamente pluriétnico, pero todo lo pluriétnico es necesariamente multicultural. 3. Las formaciones étnica, nacional y global son realidades objetivas, *vr. gr.* el pueblo *Ijka*, Colombia, la cultura capitalista.

Los extremos y el centro sugieren la orientación política de las prácticas que *grosso modo*, son: la práctica sociopolítica intraétnica del reconocimiento es aquella que retoma los factores internos y externos de las relaciones sociales de manera autónoma como propios y los traduce en una política de autoconcentramiento étnico cerrada. Se opone en el extremo la práctica sociopolítica de cultura universalista del reconocimiento que retoma los factores internos y externos de las relaciones sociales como "hitos de la humanidad y de la civilización" subsumiendo en el universalismo global todas las prácticas concretas diferenciadas. En la primera lo global es reducido a lo étnico, en la segunda lo étnico es subsumido en lo global. Ambas son prácticas cerradas y se reservan la tensión entre lo homogéneo y lo heterogéneo, entre lo universal y particular. La axiología de estas prácticas las tienen por fundamentalistas y excluyentes, pero también pueden ser incluyentes, según sea la orientación final del proceso de reconocimiento. Por ejemplo cuando se dice "Colombia país plural" es una universalización de las diferencias en la formación nacional.

En el otro extremo se encuentran las prácticas interétnicas internacionales y las multiculturales pluriétnicas del reconocimiento. Ambas constituyen espacios y escenarios abiertos, pero concentrados. Las primeras, por ejemplo, tramitan asuntos estrictamente étnicos en el Fondo Indígena de las Naciones Unidas. Las segundas tratan de interacciones con otras culturas con criterios étnicos, por ejemplo, el derecho de los indígenas de estudiar carreras profesionales en universidades no étnicas. Podría parecer un contrasentido que los pueblos que luchan por defender las culturas y tradiciones, promuevan a los

hijos para que estudien en universidades de culturas distintas, sometiéndolos a que cambien sus modos de pensar y actuar. Sin embargo, este contrasentido tiene muchas limitaciones, porque las relaciones interculturales objetivas siempre son abiertas y las prácticas de reconocimiento pueden no serlo, pero al abrirse se sitúan en una lógica concordante con el principio de interculturalidad de todas las culturas, incluidas las étnicas. La concentración no significa que se cierren las prácticas, sino que se orientan específicamente a resolver problemas de las etnias.

En el centro de la Matriz 2 se encuentra la práctica de reconocimiento intranacional. Ésta es aquella que concentra en un país y resuelve con criterio de autodeterminación las demandas globales, étnicas y nacionales. Las convierte en leyes, programas de gobierno e instituciones para construir el orden social, cultural y político que configura la convivencia nacional. La dinámica de lo nacional tiene fuerzas centrípetas y centrífugas. Las primeras son aquellas que tratan de conciliar todas las prácticas de reconocimiento en un proyecto nacional cerrado, las segundas son las fuerzas que abren el ámbito nacional a un reconocimiento pluralista de la realidad y de la acción política. De la misma manera que en la práctica intraétnica, la intranacional retoma los factores internos y externos de las relaciones sociales con autodeterminación como propios y los traduce en una política de autoconcentramiento nacional, que subsume a los demás, como cuando se dice "antes que guambianos o paeces, tales pueblos son colombianos".

En tanto que la Matriz 2 indica la presencia de nueve prácticas de reconocimiento, éstas son la totalidad presente coexistiendo en una realidad histórica. Las nueve pueden convivir y no se excluyen en razón de la propia diversidad. Sólo las orientaciones de las prácticas definen el sentido abierto o cerrado, centrífugo o centrípeto, interno o externo, de apropiación o enajenación de ellas. Potencialmente todas presuponen la tensión entre lo universal y lo particular, entre lo homogéneo y lo heterogéneo, lucha entre quienes quieren imponer los particulares puntos de vista, para decidir el lugar que pueda tener y la orientación que se le asigne en la construcción de la sociedad y convivencia pluralistas.

Las prácticas del reconocimiento se definen, procedimentalmente, (con miras a orientar el marco investigativo), así:

1. Hay prácticas de reconocimiento intraétnicas, cuando se producen en lugares y escenarios étnicos. El reconocimiento otorgado, provenga de una formación nacional o global, será considerado intraétnico, pues se desenvolverá dentro de los lugares étnicos.
2. Son prácticas de reconocimiento interétnicas, cuando se producen en

lugares nacionales y escenarios étnicos. Es una relación entre pueblos indígenas, como son las organizaciones indígenas regionales o nacionales, e incluso, como pueden ser instancias estructuradas o estructurando de relaciones con otras minorías culturales.

3. Se generan prácticas de reconocimiento interétnicas internacionales, cuando se producen en lugares internacionales y escenarios étnicos. Eventos que son impulsados a expensas de organismos internacionales no étnicos, como por ejemplo el tribunal de los pueblos indígenas de la Corte Internacional de la Haya.
4. Para que una práctica de reconocimiento sea intranacional pluriétnica, se debe producir en un país con diversidad étnica; son situaciones generadas por escenarios nacionales en lugares étnicos, promovidas a expensas de la nación, como son los cabildos indígenas, los resguardos y la jurisdicción especial indígena, o instancias de concertación de la política indigenista en la que se reúnen representantes de pueblos indígenas y organizaciones étnicas
5. Se habla de prácticas de reconocimiento intranacionales, cuando ellas se producen en lugares y escenarios nacionales. El reconocimiento otorgado, provenga de una formación étnica o global, es considerado nacional o perteneciente a un país, siendo una práctica de alta concentración de las significaciones que cohesionan a una población diversa.
6. Las prácticas de reconocimiento internacionales son aquellas que se producen entre estados soberanos, se manifiestan cuando hay una relación entre un escenario nacional y en lugares globales.
7. Una práctica de reconocimiento multicultural pluriétnica se manifiesta cuando el escenario es global y el lugar es étnico. Hay lugar étnico cuando un indígena, o un negro, o un gitano, reivindican su derecho al desarrollo libre de su personalidad en ambientes culturales distintos a los de su propia etnia, en condiciones de igualdad y dignidad. Por ejemplo el derecho a la libre movilización de las personas con diferencia étnica, el uso de formas modernas de comunicación, etcétera.
8. Cuando la práctica de reconocimiento es multicultural se ha establecido una relación entre un lugar nacional y un escenario global. Corresponde en estricta lógica a las prácticas de reconocimiento donde hay inmigración de otros países, inmigrantes que se encuentran involucrados en una situación internacional.
9. La práctica de reconocimiento cultural universalista es aquella que se produce en un lugar y escenario globales. El reconocimiento se da a las rea-

lizaciones humanas consideradas como superiores o de más alto rango civilizatorio, que entran a formar parte del acervo cultural de la humanidad. Un ejemplo de ello son las políticas de patrimonialización de las culturas antiguas y etnológicas actuales, son las obras humanas abstractas y no las personas concretas las que, de manera preferente, tienen cabida en esta práctica. Dotan de sentido a la globalidad como experiencia humana continua en el tiempo.

Al profundizar en el carácter abierto o no de las prácticas de reconocimiento, desempeñan un papel importante las formaciones. Se entiende que desde el punto de vista de las formaciones, las prácticas tienen siempre un área concentrada y cuatro correlativas (ver matrices 5,6,7) Las prácticas abiertas siempre son correlativas, por lo que son compartidas por más de una formación, al ser compartidas las prácticas revelan las tensiones que las configuran y que políticamente las orientan o no hacia el pluralismo (como veremos adelante las prácticas concentradas también presentan esta misma tensión que es característica de las prácticas de reconocimiento en sí, y no de una u otra en particular). Al ser compartidas por una u otra formación se lucha por el predominio de unas particulares relaciones de interculturalidad, con el fin de imponer fuerzas de apropiación o de enajenación, u orientaciones de inclusión o exclusión, que no está por demás decir, son manifestaciones de las tensiones que las relaciones interculturales siempre presentan.

Al tomar como eje las prácticas con algún componente étnico (Matriz 2.1), es decir que las prácticas de reconocimiento se orientarán a reconocer la diversidad étnica, se nota que aparecen las cuatro prácticas correlativas y la concentrada (numeradas de 1 a 5 en el sombreado más oscuro). Esta perspectiva subsume dos prácticas nacionales (A1B2) y A2B1), por lo que la formación nacional (sombreada más claro) sólo presenta dos prácticas correlativas y la concentrada (que no tiene ninguna práctica étnica, aunque si relaciones interculturales étnicas, como se observa en las Matriz 8). Al mismo tiempo, la formación étnica ha subsumido dos prácticas que comparte con la formación global, (A3B1) y (A1B3). Entonces, la formación global se ha —digamos— diluido en la nacional y en la étnica, por lo que sólo presenta una práctica que es la cultural universalista.

Los procesos de estructuración de las prácticas se definen a partir de lo anterior por las capacidades abrazadoras de las etnias, mediadoras de las naciones y abarcadoras de lo global. La capacidad abarcadora de lo global no está en su expansión formal y física, sino en su disolución en las demás formaciones, su ubicuidad ha sido demostrada por los especialistas en el tema,

por lo que aquí sólo establecemos una concordancia general con ellos. La deducción señala el polo inverso, la capacidad abrazadora de las etnias, que asumen lo global no expandiéndose hacia allí, sino apropiándose del él. Recuerdo un Páez que al interrogarlo sobre el precio de la coca, en una lejana vereda de tierradentro, me sacó una lista estropeada por el descuido, con los precios de la cocaína en los mercados de Nueva York, Tokio, Moscú, Popayán, Cali y Bogotá, para demostrarme lo barata que está en su pueblo. La capacidad mediadora de las naciones, porque tienden a realizar estructuraciones en su seno de los elementos ofertados por lo étnico y por lo global.

Matriz 2.1

Relación de formaciones y prácticas sociopolíticas del reconocimiento

		B			B1			B2			B3		
		C	D		D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1			1			Étnicas 3			5			
	C2												
	C3												
A2	C1			Étnicas 2			Nacionales 1			3			
	C2												
	C3												
A3	C1			4			2			Global 1			
	C2												
	C3												

Con lo desarrollado hasta ahora se ha establecido que: 1. Existen nueve tipos de prácticas de reconocimiento (Matriz 2). 2. De ellos seis son abiertos (números 2, 3, 4, 5) y tres concentrados –número 1– (Matriz 2.1). 3. De los nueve tipos cinco tienen que ver con lo étnico, tres con lo nacional y uno con lo global (Matriz 2.1). 4. Por cada tipo concentrado se dan cuatro abiertos correlativos, los cuales se comparten con los correlativos de las otras dos formaciones (ver matrices 5, 6, 7). Lo que en principio permite hacer conjeturas sobre la capacidad de las relaciones interculturales de las etnias para interactuar, sino asimilar, con los elementos provenientes de las formaciones en las que se hallan inmersas.

A continuación se desarrolla, a modo de ejemplo, el comportamiento interno de una práctica de reconocimiento intraétnica. No se ejemplificará la interétnica, que puede servir de polo, precisamente porque a lo intraétnico no se opone lo interétnico, sino lo global. Explicar en este momento prácticas globales *stricto sensu*, rebasa las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, la sumaria revisión de las prácticas que se ha hecho permite proceder a los análisis de los efectos de totalidad posibles, cuando la interculturalidad es producida por los lugares de interacción y los escenarios de reconocimiento.

Reconocimiento intraétnico

Para afinar un poco más el nivel de observación, es posible plantear un estudio que dé cuenta de las relaciones de interculturalidad que dan contenido a las prácticas de reconocimiento. Tomando como ejemplo la práctica intraétnica se analizarán desde la perspectiva de los lugares y escenarios (AB), y desde los ámbitos y las esferas (CD). Con el fin de mostrar dos comportamientos distintos de las relaciones de interculturalidad que la definen. Una cosa es lo que pasa con el reconocimiento de los derechos de la diversidad en los pueblos indígenas y otra la que sucede en los juicios. Así entonces hemos tomado de la Matriz 2, la parte que corresponde a las prácticas interétnicas de reconocimiento para explicarla a manera de ejemplo, en las siguientes:

Matriz 3

Reconocimiento intraétnico desde la perspectiva de lugares y escenarios

		B		B1			B1			
		C	D	D1	D2	D3	D1	D2	D3	
A1	C1	Intraétnicas			A1B1	A1B1	A1B1			
	C2				C1D1	C1D2	C1D3			
	C3				A1B1	A1B1	A1B1			
A2	C1	Interétnicas			C2D1	C2D2	C2D3			
	C2				A1B1	A1B1	A1B1			
	C3				C3D1	C3D2	C3D3			
A3	C1	Interétnicas Internacionales			Interétnicas					
	C2							Interétnicas Internacionales		
	C3									

La práctica intraétnica de reconocimiento descansa sobre nueve relaciones que forman el todo de las relaciones intraétnicas posibles, cuando se relacionan espacios y tiempos de interacción y reconocimiento. Si bien las relaciones de interculturalidad que describe, se dan en lugares y escenarios, y reportan ámbitos de interacción y esferas de lucha predominantemente intraétnicos, se puede observar que existen luchas (esferas) y circunstancias (ámbitos) que no son típicamente étnicos (C2, C3, D2, D3), con lo que se demuestra el ingreso de relaciones de interculturalidad globales y nacionales a lo que se había conceptualizado como exclusivamente étnico.

El espacio con sombreado resaltado (A1,B1,C1,D1) constituye el escenario etnológico en estricto sentido, que además es la única parte de la totalidad de relaciones de interculturalidad, con dichas características. Constituye apenas el 1.23% de las relaciones de interculturalidad, el 2.22% de las relaciones de interculturalidad étnicas, y el 11.11% de las prácticas de reconocimiento intraétnico. Pero además, es la única relación típicamente intracultural, por lo cual, paradójicamente, no es ninguna relación intercultural. La importancia de esta relación radica en que es en esencia el espíritu étnico de una colectividad. Sería el secreto étnico mejor guardado por las comunidades, que los antropólogos jamás llegarían a conocer. Este espacio es absolutamente étnico y conservaría toda la pureza etnográfica, al punto que se puede pensar en que

es inexistente. Sin embargo, teóricamente se manifiesta y puede estar en la sabiduría de los shamanes, se trata de un espacio ocupado por los especialistas tradicionales, que se relacionan sólo con especialistas de su propia etnia. Se opone a él, el polo de lo global definido por la parte (A3,B3,C3,D3) que es el punto absoluto en el que se da todo lo globalizado. En los extremos prácticamente se juntan: una posición de la pureza étnica frente a una de supremacía homogeneizante de lo global. Ambos extremos son, cualitativamente similares, pero formalmente diferentes.

Cada parte es distinta (A1,B1,C1,D1), (A1,B1,C1,D2), (A1,B1,C1,D3), (A1,B1,C2,D1), (A1,B1,C2,D2), (A1,B1,C2,D3), (A1,B1,C3,D1), (A1,B1,C3,D2), (A1,B1,C3,D3), pero tiene lugares y escenarios comunes (A1,B1), que son calificados por las circunstancias y las luchas que cambian (C y D). Con en el caso del proceso judicial Páez aquí estudiado, se pueden ejemplificar las partes (A1,B1,C2,D3) y (A1,B1,C3,D2) que parecen similares, con el fin de determinar su diferencia interna y su identidad como fuentes interculturales de la práctica de reconocimiento intraétnica, a pesar de que la primera tiene un escenario global y una lucha nacional y la segunda tiene una lucha global y un escenario nacional.

La situación se presenta en el Resguardo de Jambaló, Lugar (A1). Allí se realiza una asamblea comunitaria Páez, escenario (B1). Se realiza un juicio por homicidio a Francisco Gembuel Pechené por el asesinato de Marden Betancurt, ámbito (C). Hay una confrontación entre el sindicato y la comunidad, que compromete los derechos individuales al debido proceso y la facultad de la asamblea comunitaria de juzgarlo, esfera (D); para obtener derechos el sindicato cuestionó los del pueblo Páez a juzgarlo, siendo los argumentos utilizados, normas que no se formaron ni en Jambaló ni en Colombia. Parece que así planteado el asunto, los fuetazos y el destierro, penas a ser impuestas, adquieren una relevancia subordinada al conflicto individuo comunidad. Como es evidente la práctica de reconocimiento es intraétnica, pues todos los elementos corresponden a los paeces de Jambaló, aunque dos elementos sean nacionales y globales.

El lugar (A1) de todas las relaciones intraétnicas es el resguardo de Jambaló y la Asamblea llevada a cabo en él, en agosto de 1997, el escenario (B1). La situación básica se describe así: en Jambaló se realizó un juicio, según los usos y costumbres paeces, al sindicato de homicidio, Francisco Gembuel (A1C), la asamblea Páez del resguardo de Jambaló terminó dirimiendo un conflicto que tuvo por objetivo hacer respetar el derecho comunitario de juzgar (B1D). En la parte (A1,B1,C2,D3) el juicio tiene elementos de

la formación nacional y el conflicto intracomunitario, individuo/comunidad, componentes globalizados. Los elementos nacionales utilizados en el juicio fueron los derechos consagrados en la CPC-91, ámbito (C2). Para resolver el conflicto la comunidad recurrió al Convenio 169 de la OIT y Gembuel apeló a la Convención Americana de Derechos, elemento (D3). La relación intercultural es: En el juicio del resguardo de Jambaló, la asamblea Páez enfrentó al sindicato con la CPC-91, y él hizo lo propio para protegerse, con la misma herramienta, generando un problema en el juicio que tuvo que resolver la tensión entre el individuo y la comunidad, echando mano a normas internacionales como el 169 de la OIT para Poblaciones Indígenas y Tribales y el derecho internacional humanitario consagrado en la Carta de Derechos Americanos. El sindicato planteó que se le violaron los derechos humanos consagrados en la CPC-91, mientras que la asamblea señaló que tenía derecho a juzgarlo con base en la misma Constitución. La esfera de la lucha ésta clara, el juicio por homicidio terminó siendo irrelevante para la comunidad, que finalmente defendió su jurisdicción. La jurisdicción fue irrelevante para el sindicato, que finalmente perdió su intento de evadirla, al ser culpado. Los medios de comunicación, se quedaron pensando en los fuetazos.

En (A1,B1,C3,D2), el ámbito es global y la esfera nacional, que en apariencia tienden a confundirse con la relación (A1,B1,C2,D3) y a esconder las diferencias. El juicio reportará los elementos globales que en él se sucedieron (C3), el conflicto tenderá a dirimirse con base en los elementos y rasgos nacionales (D3). No es lo mismo resolver el conflicto con las leyes nacionales, que con las globales, aunque ambas produzcan el efecto intraétnico de la práctica de reconocimiento. Con las primeras la investigación daría cuenta de los usos y apropiaciones constitucionales en el juicio, y sus alcances y limitaciones prácticas. Con las segundas se entendería el papel que las normas internacionales cumplen para presionar a las nacionales a ejercerse y a adecuarse.

C3 describe la presencia de elementos globales en el juicio, como son las normas internacionales para tratar homicidios políticos y lograr los debidos procesos judiciales, y D2 refleja la tensión individuo/comunidad con elementos nacionales. Lo nacional aparece en la Asamblea con los periodistas de los medios de comunicación que llegaron hasta Jambaló; ellos se concentraron en saber sí se le pegaban o no fuetazos a Gembuel, y los abogados no indígenas de éste, que sólo les interesaba centrar el caso en los problemas individuales. Los abogados de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca y los antropólogos –no indígenas– se alindaron del lado comunitario y cerraron filas en defensa de la cultura *Nasa*, aunque lo que estuviera en discusión fuera la juris-

dicción indígena Páez. Los aspectos globales en el juicio circularon a través de las organizaciones internacionales que se involucraron en el proceso para evitar que Gembuel fuera atropellado por las prácticas judiciales internas de los indígenas, y por las reflexiones que el juicio suscito en defensores de la causa de los pueblos indígenas.

En ambos casos lo que sucede es que por el delito de homicidio Gembuel cuestiona la habilidad judicial de los paeces, pero como de lo que se trata es de pensar los hechos que coadyuvan a la formación del sujeto de la diversidad, podemos derivar lo siguiente: un caso interno se convierte en uno que involucra muchos actores, espacios, normas, que no son todas étnicas, las instancias nacionales y globales también inciden en el desarrollo de las habilidades étnicas sin perjuicio alguno de las culturas propias. Se puede realizar una etnografía pormenorizada de cada hecho, delimitando los espacios, que además se pueden analizar siguiendo la lógica de las interacciones con el fin de determinar qué aspectos son estructurados, cuáles son estructurantes y cuántos son estructurando. Cada actor en el escenario puede ser comprendido contextualmente, el indígena sindicado, los abogados de las partes, los antropólogos, las familias y los amigos y enemigos de Gembuel, quien no era Páez sino guambiano. Al preguntar que sucedió después se pueden enumerar algunas cosas: las identidades étnicas *nasas* se vieron fortalecidas, al igual que las de todos los otros pueblos indígenas del país. El sistema jurídico reconoció la jurisdicción indígena y las autoridades de ella se han preparado para defenderla y actuar, los jueces día tras día se ven más obligados a aceptar la jurisdicción indígena como parte del sistema jurídico nacional, se dio un cambio en la doctrina de la Corte Constitucional y otro en las prácticas judiciales indígenas, que descubren la eficacia de la normas internacionales.

Basten estos señalamientos para ejemplificar lo intraétnico. Ahora bien desde la perspectiva de interculturalidad en ámbitos (C) y esferas (D), las relaciones de interculturalidad con más concentración étnica, de la práctica intraétnica de reconocimiento, se reducen (igual sucede en todas las prácticas) a cinco, y los cuatro restantes son prácticas que de étnico sólo tienen el lugar y el escenario donde se realizan, como en los dos ejemplos tratados anteriormente. Aunque los ámbitos y las esferas sean globales y nacionales, al emplearse en una formación étnica, se definen en concordancia con ella. Los ámbitos y las esferas para ser intraétnicos (o de cualquier otro tipo) deben tener obligatoriamente lugares y escenarios de la formación étnica, que son las variables de espacio que los caracterizan (*vr. gr. A1B1*).

Los ámbitos producen lugares, y las esferas escenarios, así como los espacios inciden en las luchas y en las prácticas. Se trata de pensarlos separadamente porque en ciertas oportunidades, "se puede estar en el lugar equivocado", es decir, puede ocurrir que las luchas habituales y connaturales a un escenario, se den en uno que no les corresponde, sin perjuicio que también suceda lo contrario. En situaciones culturales esto es lo más frecuente y conducen a los llamados errores de comprensión culturalmente determinados. En ciertas comunidades indígenas es más frecuente escuchar discusiones y disertaciones sobre el fuero indígena, que sobre las concepciones jurídicas propias. Se ha organizado el ejemplo con la misma práctica intraétnica, cuya matriz se observa así:

Matriz 4

Reconocimiento intraétnico desde la perspectiva de ámbitos y esferas

		B		B1		
		C	D	D1	D2	D3
A1	C1	Intraétnicas				
	C2					
	C3					
A2	C1	Interétnicas				
	C2					
	C3					
A3	C1	Interétnicas Internacionales				
	C2					
	C3					

B1		
D1	D2	D3
A1B1	A1B1	A1B1
C1D1	C1D2	C1D3
A1B1	A1B1	A1B1
C2D1	C2D2	C2D3
A1B1	A1B1	A1B1
C3D1	C3D2	C3D3
Interétnicas		

Se llamarán relaciones de interculturalidad de reconocimiento intraétnico sencillas a aquellas relaciones con predominancia de elementos de la formación étnica: (A1,B1,C2,D1), (A1,B1,C3,D1), (A1,B1,C1,D2), (A1,B1,C1,D3), las dos primeras respecto de las circunstancias de interacción (C2 y C3) y las dos segundas de las luchas por el reconocimiento (D2 y D3). Las relaciones de interculturalidad de reconocimiento intraétnico combinadas: (A1,B1,C2,D2), (A1,B1,C3,D2), (A1,B1,C2,D3), (A1,B1,C3,D3). Siguiendo el mismo ejemplo, es en la Asamblea de Jambaló donde se producen todas las relaciones de interculturalidad sencillas y combinadas. En el primer caso se

produce una lucha entre los propios indígenas, recurriendo a recursos más allá de sus usos y costumbres judiciales (D2,D3), por imponer una sanción o por evitarla mediante normas ajenas (C2,C3). En el segundo, los ámbitos y las esferas no son propios del lugar y escenario étnicos, pero se usan en concordancia con las necesidades étnicas de la situación. Como es comprensible, aunque diferenciadas, están mutuamente vinculadas.

¿Cómo se presentaría un caso en el que en la asamblea de Jambaló, que ha determinado que Gembuel participó en el homicidio de Marden Betancurt, genere una esfera nacional de luchas situadas en el dominio de los paeces? Esta pregunta corresponde al caso (A1,B1,C1,D2). Los indígenas y sus organizaciones durante el proceso judicial utilizaron abogados no indígenas, que siempre estuvieron presentes, para luchar en todas las instancias del juicio, contra abogados de la parte sindicada, y el caso se dirimió por jueces no indígenas y usando normas y procedimientos no indígenas. En cierta forma, las luchas se dieron en el espacio de los derechos, normas y procedimiento nacionales que se aplican para casos indígenas. Esto es como suponer hipotéticamente que los jueces, de primera instancia y el constitucional estuvieron de cuerpo presente en la asamblea, tratando de resolver el caso, cosa que efectivamente aconteció, pero fuera de Jambaló. Todos los hechos conducen a ser aplicados en Jambaló, al caso en particular y a los paeces en general: la pena se aplicó en ese resguardo, el sindicato y la asamblea acataron el fallo judicial, la desautorización del fallo de primera instancia por la Corte, otorgó legalidad a las costumbres (fue y destierro) y a la jurisdicción indígena para tratar esos casos.

Interacción

Si las interacciones sociales, culturales, políticas y jurídicas definen los lugares y los ámbitos (A+C), éstos obtienen identidad según el tipo de interacción que se trate. En lo jurídico se ha señalado que los lugares son típicos de los procesos judiciales y que los individuos, al ser actores, adquieren características propias de ellos. Los cabildos se convierten en juzgados, el juicio se convierte en un ámbito de interacción directa en el que se concentran todos los dispositivos existentes de las formaciones étnica, nacional y global. De igual manera sucede con los escenarios y esferas del reconocimiento (B+D), que convierten a los sujetos en actores y a los procedimientos en luchas. No son abogados, son jueces, no son inculpables sino criminales, el juicio se convier-

te en un escenario de luchas y la decisión judicial en una esfera concentrada de reconocimiento, etcétera.

Con base en las siguientes matrices se destacan los subsecuentes efectos: se ha dicho que las formaciones intervinientes (*vr. gr.* étnicas con el sistema jurídico indígena, nacional con el llamado fuero indígena, global con normas de convenios internacionales), mantienen sus características, pero que en la interacción con los escenarios, lugares, ámbitos y esferas, generan procesos de estructuración objetiva (estructurales, estructurantes y estructurando). Un cabildo indígena es una institución que procede de la formación global colonial, fue institucionalizada en la legislación indígena nacional y reconocida como medio de organización para la población indígena. En la actualidad es una estructura étnica fundamental para el ejercicio de la Jurisdicción y la impartición de justicia indígena. Como estructura étnica es estructurante de los procesos que garantizan la jurisdicción indígena y con sus actuaciones está estructurando la habilitación y reconocimiento de los usos y costumbres dentro del sistema jurídico nacional.

En las matrices 5, 6 y 7 se detallarán las relaciones de interculturalidad y las prácticas de reconocimiento según las formaciones intervinientes que las definen. En cada una de ellas se observará la estructuración y se visualizará el comportamiento que deriva del análisis al establecer relaciones en los sentidos vertical y horizontal, que son los procedimientos analíticos que permiten introducir los vectores del funcionamiento de los procesos de estructuración. Los cinco segmentos (resaltados) de cada matriz constituyen las prácticas de reconocimiento étnicas básicas producidas dentro de cada formación y de cada formación en un país. Las relaciones de interculturalidad que les corresponden son cuarenta y cinco tipos concretos posibles, que permiten argumentar que cada una de ellas, de manera independiente, tendrá el 55.6% de las partes de la totalidad del reconocimiento de derechos de la diversidad étnica, mientras que treinta y seis relaciones concretas, el 25.4% no tendrán vínculos de lugar ni de escenario. De los cuarenta y cinco tipos de relaciones de interculturalidad, nueve son concentrados, tendrán relación con la especificidad étnica, global o nacional, lo que constituye el 11.4% del total de las ochenta y una relaciones. Ahora bien, la interculturalidad se constata plenamente cuando se descubre que sólo tres partes de la totalidad de las prácticas de reconocimiento no tienen injerencia externa (A1,B1,C1,D1), (A2,B2,C2,D2), (A3,B3,C3,D3). Esto se demuestra que los efectos de totalidad de las prácticas de reconocimiento, en realidad constituyen un símil de la interculturalidad básica de toda relación de reconocimiento, pues se trata nada más y nada menos que del 96.3% de

relaciones con algún grado de interculturalidad, ante el 3.7% de relaciones estrictamente étnicas, globales y/o nacionales, sin interculturalidad alguna.

En la Matriz 5, por ejemplo, se observan cinco espacios (A1B1, A1B2, A1B3, B1A2, B1A3), que coinciden con los de las prácticas de reconocimiento intraétnico, interétnico, interétnico internacional, intranacional pluriétnico y multicultural pluriétnico, de las cuales sólo una (A1B1) es propiamente intraétnica, mientras que las cuatro restantes son ámbitos nacionales y globales (A2B2, A3B2, A2B3, A3B3). Como se puede observar las primeras constituyen la totalidad de las relaciones que incluyen al menos una dimensión étnica, describiendo cada una fenómenos particulares y autónomos, pero no independientes, que se han producido por interculturalidad, con lo cual se pueden averiguar sincronías y diacronías dependiendo del nivel de análisis y de la complejidad de relaciones que se quieran establecer entre ellas. En principio, la interacción entre relaciones interculturales, no se deriva de la suerte que la matriz tenga, ni siquiera del análisis; ese tipo de interacción sólo es posible determinarlo con precisión mediante una aguda investigación de campo. Sin embargo, se ha logrado aquí comprobar la presencia teórica, la cual se ha corroborado con algunos datos empíricos, los cuales han servido de argumento para plantear la emergencia de los campos, étnico y de reconocimiento. La situación descrita en este párrafo se puede observar para las prácticas étnicas, nacionales y globales, por lo que es preciso tratar cada una en detalle. Esto se hará en el orden de las formaciones desde la étnica hasta la global, así:

Matriz 5

Lugares y escenarios étnicos de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento de los derechos de la diversidad

	B		B1			B2			B3		
	C	D	D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1	A1B1 C1D1	A1B1 C1D1	A1B1 C1D1	A1B1 C1D1						
	C2										
	C3										A1B3 C3D3
A2	C1										
	C2										
	C3										
A3	C1										
	C2										
	C3										A3, B3 C3, D3

El segmento de sombreado más oscuro, (A1B1) de la Matriz 5, es propiamente étnico y los demás son correlativos; se caracteriza por generar prácticas de reconocimiento intraétnicas. Si se toma éste como referencia central, en la perspectiva del ensanchamiento del campo, se tiene que los demás espacios correlativos se pueden abrir y/o cerrar sobre él, describiendo fuerzas centrípetas y centrífugas. La analítica, entonces, debe mostrar los procedimientos que aparecen abiertos y cerrados por las prácticas del reconocimiento, para determinar la doble vía de acción de ellas: desde lo global se producen hechos que inciden centrípetamente en el espacio central (camino de B3 a B1 y de A3 a A1) y, a la inversa, desde lo étnico operan fuerzas centrípetas hacia lo global (camino de B1 a B3 y de A1 a A3). Las formas abiertas y cerradas de relación, que tienen fuerzas centrífugas y centrípetas, mientras se estructuran pueden ser estructurantes. Las abiertas conducirán a profundizar las interacciones y a afectar las formaciones nacional y global, expandiéndose, al tiempo que las formas cerradas, profundizarán en las interacciones concentrándose en lo intraétnico, o en el ensimismamiento étnico, a pesar de la evidente interculturalidad en el lugar y en el escenario (cada parte A1B1 está definida por C -1,2,3- y D -1,2,3). Las orientaciones hacia adentro y hacia fuera tenderán a ser interétnicas o multiculturales.

Los cinco segmentos constituyen las prácticas de reconocimiento básicas que se producen dentro de un país con diversidad étnica. Los cuarenta y cinco tipos concretos de relaciones interculturales posibles, es decir el 100% de relaciones que se dan en espacios étnicos. El 97.8% de las relaciones tienen algún grado de interculturalidad, mientras que el 2.2% no tiene ninguno. Las partes de los lugares (A3,B1,C3,D3) y de los escenarios globales (A1,B3,C3,D3) son los límites de las relaciones étnicas, que tuvieron por principio a (A1,B1,C1,D1), definida como el espíritu étnico más puro, que no se relaciona con nada externo, y que es el 2.2% no intercultural.

Si se comparan las Matrices 5, 3 (*vid supra*) y 8 (*vid infra*), se notará que los sombreados son similares, tanto para todas las prácticas de reconocimiento derivadas de las relaciones entre lugares y escenarios con algún componente étnico (Matriz 5), como para los elementos internos que constituyen las prácticas de reconocimiento intraétnico (Matrices 3 y 8). Son similares porque representan, en la Matriz 5, la presencia de los ámbitos y las esferas, definiendo los lugares y los escenarios; en la 3 porque representan los ámbitos y esferas propiamente étnicos que existen dentro de la práctica de reconocimiento intraétnico, y en la 8 porque representan la distribución de la dimensión étnica de las interacciones y las luchas de reconocimiento en cada una de

las prácticas de reconocimiento. Las tres similitudes permiten argumentar con suficiencia que procede la concordancia lógica de la teoría y se demuestran los efectos de totalidad de las prácticas del reconocimiento, con lo cual nada escapa a sus determinaciones interculturales y constructoras de realidades objetivas antropológicas, políticas y jurídicas, vale decir humanas, participativas y normativas, o sea, formadora de sujetos, de prácticas de reconocimiento históricas y de derechos. Se desarrollará a continuación la explicación de los lugares y escenarios nacionales:

Matriz 6

Lugares y escenarios nacionales de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento de los derechos de la diversidad

A \ B		B1			B2			B3		
		D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1									
	C2									
	C3									
A2	C1									
	C2				A2, B2 C2, D2					
	C3								A2, B3 C3, D3	
A3	C1									
	C2									
	C3						A3, B2 C3, D3			

Esta Matriz representa la mediación que entre lo étnico y lo global, tiene lo nacional. De ahí que los sombreados estén en el centro de todas las relaciones posibles que generen las prácticas del reconocimiento, siendo el más oscuro de los sombreados, el de las prácticas de reconocimiento intranacional. Los cinco espacios que corresponden a los lugares y escenarios nacionales de reconocimiento (A2B1, A1B2, A2B2, A3B2, A2B3), concuerdan con los de las prácticas de reconocimiento interétnico, intranacional pluriétnico, intranacional, internacional y multicultural. De ellos sólo (A2B2) es propiamente intranacional; los cuatro restantes son étnicos y globales (A1B1, A3B1, A1B3, A3B3), sin relación con lo nacional. Los lugares y escenarios (A2B1 y A1B2) se han incluido en la Matriz 5, por lo que específicamente nacionales son (A2B2, A3B2, A2B3), es decir lo intranacional, lo internacional y lo multi-

cultural. Como se puede observar, sólo éstas tres relaciones constituyen el todo de la dimensión nacional, susceptible de aplicárseles las cualidades de particularidad y autonomía, así como la posibilidad de revisión sincrónica y diacrónica. Las tres prácticas fundamentan la interculturalidad nacional básica dentro de un país.

Son 27 tipos concretos de relaciones interculturales nacionales, de 45 posibles (sombreadas en la Matriz 6), con lo cual los lugares y escenarios se reducen a un 60%, en razón de la perspectiva étnica del análisis. De éstos, 26 tienen alguna relación con lo étnico y lo global, con lo cual se demuestra que si bien ciertas prácticas (*vr. gr.* las interétnicas y las intranacionales pluriétnicas) son atribuidas a lo étnico, siguen existiendo partes étnicas en las predominantes relaciones nacionales. El espacio (A2,B2,C2,D2) sería el espíritu nacional absoluto, que no contempla relación alguna, ni étnica, ni global. Los límites de las prácticas típicamente nacionales están en las prácticas de reconocimiento multicultural (A2,B3,C3,D3) y en las de reconocimiento internacional (A3,B2,C3,D3).

El segmento de sombreado más oscuro, (A2B2) se caracteriza por generar prácticas de reconocimiento intranacionales. En tanto referente central, le son correlativas las prácticas internacionales y multiculturales. Al igual que en el caso anterior la analítica debe mostrar los procedimientos abiertos y cerrados de las prácticas para determinar las acciones que conducirán a profundizar en las interacciones que tienden a globalizarse y aquellas que propenden a concentrarse intranacionalmente. Sólo una transformación estructural de involución o una ruptura revolucionaria de segmentación nacional podrá producir una reconversión de lo nacional en étnico. Sin embargo, como sucedió en Colombia y en algunos otros países de América Latina –Perú y Bolivia– las naciones definidas como monoculturales pueden pluralizar sus instituciones y avanzar en reconocimientos pluriétnicos y multiculturales. Los lugares y escenarios globales se explican de la siguiente manera:

Matriz 7

Lugares y escenarios globales de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento de los derechos de la diversidad

A \ B	B	B1			B2			B3		
	C \ D	D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1									
	C2									
	C3									
A2	C1									
	C2									
	C3									
A3	C1							A3B1 C1, D1		A3B3 C1, D1
	C2							A3B1 C2, D1		A3B3 C2, D1
	C3							A3B1 C3, D1		A3B3 C3, D1

Lo global es externo tanto a lo étnico como a lo nacional, se origina afuera de sus ámbitos pero tiende a establecer relaciones estructuradas en lugares y escenarios nacionales, diseminándose entre ellos. Se tratan situaciones que por un lado apuntan al refuerzo de las tradiciones y por el otro al apoyo de la modernización de los pueblos. Las políticas globales desde lo tradicional, por ejemplo, son las promovidas por el Convenio 169 de la OIT o por los pactos y convenios internacionales y las modernizantes por las circulares del Banco Mundial y las propuestas desarrollistas de los organismos multilaterales. Dentro de las prácticas globales de reconocimiento se producen estas dos tendencias, bien para disparar dólares, bien para bombardear normas de tolerancia y convivencia abstractas.

La Matriz 7 representa las prácticas globales de reconocimiento. Los espacios que corresponden a los lugares y escenarios globales de reconocimiento (A3B1, A3B2, A3B3, A2B3, A1B3), son los de las prácticas de reconocimiento interétnico internacional, internacional, cultural universalista, multicultural y multicultural pluriétnico. De ellos sólo (A3B3) es propiamente global y es el cultural universalista; los restantes son étnicos y nacionales (A1B1, A2B1, A1B2, A2B2), sin relación con lo global. Los lugares y escenarios (A3B1 y A2B3) se han incluido en la Matriz étnica, y (A3B2, A2B3)

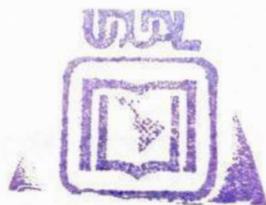
en la nacional. Como se deduce solamente la relación (A3B3) conforma el todo de la dimensión global. Empero, como es obvio, los espacios nacionales y étnicos, coadyuvan a forjar esta dimensión, así como ella afecta los segmentos nacionales y étnicos, recíprocamente.

La práctica de reconocimiento cultural universalista está constituida –en virtud de la perspectiva étnica– por 9 tipos concretos de relaciones interculturales globales de 45 posibles (sombra resaltada en la matriz 6), con lo cual los lugares y escenarios se reducen a un 20%. De éstos, 8 tienen alguna relación con lo étnico y lo nacional, confirmándose la existiendo partes étnicas en las predominantes relaciones nacionales. El espacio (A3,B3,C3,D3) no contempla relación alguna, ni étnica, ni nacional. Los límites de la cultura universalista son las relaciones (A3,B3,C3,D1) y (A3,B3,C1,D3).

Interculturalidad

Al interpretar las prácticas de reconocimiento como relaciones de interculturalidad, cada tipo de ellas refleja íntegramente las relaciones interculturales que lo definen. Por lo tanto: 1. Cuando se relacionan lugares y ámbitos de interacción con escenarios y esferas de reconocimiento de las formaciones étnicas, nacional y global, se producen ochenta y un lugares y escenarios, de los cuales setenta y ocho son interculturales y tres no producen interculturalidad ninguna. 2. Los lugares y escenarios de los tipos de prácticas de reconocimiento abiertas son 54, todos sin excepción, interculturales; de los concentrados son 27, 24 interculturales y 3 que no lo son. 3. La formación étnica tiene 44 relaciones interculturales y cinco tipos de prácticas de reconocimiento, la nacional 26 y tres tipos de prácticas, y la global ocho relaciones y una práctica, la cultural universalista (matrices 5, 6, 7, respectivamente).

En este efecto de totalidad se considera el comportamiento de los ámbitos y esferas C y D. Con las siguientes matrices se establecerán **los ámbitos** de interacción y **esferas** del reconocimiento en cada una de las prácticas, ordenadas según el tipo de formación interviniente. Cuando se trata de establecer el mayor o menor grado de interculturalidad al interior de cada práctica, en cada lugar y escenario, las prácticas de reconocimiento abiertas, que son las correlativas de cada práctica concentrada, presentan dos tipos subsumidos por la formación precedente (la étnica subsume dos prácticas nacionales, la nacional dos globales). Las partes o relaciones de interculturalidad –cada uno de los 78



lugares— son definidas por las circunstancias de interacción (C1,C2,C3) y por las luchas de reconocimiento (D1,D2,D3), lo que constituye cierta gramática matricial en la que el sujeto son los lugares y escenarios y el predicado los ámbitos y las esferas. Para explicar el efecto de totalidad se organizaron tres matrices, ordenadas según la formación étnica, nacional y global que corresponda, de similar manera a las que se describen en las matrices 8, 9 y 10. Además, como se pueden producir situaciones aleatorias, éstas se describirán en la Matriz 11, que las engloba. Con ello, se completarán todos los efectos de totalidad que producen las prácticas de reconocimiento.

Las relaciones se estudiarán de la misma manera que en las Matrices 5, 6 y 7. Se observarán las cinco prácticas correspondientes a cada formación, pero se notará que la distribución de los componentes varía, al resaltarse sólo las relaciones de interculturalidad combinadas. Así, por ejemplo, la práctica intraétnica sólo mostrará las partes que tienen ámbitos y esferas globales y nacionales (C2,C3 y D2D3), la intranacional las étnicas y globales (C1,C3 y D1D3), la cultural universalista las étnicas y nacionales (C1,C2 y D1D2), etcétera. Como los procesos de estructuración étnicos son abrazadores, los ámbitos y escenarios nacionales y globales con algún componente étnico generados por cada formación serán incluidos, dejando a lo nacional con sólo tres procesos de estructuración, y a lo global con uno. Con lo cual se dan cuenta de las nueve prácticas de reconocimiento.

Para el primer caso, las relaciones se ubicarán en el campo creado cuando lugares y escenarios étnicos coinciden, de la misma manera que en la Matriz 5.

Matriz 8
Interculturalidad y prácticas étnicas de reconocimiento
según circunstancias y luchas nacionales y globales

A \ B	B	B1			B2			B3		
	C D	D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1		A1, B1 C1, D2	A1, B1 C1, D3						
	C2	A1, B1 C2, D1	A1, B1 C2, D2	A1, B1 C2, D3		A1, B2 C2, D2	A1, B2 C2, D3			
	C3	A1, B1 C3, D1	A1, B1 C3, D2	A1, B1 C3, D3		A1, B2 C3, D2	A1, B2 C3, D3			A1, B3 C3, D3
A2	C1									
	C2		A2, B1 C2, D2	A2, B1 C2, D3						
	C3		A2, B1 C3, D2	A2, B1 C3, D3						
A3	C1									
	C2									
	C3									

Esta matriz étnica, Matriz 7, representa la interculturalidad y prácticas étnicas de reconocimiento según circunstancias y luchas nacionales y globales. Los ámbitos y las esferas (sombreados), que les corresponden, están constituidos por veinte relaciones de interculturalidad combinadas que produciéndose en lugares y escenarios étnicos, son nacionales y globales, y 23 relaciones sencillas. Baste decir que de las circunstancias de interacción y de las luchas de reconocimiento propiamente étnicas, la mitad de las relaciones de interculturalidad están definidas por elementos externos provenientes de las formaciones nacional y global. Lo cual no significa que por este motivo, pierdan su cualidad étnica. Mientras que las relaciones de lugar y escenario étnicos son 44, las de los ámbitos y esferas no étnicas son veinte, o sea, el 44.45% de relaciones interculturales étnicas están predicadas por elementos no étnicos.

Las relaciones no sombreadas describen una concentración de elementos sencillos étnicos (de cuatro tres lo son, *vr. gr./A1, B1, C1, D2/*), y cuando se trata de las combinadas, uno de los dos es étnico también. (El fenómeno se produce igualmente en lo nacional y en lo global).

En referencia a las prácticas de reconocimiento, cada una de ellas tiene cuatro ámbitos y escenarios, que reflejan relaciones combinadas no étnicas, pero no por ello pierden sus características peculiares y definitorias. El mínimo de estructuración abrazadora de las prácticas de reconocimiento étnicas se da en las relaciones (A1,B2,C2,D2), (A1,B3,C3,D3), (A2,B1,C2,D2) y (A3,B1,C3,D3), que subsumen la mediación nacional y la abaricación global. Sólo las prácticas interétnicas, interétnicas internacionales, intranacional pluriétnica y multicultural pluriétnica, tienen esa característica, que se producen cuando hay una mayor concentración de circunstancias y luchas nacionales o globales en un determinado lugar o escenario étnico. En la práctica de reconocimiento intraétnica no existen procesos de subsunción, o mejor dicho, los dos que existen son reservados a relaciones intraétnicas, y representan el máximo de estructuración étnica (A1,B1,C1,D2) y (A1,B1,C1,D3).

Lo predicados globales y nacionales de lo étnico son externos a él, pero por tener algún tipo de estructuración asumen la propiedad étnica, es cuando se conquista una reivindicación y se procede a actuar en consecuencia. Se trata de circunstancias (las reforma administrativas del Estado, por ejemplo) y luchas (las luchas por servicios públicos, por ejemplo) que refuerzan la modernización de los pueblos, que si bien son planteadas para la supervivencia de las culturas, generan cambios culturales en ellas y transforman los espacios y los tiempos.

El comportamiento de la interculturalidad y las prácticas nacionales, procede así:

Matriz 9
Interculturalidad y prácticas nacionales de reconocimiento
según circunstancias y luchas étnicas y globales

A \ B	B1			B2			B3					
	C	D		D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1											
	C2											
	C3											
A2	C1				A2, B2 C1, D1		A2, B2 C1, D3	A2, B3 C1, D1				
	C2					A2, B2 C2, D3			A2, B3 C2, D2			
	C3				A2, B2 C3, D1	A2, B2 C3, D2	A2, B2 C3, D3	A2, B3 C3, D1			A2, B3 C3, D3	
A3	C1				A3, B2 C1, D1		A3, B2 C1, D3					
	C2					A3, B2 C2, D2						
	C3						A3, B2 C3, D1					

En esta matriz nacional se describe la interculturalidad y prácticas nacionales de reconocimiento según circunstancias y luchas étnicas y globales, siendo propiamente nacionales, las circunscritas por la línea gruesa. Las relaciones de interculturalidad combinadas que le corresponden, son ocho y se manifiestan en lugares y escenarios globales. De las circunstancias de interacción y de las luchas de reconocimiento propiamente nacionales, ocho están definidas por los elementos étnicos y globales. Las relaciones no sombreadas describen una concentración de relaciones sencillas nacionales (de cuatro tres lo son), y respecto de los ámbitos y esferas, uno de los dos es étnico o global también. Si estos se sombreaman se obtendría una forma similar a la de los lugares y escenarios.

Mientras que las relaciones de ámbitos y esferas nacionales son 27, las de los ámbitos y esferas no nacionales son doce. Vale decir, las relaciones combinadas que coadyuvan a definirlos, constituyen el 27.27% de relaciones interculturales nacionales que interactúan con las demás formaciones.

Las prácticas de reconocimiento nacionales (intranacional, multicultural e internacional), reflejan relaciones combinadas no nacionales (étnicas y globales), pero no por ello pierden sus peculiaridades definitorias. El mínimo de

mediación de las prácticas de reconocimiento nacionales es a la vez el máximo, se da en las relaciones (A2,B3,C3,D3), (A2,B3,C3,D3), (A2,B3,C2,D2), y (A3,B2,C2,D2). Sólo las prácticas internacionales y multiculturales ofrecen esa característica. La estructuración abarcadora y abrazadora de lo nacional se produce en los límites de la práctica intranacional, (A2B2C1,D3) y (A2,B2,C3,D1).

Lo predicados étnicos y globales de lo nacional asumen la propiedad nacional cuando son incorporados como propuesta general para todos los ciudadanos y se institucionaliza, un buen ejemplo es la Ley 21 de 1991, que convierte en Ley de la República colombiana -antes de la CPC-91- al Convenio 169 de la OIT para poblaciones indígenas y tribales en países dependientes. Se trata de circunstancias (los derechos de los pueblos indígenas del mundo, por ejemplo) y luchas (presiones de los pueblos indígenas y otros sectores, académicos, gubernamentales y civiles) que pluralizan las prácticas políticas nacionales, que si bien son planteadas desde escenarios externos a la intención homogeneizante de toda nación, propician, paradójicamente, su pluralización.

El comportamiento matricial de la interculturalidad y las prácticas globales es:

Matriz 10
Interculturalidad y prácticas globales de reconocimiento
según circunstancias y luchas étnicas y globales

		B			B1			B2			B3		
		C	D		D1	D2	D3	D1	D2	D3	D1	D2	D3
A1	C1												
	C2												
	C3												
A2	C1										A2, B3	C1, D2	
	C2										A2, B3	C2, D2	
	C3												
A3	C1						A3, B2	C1, D2		A3, B3	A3, B3	A3, B3	A3, B3
	C2						A3, B2	C2, D2		A3, B3	A3, B3	A3, B3	A3, B3
	C3									A3, B3	A3, B3		

La matriz de globalidad es abarcativa; su práctica de reconocimiento, cultural universalista, es muy concentrada, abierta a todas las relaciones, con predominancia de fuerzas centrifugadas, y los espacios tienden a confundirse con las circunstancias y las luchas de manera inversa a la práctica intraétnica, cuyas relaciones son bien diferenciadas. En esta práctica, la estructuración abarcadora mínima se yuxtapone con la máxima, como aparece en el gráfico (desaparecen las áreas sin sombra, las más resaltadas esconden dos menos sombreadas). Las circunstancias y las luchas propiamente étnicas y nacionales en lo global son apenas dos, el 25%; el 75% restante son incluidas por las circunstancias y luchas cultural universales.

Las circunstancias de interacción y las luchas de reconocimiento en lo global son selectivas y no presionan tanto como las étnicas, no cualquier hecho étnico o nacional puede ser considerado universal, pero cuando lo es, puede afectar todas las prácticas de reconocimiento y, por lo tanto todas las relaciones de interculturalidad. Por eso al globalizarse los derechos de reconocimiento a la diversidad, se dio la emergencia de las reivindicaciones de la diversidad, la insurrección de las identidades y entraron, cada una a su manera, a desempeñar roles en la producción de órdenes colectivos pluralista o multiculturales.

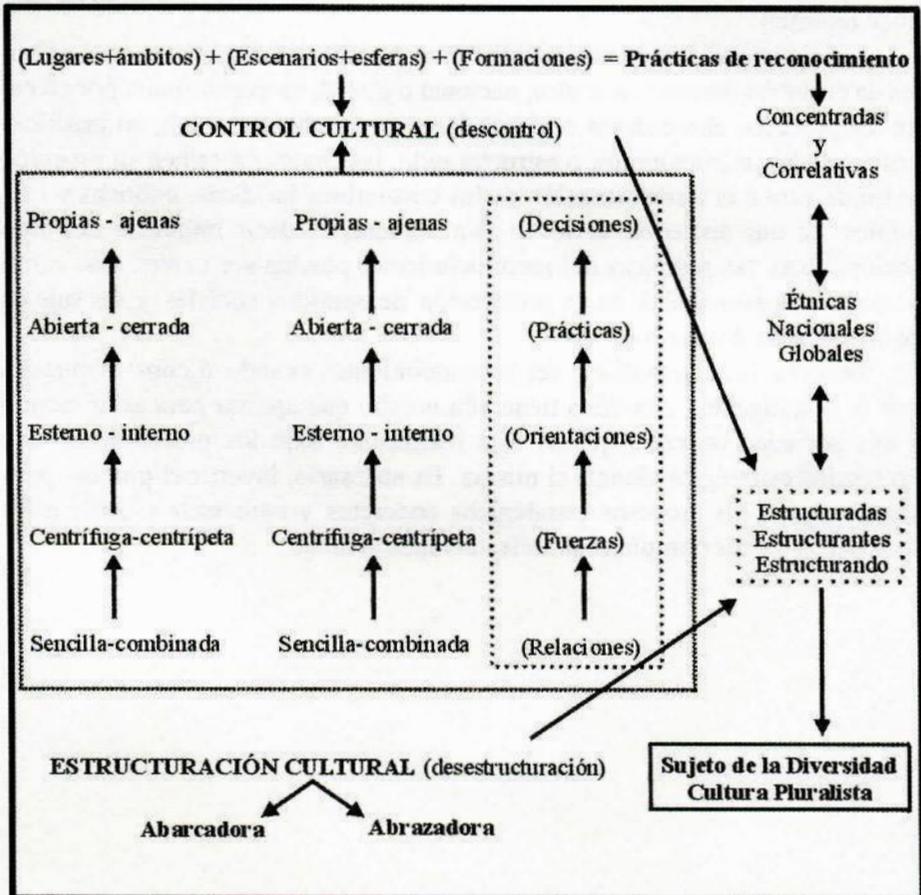
Construcción del sujeto y producción cultural

Se ha dicho que la interculturalidad, el sujeto y el pluralismo determinan las dimensiones, propiamente antropológicas y políticas, que devienen de las relaciones jurídicas que se analizan. En los apartados anteriores se describió la operacionalización de la hipótesis mediante la cual la relación entre espacios y tiempos del reconocimiento, produce las prácticas del reconocimiento, y se señaló que dicha operacionalización se orienta a identificar el movimiento de las normas y los derechos hacia los efectos antropológicos y políticos de las prácticas del reconocimiento.

Los lugares de interacción son influidos por los ámbitos de reconocimiento, los escenarios afectados por las esferas de reconocimiento. Caracterizados ambos según la formación en la que progresen, producen nueve prácticas de reconocimiento. La dinámica social, política, cultural y jurídica de ellas genera la estructuración (y su control) del sujeto de la diversidad y la cultura política pluralista. En el Cuadro 2, (*vid infra*), se mostró la

relación de la hipótesis con los campos académicos. El antropológico centrado en la interculturalidad y el sujeto, en las personas y las relaciones sociales, y en el reconocerse. El jurídico comprendido por las prácticas, si bien son relaciones sociales también, está determinado por las normas, los derechos y deberes y por el reconocer, que produce otorgar un derecho o imponer un deber. El politológico delimitado por el pluralismo, el reconocimiento y las identidades colectivas, campo que también tiene un fuerte contenido antropológico.

Cuadro 1
Estructuración de las prácticas de reconocimiento



La estructuración, que puede ser entendida como la sedimentación de las luchas de las prácticas del reconocimiento, depende del control cultural y su emplazamiento se da en el sujeto de la diversidad y en la cultura pluralista. Simultáneamente, la estructuración es la transformación de las relaciones sociales, individuos, anhelos, sentidos, identidades, fuerzas, orientaciones y prácticas habituales, no pluralistas, en pluralistas, y la profundización y radicalización de los existentes; procediendo según el grado de control que las sociedades ejerzan sobre las relaciones de interculturalidad y las prácticas del reconocimiento. Una enorme complejidad de relaciones se tienen en cuenta para explicitar las formas como cambian los sujetos, para ello se concibieron el campo étnico y el campo del reconocimiento; el primero puede describir el proceso de transformación de los individuos y el segundo de las prácticas que ellos reportan.

Las prácticas de reconocimiento, concentradas y correlativas, provenientes de cualquier formación, étnica, nacional o global, se transforman, por efecto de los procesos abarcadores o abrazadores de la estructuración, en prácticas estructuradas, estructurantes o estructurando, las cuales describen su especificidad de cara a la transformación de las costumbres jurídicas, políticas y culturales, en una sociedad. Sólo de esta manera, es decir imbuidas del todo sociopolítico, las prácticas del reconocimiento, pueden ser explicadas, como acciones fundamentales de la producción de sentidos sociales y de sujetos políticos de la diversidad.

Descrita la sociopolítica del reconocimiento, cuando menos demuestra que la investigación científica tiene aún mucho que aportar para abrir campo a una sociedad concreta que se está realizando, bajo los preceptos de una diversidad estratégica ajena a si misma. Es necesario, invertir el proceso para dar libertad a los procesos estratégicos concretos y comenzar a mirar a las sociedades en sus complejas manifestaciones actuales.

B. ANTROPOLÓGICA

Se ha procedido, hasta ahora, con un método de exposición que ha dado cuenta del campo del reconocimiento y su ensanchamiento. Este apartado renueva, de manera distinta, el hiato que configura la interacción de la realidad diversidad y la realidad reconocimiento, mediante la reivindicación de unos derechos específicos, el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica. Este hiato es concebido como la aceptación de los procesos de diversificación de la diversidad y expresión de la apropiación del mundo en el que interactúan los sujetos étnicos, que configura un orden social cuya centralidad procede del reconocimiento de la diversidad,⁴⁴ por lo cual, el acápite se denomina antropológica.

El reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica es la totalidad producida por la compleja interacción del campo del reconocimiento, dada la presencia de la diversidad étnica, que por ser diversa, genera repercusiones bastante diferenciadas entre sí. Entre los *nukak* no existe preocupación por sus actuaciones jurisdiccionales, mientras que sí existe entre los *nasas* e *ijkas*, pero una cosa es hablar de pueblos indígenas y otra de poblaciones afrodescendientes, los primeros tienen jurisdicción, los segundos no. El primer debate es en torno a si los afrodescendientes tienen el derecho de juzgarse a sí mismos, cuando las leyes que se han formulado para ellos no lo contemplan. La otra pregunta es si, por ejemplo, San Andrés, Providencia y Santa Catalina pueden tener una jurisdicción propia, en virtud que, al ser una isla, el territorio puede coincidir con la jurisdicción.

Además, las repercusiones que se derivan, dependen de ciertos niveles de enfrentamiento entre las relaciones sociales, existentes y las que se promueven. Las fricciones producidas se desarrollan, tanto en los lugares estructurados de la realidad, como en los escenarios producidos por la dinámica del reconocimiento de los derechos, generando nuevos marcos de interacción definidos dentro de sus propios límites. Las actuaciones desarrolladas dentro

⁴⁴ No se puede olvidar el humanismo de Vitoria, predecesor de las regulaciones justas de las relaciones entre los pueblos y naciones. Acto de contrición intelectual del poder académico de la época. En Vitoria se encuentran algunas de las fuentes de un tipo de reconocimiento de la diversidad étnica y sus derechos, pero sobre todo de configuración del orden social entre las naciones, el derecho de gentes (N del A).

de los marcos emergentes implican, directa y correlativamente, al reconocimiento, evidenciando los alcances de éste en todos los ámbitos de la sociedad. Como el reconocimiento de los derechos de la diversidad es un movimiento social, las esferas de lucha se construyen diferenciadamente, igualmente la participación de los sujetos, por lo cual las identificaciones que se movilizan, para reivindicarlos o rechazarlos, tienden a abrirse, para buscar caminos propios de participación dentro del campo, con lo cual los actores se diversifican, comienzan a diferenciarse entre ellos. Tal es el caso de la circunscripción indígena en materia electoral.

El reconocimiento de la diversidad étnica se puede definir como un mundo de relaciones complejas, relacionales y sinécticas que estructurando a la sociedad, actúa sobre las estructuras de la sociedad y las de su propio ámbito de relaciones, produciendo efectos estructurantes en la realidad objeto de sus acciones, los cuales conducen hacia una concepción de mundo pluralista sobre la que descansará el orden social, político y cultural de la objetividad múltiple y diferenciadora. El tratamiento del reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica y cultural como un mundo, conlleva las siguientes visiones dinámicas: una visión sinéctica del proceso (las partes intervinientes se auto-definen y producen relaciones propias), una visión antropológica (con la formación de sujetos aparecen nuevas funciones para ellos, aunque no puedan cumplirlas, y permanecen otras a las que están habituados y prefieren seguir), una visión homogeneizante o integrativa (en el proceso los individuos diferenciados al adquirir nuevas características –funcionalmente– están en capacidad de actuar de similar manera), y una visión diversificadora (en el sentido que todos los individuos producirán, indefectiblemente, expectativas políticas distintas).

Producido y configurado por las luchas históricas que, sedimentadas en instituciones y memorias políticas, han sido traídas al presente, con la intención de brindarle legitimidad a la construcción del orden social pluralista, convertidas en una realidad actuante. Razón que explica la cerrada defensa de los usos y costumbres *nasas e ijkas*, por parte de las autoridades tradicionales y los líderes indígenas, así como de los antropólogos y la Corte Constitucional. Las herencias presentificadas no intentan volver al orden natural, más bien tratan de hacer respetar el derecho a juzgar, según los usos y costumbres, es decir, a defender la potestad de las autoridades indígenas a impartir justicia y a que se respete su decisión, generando con ello el hecho del reconocimiento de sus actuaciones dentro del sistema jurídico nacional definido por la CPC-91. Lo que de hecho intentaron los indígenas fue realizar la CPC-91, que no es un orden natural y no es una constitución indígena ni indigenista.

Por ser las sentencias un modo de representar la realidad, fraguan el mundo con sus respectivas concepciones y procedimientos. En Colombia, Esther Sánchez (2000) ha logrado una ordenación de dichas concepciones a partir de las jurisprudencias, que avanza en la clasificación del mundo del reconocimiento de los derechos indígenas y establece ciertos criterios para moverse en él. Tomando las agrupaciones del cuadro que la autora presenta, los conceptos sobre los que se ampara el derecho a la diversidad étnica son:

La supervivencia cultural, la integridad étnica y cultural, la preservación del hábitat natural y la integridad ecológica, la propiedad colectiva sobre la tierra habitada por la comunidad, la unificación de los resguardos, la exclusión del territorio indígena de no indígenas, libredeterminación de instituciones políticas y autonomía política, la administración de justicia de acuerdo con los usos y costumbres de cada pueblo y autonomía jurídica, el respeto de la cosmovisión, la participación en la toma de decisiones en asuntos de su competencia, la igualdad lingüística, el reconocimiento y protección de la medicina tradicional, y la igualdad material en educación, salud, suministro de agua potable, desarrollo social (Sánchez 2000:120s).

Sin embargo, a pesar de esta clasificación —en estricto sentido jurídica— no da cuenta de los FPcE que produce el reconocimiento, por ejemplo el de producir las significaciones y representaciones del mundo posible en el que pueden realizarse los pueblos indígenas y la diversidad cultural de todos los colombianos.

Todavía el análisis requiere de unas categorías que revelen, de manera más precisa, la concepción de mundo pluralista que se gesta y el papel que tiene, en su desarrollo, el campo de luchas del reconocimiento. Para avanzar en ello, a continuación se desarrollarán cuatro concepciones, que coadyuvarán a pensar al reconocimiento de cara a la construcción del sujeto de la diversidad y la cultura pluralista. Ellos son: las políticas, los derechos, la producción del orden y la concepción del mundo, con lo cual se culmina esta teórica sobre la sociopolítica del reconocimiento, que lo concibe como una relación social que genera una nueva percepción cultural orientada a la construcción de una sociedad pluralista, que tiene como referente la complejidad social.

Política(s)

Se diferenciarán las políticas del reconocimiento para enfatizar en el reconocimiento como política. La política del reconocimiento generalmente es definida como la política obligatoria de los Estados que busca atender a ciertos grupos que por su diferencias culturales se encuentran en desventajas respecto a otros individuos que comparten la cultura dominante, procurando mantener y respetar sus culturas (ver Tylor 1993). Esta definición tiene sentido para un administrador de la cosa pública. Deja entrever una idea de Estado protector de los "desaventajados", sin reconocer las tensiones que llevan a los sujetos a reivindicar derechos, es decir, sin reconocer la política de reconocimiento impulsada desde la diversidad. No cabe duda que las luchas por derechos devienen en políticas, pero circunscribir las políticas bajo un *a priori*, significa que se piensa no en la promoción de los sujetos, sino en el control de los existentes y en la reproducción sutil de las mismas condiciones que produjeron las luchas, por lo que no se produce ningún cambio. Si una política indígena proporciona el sostenimiento de la condición "desaventajados", en el fondo reproduce las condiciones de sujeción que trataba de superar. La política étnica, precisamente, trata de remontar esa cuestión.

En la conceptualización de la política se deben hacer ciertas precisiones:

1. La política del reconocimiento no sólo se encuentra del lado del Estado y no necesariamente está enunciada: en muchos casos es subrepticia, lo cual no impide que se manifieste en acciones concretas.
2. Así como muchos sujetos de reconocimiento presentan diferencias culturales y simultáneamente comparten elementos de la cultura dominante; también tienen percepciones de la política y modos de actuar en ella, que si bien pueden ampararse en formas de etnopolítica, no se definen por ellas. Son las posiciones dentro del campo étnico las que proporcionan las disposiciones de los sujetos para actuar en la política, generando un modo de actuación para múltiples políticas de reconocimiento en constante pugna.
3. Las políticas de reconocimiento de la diversidad son integrativas, sin perjuicio de que respeten las diferencias culturales que las definen.
4. Es necesario diferenciar las políticas de reconocimiento para colectividades cohesionadas como los pueblos indígenas de las políticas hacia los inmigrantes.

Los casos corresponden según Kymlicka a dos modelos amplios de diversidad cultural (Kymlicka 1996:26). Los pueblos indígenas corresponden a culturas que disfrutaban de autogobierno previamente a la llegada de los españo-

les y estaban concentradas territorialmente. La característica de tales pueblos es el deseo de seguir siendo distintos respecto a la sociedad nacional (caso similar es el de los vascos en España, los tamiles en Sri Lanka, los kurdos en Turquía), exigen por lo tanto autonomía y la defensa de sus tradiciones para mantener la supervivencia de sus culturas. Los inmigrantes corresponden fenómenos de desplazamiento de culturas nacionales que tienen que desarrollarse en contextos de subordinación a otra nación (colombianos en Nueva York o Madrid, etcétera). Algunos desean integrarse a la sociedad que los acoge y buscan plenos derechos (hispanos en los Estados Unidos, judíos en Colombia) y aunque defienden su identidad no pretenden convertirse en una sociedad paralela. Belén Lorente (1997) ha estudiado otro fenómeno que aparece con la formación de la comunidad Europea. El caso de los desplazamientos intraeuropeos de ingleses, holandeses, etcétera, a España, que corresponde al modelo de diversidad cultural que surge de la inmigración individual. Estos acostumbran a unirse en asociaciones rígidas y relativamente duraderas, que para el caso europeo han sido llamadas etnonacionales. Pocos desean integrarse a la sociedad que los acoge, buscan plenos derechos, y no aprenden los idiomas locales.

El reconocimiento como política pública es aquella política que respeta las diferencias culturales, generalmente transversales a los sectores gubernamentales. No existe una política sectorial de la diversidad, porque la diversidad no es asunto de gobierno sino de la nacionalidad. Como política pública es prohijado por algún principio constitucional que puede producir desarrollos legislativos. Hay política de reconocimiento en las políticas públicas de salud cuando, por ejemplo, se dedica un segmento de ella a la atención de la población indígena respetando sus prácticas médicas, aún cuando éstas contravengan los cánones de la medicina alopática. Pero esa misma política de salud puede prohibir formas curación y medicación urbanas. Por lo que se deduce que, si bien reconoce ciertas formas de diversidad, no es una política de reconocimiento de las múltiples formas históricas que se generan respecto a los procesos de salud enfermedad. La etnoeducación puede servir de ejemplo también. ¿Podría etnoeducarse a todos los colombianos respetando la pluralidad total de tradiciones educativas?

El reconocimiento de la diversidad como política supone que la existencia de las diferencias culturales, reales o imaginadas, legitiman las acciones necesarias para la promoción política de individuos y colectividades. El reconocimiento al reivindicar el respeto de la diversidad, busca concretarse en formas diferenciadas de participación en la sociedad para disputar con otros actores

los recursos que la diversidad, la sociedad y el estado ponen en juego entre sus miembros; las diferencias culturales son pues las garantías efectivas para la reproducción social, cultural y política autónoma por la que propende el reconocimiento. El reconocimiento como política condensa anhelos, prácticas, valores, derechos y deberes de distintos actores concebidos como diferentes, que se confrontan en la arena política, constituyendo formas de empoderamiento de cada uno de ellos.

La(s) política(s) da(n) cuenta de un conjunto de acciones cuyo desenlace configura los sujetos de la diversidad, les asigna posiciones sociales, les define límites y les determina contenidos. La política utiliza los rasgos culturales e identitarios con el argumento que ellos permiten el desarrollo autónomo de colectividades e individuos. "Cierta número de corrientes de la política contemporánea —aduce Tylor— gira sobre la necesidad, y a veces la exigencia, de reconocimiento. Puede argüirse que dicha necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política." (Tylor 1993:43).

La finalidad tyloriana de la política de reconocimiento apunta más a la necesidad de controlar los movimientos nacionalistas, que a promoverlos como acción de la diversidad, porque presupone que hace inestables a las sociedades más desarrolladas. La política del reconocimiento no se concentra en la promoción de una política que sustituya una nación por otra, sino en desarrollar todas las capacidades sociales posibles para transformar las relaciones sociales imperantes en que se desenvuelven las culturas oprimidas, por la vía de la promoción, reivindicación y lucha de derechos que surgen en el campo del reconocimiento. De ahí que muchos movimientos étnicos introduzcan los discursos con la explicación de que sus demandas no están orientadas a la separación. Es una lucha de entornos nacionales, no contra ellos sino contra sus hegemonías; por eso el reconocimiento de la diversidad, aunque basado en el respeto y mantenimiento de las diferencias culturales, es integrativo. La integración es una cualidad del reconocimiento y la pluralidad, producto de la tensión entre unidad y diversidad, no es un obstáculo para la definición de los órdenes políticos. En el campo étnico la integración tiende más que a la homogeneización cultural, a la generalización de posibilidades participación política, si bien dichas posibilidades de participación no son sinónimo de inclusión efectiva. Baste con echar una mirada a la última década: la diversidad persiste y su marginalidad subsiste, a pesar de una Constitución que reconoce la diversidad y que ha abierto canales interesantes de participación no sólo para los indígenas, sino para otros actores de la diversidad.

La historia de América Latina está marcada por la tensión entre la cruda realidad de la diversidad étnica y los ideales de una sociedad tolerante que la reconozca, de un Estado pluralista que la acoja y de una política multicultural que la interprete. Canadá y Estados Unidos no escapan a las reivindicaciones de la diversidad existentes en sus territorios, relativas a la atención integral y diferenciada para sus miembros. En medio de esa tensión, la política del reconocimiento de la diversidad, en todos los países del continente, sin excepción, produjo un espectro de posiciones dispersas entre dos polos: el de los pueblos indios y sus representantes luchando por sus derechos y el de los Estados y sus representantes negándolos, reformándolos o aceptándolos. Las exigencias indígenas de reconocimiento pasaron por el tamiz internacional que había configurado un ramillete de derechos, entre los que sobresalieron, la protección de las culturas, el derecho a la autonomía, la defensa de los territorios ancestrales y el respeto a la identidad étnica y cultural.

Sin que exista coherencia en la política del reconocimiento de la problemática indígena, ni concordancia entre los debates sociales, académicos y políticos, las reivindicaciones han llegado a instancias internacionales inusitadas como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo, con lo que la problemática indígena ha adquirido ribetes espectaculares, las más de las veces, no contemplados en los análisis parroquiales sobre las cuestiones políticas relativas al tema. Por estos días, y no se sabe hasta cuándo, hace más por los indígenas un renglón de las directrices del Banco Mundial, que seis años de zapatismo. Desde luego, habría que revisar cuánto hizo el zapatismo, cuánto los organismos consultores de las Naciones Unidas en materia indígena y cuánto los gestores internacionales de los movimientos indígenas locales. Pero también se requiere revisar cuánto han hecho los traficantes de piezas precolombinas, para que los ejecutivos de las instancias decisorias tuvieran en cuenta dichas reivindicaciones.

En palabras de Kymlicka:

Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina 'el reto del multiculturalismo'. No obstante, el término 'multiculturalismo' abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural, cada una de las cuales plantea sus propios retos. Existen diversas formas mediante las cuales las minorías se incorporan a las comunidades políticas, desde la conquista y la colonización de sociedades que anteriormente gozaban de

autogobierno hasta la inmigración voluntaria de individuos y familias. Estas diferencias en la forma de incorporación afectan a la naturaleza de los grupos minoritarios y el tipo de relaciones que éstos desean con la sociedad de la que forman parte" (Kymlicka 1996:25).

Cabe destacar que para Kymlicka el reconocimiento busca "la acomodación cultural" y "la incorporación a las comunidades políticas", las que "afectan a la naturaleza de los grupos", pero no plantea el problema: el reconocimiento produce conflictos. Para él, el reconocimiento los soluciona. Esto en parte es cierto, pero se trata de entender los conflictos como parte del proceso social que desata el reconocimiento en el tiempo. Conflictos que surgen con sólo enunciar el tema, generando profundas divisiones en los actores políticos. Es cierto que los impele a la política, pero no se resuelve lo político de la diversidad con el reconocimiento. Lo que realmente pone en evidencia la conceptualización del reconocimiento como política, es la tensión entre las aspiraciones de la diversidad a las ventajas de una sociedad que la ha excluido y que la quiere mantener excluida (progreso material, reformas sociales, ciudadanía, etcétera) y la presión de los vínculos primordiales como elemento legitimador de sus reivindicaciones (lazos de sangre, raza, lenguaje, costumbres, etcétera). Esta tensión sólo es reducible en un movimiento social que redefine las identidades puestas en juego, que determine sus ámbitos de poder, que reelabore los universos simbólicos y que presuponga su transformación (ver Delannoi 1993).

Derecho (s)

La cuestión de los derechos se aborda en esta propuesta de teoría del reconocimiento y de la apropiación étnica de las normas, para dar cuenta de los fenómenos objetivos y concretos que se vienen dando entre los pueblos indígenas, para esclarecer si son producidos por el reconocimiento de los derechos de la diversidad o por otras causas no contempladas hasta ahora. Sirve, además, para explicar el uso estratégico que algunos individuos y colectivos indígenas hacen de diferentes repertorios de normas legales y de fueros, e intenta saber si es comprensible mediante el concepto de apropiación étnica de las normas. La intención de dichas preocupaciones no es otra que la de comprobar, mediante un recurso teórico integral, si las prácticas concebidas como estrate-

gias de lucha imponen o no un modo habitual y consuetudinario distinto del sociojurídico y del etnojurídico. Se busca con ello ampliar juiciosamente el entendimiento de los procesos sociales interculturales de la diversidad tomando como base de explicación las realidades empíricas que las prácticas sociopolíticas describen en la actualidad, tan complejas e interesantes que exigen explicaciones y contextualizaciones científicas.

El denominado "uso estratégico de los derechos" (Hoekema 2000) es una cuestión presente en la actualidad, lo cual no significa que sea un fenómeno de reciente data, lo que pasa es que hasta ahora había estado ausente en los análisis antropológicos y jurídicos. Baste con echarle una mirada a la historia para darse cuenta de la enorme cantidad de litigios, recursos judiciales y denuncias practicadas por los indígenas (Zambrano 2000, Friede 1945), para darle razón a esa observación, justificar aún más la importancia del fenómeno e insistir en la mirada histórica de las prácticas del reconocimiento como apropiación étnica de las normas, sedimentadas y habituales. Si la apropiación étnica es el reconocimiento efectivo de un derecho dentro del campo étnico, que será acatado y promovido por los actores que intervienen en él, no sorprende que los derechos sean conquistados mediante el uso de normas que provengan de espacios culturales no indígenas. Lo que sorprende es la sorpresa de los analistas ante tales hechos. Toda sociedad interactúa, crea y produce sentidos estratégicos, vale decir es reflexiva (Giddens 1993:47). Este es un rasgo de historicidad y no sólo de la actualidad de los movimientos sociales. De los datos históricos y etnográficos analizados se desprende la alta reflexividad que transita en el campo étnico. Las normas y discursos circulan continuamente "entrando y saliendo" reestructurando reflexivamente a los sujetos (Giddens 1993:50), con lo que se generan conocimientos, destrezas, se racionalizan las decisiones y se transforman las percepciones de sí mismos y de sus culturas.

Los trabajos generalmente presentan esta realidad como un problema sui generis (Sánchez, Hoekema, Harris, Sierra, Orellana, Irigoyen, en Castro 2000; Dover 1998). Sánchez analiza tutelas y sentencias de la corte poniendo de manifiesto la presencia de cabildos españoles como apropiados por los indígenas, sin una reflexión particular al respecto; los otros informan, aportan datos y arriesgan interpretaciones. En conjunto, son interesantes aproximaciones que demuestran de manera convincente que para los miembros de las comunidades no existe un mundo cerrado a sus propias normas y autoridades. Las normas foráneas se apropian en el campo étnico.

En tanto práctica del reconocimiento el uso de derechos se interpreta como un fenómeno de resistencia de los sujetos de la diversidad, concebidos

como subalternos, según lo propusiera Lombardi Sartriani (1978). Mindie Lazarus-Black y Susan Hirsch, plantean que los sujetos subalternos –los sujetos de la diversidad– "incorporan de manera imprecisa el lenguaje de la ley del colonizador" (Lazarus 1994:10), cabría analizar qué es lo "impreciso", porque lo que se ha descubierto hasta ahora, es el grado de precisión con que el reconocimiento integra los derechos en el campo étnico, haciendo que los sujetos los usen adecuada y eficazmente. Juan Friede, en Colombia, hacia 1941, llamaba la atención sobre la "cultura leguleya" de los indígenas, al estudiar el inicio y desenvolvimiento del movimiento indígena de Quintín Lame (Friede 1941), para describir cómo el indígena, echa mano en forma asidua de la ley y la Constitución, con buen ánimo legalista.

No hay país en los cinco continentes que no tenga en la actualidad, ni haya tenido en el pasado, un sujeto de la diversidad que no use las leyes de los entornos nacionales. Para los pueblos indígenas existe un mundo cerrado alrededor de sus propias normas y autoridades, otro ajeno que trata de imponer sus normas, a las que oponen resistencia, y un mundo de interacciones en el que han aprendido a usar las normas internas y externas. Como señala Hoekema, los indígenas "perciben los mundos muy entretnejidos. Constantemente actúan dentro de ellos, algunas veces quedándose dentro de la normatividad local, y otras cambiando en medio camino hacia el otro mundo, o recurriendo a las instancias nacionales desde el inicio del problema. Calculan qué camino, desde su punto de vista, les trae soluciones más favorables. También las autoridades de ambos mundos mezclan símbolos, procedimientos y normas según el caso." (Hoekema 2000:T1:823) Lo que pasa es que son mundos separados en la realidad, nacen del campo étnico y éste los vincula irremediamente, configurando la realidad sinéctica.⁴⁵

La ley, en sí misma, ha incidido en lo tradicional de los sistemas jurídicos indígenas y ha contribuido en mantener la distancia cultural y social que dichos sistemas tienen respecto del de la sociedad dominante (ver Giroux 1992:231), porque no son leyes abstractas, sino que surgen de la interacción con la diversidad; son producidas por otros, pero para ella. La conducta legalista de los indígenas lo que muestra en realidad es que ellos hacen uso de todos los recursos jurídicos producidos en el campo étnico, que producen nue-

⁴⁵ Como no se trata de dar un debate con Hoekema, la aparente contradicción entre lo "entretnejido" que se disuelve para actuar en "la normatividad local", se explica con los lugares de reconocimiento (n del A).

vas formas de sujeción que los dominan para insertarse en la sociedad, la cual está obligada también por las mismas leyes y al hacerlo sociedad y diversidad enfrentan al mismo tiempo a las estructuras tradicionales internas propias y a las formas de sujeción que imperaban. Perafán (1995), señala que

...muchas comunidades han llegado a construir la institución de autoridades centralizadas... (como)... una respuesta histórica a la imposición del factor externo o una reacción interna a los procesos de colonización... la existencia de los cabildos como autoridad central es consecuencia del proceso de colonización... Estas autoridades cumplen funciones jurisdiccionales, aunque su actuación está restringida al funcionamiento del sistema político segmentario, en la base (interno, propio de la organización social del pueblo indígena y de las relaciones sociales y políticas que configuran la estructura de parentesco específica), y a su coordinación con el sistema nacional, que hace parte, como visto, de la génesis de su existencia.⁴⁶ (Perafán 1995:34)

Es de notar que el sistema de autoridades comunales permanentes actúa con un modelo de "sustitución y complementación" que

puede acudir—escribe Perafán— primero al sistema de compensación por reparación, de manera directa, o a través del sistema segmentario; si éste no funciona, se acude a las autoridades comunales permanentes, si las hay, las cuales intentarán el consenso y si éste no resulta, acudirán a la toma de decisiones por parte de la autoridad mágico-religiosa, si se sienten que habrá el acatamiento necesario; y si no, pasarán el asunto que los ocupa a conocimiento de los tribunales o autoridades de la República. (Perafán 1995:34).

El uso de derechos es un modo cultural de actuar por el reconocimiento, que permite hablar de la cultura de interacción simétrica. Digamos que es

⁴⁶ Los cabildos paeces y arhuacos han tenido funciones legales administrativas (Ley 89 de 1890), con legitimidad de actuación judicial y política interna, más de 300 años. La reciente legitimidad de la actuación judicial emerge con el reconocimiento legal de la Ley 21 de 1991, y por los desarrollos de la Constitución de 1991 en materia jurisprudencial (N del A).

una formación cultural estructurada en el campo del reconocimiento.⁴⁷ Concebido de esta manera no es un oportunismo, sino un modo natural de actuación judicial de la diversidad, no aculturador de los usos y costumbres, sino que es parte estructural de ellos, explicable por fuera de la dicotomía propio/ajeno. Los sistemas jurídicos étnicos, culturalmente hablando, no perderán su pureza contemplando la presencia de ese recurso. En los casos en mención, las jurisdicciones *Nasa* e *Ijka* actuaron plena y justamente, según sus usos y costumbres. Se entiende que la intervención de la jurisdicción indígena se ajustó tanto a sus usos y costumbres, como a las normas legales que protegen a cualquier colombiano. El modelo de sustitución y compensación operó cuidadosamente. Los cabildos indígenas actuaron, administrativa y judicialmente, mezclando en la práctica los recursos indígenas y no indígenas, reproduciendo un procedimiento judicial-administrativo definido e institucionalizado. De otra manera, los cabildos jamás habrían solicitado la segunda instancia o la apelación ante la Corte Constitucional, o habrían rechazado su injerencia; como no lo hicieron, son razones de más para argumentar coherencia y presencia de sentido jurídico.

Por usar normas y procedimientos de uno y otro lado, los sistemas jurídicos *Nasa* e *Ijka* no dejan de estar cohesionados e integrados, porque los actos judiciales así producidos forman parte de la realidad histórica convertida en hábito y costumbre jurídica entre ellos.⁴⁸ El origen de esa mezcla está en la conformación histórica del campo étnico y del campo del reconocimiento, que a lo largo del tiempo han producido las costumbres que vemos en la actualidad. Vale decir, generaron las actuaciones y procedimientos judiciales y administrativos de los cabildos descritas en el modelo compensatorio de Perafán, actuaciones y procedimientos resultado de una inobjetable interacción históri-

⁴⁷ Desde mucho tiempo atrás los indígenas han recurrido o bien a la compensación directa ("pagá la gallina"), o al sistema segmentario (esto lo decide la familia, el sacerdote o la vereda), o a la autoridad centralizada (se pasa al cabildo la decisión para que proceda en consecuencia), o a la jurisdicción no indígena (juzgado de Popayán), bien invocando una tradición, o una ley del siglo pasado, o un decreto departamental, o una ley actual, o bien los derechos humanos mediante el uso de resoluciones internacionales (N del A).

⁴⁸ López Bárcenas indica que "la costumbre jurídica, igual que las normas escritas, no sólo se expresa en el ámbito de resolución de los conflictos, sirve para que los miembros de una comunidad determinada guen su conducta cotidiana... funciona como 'razón única' para actuar en aquellos casos donde se ven comprometidos intereses colectivos" (López, en Castro 2000:T1:301).

ca con el sistema global (colonial, republicano o nacional) imperante en un momento determinado, pero que lo que produce son comportamientos que fraguan las simetrías de la interculturalidad.

Los usos y costumbres aplicados en los litigios por el reconocimiento de la diversidad étnica, son los mismos que se aplican con regularidad consuetudinaria, en otros casos internos. Las actuaciones de los usos y costumbres están circunscritas básicamente al adecuado funcionamiento del sistema étnico interno en sus aspectos social y político de base organizativa y a la coordinación de la interacción con las sociedades local, regional y nacional. De las compensaciones que los definen son mucho más conscientes los sistemas jurídicos indígenas, que los no indígenas de ellas. Es obvio, porque mientras un juez o un antropólogo viven parcialmente la relación con los indígenas desde lo local o regional, ellos interactúan de manera cotidiana con la sociedad local, regional y nacional, se informan permanentemente en las asambleas que son bastante institucionalizadas y de realización regular, socializan las discusiones y decisiones comunitarias entre ellos desde muy corta edad, etcétera, cosa que no sucede entre nosotros.

Por las anteriores razones, las compensaciones son estructurales al campo del reconocimiento,⁴⁹ y socorridas continuamente por las comunidades, las autoridades, los demandantes y los demandados. Axiológicamente como legalismo indígena (Friede 1941), fetichismo del Derecho (Dover 1997) *forum shopping* (Hoekema 2000) el uso estratégico de los derechos ha sido descontextualizado; el uso de normas no indígenas para resolver casos indígenas es producto de la historia y no de un oportunismo circunstancial pragmático y espontáneo. Dado que no se trata de hacer valoraciones axiológicas de los hechos reales, sino de interpretarlos y explicarlos dentro de los cánones de los conocimientos antropológicos, la condición básica de interacción subordinada que remite a la formación histórica de las autoridades permanentes y a la compensación que nutre la acción de las autoridades centralizadas, determina al uso de derechos como connatural al proceder de la diversidad dentro del campo étnico en su lucha por el reconocimiento. Los usos y costumbres étnicos no son reacios al uso del instrumento y les reconocen plena autoridad de actuación, como ya se ha dicho en su momento.

⁴⁹ Tanto el cabildo Arhuaco como la IPUC se amparan en tradiciones, constitución, sentencias, derechos humanos, etc., a los que recurren en el proceso argumentando el privilegio de cada uno de sus derechos (N del A).

Finalmente, el hecho de que se recurra a las normas no indígenas se explica porque la compensación es una manifestación de lo que "la gente continuamente percibe de los sistemas legales, como vehículos apropiados para afirmar, crear y contrastar sus identidades... que definen qué grupos o personas son acreedores de derechos y obligaciones como ciudadanos (Harris 1996). Así, en la relación identidad-derecho, los cambios culturales lanzan a la diversidad a reconocerse, aunque los pueblos indígenas mantengan la cohesión y diferenciación. Por toda América Latina se detecta que a pesar de los cambios culturales, pérdida de costumbres y tradiciones, de idiomas vernáculos, las comunidades políticas de las unidades étnicas permanecen cohesionadas manteniendo los niveles tolerables de conflictividad interna que garantizan su integración y reproducción social y cultural. Incluso se puede decir que aunque, se presenten demandas de derechos de indígenas a sus autoridades, en la mayoría de los casos, no se manifiestan como actos de rebeldía o disidencia étnica (casos Páez e *Ijka* son un bien ejemplo). No quieren excluirse de su comunidad, que suele seguir como unidad de pertenencia.

Producción del orden

El orden —dice Lechner— es la forma como las sociedades organizan y delimitan sus relaciones sociales. Y la política es "la lucha que busca ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen en sujetos." (Lechner 1989:38) La construcción del campo étnico, el uso estratégico de los derechos, la configuración de un sujeto con las particularidades propias del campo, presupone la conciencia de que el orden social y sus representaciones no son recibidos, sino producidos. Las herencias históricas usadas en el presente de manera discriminada, son transformadas en herramientas de la lucha para resolver las necesidades actuales, son "presentificadas" (Bourdieu 1999, Díaz Polanco 1985, Zambrano 2000).

Los órdenes producidos y herencias presentificadas constituyen el sentido de la producción social realizada por individuos humanos concretos; globalmente hablando son un rasgo de la modernidad, en tanto que ésta condujo a una acción consciente de las comunidades sobre sí mismas mediante "el proceso de desencantamiento (Weber) con el principio divino como garantía inviolable del orden... ese fundamento y el propio orden mundano quedaban

totalmente sustraídos a la disposición humana. La modernidad consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como un orden determinado por los hombres. Afirmando su autonomía, los individuos se hacen irremediamente cargo de organizar su convivencia" (Lechner 1989:36). Parafraseando a Lechner, si América Latina se encuentra en el origen de la modernidad, los derechos de la diversidad étnica se reconstituyen bajo su impacto; los sujetos de la modernidad, conscientes que deben por mérito propio resolver sus problemas y reflexivos en sus prácticas, disponen de todos los recursos posibles para enfrentar los desafíos producto de las contradicciones del orden dominante.⁵⁰

Con base en la autonomía, la cultura y la jurisdicción, la diversidad se organiza potenciando el reconocimiento consistente en que la unidad de una sociedad debe ser congruente con sus diferencias, habilitándola para reproducirse a partir de ese hecho. Si se promoviese la imposición de alguna identidad particular, se estaría hablando de otro proceso, en el que una hegemonía particular establece su propio modo de dominación. Allí no se hablaría de reconocimiento de la diversidad, sino de otro tipo de reconocimiento, que impondría su propia lógica, orden y modo de representación, el cual dominaría el campo étnico que, en esas condiciones, desestimaría la diversidad étnica precedente y la construcción de un orden pluralista.

El reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica organiza y delimita relaciones sociales, mediante la lucha que ordena y estructura la vida social de modo pluralista, constituyendo los sujetos de la diversidad. Es a efecto de la conciencia que la convivencia social se produce; de esa manera hay que formar líderes y movilizar personas e intereses para lograrlo, pues sólo serán obtenidos los derechos con su propia fuerza. La acción del reconocimiento de los derechos de la diversidad es consciente y reflexiva y aunque pueda provenir de muchos lugares, actuará sobre sí misma. Ser actor del

⁵⁰ ¿Los indígenas percibieron su lugar en la sociedad colonial?, ¿usaron racionalmente los recursos que la sociedad colonial les permitía?, ¿aseguraron en medio de la dominación colonial su supervivencia?, ¿negociaron su acceso a la sociedad individual y colectivamente?, ¿eran en realidad una masa acrílica e impensante de su propia condición?, ¿sus luchas se oponían a la dominación colonial del rey, de los encomenderos y de los curas?. Si a vuelo de pájaro las respuestas son afirmativas, nos podemos preguntar ¿lo siguen haciendo dentro de los actuales marcos de dominación?. Los interrogantes apuntan a pensar que la apropiación de los derechos para defenderse de las arbitrariedades de la dominación, está en los orígenes de la modernidad, no en su postrimería (N del A).

campo del reconocimiento es desarrollar un "proceso de desencantamiento" con lo establecido y promover el encantamiento con "lo por establecer", fundamento para introducir el mundo posible a la disposición de la diversidad étnica. El reconocimiento de derechos consiste en romper la fundamentación unitaria, homogeneizante y universal y promover la visión diversa, plural y heterogénea de la realidad social.

La construcción del orden no procede de una ingeniería social que se logre mediante sesudas argumentaciones de escritorio. Corresponde, fundamentalmente, a la comprensión de los FPcE, que nuestra realidad está produciendo, fenómenos que al ser emergentes requieren no sólo del saber científico que logre dar cuenta de ellos, sino de la creatividad política para abordarlos. Como la construcción del orden no es abstracta, el orden pluralista, será analizado en la perspectiva de los FPcE, que desarrollaremos, parágrafos adelante (*vid infra*). Esta perspectiva presupone esa sentencia muy colombiana, "en el camino se arreglan las cargas". Las fuerzas sociales tienden a regularse por sí mismas, si se liberan, las regulaciones deben proceder de las interacciones propias, mas no de aquellas que se imaginen y se impongan. En cierta forma, se trata de una antropología de lo contingente y actuante y no una antropología, pasiva, dogmática y reificada. Y profundizar en los estudios críticos del derecho, que buscan sustituir el dogmático *law in books*, por el crítico y más cercano a la realidad, *law in action* (García 2000:6)

Concepción de mundo

El reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica puede ser inscrito en la lógica de los mundos, como cuando se dice el "mundo físico" o el "mundo político" o el "mundo Páez". El mundo impone el orden simbólico a la realidad de tres maneras: como orden total, como totalidad y como totalidad de campo. Como orden total *el mundo es el universo de todas las cosas que produce el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica*. En tanto mundo, es producido por sujetos y representado por ellos, la imagen de éste se consolida a través de imaginarios colectivos y múltiples dispositivos simbólicos, de manera que el reconocimiento de los derechos no sólo enuncie las diferencias, sino que las radicalice y promueva socialmente. Por eso el reconocimiento de derechos es una totalidad de relaciones sociales que ordenan las actuaciones propias, las representaciones, concepciones de mundo y límites, revelando la

amplitud del accionar con el simple hecho de situarnos analíticamente, más allá de las normas. Como totalidad de campo el reconocimiento es un mundo en sí mismo, diferenciado de otras esferas de la realidad, de ahí que se haya precisado al campo del reconocimiento como el de las relaciones sociales y al campo étnico como el de la producción del sujeto de la diversidad.

"Concepción de mundo" es una noción etnológica de reputada tradición, con lo que asignarla al reconocimiento puede chocar. Es comprensible el celo disciplinario, pero si se concede que las concepciones de mundo no son potestad de los pueblos a que refiere la etnología y que también otros grupos y culturas más complejas pueden tener las propias, se pueden explorar nuevas posibilidades de uso en ámbitos, aparentemente más difusos, como los entornos que producen las prácticas sociopolíticas del reconocimiento. Ahora bien, si el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica genera sus propias y particulares concepciones sobre el mismo, para circunscribir y desarrollar relaciones sociales y políticas, con sus entornos culturales, sociales, naturales y políticos, configurando un espacio real, se puede pensar que emerge un mundo, con sus respectivas representaciones, costumbres y prácticas, susceptible de observarse empíricamente y reproducirse teóricamente.

La concepción de mundo es un ordenador de un modo desordenado, particular e histórico de percibir una realidad y por medio de ese agrupamiento de cosas y de seres introducir un orden al universo (ver Levy-Straus 1972:19). La acción de una concepción del mundo es el pensamiento. "Este –sentencia Levy-Strauss– es función no del desarrollo humano, sino de un nivel estratégico en el que la sociedad o la naturaleza se dejan atacar por el conocimiento, sus creaciones se reducen a un ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza –pensar– no se ve modificada según figuren en el conjunto instrumental (derechos) o en la disposición final (reconocer/desconocer)" (Levy-Straus 1972:19). La concepción pluralista que está tras del reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica, ordena el aparente caos de la diversidad ampliada, al introducir unas reivindicaciones comunes, que se lucharán con acciones reconocibles para ello, introduciendo el sentido de la lucha, que compartirán los indígenas y no indígenas, los negros y no negros, los jueces y no jueces, etcétera. Bonfil Batalla (1971) concibió –desde lo indígena– que eran expresiones del pensamiento indígena recuperar la historia, revalorar la cultura, criticar la dominación, respetar la naturaleza. Ese ordenamiento todavía se encuentra tras de las nuevas demandas del campo étnico, es su pensamiento político, amparado en una concepción plural de la realidad. Se produce aunque no haya derechos y no se produzcan reconocimientos.

El papel del reconocimiento de los derechos de la diversidad en la construcción del orden deseado, tiene un sentido práctico, el cual debe ser explicado. Significará el avance social o retroceso social *toto coelo*, antes que las conquistas de derechos específicos para un sector de la población, aunque ésta sea una realidad que media en su desarrollo. Al estructurar la totalidad del reconocimiento de los derechos de la diversidad produce identidad y moviliza prácticas derivadas de ella para lograrlo. Esto es, sensibiliza a la sociedad, adquiere más adeptos y esto es una transformación radical. Se equivocan los que piensan que el reconocimiento lo que produce es la sustitución de unas identidades originales por otras. Otorga al mundo social diverso un orden y un sentido de actuación, un horizonte de convivencia que debe ser luchado, en lugar de un sentido de naturaleza social inmanente e inmodificable.

El reconocimiento de la diversidad étnica ha sido situado en la producción del orden social, cultural y político, por encima de la efectiva aplicación de normas que protegen los derechos o que regulan las relaciones sociales entre el Estado, la nación y las etnias. Al final, el naciente orden social estará regulado por nuevas normas, nuevas costumbres y nuevos derechos, que en cualquier punto de la trayectoria analítica hasta ahora desarrollada han estado presentes. Para que emerja ese orden, la nueva realidad, los individuos que existen deben asumir las propiedades del campo emergente y comprender el papel contemporáneo en la historia de la lucha por defender sus particularidades

Estos aspectos serán tratados en el siguiente apartado con una propuesta metodológica que permita investigar los efectos de totalidad del reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica y cultural.

Fenómenos político-culturales emergentes, FPcE⁵¹

En tanto fenómenos son una manifestación de la realidad política del país en sí, son políticoculturales porque obedecen a las prácticas de los sujetos que

⁵¹ Mary Nash en el prefacio a la edición española del libro, *Changing Multiculturalism*, de Kincheloe, plantea la noción de "cambios sociales emergentes". Enlista una serie de hechos como la vuelta a la religión, la reestructuración de la economía global, la homogeneización cultural por el consumo, los nacionalismos, el ideario cultural universal y los nuevos movimientos sociales. "El marco de referencia de la diversidad —señala la prologuista— sostenida a partir de la construcción de identidades colectivas diferentes y a veces contestadas, se ha convertido en uno de los ejes de las dinámicas sociopolíticas actuales" (Kincheloe 1999:11).

tratan de posicionarse en la sociedad para actuar en ella y generar nuevos ámbitos de representación y simbolización para legitimarse,⁵² y son emergentes por encontrarse en evolución, desarrollo y profundización, por ser novedosos en el panorama de las luchas sociales y porque permiten la aparición de nuevos sujetos políticos. Además, lo emergente involucra una tensión que antes no existía entre la legitimidad cultural y la racionalidad política. Así, un FPcE es una manifestación estructurante de la realidad, con cualidades transitorias habituales, obedeciendo a incansables prácticas, reflexivas y operativas, de los sujetos diferenciados entre sí, cuando tratan de ubicarse en la sociedad para actuar en ella, empoderándose y redefiniéndose de manera permanente al intentar resolver la tensión entre legitimidad cultural y racionalidad política. Tal es el caso de los inmigrantes colombianos en el seno del movimiento por la defensa de los inmigrantes en España, el movimiento indígena y los procesos de etnogénesis entre poblaciones que reivindican orígenes ancestrales, la presencia de la movilización identitaria de las negritudes, los raizales y los gitanos, las luchas de género desarrolladas por los homosexuales y las mujeres, la socialización política difusa de las juventudes a través de nichos musicales, la aparición de las identidades municipales y la producción de movimientos regionales como el Macizo Colombiano, el Sur de Bolívar y nor-orienté antioqueño, entre otros.

Los FPcE tienen un sustrato empírico, por lo cual al ser pensados deben reportar relaciones sociales que emanen de la realidad concreta; son complejos, sinécticos y transicionales en contexto de cambio cultural, articulan lo político, lo cultural y lo legal en campos donde convergen lo estatal, lo nacional y la participación, en suma son expresiones de la realidad polítocultural del país que ayudan a entender las dinámicas de la diversidad para promoverla según sus propias condiciones. Sirven para dar contenido conceptual y operativo a la objetividad producida por la diversidad y permiten hacer interpretaciones del particular desarrollo nacional del pluralismo en Colombia. Es preciso estimular ciertas posibilidades interpretativas propias, porque de lo contrario, se perdería el esfuerzo tratando de mostrar, qué tan globalizado ha sido lo sucedido en Colombia (ver Villa, en Seminario 2001), mientras que las

⁵² "Cultura es la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido" (García 1981:32).

configuraciones específicas se pierden de vista. Lo que ha sucedido en Colombia es paradigmático al compararlo con otros procesos multiculturales y merece tal esfuerzo.

El apartado conceptualiza con referentes de análisis: jurídicos circunscritos a los artículos 7º y 70º de la CPC-91 y a las sentencias; antropológicos relativos a los sujetos de tales derechos, los colombianos en general y las etnias en particular; y, polítológicos en referencia a las luchas sociales y políticas generadas por el control de los recursos institucionales y sociales promovidos en Colombia por el campo del reconocimiento. La interacción entre normas, sujetos de derecho y luchas, pone en evidencia tres **Fenómenos Polítoculturales Emergentes**, FPcE, que amerita particular atención: la transición nacional pluralista, la reconfiguración de la diversidad cultural y la génesis del campo étnico. El sentido asumido es no eludir la reflexión sobre el país que tenemos y renovar las reflexiones sobre la multicausalidad de los viejos problemas que nos aquejan y los nuevos que han surgido, pues la CPC-91 desató unas fuerzas sociales que es preciso promover con mayor radicalidad en adelante, en abierta oposición a las tendencias funcionalistas y mediáticas que las niegan. Lo vertiginoso de la época está precipitando a la academia dentro de sus reglas; la está apartando de la reflexión profunda y paciente, situación que es necesario evitar a toda costa, pues se exige la responsabilidad de pensar el país y coadyuvarle a remontar la ingobernabilidad persistente. ¿Será posible, entonces, analizar el país, de tal manera que permita ver la situación de transición y de cambio en la cultura y en la política? Así, los FPcE, son:

Transición pluralista nacional. Se trata del debate acerca de la posibilidad de la inclusión de la totalidad diversa del país, con claros horizontes pluralistas de futuro en el Estado, en la nación y en la participación política. ¿Qué efectos produjo en la sociedad colombiana el cambio cultural impulsado por la CPC-91, que habiendo concebido —en principio— a la nación como pluriétnica hoy la percibe multicultural? El país después de 10 años, todavía transita de una cualidad preexistente (unicultural) a otra imaginada (multicultural), mediante tres efectos subsecuentes, la movilización política de la diversidad (pluralismo), la génesis y configuración del campo étnico (objetividad) y la diferenciación de la diversidad misma (diversidad ampliada). No se ha producido un orden multicultural, *stricto sensu*, pero si se avanza en ello. El orden pluralista es una construcción en desarrollo, que enfrenta la representación antropológica de la diversidad con la que se da organicidad a la Nación desde el Estado. El afán de legitimar la transición del país de "una sola raza" al país de "múltiples culturas", de la religión católica "como esencial elemento del

orden social" a la libertad de cultos, hizo perder de vista tres cosas: 1) la misma diversidad, étnica y cultural, está en transición y, 2) el Estado se sirve de la diversidad para legitimarse y reproducir la hegemonía cultural sobre la diversidad, y 3) el "terror a la historia" que la modernidad produce en las personas, es decir el miedo a superar la tensión entre tradición y modernidad.

La transición pluralista no es una fórmula del reconocimiento para el pluralismo, sino una realidad politicocultural que considera los procesos históricos de diferenciación de la diversidad, que reconoce las interacciones entre la vida cotidiana y el mundo, y que atiende la dimensión política de la diversidad. El doble giro —diferenciación de la sociedad y redimensionamiento de la diversidad— plantea supuestas amenazas a la integración social, pero también oportunidades para una profunda reorganización social. Dicho con prudencia, existen condiciones favorables (no sé si necesarias y suficientes) para "pluralizar" la política, desplazando el eje del ámbito estatal al de la nación.

Los multiculturalistas teóricos se acercan a esta perspectiva, porque ellos se interesan en saber "cómo los individuos producen, renuevan y reproducen los significados en un contexto constantemente configurado y reconfigurado por el poder. Esta reproducción cultural engloba el modo en que el poder, bajo la multitud de formas que asume, ayuda a construir la experiencia colectiva..." (Kincheloe 1999:50). El individuo moderno es aquél que se controla a sí mismo a diferencia del individuo de la tradición, que está conforme con la regla del grupo porque tiene miedo de perder el honor y la reputación. En cierta forma, la población colombiana transita hacia el control de su historia, que no es el control que propone el establecimiento, los partidos políticos, las guerrillas, los paramilitares y algunos avezados intelectuales.

Reconfiguración de la Diversidad. ¿Que se entiende por la reconfiguración de la diversidad? En la teoría antropológica la configuración es la ordenación cultural de una colectividad humana, la forma cultural que halla lugar en el espacio, la cual es percibida por la trama de las relaciones sociales internas y externas que le imprimen el carácter y la personalidad colectiva o básica. Es a la vez procesual y conflictiva. Procesual porque no sólo considera la forma, sino la dinámica mediante la cual se ordena. Conflictiva porque se realiza con base en procesos de articulación y disgregación, conjunción y contraposición e identificación y diferenciación. Las identidades son un acto de afirmación total y uno de diferenciación relativa entre el "nosotros" y los "otros", de una configuración; por lo tanto, en el seno de las deliberaciones identitarias existe el potencial conflicto, de modo estructural, el cual se resuelve procesualmente, en la diacronía de ella. Es preciso comprender que en la medida en

que se fomente la lucha por la identidad, también se genera la lucha por la diferencia, estableciéndose la tensión. La configuración es específica de la diversidad, al imaginar, producir y reorganizar comportamientos, sentidos de pertenencia y orientaciones colectivas, que identifican a los miembros al interior y los diferencian respecto de otros al exterior (hay también diferenciaciones internas). La opción política de la configuración no es un mera elección estratégica de oportunidades, que se da, sino la lucha por la existencia cultural que dispone a los actores para promoverla y defenderla. La reconfiguración de la diversidad es pues, un FPcE, que orienta a los individuos, al amparo de la CPC-91, a replantear su existencia cultural, social y política en el país, como miembros de una colectividad subordinada, preexistente o no, antes que como individuos independientes y libres.

Génesis del campo étnico. La génesis del campo étnico⁵³ es la aparición de un espacio social para resolver los asuntos étnicos de la diversidad cultural, de acuerdo con los presupuestos teóricos del campo propuestos por Bourdieu (1991, 1995). En Colombia hay campo étnico, que es espacio multicultural en desarrollo. El campo étnico se define por las relaciones de la diversidad étnica y sus entornos "otros" y no sólo por las formas estructuradas preexistentes (pueblos indígenas, afrodescendientes, gitanos, migrantes, etcétera). Aunque tiene historia, la de la exclusión, está por historiarse la producida a partir del reconocimiento y la inclusión, la de la pugna por la hegemonía cultural diversa en el Estado.

El estado actual de los FPcE quizás no tenga el nivel óptimo de institucionalización, pero los FPcE son una realidad obstinada que se fragua en medio de múltiples tensiones, malentendidos y relegamientos de la agenda nacional cifrada en asuntos mucho más rentables económica y políticamente como la guerra y la organización de las finanzas públicas. Sin embargo, la consideración de ellos brinda horizontes e impone retos para avanzar en la consolidación de la paz, el Estado Social de Derecho y las reformas política, judicial y territorial, entre otras.

⁵³ "El campo étnico coincide empíricamente con los espacios generados por la asimetría de las relaciones Estado-diversidad étnica, sin menoscabo de la capacidad de inclusión de otros sujetos de la diversidad. Puede concordar con la delimitación que proviene de la cuestión étnico-nacional (Díaz Polanco 1985), que introduce el marco en el que se producen los conflictos entre etnias y naciones. Sin embargo, tales compatibilidades no son las que lo definen, aunque son útiles para circunscribirlo en la realidad inmediata. Lo que define el campo étnico es el modo que éste contribuye a la construcción y definición de un sujeto para la política étnica y un sujeto étnico para la política" (cf. Zambrano 2001^a).

La promoción de la diversidad

Hay promoción de la diversidad cuando un Estado la reconoce, fomenta, protege, apoya, impulsa, desarrolla y organiza, fundamentando las políticas bajo criterios diferenciales de aplicabilidad sobre una población múltiple cultural, étnica, histórica, social y genéricamente hablando –sin perjuicio de las especificidades y diferenciaciones absolutas de cada porción de población diversa y de sus interrelaciones, como ya se dijo–. La conducción política profundiza en la autonomía para la organización efectiva del Estado y de la sociedad, al reconocer como principio constitucional la centralidad que las identidades colectivas tienen en la conformación del orden. Si la existencia de la promoción de la diversidad, conceptualmente obedece a esta percepción, en Colombia, emergen dos tipos complementarios –pero conflictivos– de ella, que son la promoción de la diversidad desde el Estado y desde la nación. Desde el Estado, porque es promovida jurídicamente con la CPC-91 con efectos directos en los ámbitos gubernamentales, presionados por distintos sectores sociales y por la obligatoriedad que impone la CPC-91. Desde la nación porque se producen impulsos sociales operados por cada segmento de la totalidad que se percibe diversa, en un tiempo determinado, animados para avanzar hacia una posición polítocultural distinta a la que tienen.

Las diversidades, étnica y cultural, de la población colombiana son promovidas por los Artículos 7º y 70º de la CPC-91.⁵⁴ La acción "promover" en el articulado, configura la promoción de la diversidad, a secas, a analizarse. Por promoción se entenderán los impulsos sociales operados en un tiempo determinado para avanzar hacia una posición polítocultural distinta a la existente; en diversidad se integrará toda la pluralidad humana de la sociedad colombiana, sin perjuicio de las especificidades y diferenciaciones absolutas de cada porción de población diversa.

La promoción de la diversidad, en este contexto analítico, no será útil para historiar sucesos judiciales, ni para contabilizar las contribuciones jurisprudenciales y doctrinarias al desarrollo constitucional, sino para explicar algunos

⁵⁴ "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana." Artículo 7º. "...La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país..." Parágrafo Segundo, Artículo 70. (Seminario 2001).

cambios importantes acaecidos en el país, al desatarse ciertos lazos que amarraban a la sociedad plural colombiana, desde mucho antes de la Constitución Política de 1886. Un cambio cultural en desarrollo y una cultura política en gestación, construyen y redefinen histórica, política y socialmente los derechos, los sistemas jurídicos que los administran y los procesos judiciales que los ejecutan, produciendo nuevas configuraciones normativas e institucionales, así como nuevas realidades sociopolíticas y políticoculturales.

¿Cabe estimular una investigación que intente comprender si hay o no una evolución de la promoción de la diversidad en Colombia?. Tal pregunta justifica la necesidad de realizar estudios que den cuenta de la interacción entre ella y el reconocimiento; no tanto para evaluar los "resultados mixtos" de la CPC-91 (Uprimny 2001:98), sino para entender el poder desencadenante de lo social de esa relación, concibiendo la idea constitucional más humana y estructurante, e incorporando a la gente que apoyándose en ella, se promueve social y políticamente. De la tipología diagnóstica-interpretativa de Uprimny (2001), dos categorías, la contextual y la transicional, son denominadas por él con especificidad.⁵⁵ El siguiente cuadro da cuenta de situaciones concretas, operadas en la realidad nacional, por efecto de la introducción de la CPC-91, particularmente, de la Promoción de la Diversidad por ella contemplada. Parafraseando a Uprimny, el cuadro es útil porque conlleva una valoración integral de lo que ha sucedido en el país y, además, porque define la especificidad de la mirada sobre la promoción de la diversidad y plantea estrategias correlativas para comprender y enfrentar los problemas de construcción del Estado, la nación y la participación política pluralista.

⁵⁵ "Las interpretaciones... 'contextuales', minimizan las responsabilidades de la Constitución en la evolución reciente de nuestro país, y atribuyen la precariedad del ESD a otros factores, como la globalización, el narcotráfico, la continuación del conflicto armado o la debilidad histórica del Estado colombiano..." (Uprimny 2001:100). Los análisis "...'transicionales'... sustentan que las promesas incumplidas de la constitución derivan de que no se ha dado suficiente tiempo a las nuevas instituciones para mostrar sus bondades... insisten en que toda transición constitucional implica ajustes y reacomodos..." (Uprimny 2001:100).

Cuadro 2
Promoción de la diversidad

PROMOCIÓN DE LA DIVERSIDAD (1991-2001)			
Escenario del Impulso Cultural (Contexto)		Escenario del Cambio Cultural (Contexto)	
Situación A	ESCENARIO DE TRANSICIÓN ()		Situación B
CPC-86	CPC-91	Fenómenos Politicoculturales Emergentes (↑)	Tendencia (↓)
Estado Republicano	Estado Social de derecho	<i>Génesis del Campo Étnico</i>	Estado Pluralista Social de derecho
Uniformidad cultural	Diversidad Étnica y Cultural	Reconfiguración de la diversidad	Diversidad ampliada
Exclusión	Inclusión con Autonomía	Transición Pluralista Nacional	Multicultural

El cuadro relaciona tres escenarios —el del impulso y el del cambio culturales, en medio de los cuales está, el escenario de transición, con los ámbitos del Estado, la nación y la participación, que han sido sustituidos por, tres nociones de sus respectivas competencias, de acuerdo con las CPC del 86 y la CPC-91 (Cuadro 2). Los ejes de referencia, en el extremo de los escenarios de impulso y cambio cultural (situaciones A y B, sombreadas), son el origen legal, cultural y político del cual se parte y la tendencia igualmente calificada, que está siendo insinuada por el escenario de transición. El cambio cultural se inició con la sustitución de la Constitución del 86, por la CPC-91, ambos son los impulsos culturales de la nación que promovieron la intención de cambio, cifrada en los anhelos de paz, la Promoción de la Diversidad, el desarrollo económico, la protección del medio ambiente, el nuevo régimen de convivencia y la democracia participativa, para todos los colombianos, sin distinción de religión, etnia e ideología, que el constituyente recogió en la Carta del 91. Mediado por el escenario de transición, el de impulso cultural, se remonta,

idealmente, hasta la tendencia (situación B), concebida como el Estado Pluralista Social de Derecho,⁵⁶ el cual se fragua en la interacción de los FPcE, que son fenómenos específicos de la transición.

La base del cuadro, la exclusión, es la situación que debe ser remontada con la participación política que promueve la diversidad. Puede significar que el remontar la exclusión, la participación genera las expectativas de inclusión, que se materializan mediante los avances políticoculturales que definen la transición pluralista, con una orientación multicultural. La Promoción de la Diversidad ha movilizadopolíticamente la pluralidad del país. Leída el cuadro desde la base, otorga sentido de procedimiento estructurante a la participación, sobre el cual se arma el edificio políticocultural de la diversidad. Tomando como ejemplo el FPcE de la transición pluralista, se dice que sin acciones de participación no se generarían formas plurales de acción política reconocida y legítima, ni las reconfiguraciones de la diversidad, ni la génesis del campo étnico. Pero desde luego, las dinámicas del campo étnico, al evolucionar inciden sobre la legitimidad de las reconfiguraciones de la diversidad y afectan directamente la participación de la política, redefiniendo o ampliando las formas de participación.

Los contextos de la transición reflejan realidades que se pueden constatar empíricamente. Los elementos que contextualizan el impulso cultural, las constituciones políticas, determinan el carácter jurídico, desde esta perspectiva de análisis. El paso de lo jurídico a la realidad concreta, vale decir, los procesos de transformación y cambios efectivos en ella, producen el nuevo contexto, la transición, cualitativamente distinto, que da cabida a la mirada antropológica. Al transformar los impulsos en cambios, como éstos no son normativos, la CPC-91, que de por sí es una transición de la situación A, se

⁵⁶ En su trabajo, ampliamente citado, Uprimny plantea la "el problema de la viabilidad y necesidad de un Estado Social de Derecho Pluralista en Colombia". Resulta interesante que, proviniendo su trabajo de una perspectiva distinta a la de éste -aquí se plantea, como tendencia y no como viabilidad-, se coincida en el horizonte político. La diferencia entre Estado Social de Derecho Pluralista y Estado Pluralista Social de Derecho, planteada en estas líneas, no es meramente semántica. Obedece a la caracterización Pluralista del Estado Social (que reconoce la diversidad de su población y actúa en consecuencia con ello) y de Derecho. Evita, además, que lo pluralista califique al Derecho, orientación propiamente jurídica que remonta el análisis hacia el desarrollo del pluralismo jurídico. El pluralismo jurídico es una consecuencia de un Estado Pluralista, no la causa definitoria de la pluralidad (N del A).

traduce en los FPcE, que expresan de manera total y compleja los vínculos de la relación constitución-país, y marcan la tendencia de la evolución de los contenidos de los FPcE, producidos por la promoción de la diversidad. Es a partir de ellos que es posible prospectar la tendencia, pues resulta de las presiones de los FPcE sobre la realidad misma, el derecho, la cultura y la política colombianas y orienta la visión para la participación política para la diversidad. Para observar la eficacia del impulso y cambio culturales —componentes de la promoción de la diversidad— diríase por otro lado, se debe desplazar el análisis jurídico hacia el antropológico, con el fin de explicar su presencia o no en la sociedad, y los modos en que la eficacia ha hecho tal presencia.

La promoción de la diversidad adquiere en la transición la vitalidad de la construcción y desarrollo, que es el contexto objetivo, y, por lo tanto, el lugar de observación de los cambios "que están cambiando". A fuer de ser reiterativo, el escenario de impulso cultural comprende los dos dispositivos culturales que marcan la coyuntura constituyente, la CPC del 86 y la CPC-91; el de cambio cultural los FPcE y la tendencia de estos, que delimitan lo sucedido en la década. La CPC-91 siendo impulso cultural, es a la vez transicional, pues tiene que desarrollarse legislativa e institucionalmente. Los FPcE, siendo cambio cultural, son a la vez transicionales, porque las dinámicas internas los modelan progresivamente, por lo que asigna el tiempo de análisis, lo presentifica y permite estudios profundos de la coyuntura.

1. *El contexto de impulso cultural.* En el orden vertical de descripción, en este escenario aparecen los niveles conceptuales de Estado, Nación y participación, bajo categorías que le son propias. La situación A es un contexto, definido por la CPC del 86, que desde 1886 hasta 1991 había definido al Estado como republicano, a la Nación como uniforme culturalmente, prohispana y católica, en donde la participación política era exclusiva de los sectores dominantes, por lo tanto excluyente para amplios sectores diversos. La CPC-91 vino a transformar este orden de cosas y generó un nuevo contexto, en el que se promovía un Estado Social de Derecho, con aportes de visiones multiculturalistas, para dar cabida a las reivindicaciones de los pueblos indígenas, iniciando el proceso de redefinición de la nación bajo el proyecto de unidad de los colombianos en su diversidad, con lo cual se abrió la posibilidad democrática de la inclusión autónoma de actores que hasta ese momento, no habían o lo habían hecho marginalmente. Motivo por el cual, una parte del escenario, el cambio constitucional, forma también

parte de la transición, sin perder la cualidad, de ser a la vez impulsor de cambio cultural.⁵⁷

2. *El contexto del cambio cultural.* Como todo impulso cultural genera una movilización directamente proporcional, tiende a materializarse en cambios, cambios que alteran, reproducen, sustituyen o crean formas culturales concretas, entre las cuales destaca la producción de sentidos sociales que coadyuvan a renovar o transformar las estructuras materiales de la sociedad. Los FPcE, en tanto fenómenos totales, permiten vislumbrar, lo que se llama el campo étnico, campo propiamente de lucha multicultural, en el que se desarrolla el día a día, de la lucha por lograr la consolidación multicultural del país (en la década solo ha logrado promover la diversidad étnica). En éste se solidifican las luchas como conquistas burocráticas, que impelen a los actores a luchar por su control. Este espacio produce la hegemonía, que se plantea en la tensión entre la etnización del Estado o la estatalización de las etnias. En consonancia, con la emergencia de dicho campo, aparece la reconfiguración de la diversidad, que producto de la movilización y el amparo legal, promueve actores que se definen desde la lógica de la diversidad, reconfigurándola. Se ha dicho, por ejemplo, la posibilidad de la movilización identitaria de los municipios afectados por la precaria reforma constitucional, los cuales movilizan y politizan sus identidades hasta ese instante folclorizadas. Emerge también, con fuerza, la reivindicación de las culturas populares. El par de FPcE descrito, en la acción política, se proyecta para consolidar la transición pluralista nacional, pues los sujetos promovidos en la década, estarán dispuestos a luchar para no perder los alcances (subjetividad), o por lo menos, generaran el espacio para enfrentar o negociar y transformar las reglas de juego (objetividad). La transición no obliga a que la tendencia se consolide, como tampoco permite que se niegue la objetividad de los fenómenos que se han producido.

La tendencia es producto no de la orientación normativa de la CPC-91, sino de la resolución histórica de las tensiones entre el ejercicio normativo y

⁵⁷ Las CPC son reflejo de las demandas del poder constituyente primario, por lo que la autonomía jurídica es relativa, aunque predominante. Por lo demás, concebir estáticamente a la CPC-91, implicaría agotarle el tiempo social de evolución y desarrollo, no sólo por el tránsito de una constitución a otra, sino porque no podría siquiera pensarse en términos de los estudios constitucionales, pues se excluirían del análisis las interpretaciones del sistema judicial y de la Corte Constitucional, que hacen que, en derecho, la concepciones constitucionales se enriquezcan y profundicen (N del A).

la realidad social que evoluciona a su amparo. Se puede decir, igualmente, que en ella se cristaliza la producción del sentido que orienta los hábitos y las prácticas que dan forma a las iniciativas de la promoción de la diversidad. Si bien la CPC-91 prefiguró el ESD con promoción de la diversidad, durante la década algunos sectores sociales han demandado ampliar y profundizarla, de cara a lo multicultural, lo cual aporta interesantes elementos para pensar el Estado Pluralista Social de Derecho, que es a todas luces una radicalización no prevista por el constituyente, pero que no es ajena a su voluntad y es concordante con ella. Como prerequisite está el reconocimiento de las reconfiguraciones de la diversidad, es decir, la tendencia a admitir que la diversidad no es inmóvil ni está paralizada y que se han ampliado los sujetos y las reivindicaciones; en consecuencia, en estos 10 años, en materia de conciencia diversa y de la movilización social concomitante, el país ha cambiado, por lo que es posible prever, que de continuar la tendencia su curso normal Colombia puede ser concebida jurídica, antropológica y políticamente como multicultural, *stricto sensu*. Los FPcE son pues, fenómenos concretos y totales, producidos por la promoción de la diversidad, son cambio cultural en sí, mientras que la tendencia es cambio cultural para sí.

3. *El contexto de transición.* En éste, la CPC-91 adquiere el sentido falsobordiano de herramienta, útil para impulsar y promover el cambio cultural, es visualizada en el carácter de instrumento de promoción de la diversidad, de las políticas de reconocimiento de las identidades colectivas, del multiculturalismo y de la autonomía para la gobernabilidad cultural. Los FPcE son las materializaciones efectivas y huidizas que se producen progresivamente en la realidad social, bajo el amparo de legitimidad y legalidad que la CPC-91 da a la movilización social que demanda el reconocimiento de sus particularidades. Se piensa por ejemplo, en la participación electoral de los pueblos indígenas y afrodescendientes, la destinación de presupuestos para impulsar los programas de fortalecimiento étnico, las posibilidades sociales de participación pública de los homosexuales y la participación paritaria de hombres y mujeres en la administración pública, y el derecho al trabajo, sin discriminación alguna, para personas discapacitadas; como también en los conflictos intestinos que se fraguan en la lucha por el control de los espacios que se generan para ellos, los enfrentamientos a los opositores naturales de las reivindicaciones que plantea la diversidad, y las tensiones burocráticas y legales propias para ejercitar los derechos.

La promoción de la diversidad se constituyó en una práctica políticocultural del Estado, un particular pluriétnicismo de Estado, para diferenciarlo del multiculturalismo, que aunque este último comprende al primero, no se agota en la promoción de lo étnico.⁵⁸ Del mismo modo, la promoción de la diversidad se convirtió en una práctica políticocultural de la sociedad que reivindicó las identidades para subirse al tren multicultural. Diana Rojas (2000) ha avanzado con su trabajo, en demostrar los alcances institucionales que Colombia ha logrado en materia indígena, aunque ello no sea sinónimo de eficacia social. Se ha dado un crecimiento en materia burocrática bastante significativo.

De persistir el análisis en la cuestión étnica, al enfocar exclusiva y unilateralmente la relación entre Estado y pueblos indígenas, se escamotea el problema de fondo a debatir en perspectiva: la relación del Estado y la sociedad en materia de diversidad, que aunque los hechos acumulados en la década le plantean una tendencia objetiva, las relaciones habrán de redefinirse. ¿Cómo llevar a cabo la unificación (normativa, simbólica, lingüística) de la vida social de cara a la creciente diversidad?, ¿La promoción de la diversidad ha de radicalizarse para avanzar hacia un Estado Pluralista Social de Derecho?, ¿lograrán las identidades colectivas la centralidad deseada en la construcción del orden social, político y cultural? La coincidencia de cierto ánimo analítico entre Uprimny y este trabajo, en lo tocante a un Estado Pluralista Social de Derecho, bien como tendencia o bien como viabilidad, es un ejemplo local de horizontes que comienzan a converger.⁵⁹

⁵⁸ "Por extensión, lo pluriétnico se entiende como el conjunto de la diversidad de pueblos –en el sentido cultural de nacionalidad en desarrollo– existentes dentro de un espacio política y administrativamente determinado. Lo multicultural incluye, para el efecto, lo pluriétnico. Multiculturalismo es la política que actúa sobre lo multicultural, y si lo multicultural es la base real diversa de una sociedad, el multiculturalismo es una política que afecta a todo el sistema social, aunque –como lo hemos entendido– se dirija institucionalmente hacia grupos particulares y diferenciados" (Zambrano 2001:8).

⁵⁹ En el ámbito internacional, estudios de la más diversa índole académica en los que destacan análisis de tendencias multiculturales, pueden citarse –aunque no extensivamente– los trabajos de Kincheloe (1999), Arditi (2000), Huntington (1997), Lorente (2001), Giddens (1995), Höffe (2000), Kymlicka (1994), Tylor (1993), De Sousa (1999), Mittelman (1996), Zambrano (2002), Cortés (2000) y Robertson (1987).

C. ANTROPOLOGÍA JURÍDICA

Desde 1989 trabajo con la definición que entiende que "la **Antropología Jurídica** ... (es) ... una disciplina científica que por medio de teorías, métodos y técnicas de la Antropología Social, aplicados al estudio de los sistemas jurídicos y a la relación entre ellos, los procesos judiciales, el control social, la Ley, el *Ius vivens*, la costumbre, la etnografía de los elementos jurídicos y sus agentes, etc., en diferentes tipos de sociedad, trata de descubrir que es el ser jurídico, cuál es su tiempo, cómo se desarrollan sus acciones y por qué" (Zambrano 1992:24). Concebir un marco de trabajo así de amplio fue útil en ese momento para señalar el horizonte de investigación que debía situarse más allá de los resultados efectivos de los peritajes antropológicos en el juzgamiento a indígenas, sobre los cuales descansaba la práctica y la reflexión antropológica colombiana. Para esa época la antropóloga Esther Sánchez, con el esfuerzo característico de los pioneros, había logrado insinuar el campo disciplinario y denominarlo "antropología jurídica"; logros que ella misma pasaba inadvertidos se habían obtenido en cuestiones como la identificación del área y objeto de investigación, la creación y desarrollo de herramientas metodológicas, la difusión de materiales académicos, los encuentros de reflexión disciplinaria e interdisciplinaria y la formación de antropólogos.

La defensa de indígenas no era de lo único que se ocupaba la antropología jurídica —que para esa fecha se leía como disciplina en Francia (Poirer 1963)—, pero sí era el aporte de la antropología colombiana a su formación y desarrollo (Souza en Jimeno 1998; Souza y García 2000; Zambrano 2002; VV. AA. en Castro 2000). La desigualdad de búsquedas en los estudios existentes y el hecho de que ellos circularan en pocas manos, no impidió que se abriera el horizonte amplio, y en él se le diera el lugar a los procedimientos alcanzados con la defensa indígena. Por esa época, en países como México; Perú y Brasil apenas si se hablaba de los antropólogos cumpliendo un papel central en los procesos judiciales a indígenas. Las precauciones derivadas de algunas preocupaciones por enmarcar académicamente los estudios que hacen los antropólogos sobre lo jurídico son innecesarias (otra cosa distinta es acometer el desarrollo de los campos y la formulación de objetos de investigación); deben ser sustituidas por la seguridad que brinda avanzar en el desarrollo, extensión, defensa, promoción y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica y cultural no sólo en Colombia, sino en América Latina. El mundo que desbordó la interculturalidad es hoy un territorio de injusticias culturales,

mundo propenso al facilismo de la violación de los derechos culturales y a la imposición de políticas asimilacionistas; además de los indígenas la antropología debe velar por la defensa de la diversidad cultural de los inmigrantes y de los inmigrados, de los forasteros como de los nacionales, en suma de los procesos culturales que un mundo interdependiente nos tiene acostumbrados; y mediante ese compromiso, dar comprensión a ese fenómeno que es la convivencia intercultural.

Hoy como ayer toda ciencia se define por su permanente construcción, los espacios académicos se forman por el trabajo de los investigadores, así que sigue siendo vigente la idea de que "más que un prurito —eso que se llama antropología jurídica—, es una necesidad científico-social que surge cuando se presenta la interacción de dos sistemas jurídicos que son diferentes, con el fin de conocer cada uno de ellos y el efecto de la relación, orientada de manera esencial, a observar quién ejerce el control de la decisión, de uso, forma, función y significado del derecho, la costumbre y sus instrumentos" (Zambrano 1992:26). Muchos debates todavía se dan acerca de qué es o qué no es antropología jurídica,⁶⁰ lo cierto es que se está desarrollando y es un campo académico bastante sólido (desarrollos nacionales, publicaciones, revistas, doctorados, etcétera). El trabajo colombiano ha perfeccionado la defensa jurídica para indígenas e inducido a que las principales organizaciones indígenas lo soliciten, hábito que no han fomentado con firmeza. Esa antropología jurídica colombiana, a pesar de quienes consideraron una novedad sin tradición etnológica, se ha enmarcado siempre dentro de trabajos que ya habían optado por avanzar en ese campo (Poirer 1963; Bohanan 1957; 1965; Verdier 1977; Pospisil 1974), incluso Roger Bastide lanzó el concepto de aculturación jurídica. Los estudios clásicos de Radcliffe-Brown y Malinowsky sobre la ley primitiva, se sitúan en ese camino.

Casi diez años después, la definición por la que se optó sigue siendo útil para enmarcar el trabajo a realizar. El objeto, "en diferentes tipos de sociedad... descubrir (cuál) es el ser jurídico, cuál es su tiempo, cómo se desarrollan sus acciones y por qué", es fundamento para el estudio y descubrimiento del sujeto antropológico. La relación entre sistemas jurídicos se estudia, fun-

⁶⁰ "La antropología jurídica es "una disciplina en formación y en cuya asunción se interpretan los procesos particulares que advierten la existencia de sistemas jurídicos propios y cuya "racionalidad se finca en los patrones de las etnias" (Durand, en Castro 2000:17).

damentalmente, "con el fin de conocer cada uno de ellos... de manera esencial, a observar quién ejerce el control de la decisión... del derecho", para conocer el poder cultural de esa relación. Desde luego ese quehacer, propio de una iniciativa de la antropología nacional, define una parte de la antropología jurídica latinoamericana y su vinculación al indigenismo.

La Antropología Jurídica ha perfeccionado el peritaje antropológico como un instrumento práctico "de acompañamiento de las organizaciones indígenas en su recuperación de tierras y en sus diferentes programas con la defensa de indígenas... de entendimiento, de conocimiento, de acercamiento y comprensión de otras lógicas jurídicas, de otras formas de ver el mundo, de otras formas de actuar, de lo diferente" (Vázquez 1997:252), también se puede añadir, que como instrumento de reconocimiento de la diversidad. De ahí que sin afanarse por una definición final, la antropología jurídica ha de centrar el proceso mediante el cual el reconocimiento de la diversidad se convierte en norma o costumbre y ésta en relación social.

El peritaje ha producido un escenario particular: el de la comprensión de los hechos jurídicos, sancionados de acuerdo con las concepciones y procedimientos de una cultura ajena, que los califica como criminales, no siéndolo en los ámbitos de su propia cultura. Uno de los efectos de ese instrumento es el de haber generado una jurisprudencia que transforma, por ejemplo, la concepción del delito de invasión de tierras y el de usurpación y daño en propiedad ajena, en una adecuada comprensión de la legítima defensa de las culturas y territorios indígenas.⁶¹ Desde que tal práctica se desarrolla, con la motivación de la antropóloga Esther Sánchez, poco a poco ha logrado obtener un estatus, más que judicial, epistemológico. La utilidad metodológica para los estudios en ciencias sociales, y como fuente experta, que produce conocimientos para dar razones judiciales, fundamenta el reconocimiento y la defensa de los derechos de la diversidad.

Desde antes de 1912, los franceses habían desarrollado el término de etnología jurídica (Poirier 1963). Nader (1978) y Bohannan (1965), estadounidenses, habían trabajado con anterioridad a 1960, las etnografías del derecho.

⁶¹ Uno de estos casos es el que se produjo en Guambía, Cauca, en el que cinco guambianos fueron demandados por usurpación. El autor de este trabajo realizó el peritaje, a solicitud del juez promiscuo civil del circuito de Silvia, el cual en su decisión eximió a los demandados de la pena y situó a los guambianos en la perspectiva de una lucha territorial, no sólo de recuperación de tierras (Zambrano 2002).

Digamos que existía una vasta tradición de estudios sobre los sistemas jurídicos étnicos, que Pospisil (1974) señaló en su libro. Los ingleses Malinowski (polaco nacionalizado), Radcliffe Brown y Gluckman, entre otros, habían dado cuenta del derecho de los pueblos primitivos (Gluckman 1978). En México en los años sesenta ya se realizaban peritajes antropológicos en la defensa de los indígenas (Castillo Farreras 1973). Y, en Colombia, como ya se dijo, Esther Sánchez, desde la Universidad del Cauca, lideró la reflexión sobre el juzgamiento a indígenas, Adolfo Triana y Myriam Jimeno –abogado y antropóloga, respectivamente–, desarrollaron desde la Fundación para el Desarrollo de las Comunidades Colombianas, Funcol, defensas, investigaciones y asesorías, en materia jurídica a las organizaciones indígenas, experiencia, que junto con la de otros investigadores, como Miguel Vásquez, fue reunida en el libro de 1987, *costumbre, derecho y ley nacional*. Por esos años, Verdier y Rouland, autores franceses, titularon sus trabajos, *Antropología Jurídica*. En 1992, Erinaldy Gómez, insinuó algunas reflexiones críticas, que bien pueden enmarcarse, dentro de las actividades necesarias que dan forma a las disciplinas académicas, y Carlos Cesar Perafán, se aventuró a sistematizar, los sistemas jurídicos indígenas.

En América Latina, Rodolfo Stavenhagen, desde el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, convocó, en 1989, a investigadores de todos los países latinoamericanos para tratar el asunto de los derechos consuetudinarios (Stavenhagen 1990); reunió a muchos investigadores del continente, que dieron cuenta de distintas situaciones, sobre los problemas del reconocimiento del derecho consuetudinario. En la década del noventa, se avanzó, complejizando la defensa de los pueblos indígenas, impulsando la necesidad de crear jurisdicciones que les otorgaran la potestad legal de impartir justicia. La cuestión interamericana, de forma reiterada, se apersonaba de uno de los problemas, más latinoamericanos, si se quiere más americanos, el indígena, está vez desde la perspectiva del Derecho. Bastide, cuya familiaridad con Brasil le permitió desarrollar su obra etnológica, pensó los afrodescendientes, en un trabajo sobre la aculturación jurídica. Sumariamente, para 1992, existía un amplio campo de investigación, con relativa identidad, –aunque sin "etnónimo" claro, dubitativamente, algunos autores llamaban eso Antropología Jurídica– que se desarrolló de manera inusitada en los años siguientes.

Si se tratara de caracterizar a las antropologías latinoamericanas, saltaría a la vista su reiterado interés por aplicaciones prácticas de cara a redefinir el Estado Nacional. Mientras que las antropologías europeas se volcaron hacia las prácticas coloniales y a generar descripciones de los sistemas políticos

vernáculos, los latinoamericanos fundaban el Instituto Interamericano Indigenista para trazar políticas de incorporación de las poblaciones indígenas a los Estados Nacionales, las cuales pueden ser entendidas como prácticas de reconocimiento de la diversidad étnica (Dich, en Zambrano 1993).

Los resultados de la Antropología Jurídica latinoamericana son amplios, diversos y diferenciales. Aunque, en cada país, se ha tratado un problema similar⁶² —el reconocimiento de los derechos indígenas por parte de los Estados latinoamericanos—, los enfoques resultantes abrieron un abanico de explicaciones, teorías, y prácticas. El mundo académico, principalmente desde la antropología, logró avanzar en extensión y profundidad, conformando áreas de conocimiento (ver Kuhn), en torno a los derechos indígenas, y a la relación entre cultura y derecho. Se progresó en los alcances del pluralismo legal, se sensibilizó a la teoría jurídica sobre los asuntos indígenas, se impulsaron doctrinas y debates académicos en torno a ellas, se reconstruyeron los conceptos sobre los sistemas normativos, y se desarrollaron metodologías antropológicas, etcétera. En la actualidad, tales materias son fuente de interesantes debates, que amplían y permiten comprender mejor los contornos de una disciplina, la cual ha consolidado algunos postulados ético-morales definidos. Pero, como toda acción genera reacciones concomitantes —de la más variada índole—, las formas discursivas del reconocimiento y sus prácticas jurídicas y morales (peritajes, sentencias, teorías, foros, simposios, desarrollos legislativos), han dado cabida, tanto a la revisión de lo hecho hasta ahora, como a nuevas lecturas de la realidad.

Los temas importantes de la Antropología Jurídica de esa década fueron los estudios sobre el derecho de los pueblos primitivos, cuya finalidad aplicada era que la recolección etnográfica de normas, llevada a cabo por especialistas en Antropología, fueran aplicadas por especialistas del derecho. Como esta fórmula presentó muchos problemas, se produjeron metodologías que

⁶² Es significativo dentro de la variedad de asuntos tratados por ejemplo en Colombia para el tratamiento dado a los peritajes antropológicos en países como Colombia (Sánchez), la conceptualización de sistemas jurídicos indígenas (Perafán), la conceptualización sobre las prácticas (Zambrano), son distintos a los que se han producido en México (Sierra), Chile (Castro), Perú (Irigoyen). Y aún así los esfuerzos de la red latinoamericana en Antropología Jurídica, esta tratando de socializar sus experiencias involucrando a expertos de Chile, Argentina, Guatemala, Brasil y a otros Europeos (Hoekema, Cupe, Assies) sensibles a las realidades indígenas latinoamericanas (N del A).

llevaron a estudiar las formas de comportamiento, indígena y no indígena, en los conflictos. La vieja antropología de rescate de los usos y costumbres se fue desplazando hacia la etnografía de casos concretos, preparando a los antropólogos para entender la diferencia cultural y la manifestación del error cultural en las disputas, litigios y procesos judiciales. Otro tema era el de los derechos indígenas, el fuero jurídico para indígenas, basado en la renovación de las legislaciones indigenistas nacionales y la incorporación de nuevas normas para los indígenas. Como el debate trascendió de la reivindicación de los usos y costumbres, etnográficamente determinados, se abrió paso al debate de la autonomía, que rozó la arena política y prescribió la necesidad de realizar reformas en los estados nacionales. Así las demandas sobre lo consuetudinario, se entroncaron coherentemente, con las demandas de territorios, libre determinación y participación política, que produce la lucha política por el reconocimiento. Razón por la cual no se avanzará aquí en los debates acerca de qué es lo jurídico, o de cómo reconocer los usos y costumbres, en una determinada sociedad. Se buscará, más bien, determinar qué tipo de relaciones son imprescindibles en la configuración del campo étnico, es decir, en la formación del espacio social de las luchas por el reconocimiento de las culturas.

Al desarrollar esta perspectiva, se imponen, pues, algunos límites a dichos temas de la Antropología Jurídica, sin desconocer su importancia. En el marco de "los postulados generales de la llamada Antropología Jurídica latinoamericana, a diferencia de los trabajos anteriores de etnología y sociología jurídica y de derecho comparado, orientados principalmente a justificar y contribuir al proceso de formalización y unificación de los sistemas de control social, este nuevo esfuerzo adquiere rápidamente un carácter crítico, que lo acerca mucho a la causa de los pueblos indios y que, de alguna manera, ponen en juicio los principales axiomas de la teoría del derecho y de la organización de su ejercicio" (Iturralde 1990:48).

La Antropología Jurídica, si bien se desarrolla de la demanda reciente de los estudios sobre derecho de los pueblos indígenas, "el uso de los recursos legales para disputar y defender derechos es, en cambio, una práctica muy antigua entre los indígenas, principalmente, entre aquellos que tienen una larga historia de enfrentamiento con los aparatos del estado, colonial y neocolonial, y está profundamente documentada" (Satvenhagen 1988; Iturralde 1984). De ahí que ha de introducir la noción de hegemonía, con el fin de diferenciarse de las formas clásicas, de sociología y etnología, jurídicas. Tratará de poner en relación el campo en el que las prácticas de reconocimiento y las luchas socia-

les coadyuvan a la formación de derechos, sujetos, culturas y sistemas de dominación. En este sentido limitará y contextualizará la acción de las leyes en los estrados judiciales. Este cambio de enfoque, apela a las situaciones etnográficas de contacto, como parte de la aguda tarea que permite un conocimiento específico del ámbito intercultural, para dar cuenta de la formación no de las costumbres jurídicas, sino del marco de la producción de las costumbres y la redefinición de los sujetos en una sociedad. El establecer el funcionamiento de la formas de interacción jurídicas y de la producción de las normas, procede del estudio de las prácticas concretas de reconocimiento y de los hábitos que se desarrollan al entrar en relación más de una cultura diferente, que comparte uno de los dos polos de un mismo sistema de dominación. Esta visión, parece, cuestiona la idea dominante, base de la sociología jurídica, que subsumió su identidad en la dogmática jurídica. Señala Bourdieu, que: "una ciencia del derecho rigurosa se distingue de lo que de ordinario se denomina ciencia jurídica en que toma a ésta última por objeto. Al hacer eso se aleja de entrada de la alternativa que domina el debate científico a propósito del derecho, entre el formalismo, que afirma la autonomía absoluta de la forma jurídica en relación con el mundo social, y el instrumentalismo, que concibe al derecho como un reflejo o una herramienta al servicio de los dominantes" (Bourdieu 2000:165).

La antropología jurídica del reconocimiento

La teórica de la diversidad y el reconocimiento tratada a lo largo de este trabajo, prefigura el campo de lo que entendemos por Antropología Jurídica del reconocimiento, que partiendo de hechos legales y etnográficos, ha configurado ámbitos de estudios que sin perder sus cualidades, demuestran la existencia en ellos de formas no propiamente jurídicas y no típicamente etnológicas, pero que se inscriben dentro de los ámbitos de la cultura y la diversidad que tienen que ver con los efectos de los derechos en la sociedad, la cultura y la política. Hay una redefinición de las formas que hasta ahora la definen como una etno-jurídica o de las relaciones del derecho en la antropología y la antropología en el derecho. Ese es el camino errado del que habla Geertz. (Geertz 1994:197). O lo que critica Bourdieu, o lo que produce cierta interdisciplinariedad que no se funda en la construcción epistemológica de los campos del saber. Una

antropología jurídica que no la hagan ni abogados ni antropólogos, sino especialistas distintos que aporten a los abogados y antropólogos.⁶³ Dice Geertz "... me parece que esto no implica un enfoque de las cosas en cierto modo más disgregador de lo que ha sido frecuente hasta ahora; no un intento de acoplar el derecho, *s*, a la antropología, *sans phrase*, sino una búsqueda e resultados analíticos específicos que, por diferente que sea el disfraz y por diferente que sea su aplicación, residan en la trayectoria de ambas disciplinas". (Geertz 1994:198)

La estrecha relación entre lo jurídico y lo político es incuestionable e insustituible, pero no obliga a descuidar lo cultural en el derecho y en la ciencia política; así como no conlleva a desatender las dimensiones jurídicas y políticas en la antropología. Por lo tanto, se estructura un modo de observar la diversidad cuando ella tiene componentes jurídicos, politológicos y antropológicos. Se trata de promover una analítica que incorpore lo cultural, secundando la invitación geertziana de buscar resultados analíticos que amplíen las fronteras de los conocimientos disciplinarios para aproximarse de otra manera a la especificidad del problema.⁶⁴ Se evita con ello la triple trampa de reducir la antropología al derecho, de reducir el derecho a la antropología, y de confundir a ambas con la política. En el análisis del reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica y cultural, la cultura adquiere centralidad en el ordenamiento social, porque él presupone tener en cuenta, la interculturalidad y las prácticas sociopolíticas del reconocimiento; igualmente requiere, para lograr la comprensión del tiempo histórico, entender la contingencia de sus productos. La complejidad analizada, hasta el momento, indica que las modificaciones

⁶³ "... al imaginar que el resultado del encuentro entre la antropología y el derecho ha de ser el desarrollo de una subdisciplina especializada y semiautónoma dentro de su propio ámbito, como la psicología social...(s)..., los antropólogos... han intentado resolver el problema del conocimiento local tomando precisamente la dirección errónea. La evolución de nuevas ramas a partir de campos establecidos puede tener sentido cuando el problema es la emergencia de fenómenos genuinamente intersticiales, que no son ni una cosa ni la otra..." (Geertz 1994:197).

⁶⁴ "También implica, creo, un enfoque menos internalista, y, por consiguiente menos beligerante; no se trata de realizar un esfuerzo para inferir significados legales de costumbres sociales, o para rectificar los razonamientos jurídicos con descubrimientos antropológicos, sino de establecer un ir y venir hermenéutico entre ambos campos..., con el fin de formular cuestiones morales, políticas e intelectuales que nos informen de ambos" (Geertz 1994:197).

culturales, son concomitantes a los cambios en las relaciones, lo cual atribuye la cualidad temporal a la cultura.

En la perspectiva de la construcción de la realidad social (Bourdieu 1995, Berger 1968) y de la producción cultural (Bourdieu 1991, García 1981) se proponen las siguientes tesis que afectan al reconocimiento: 1. la cultura produce significados y sentidos a través de los cuales los sujetos perciben el mundo, definen sus intereses, presentifican sus prácticas, 2. El reconocimiento es una práctica sociopolítica intercultural, 3. Las relaciones sociales interculturales se forman y transforman, al producirse cambios en los modos de percibir el mundo, definir intereses y presentificar las luchas, 4. Las culturas cambian a través de la práctica sociopolítica del reconocimiento, que a su vez se redefine por la cultura producida 5. La cultura se produce de las relaciones cotidianas de las personas que son interculturales y de las significaciones reflexivas que posicionan a los sujetos en el mundo, para enfrentarse a otros, 6. Las relaciones interculturales son siempre conflictivas y las representaciones configuran luchas por imponer, determinadas percepciones del mundo, y prácticas, 7. La cultura genera, por efectos de la representación, la personificación de los sujetos y la reificación de las percepciones, 8. La cultura produce el poder de imponer su sentido, para que otros sujetos la adopten, 9. El poder de una cultura proviene de la confrontación de la hegemonía, 10. La cultura y el derecho coadyuvan a fijar las representaciones sociales, que garantizan el sentido de pertenencia y continuidad, de las colectividades, 11. Comprender las relaciones entre cultura y derecho es tarea de la antropología jurídica, al igual que explicar la emergencia del sujeto que procede de las prácticas del reconocimiento, 12. La cultura tiene centralidad en la construcción del orden pluralista.

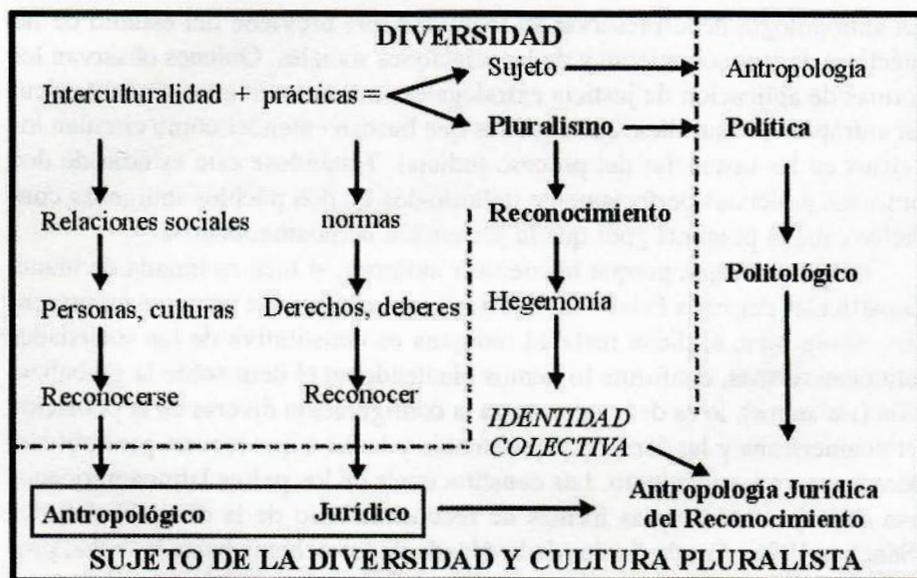
Tales tesis fundamentan la sociopolítica del reconocimiento, y ofrecen significados que capacitan a las sociedades para la comprensión de la formación del sujeto de la diversidad. Los seres humanos producen permanentemente relaciones interculturales, que son la fuente que les otorga historicidad, pues las más de las veces producen conflictos que se resuelven en las arenas políticas, transformando las estructuras en que ellos se desenvuelven. Si bien las relaciones interculturales no cesarán de producirse, las representaciones que se gestan sobre los procesos históricos, *vr. gr.* las historias patrias, diluyen las experiencias conflictivas concretas del pasado, reinterpretándolas –casi inventándolas– en el horizonte de la última resolución del conflicto. Dicha reinterpretación es la base de la reificación, que a manera de un nuevo mito, constituirá el supuesto nuevo origen del reciente pacto intercultural. Generalmente, esto es lo que se entiende cuando se dice que, "la historia es la

que escriben los ganadores", pero sobre todo, es lo que hace que dicha historia sea socializada como verdadera y única. Como señala Bourdieu, el sentido de verdad procede de la resolución de enconadas luchas, cuyo acuerdo –resolución– se impone como la verdadera historia, redefiniendo la hegemonía (Bourdieu 1995).

El problema está en la dificultad de percibir lo contingente, lo no lineal, de las prácticas que aparecen estables. En producir una teórica que escrute la realidad a partir de dicha característica y no de otra, a la vez que dé cuenta de la transitoriedad de las cosas sociales, dé cuenta de la personificación y reificación, que son los enemigos principales de la comprensión de la realidad contingente, pero que son expresiones inobjetables del desarrollo cultural. Con tal contradicción presente, dichas expresiones deben ser contempladas para entender las dinámicas de la construcción social y su institucionalización, así, las posturas teóricas objetivistas, estructural funcionalistas, son reformadas, para dar paso a las neoestructuralistas y constructivistas. En la teórica propuesta, la tensión se supera, concibiendo lo contingente como una dimensión estructurante de la dinámica social. Lo sólido, se ve fluido, sin desvanecerse en el aire; la transformación es una realidad que hace continua la realidad aunque cambie la naturaleza de los hechos. El cambio es, en sí mismo, poder. Poder de representación y poder de acción, no sólo la descripción del paso de una situación de A a B. El poder se representa y actúa en los propios términos de la relación social de reconocimiento que transforma la realidad intercultural. La materialización de unas relaciones sociales poderosas personifica/despersonifica, seculariza/reifica, dando contenidos al sujeto de la diversidad y a la cultura pluralista, al confrontar la violencia simbólica y real de sus luchas.

La antropología jurídica del reconocimiento se resumiría en:

Cuadro 3
Fundamentos de la Antropología Jurídica del reconocimiento



Las realidades a determinar son la diversidad, el sujeto de la diversidad y la cultura pluralista. Las relaciones de interculturalidad en conexión con las prácticas sociopolíticas producen el sujeto y fundan el pluralismo, que dan cabida a la antropología y a la política. Las primeras, interculturales, constituyen una serie de elementos propios de la antropología cultural (personas, relaciones sociales, y el acto de reconocerse). Las segundas, las prácticas, amalgaman una serie de hechos (normas, derechos y deberes, y el acto de reconocer) propiamente jurídicos. La tercera es el resultado de las anteriores (reconocimiento, confrontación y redefinición de la hegemonía, y las identidades colectivas), conectan lo antropológico (interculturalidad), lo jurídico (lo jurídico a partir del reconocimiento) y lo politológico (construcción del sujeto). Estas últimas, que son formas concretas, son un puente entre la diversidad y el sujeto y la cultura pluralista, por eso en el gráfico discurren entre ellos, orientándose finalmente a la Antropología jurídica del reconocimiento. Con base en ese gráfico, se entendería que la Antropología Jurídica del reconocimiento, es el estudio que trata de entender el sujeto de la diversidad y la cultura pluralista.

La antropología jurídica en el horizonte latinoamericano

La antropología debe preservar su identidad que proviene del estudio de las prácticas de reconocimiento y de las relaciones sociales. Quienes observan las formas de aplicación de justicia extralegales son más cercanos a una particular antropología jurídica, que aquellos que buscan entender cómo circulan los sujetos en las instancias del proceso judicial. Tratándose este estudio de dos procesos judiciales perfectamente delimitados en dos pueblos indígenas concretos cabe la pregunta ¿por qué la pretensión latinoamericanista?

En primer lugar, porque la cuestión indígena, si bien es tratada de manera particular por cada Estado latinoamericano, ninguno se escapa a su presencia. Ahora bien, si dicha realidad indígena es constitutiva de las sociedades latinoamericanas, conforme lo hemos planteado en el ítem sobre la globalización (*vid supra*), lo es de igual manera la configuración diversa de la población latinoamericana y las formas de resistencia y lucha a que recurre para obtener derechos y reconocimiento. Las constituciones de los países latinoamericanos han dado paso a distintas formas de reconocimiento de la diversidad étnica (Sánchez 1996). Desde finales de la década de los ochenta hasta la fecha, progresivamente se reconocen derechos y se reforman las constituciones para tal efecto. La interacción de los movimientos sociales de la diversidad establece puentes y relaciones más allá de las fronteras de sus propios Estados, produciendo presiones interamericanas de suma importancia. Además de ello, las conflictivas relaciones de los estados con las sociedades étnicas suscitan nuevas demandas de conducción política y de tratamiento jurídico y se gestan nuevas necesidades de reconocimiento para la diversidad. Emerge una agenda de investigación de estos hechos y una necesidad de tratamiento ajustado a las nuevas realidades históricas. Lo que describen los dos casos aquí tratados forma parte de la realidad étnica de América Latina, por lo que su estudio permite resaltar el papel de la Antropología Jurídica como promotora de valores, convivencia y bienestar de la diversidad humana en la globalización, particularmente en lo tocante al flujo de las identidades, mediante el estímulo de la cultura política que se produce al entender y comprender las dinámicas del campo étnico.

El Estado, la sociedad y los sujetos de la diversidad, deben ser actuantes y conscientes de la historia que están generando y del efecto que tiene el encausar de las reivindicaciones hacia el ámbito de los derechos fundamentales y humanos. El deber como académicos latinoamericanos es con el conoci-

miento, promoción y defensa de las prácticas sociopolíticas del reconocimiento de la diversidad cultural, mediante la vinculación de la investigación científica y humanística al desarrollo cultural, étnico y político de nuestros países. Se plantea al Estado colombiano y a la sociedad latinoamericana el doble reto: responder a los procesos derivados del reconocimiento con una agenda de gobierno, y desarrollar la capacidad de construir y sostener el orden político, que garantice las condiciones para gobernar la diversidad, en el marco de los procedimientos democráticos, mediante la actualización de la problemática de las comunidades étnicas.

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas ha adquirido especificidad y otorgado fuerza a la lucha por el reconocimiento de la diversidad sin adjetivos. Se ha demostrado que la diversidad no se agota en los pueblos indígenas, por lo que es necesario ampliar "lo étnico" a otras configuraciones culturales y a las dinámicas sociopolíticas de ellas. El proceso constitucional de 1991 en Colombia dio paso al reconocimiento de los pueblos afrodescendientes y de los gitanos, evento que permite pensar en que es posible darle cabida a otras formaciones que demanden derechos de la diversidad, como los inmigrantes y las regiones. He llamado a este giro, diversidad cultural ampliada, para señalar que por efecto del reconocimiento, ella se ha diversificado (la comunidad árabe de Maicao, frente a las definiciones acrílicas derivadas de la lucha contra el terrorismo, se hace vulnerable). La ampliación de la diversidad no es obstáculo para concentrar el análisis en la problemática indígena, lo que redefine es el sentido de lo étnico, e incorpora la dimensión latinoamericana en la perspectiva de una región con capacidad para desarrollar formas de identidad propias. En cierta forma, resolver el problema indígena, buscar nuevas dimensiones del sentido del pluralismo, y comprender las dimensiones de estructuración del campo étnico, como orientador de una cultura política, permite pensar el horizonte latinoamericano como estrategia de supervivencia también para la cultura gestada en el continente.

Uno de los mayores retos a que se enfrenta hoy en día la investigación social y la política de la diversidad es el de la profundización y complejidad de los procesos de diferenciación de los sujetos de la diversidad. Hace 500 años los pobladores aborígenes del continente fueron reducidos al término indio. En la actualidad, si bien el término subsiste da cuenta de cerca de 800 pueblos (Rodríguez 1979). En Colombia, el movimiento de negritudes ha reconocido amplias diferencias en la población negra, variaciones que se producen de región a región (Mosquera 2002). Y, aunque no se habla de poblaciones tribales como en África, las de aquí han desarrollado formas autónomas

de identidad. No sobra recordar que la etnicidad no está relacionada con la noción de tribu, sino con la movilización de los derechos y las luchas sociales en contextos más amplios.

La percepción de la diferenciación es el reto, más exactamente la percepción política de la diferencias. Es frecuente pensar que las demandas indígenas se diluyen en las de la diversidad, pero se trata de pensar no de modo excluyente, ni dejarse aterrorizar por la pérdida de privilegios. La lucha por las reivindicaciones y los fueros es una forma de lucha que no trasciende la hegemonía imperante, sino que la reproduce, un modo de pensar distinto busca comprender los procesos que generan nuevas identidades y ser capaces de leerlos en el tiempo histórico. Muchos son los textos de autores "desencantados" con las luchas identitarias (Arditi 2000; Gómez 2001), han perdido de vista la centralidad de la cultura en la producción del orden social. Confundidos entre democracia e identidad, no han logrado interpretar la cuestión del reconocimiento, ni la profundización conflictiva de las diferencias, como una tensión inmanente en la definición del sí mismo y de los otros, es decir, de las relaciones sociales. Es cierto que en el bosque puede perderse el árbol, pero sin el bosque no se reproducirían los árboles, ni la vida del bosque. Esta metáfora puede traducirse en que las etnias pueden diluirse en la nación, pero sin la nación no se reproducen ni ellas -por lo menos es la situación de muchas de las etnias actuales-, ni la vida social de la población, también diversa, con la que interactúa.

Se procura que la antropología jurídica haga visibles las luchas por la transformación de las condiciones dominantes y hegemónicas, que permita la realización de una diversidad en permanente cambio y fortalezca los procesos de identidad y las reivindicaciones propias. Si los avances se han logrado con muchas tensiones y contradicciones, la comprensión del lugar histórico es fundamental, para la antropología jurídica del reconocimiento.

Este trabajo reproduce la tensión de pensar pluralmente, sin que se pierda la singularidad de la lucha indígena. Es posible hacerlo, dado que en el momento en que se ha conquistado la etnoeducación, por ejemplo, para los pueblos indígenas, se abrió la posibilidad que los afrocolombianos u otros grupos la demanden. Además, y en cierto sentido lo más importante es que abre la posibilidad de pensar en otras formas de etnoeducar a los ciudadanos para fortalecer la identidad propia, pero sobre todo, para formar ciudadanos capaces de discernir las formas como actúa la discriminación y el etnocentrismo, para que sabiéndose portadores de ellos, desarrollen la conciencia que toda sociedad los produce, se relativice su modo de acción y permita la tolerancia.

No se trata de negar el etnocentrismo o la discriminación, sino de reconocer su presencia y su modo de actuación en las relaciones sociales entre las colectividades.⁶⁵ De similar manera se trata de pensar la diversidad, pues los derechos que ella conquista en su lucha pueden instaurarse en el seno de la sociedad.

Al pensar desde lo étnico, los mismos indígenas no imponen una cultura, sino un proceder para adecuar derechos generales a casos particulares, dichos derechos pueden ser extendidos sin exclusión a otros actores, para beneficiarse de ellos. Por ello, el problema no son los derechos ni los sujetos; por el contrario, es el horizonte en el que se piensa el reconocimiento y como se definen los sujetos a reconocer sin exclusión. Ésta es una batalla en el seno del movimiento de la diversidad que no la resuelve el Estado actual, sino que debe impulsarse para obtener un Estado capaz de regular las formas de organización de las identidades. Se trata de no perder la real perspectiva política, porque lo alternativo, lo contrahegemónico se forma en las batallas del campo étnico, donde surgen los derechos para que la diversidad sea constitutiva de un orden social alternativo. El reconocer la diversidad es una tarea mayor y compleja, si se quiere permanente. Es una verdadera política de población tratada de modo particular.

Lo latinoamericano y su diversidad están de modo natural imbricados en la política del reconocimiento de los pueblos indígenas. Kloosterman (1991), para el caso de los pastos del Gran Cumbal en Nariño, señala que "al trasluz de la discusión sobre el reconocimiento de los derechos colectivos y la definición de los beneficiarios de estos derechos... (forman las demandas)... de autonomía y de tierra" (Kloosterman 1991:17). Las demandas indígenas son demandas globalizadas, paradójicamente son reivindicadas también por otros actores porque tienen una base común que es importante tener en cuenta: el reconocimiento de la identidad particular, nombrar las autoridades propias y autogobernarse, aplicar los usos y costumbres, usar los recursos naturales del entorno y articularse con el Estado para redefinirlo. ¿Qué comunidad u organización política no las demanda? ¿Por qué se está en desacuerdo con que

⁶⁵ Un caso interesante es el de la discriminación positiva. Que agregándole nuevos valores, pensando en una supuesta sensibilidad social, próxima a la culpa, igualmente discrimina. ¿Acaso cualquier forma de discriminación, positiva o negativa, es igual, no genera formas de exclusión?. ¿Acaso toda forma de discriminación no selecciona recursos para poder legitimar una acción que beneficie a unos en detrimento de otros? (N del A).

otros la reivindiquen? Al modo de ver de este trabajo dicha base es la que posibilita la comunicación entre los diferentes, a la vez que es el campo de lucha para los reconocimientos. Se trata de enfrentar y desarrollar acciones para llevarla a cabo. Esta tarea, en apariencia enorme, sólo puede ser comprensible con la adecuada percepción del campo étnico, que es el espacio de transformación y de fusión de horizontes. Una buena definición de éste permite acceder a una buena concesión de derechos, pero sobre todo al modo de representarnos en el globo que se ordena regionalmente.

Desde el momento mismo de la intención de realizar una constituyente, diversos movimientos sociales apoyados en las demandas étnicas, delinearon la realidad de la influencia de la lucha del movimiento indígena en la necesidad de reconocimiento de otros movimientos sociales y de otros sujetos de la diversidad. En los debates preconstituyentes las comunidades afrodescendientes plantearon la necesidad de ser representadas por el movimiento indígena y ante la negativa de éste, recurrieron a la lucha por los propios derechos (que son los mismos de los indígenas), logrando el Artículo Transitorio 55 Constitucional y posteriormente, la promulgación de la Ley de Comunidades Afrocolombianas, Ley 77 de 1994. No hace más de cinco años, se logró el reconocimiento de los gitanos, con base en los derechos del convenio 169 de la OIT. Esta actividad reivindicativa devela nuevamente el tópico de la investigación: la práctica sociopolítica del reconocimiento y las preguntas sobre los elementos que movilizan su reivindicación y los efectos que tal movilización produce al interior de las comunidades que los luchan.

La última década, en materia de efectos sociales y políticos desde y sobre la diversidad étnica, ha sido muy estimulante, pero francamente muy descuidada. Se necesita estudiar no sólo las transformaciones de los discursos y sus concreciones jurídicas, sino las prácticas institucionales de los organismos rectores de los asuntos de la diversidad en los niveles nacional (Asuntos Indígenas, comunidades negras y otras minorías étnicas e Institutos Nacionales Indigenistas) e internacional (Instituto Interamericano Indigenista, Grupo de Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas), los flujos y los reflujos, así como las reivindicaciones de los pueblos y la complejidad de las burocracias generadas, pues estos son productos del reconocimiento de derechos.

La progresiva atención sobre la Antropología Jurídica, las formas etnojurídicas, el juzgamiento de indígenas, la formación del derecho, etcétera, deriva del trabajo que se realiza desde distintos frentes, universidades, organizaciones, ONG's, oficinas gubernamentales, etcétera, de América Latina. En los últimos años en Colombia se ha dado un particular desarrollo, debido al reco-

nocimiento de los derechos humanos de la diversidad en las constituciones latinoamericanas y a la protección de ellos. Sin embargo, no se ha generado de manera sistemática una reflexión sobre la experiencia de los últimos años, a pesar de las reuniones académicas que están orientando la acción disciplinaria. Es necesario, desarrollar un particular énfasis en lo que corresponde a la investigación en este campo, evaluar los logros en materia de estudio sobre los procesos judiciales, analizar el papel desempeñado en materia de la defensa de los derechos de la diversidad, de un pluralismo legal amplio, y del reconocimiento de los derechos como práctica sociopolítica diferenciada.

La autonomía, la jurisdicción, la identidad y el territorio son demandas de la diversidad, que posibilitan el ejercicio particular de relaciones de propiedad y de producción, de ejercicios diferenciados de la impartición de la justicia, de la enseñanza en los propios idiomas y de la vigencia de las costumbres en los sistemas sociales y de parentesco. Tal característica hace que dichas demandas sean un modo general de participación política, jurídica, cultural y espacial, y, permite dos cosas: en primer lugar, que las demandas puedan ser constituidas en derechos fundamentales de reconocimiento, para desarrollar otros derechos particulares como los culturales, educativos, de propiedad, etcétera. La antropología jurídica no trata de legalizar los sistemas jurídicos indígenas, sino entender la lógica de cómo las demandas sociales, culturales y políticas se convierten en derechos que defienden y promueven otros de mayor especificidad, y a la vez promueven cambios y conflictos en las estructuras de representación y acción de lo jurídico, mediante la secular interacción a que están sometidos.

En el campo de relaciones entre sistemas jurídicos étnicos y nacionales, los pueblos indígenas latinoamericanos son quienes preservan una profunda memoria. Lo que trata la antropología jurídica es develar el acto político, si se quiere sociojurídico y cultural, que convierte histórica y culturalmente las prácticas en derechos. Intenta develar la presencia del poder en las normas; imponer un carácter normativo a una costumbre o a un hábito, es asignarle persecución y punibilidad. El acto de transitar una calle no es un acto libre, es un acto susceptible de corrección y de imputación. De la misma manera, las costumbres indígenas, que hasta antes de 1991 no eran objeto de demandas, una vez fueron reconocidas por el Estado, están siendo demandadas, como sirven de ejemplo los dos casos aquí tratados.

La agenda latinoamericana ha estado marcada por dos cosas: la incesante búsqueda, consciente o inconsciente, manifiesta o latente, de legalizar y normatizar los sistemas jurídicos y garantizar ciertos derechos, y por que "se

respeten los órdenes jurídicos indígenas y se admita la existencia de un pluralismo jurídico sin preeminencias injustificadas de parte del sistema jurídico nacional... y... se definan los límites del pluralismo jurídico y se delimiten los espacios culturales en los que no debe interferir el orden jurídico nacional; y se definan también aquellos aspectos que inevitablemente deben quedar regidos por el orden jurídico nacional." (Martínez, citado en Iturralde y Stavenhagen 1990:17). Sin embargo, es necesario impulsar una mirada menos dual, más amplia y sinéctica, que apoye la intención de la agenda y redefine las acciones consecuentes. Los sistemas jurídicos de la diversidad formarán parte del sistema jurídico nacional, sin menoscabo de las singularidades propias, y los representantes oficiarán como primeras instancias en los procesos a que tengan lugar, con lo cual se materializará el pluralismo jurídico, definiendo a los sistemas jurídicos nacionales como pluralistas. Dado que la interacción entre sistemas jurídicos procede de ciertas formas históricas de uso simétrico de derechos, se privilegiará el modo cultural de interpretación de las normas y no existirá más límite que el que impone la sociedad a sus autoridades jurisdiccionales. Los altos tribunales de justicia se capacitarán en las formas de comprensión de las filosofías jurídicas y modos de actuación de la diversidad, para estimular el enriquecimiento del sistema jurídico pluralista.

El sentido de la transformación es la respuesta crítica a los defectos metodológicos de la percepción científica, de personalización, prenociones y reificación, tratadas en Marx, Durkheim y Weber; sobre todo a la reificación jurídica e intercultural que convierte lo contingente en permanente, transhistórico e inmutable. El pluralismo debe emanar de la observación de realidades contingentes y de lo contingente de los procesos de objetivación social. ¿Cuánto hay de contingente e histórico en las representaciones que tenemos de la sociedad, la política y los derechos? La hegemonía cultural es una noción mediante la cual se avanza en la superación de este interrogante, porque lo último que se puede pensar es que la realidad social se produce por la acción de las estrategias jurídicas, si bien dichas estrategias coadyuvan a definir y a actuar en la sociedad.

Sólo la interpretación de lo hegemónico dará cuenta de la capacidad de intervención de lo jurídico en el orden social o en el cambio cultural. De hecho, no existen prácticas per se emancipatorias o de dominación, si no entendemos la forma en que la hegemonía y la dominación se producen. En este sentido, la pregunta transforma la percepción de la antropología jurídica que trata de dar cuenta cómo se produce un sujeto y describir sus cualidades. Se imprime cierto realismo con sentido común. Las prácticas critican los estu-

dios formales y estrictamente académicos del derecho, la antropología y la política, pero enriquecen la percepción de su comportamiento en zonas fronterizas. Se mantienen así protegidas las identidades profesionales y se amplían sus mutuas injerencias. Se puede llegar a ser, en esta globalidad que desafía, más jurista, más antropólogo y más politólogo transformando las concepciones instrumentalistas e interpretativas en realidades construcción con la visión empírica –no positivista–, ni reificada de la realidad.⁶⁶

La teórica del reconocimiento esbozada, permite la crítica radical a las formas parciales de observar el fenómeno cultural, porque construye una complejidad y le asigna al observador un lugar esclarecedor para realizar su trabajo. El hecho de percibir nuevos lugares de interacción de la diversidad posibilitará analizar fenómenos sin confundirlos y reinterpretar el escenario de las luchas con una perspectiva más radical, tanto en el sentido político, como en su más transparente acepción epistemológica; de alguna manera rompe con la autoridad de un conocimiento experto que tiende a autolegitimarse basado en la autoridad de la diversidad configurándola infalible, y de la práctica de los sujetos de la diversidad que se autoconstituyen en los únicos sujetos capaces de pensarla. No se trata aquí de eliminar esas situaciones, sino de convocar la autoreflexión de las prácticas de la diversidad para entender su verdadero lugar y reinterpretar sus potencialidades en el horizonte del cambio cultural, de la transformación social y de la acción política consecuente. El reconocimiento desde esta perspectiva se define; no es una conquista sino un campo de luchas que se abre. De hecho este modo de percibir el reconocimiento se hace más comprensible si se imaginan las implicaciones correlativas y las interacciones entre formaciones, así por ejemplo la organización indígena de mayoría Páez, Cric, establece relaciones con los *Ijkas* que las tienen con *Richercha Cooperazionne* de Italia; los Páez si bien tienen problemas de sectas protestantes han negociado con ellas, los *ijkas* no. En fin, ambos se guían por los derechos constitucionales, que es el foco de implicación total en el que ambos coinciden para todo.

El conjunto de hechos presentado como ejemplos hasta ahora como realidades efectivas son expresión del ensanchamiento de la diversidad. Mal se

⁶⁶ El énfasis... en lo social y no en lo institucional, y en las representaciones mentales (visión simbólica) que los ciudadanos corrientes tienen del derecho y no en el sistema coercitivo o promotor del derecho (visión instrumental) son elementos comunes de este cambio de óptica (García 2001:15).

haría en pensarla como una unidad pues distrae el sentido práctico de cada uno de los significados que ellos tienen en el contexto de la lucha por el reconocimiento de la diversidad. Este punto de vista es el que lleva a muchos analistas a confundir las situaciones y a entremezclarlas sin una posición crítica. Se confunden los derechos internos con la legislación internacional, se justifica la presencia de un cabildo de origen español sin explicarla adecuadamente, se cree hacer antropología jurídica cuando realmente se es perito de un caso judicial, se cuestiona a los indígenas por no tener idioma, se les tacha de oportunistas por luchar por su reconocimiento. Las teorías subvierten —explicando— ese caos, ordenan el conceptual más precisamente y tratan de establecer algo de orden lógico e histórico a esas situaciones.

El orden lógico está dado por la comprensión teórica del campo y el establecimiento de dinámicas del reconocimiento y del orden histórico político porque debe ser visto en relación con una realidad contundente que pide ser explicada. Lo explicado hasta ahora modifica la percepción del campo del reconocimiento. En primer lugar fue visto como un segmento, como tal es útil para identificar un espacio de prácticas. Pero como las prácticas no se dejan acorrallar por los conceptos, vimos que al introducir la conciencia de interactuar con una formación social ésta no se escinde realmente, lo que al menos conceptualmente es posible, con lo cual el campo del reconocimiento, sociopolíticamente restringido en sus orígenes, muestra una fluidez de sus límites que permiten asignarle el lugar manifiesto y real en la formación social y política. Una precisión adicional, como el campo es definido desde las prácticas, lo latente no es potencia pura y abstracta, la sede romántica de los anhelos políticos de revolución y transformación social, por eso lo hemos llamado escenario que es una lucha que se inicia desde la revisión epistemológica de los conceptos, cuya interacción es indirecta.

El reconocimiento de los derechos de la diversidad revela su fluidez y con ella su capacidad potencial de transformación social. A la vez descubre con mayor claridad los contornos de la interacción que deviene en lucha política. El escenario manifiesto es definido por una interacción directa con todos los elementos dispuestos por cada una de las formaciones sociales y políticas que entran en relación; el escenario de reconocimiento latente es definido por una interacción indirecta, consciente e inconsciente, táctica o estratégica, deliberada o no.

COLOFÓN

La aparición de la cultura como reivindicación política, las presiones de la diversidad sobre el Estado, la nación y el gobierno, la búsqueda de formas de participación democráticas y la promoción de la diversidad forman parte de las realidades habituales en los últimos años en Colombia y América Latina. Aunque la guerra en Colombia tiende a suprimir las diferencias, las voces de la diversidad cultural no se acallan y serán el talón de Aquiles en la resolución del conflicto. La reflexión sobre los procesos estructurantes en el país y las realidades emergentes es una necesidad impostergable, pues son asuntos de competencia de todos los colombianos, que afectan la cotidianidad, los pactos de convivencia, las representaciones de lo que somos y las posibilidades de coadyuvar al desarrollo social, político y cultural de la nación. La CPC-91 promovió formas pluralistas que se han sedimentado progresivamente en las regiones del país. Se empoderaron los movimientos sociales –algunos de ellos nuevos, otros de ellos viejos–; el indígena sorprendió a los especialistas. Se definieron y ampliaron los derechos ciudadanos y se produjeron profundizaciones histórico/culturales de la comunidad nacional. Emergieron y variados referentes de unidad y motivaciones de participación social que evolucionan conflictiva y diferencialmente entre los colombianos.

En el análisis evaluativo de la CPC-91 se promovió la reflexión sobre el Estado Social de Derecho, ESD. Según Uprimny, la CPC-91 es un texto "que se proyecta hacia el futuro..., pues más que codificar las relaciones de poder existentes, ese documento jurídico tiende a delinear un modelo de sociedad a construir" (Uprimny 2001:98), que se entiende aquí, como la transformación polítocultural de los colombianos, que en palabras de Geertz es "la perfección silenciosa del acuerdo comunitario y no la realización de un mandato absoluto" (Geertz 1994:238). Visión que se constata con los avances en materia jurisprudencial sobre la diversidad, generada por las sentencias de la Corte Constitucional y los impactos de la apropiación étnica de los derechos de la diversidad.⁶⁷

⁶⁷ "La apropiación étnica de un derecho es pues un fenómeno polítocultural emergente, sinérgico, de múltiples vías, entre las que destaca, de modo general, el hecho de que es la traducción de un acto jurídico (norma constitucional, ley, decreto, jurisprudencia, sentencia, proceso judicial, costumbre, usos y costumbres, tradiciones, etc.) a las prácticas y códigos culturales, sociales y políticos propios y particulares de una colectividad étnicamente diferenciada, a las de los sectores de la sociedad nacional con los que dicha colectividad se relaciona y a las de un Estado y sus instituciones involucradas que producen el sentido que orientará la vida colectiva de todos sus ciudadanos" (Zambrano 2000:340).

La apropiación étnica de las normas no actuó sobre cosas filtradas y limpias, sino precisamente sobre situaciones estructurantes y desestructurantes que demandaron la sensibilidad legal y etnográfica; como dice Geertz "se alimentan tanto del orden como del desorden" (Geertz 1994:244). La fuerza cultural de las normas, permite entender la CPC-91 como herramienta cultural susceptible de ser interpretada al arbitrio de la misma cultura, que tiene la capacidad de transformarlo todo.⁶⁸ El reconocimiento de la diversidad resulta paradigmático en la década. Pasó de ser fundamentalmente indigenista, a incorporar a otros sujetos como los negros continentales y raizales insulares y los gitanos. Los constituyentes indígenas Lorenzo Muelas, Francisco Rojas y José Peña lograron constitucionalizar los derechos de los pueblos indígenas y garantizar la participación política en los órganos de representación. Cabe decir, que lo consagrado constitucionalmente tuvo una orientación básicamente etnicista, que conceptualmente limitaba lo multicultural a lo pluriétnico de la nación colombiana, siendo lo étnico una realidad eminentemente indígena. Tal situación debe ser comprendida en forma inequívoca, pues desde las mesas de concertación para la constituyente se trazó ese derrotero.

La presencia del Transitorio 55 constitucional para negritudes,⁶⁹ en cierta forma lo explica, porque cada colectividad buscó acomodar los derechos que beneficiaran específicamente a sus colectividades genéricas. El Transitorio 55 expresó la necesidad de una legislación específica para los afrodescendientes distinta a los fueros indígenas existente hasta ese momento y constitucional que estaba sancionando el constituyente. Sin embargo, los mismos derechos que en su momento fueron para indígenas, vienen siendo reivindicados por otros actores promovidos a la política. Y en el seno del movimiento indígena,

⁶⁸ "... el derecho, en lugar de constituir un mero agregado técnico a una sociedad moral (o inmoralmente) acabada es, claro está que junto con una extensa gama de otras realidades culturales que van desde el simbolismo de la fe hasta los medios de producción, una parte activa de ésta. ...*ius*, *Recht* y *right*...estimulan a las comunidades en las que se encuentran (esto es, las sensibilidades que representan): creando –de nuevo junto con un gran número de otras cosas y en diferentes grados en diferentes lugares–lo que jurídicamente, si se me permite decirlo, o humanamente, en el caso de que no sea así, son" (Geertz 1994:245).

⁶⁹ "...el congreso expedirá... una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en zonas ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva..." (Seminario 2001:92).

en poco tiempo, las organizaciones sociales se han visto enfrentadas a una división del trabajo que posibilitó la aparición de las organizaciones propiamente políticas y electorales, los resguardos se convirtieron en unidades administrativas del nuevo Estado, y los cabildantes, casi sin saberlo, quedaron sometidos al escrutinio público como autoridades oficiales. Por otro lado, la multiplicación de los cabildos ha puesto en aprietos a las comunidades indígenas, pues el fenómeno obedece a lógicas que si bien son propiamente culturales, no están ancladas en seculares y típicas tradiciones, sino en acciones estratégicas y tácticas para tomar posición en la coyuntura actual, retomado e impulsando instituciones tradicionales, como en el caso del pueblo Zenú de Córdoba, en cuyo territorio se han organizado cerca de 250 cabildos. Aparecieron los indígenas de Suba y Bosa en Bogotá, no sólo demandando derechos, sino impugnando al Estado y a la oficina gubernamental de Asuntos Indígenas. Pero esto, que en apariencia es un caos etnopolítico —para quienes se han opuesto al reconocimiento de los indígenas— produce —progresivamente— la capacidad de acción política sin precedentes, al punto que se puede afirmar, que ellos —los indígenas— son quienes han logrado comprender mejor el presente histórico de sus reivindicaciones y la coyuntura que han debido sortear. Aunque no se puede decir lo mismo acerca de la capacidad desarrollada para avanzar en la trascendencia nacional de estos hechos, de la misma forma.⁷⁰

¿Cuáles son los efectos de la expedita expansión de las reivindicaciones étnico-culturales? En primer lugar, la constante habilidad de sectores, étnicos y no étnicos, organizados a partir de las identidades particulares, para apropiarse de los avances constitucionales en materia de diversidad étnica. En segundo lugar, la progresiva ampliación conceptual de lo pluriétnico a lo multicultural, incorporando a otros sujetos colectivos (negros y gitanos), pero también ciertas organizaciones regionales (Macizo Colombiano), o el fomento del debate sobre lo nacional. En tercer lugar, dichos avances organizativos y de

⁷⁰ El éxito alcanzado, bajo el amparo de la CPC-91, por las luchas indígenas, en el reconocimiento de derechos y logros institucionales para el desarrollo integral de sus comunidades, no se puede aplicar de cara a la transformación estructural del Estado y del replanteamiento del régimen de convivencia de la comunidad imaginada nacional. Es posible que la estrategia indígena se limite a la inclusión al ESD y no a la transformación de las estructuras nacionales. Pero, aún así, dado que el debate lo planteó el constituyente, las voces indígenas, al respecto están silenciadas. (N del A).

movilización identitaria plantean, aunque no se ha dado el debate, el horizonte del Estado Pluralista Social de Derecho. Y, en cuarto y último lugar, la dinámica Políticocultural Emergente, desarrollada por las fuerzas históricas, comienza a generar convergencias inéditas (*vr. gr.* el aval indígena a la candidatura de Antanas Mockus, de ascendencia lituana, a la Alcaldía de Bogotá, la conquista de la gobernación caucana por el guambiano Floro Tunubalá, los acuerdos políticos entre departamentos para presionar al gobierno central y disentir de él, etcétera), dan cabida a la eventual reflexión sobre el sentido del pluralismo integral en la redefinición del ESD.

Salta a la vista el desfase entre las imágenes estáticas que tenemos de la diversidad y las nuevas modalidades dinámicas de ella, que se han cobijado bajo el genérico de Diversidad Cultural Ampliada. Tal desajuste es en parte inevitable, pero tiene efectos inconvenientes. Por un lado, distorsiona las medidas étnicas tradicionales con las cuales se evalúa el desempeño político. Por el otro, como la acción política se guía por imágenes de la diversidad obsoletas o criterios de orientación inadecuados, no está en condiciones de discernir los objetivos factibles y de ver las nuevas realidades, mucho menos las tendencias. Parece, como señala Giddens, que el desconcierto no está en la realidad social sino en los modos de interpretarla. No está en los indígenas o en los negros y sus contradictorias acciones políticas, sino en el modo de interpretarlas. Ello conduce a esa aparente ausencia de alternativas que caracteriza a algunos de nuestros pensadores. Lechner (1995), señala que "no deja de ser desconcertante... que precisamente en nuestro tiempo, lleno de cambios, parecería no haber otra opción que "más de lo mismo". Ahora bien, el desconcierto no es atenuante en política y, por el contrario, obliga a una reflexión más aguda. En el fondo, necesitamos una redefinición de la política (y de las cosas); no en el sentido de una definición taxonómica, sino de una comprensión más cabal de la(s) "lógica(s)" que condicionan la acción política (y cultural) en nuestras democracias" (Lechner 1995:57).

Conviene pues someter a revisión nuestra concepción de la diversidad, vale decir, conviene revisar el país que tenemos. Se ha prestado gran atención a los cambios estructurales, pero no a los cambios de la diversidad. Las transformaciones del país, promovidas por la Constitución conllevan una transformación de la propia diversidad. Los derechos que protegen las culturas, generan cambios en las culturas que defienden. Además, como ha prevalecido una visión estática de la diversidad, centrada en lo indígena, en cierta forma romántica, que es la misma "racial" –veladamente se confunden a los pueblos indígenas (sociopolítico) con razas étnicas... "los guambianos son una raza,

distinta a la de los arhuacos y de los antioqueños", suele decirse—. La diversidad ha crecido, digamos, una parte queriendo ser excluyente ejercitando derechos que considera propios y otra demandando reconocimiento queriendo ser incluida. Así, como hace diez años se descartaban los peligros de la diversidad para la integración nacional, lo cual está claramente demostrado en los hechos, en lo sucesivo las conquistas indígenas no se verán mermadas por la inclusión de otros actores, en cambio sí, la suerte del posible liderazgo de su causa en la transformación multicultural del Estado, la Nación y la participación política multicultural y pluralista de los colombianos.

El reconocimiento de la diversidad cultural comprueba la existencia de diferentes concepciones de mundo, pero en lo fundamental acepta los procesos de diferenciación de esas concepciones de mundo y de sus respectivos modos de vivirlas. El reconocimiento es un hecho actuante, es una acción efectiva manifiesta en la apropiación de derechos, que contribuye a la formación y constitución progresiva y diferencial de los sujetos de la diversidad, en tanto sujetos de la política, que apelan a la construcción y consolidación de una conciencia global singularizada. De ahí que esta antropología jurídica pueda progresar hacia una teoría política y jurídica del reconocimiento, y a una antropología de la globalidad.

El camino recorrido en medio de la confrontación ha dejado muchas huellas en los colombianos que es preciso no olvidar. Es necesario reconocer los signos de las herencias sociales, culturales y políticas de los años de confrontación armada, sino también las demandas que fluyen en los movimientos sociales, entre ellas, las multiculturales. La sociedad posconflicto no es un escenario de futuro; es, sobre todo, un escenario del presente sobre el cual se descargan los anhelos sociales, no como utopía intelectual, sino como realidad social actuante. Los movimientos sociales son el libro para leer las tendencias que los ciudadanos configuran y, la lectura, la forma de interpelar al Estado y a las sociedades reales. En suma, a ser modernos, a insertar en nuestras mentes la posibilidad y capacidad de producir el orden colectivo, con identidad propia.

Colombia cambió en los últimos diez años; contrariamente, la reflexión sobre los cambios parece ser más bien parca. Se percibe cierto rezago para asimilar y analizar el país que tenemos: mientras se atiende la realidad militar de la guerra, se descuidan los frentes sociales y culturales, que sin armas, luchan contra ella de manera diferente. Existe un país que corre paralelo a la guerra; si bien no deja de estar imbricado con ella, no significa que dependa de ella. Dan muestra de ello las reivindicaciones de la diversidad étnica. No cabe duda

que la guerra afecta la convivencia entre los colombianos, pero no cabe duda, también, que el país usa todos los intersticios posibles para dar tanto soluciones sociales a los corolarios de la guerra, como al mismo tiempo, plantear alternativas para problemas que no son de incumbencia militar.

La sociedad que se ha formado es la convergencia en un momento determinado de las dinámicas de los movimientos sociales que son estructurantes de realidades sociales, culturales y políticas,⁷¹ no de los recordatorios épicos de la historia patria. La conflictividad social en Colombia se establece más allá del límite que impone la guerra entre el Estado, las guerrillas y los paramilitares, por lo que el reconocimiento debe concebir la dinámica sociopolítica total del país, asignando el lugar preciso a cada una de las luchas. Si los fusiles se silenciaran ¿qué pasaría con los avances, logros y retrocesos de las luchas de la diversidad étnica y cultural? Contextualizar así el posconflicto tiene la intención de desmovilizar los afanes militaristas de cierta sociedad civil, que hoy parece más una sociedad militar ad hoc, para brindarle cauces de retorno a lo que es, maximizando la civilidad y minimizando la violencia que esconde perversamente. Nuevas posturas de la diversidad sobre el orden, la política y el derecho están emergiendo, tenemos ahí un inmenso y abierto libro, un sugerente reto y una tarea impostergable.

⁷¹ "Identidad proyecto: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social" (Castells 1999:30).

Carlos Vladimir Zambrano

Parte IV
SENTENCIAS

A. ARHUACOS

SENTENCIA SU-510/98⁷²

(Extracto)

Referencia: **Expediente T-141047**

Actor: **Álvaro de Jesús Torres Forero**
Magistrado Ponente: **Eduardo Cifuentes**
Bogotá, D.C., Septiembre 18 de 1998.

CULTURA ARHUACA-Cosmovisión es incompatible con doctrina evangélica.

En la cultura *Ijka* - a diferencia de otras culturas - existe una estrecha relación entre el ámbito de lo sacro - la religión - y el de lo profano - lo político y lo jurídico -. El carácter individualista de los dogmas y credos evangélicos choca frontalmente con la concepción del sujeto contemplada por la cosmovisión *Ijka* y con las responsabilidades que esa misma cosmovisión ha asignado a los indígenas serranos, de las que se derivan roles y tareas sociales bien definidas. Las prácticas rechazadas por la IPUC forman parte del nódulo esencial de la filosofía práctica y religiosa de los *Ijka* y su incumplimiento está catalogado por el sistema jurídico arhuaco como una falta que puede generar, incluso, la expulsión del resguardo. De las consideraciones puede concluirse que un indígena que suplanta la "ley de origen" por la Biblia y al mamo por el pastor evangélico, ha dejado de compartir la cosmovisión - y por lo tanto la cultura - arhuaca. Las particularidades de la cultura arhuaca permiten a la Corte afirmar

⁷² La versión electrónica que sirve de base a este extracto es de 90 páginas, escritas en letra Roman 12cpi, tiene 153 citas de pie de página, y cuenta con tres salvamentos de voto. Este extracto suprime algunas notas de pie de página, dos salvamentos de voto y párrafos enteros. No se edita ningún párrafo y se mantiene la numeración original, por lo que se encuentra sin secuencia. Los considerandos iniciales se reproducen íntegros (N del A).

que el cambio de mentalidad religiosa implica, necesariamente, un proceso profundo y radical de sustitución cultural, con independencia de que ciertas apariencias formales - como el vestido, el largo del cabello, la utilización de collares, o la vivienda - se mantengan intactas.

PRINCIPIO DE DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - Alcance.

Para la Corte, el principio de diversidad e integridad personal no es simplemente una declaración retórica, sino que constituye una proyección, en el plano jurídico, del carácter democrático, participativo y pluralista de la república colombiana y obedece a "la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de la multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental." La Constitución Política permite al individuo definir su identidad con base en sus diferencias específicas y en valores étnicos y culturales concretos, y no conforme a un concepto abstracto y general de ciudadanía, como el definido por los estados liberales unitarios y monoculturales. Lo anterior traduce un afán válido por adaptar el derecho a las realidades sociales, a fin de satisfacer las necesidades de reconocimiento de aquellos grupos que se caracterizan por ser diferentes en cuestiones de raza, o cultura. En suma, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural obedece al imperativo de construir una democracia cada vez más inclusiva y participativa y de ser consecuentes, de otro lado, en la concepción según la cual la justicia constituye un ideal incompleto si no atienden a las reivindicaciones de reconocimiento de los individuos y comunidades.

COMUNIDAD INDÍGENA - Autonomía de autoridades tradicionales.

El principio de diversidad étnica y cultura otorga a las comunidades indígenas un status especial que se manifiesta en el ejercicio de facultades normativas y jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de acuerdo con sus valores culturales propios. Igualmente, la Carta les confiere el derecho de gobernarse por autoridades propias según sus usos y costumbres; consagra una circunscripción electoral especial para la elección de senadores y representantes; y, les garantiza el pleno ejercicio del derecho de propiedad de sus resguardos y territorios.

COMUNIDAD INDÍGENA - Protección derechos fundamentales de miembros.

La Corte ha considerado que las comunidades indígenas, como tales, son sujetos de derechos fundamentales. Ha precisado que los derechos de las comunidades indígenas no deben ser confundidos con los derechos colectivos de otros grupos humanos. Con base en la anterior doctrina, ha señalado que los derechos fundamentales de los cuales son titulares las comunidades indígenas son, básicamente, el derecho a la subsistencia, derivado de la protección constitucional a la vida; el derecho a la integridad étnica, cultural y social, el cual se desprende no sólo de la protección a la diversidad y del carácter pluralista de la nación sino, también, de la prohibición de toda forma de desaparición forzada; el derecho a la propiedad colectiva; y, el derecho a participar en las decisiones relativas a la explotación de recursos naturales en sus territorios.

PRINCIPIO DE DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - Límites/
COMUNIDAD INDÍGENA - Límites a la autonomía.

La Corte ha señalado que las limitaciones a que se encuentran sujetos los principios de diversidad étnica y cultural y de autonomía de las comunidades indígenas surgen del propio texto constitucional, el cual determina, por una parte, que Colombia es un Estado unitario con autonomía de sus entidades territoriales y, de otro lado, que la autonomía política y jurídica de las comunidades indígenas, es decir, la capacidad para gobernarse y ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, puede ejercerse conforme a sus usos y costumbres, siempre y cuando éstos no sean contrarios a la Constitución y a la ley. Lo anterior determina que, en materia de comunidades indígenas, la Carta Política consagre un régimen de conservación de la diversidad en la unidad. Según la Corte, "sólo con un alto grado de autonomía es posible la supervivencia cultural", afirmación que traduce el hecho de que la diversidad étnica y cultural, como principio general, sólo podrá ser limitada cuando su ejercicio desconozca normas constitucionales o legales de mayor entidad que el principio que se pretende restringir. Según la jurisprudencia, en principio, la efectividad de los derechos de los pueblos indígenas, determina que los límites susceptibles de ser impuestos a la autonomía normativa y jurisdiccional de tales comunidades, sólo sean aquellos que se encuentren referidos "a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre." La Corporación ha aceptado que se produzcan limitaciones a la auto-

nomía de las autoridades indígenas siempre que éstas estén dirigidas a evitar la realización o consumación de actos arbitrarios que lesionen gravemente la dignidad humana al afectar el núcleo esencial de los derechos fundamentales de los miembros de la comunidad.

CULTURA ARHUACA - Límites a libertad religiosa de grupo minoritario y protección de dignidad humana.

En el caso de las comunidades indígenas, la conservación de su cultura legítima con más fuerza el empleo por parte de sus miembros de mecanismos para determinar la presencia de "extraños" o "no-extraños" y poder comportarse en consecuencia. Si se insiste en recortarles a estos grupos estos elementales mecanismos de defensa y preservación, no será posible que ellos mantengan su identidad cultural. No obstante que el examen de la Corte lleva a eliminar el estigma de inconstitucionalidad atribuido a la conducta de las autoridades indígenas - en cuanto se ha demostrado que ella queda cobijada por el margen de diferencia cultural que la Constitución garantiza y, además, no es ajena a una forma específica de conducta religiosa garantizada -, ella no puede pretermitir consideraciones mínimas de respeto a la dignidad de la persona humana. El respeto a la persona humana impide a las autoridades indígenas incurrir en actos arbitrarios y apelar a procedimientos inhumanos y degradantes para sujetar a los miembros de la comunidad que se desvíen de los cánones tradicionales. Si más allá de sancionar las conductas objetivas que violan los usos y costumbres del pueblo indígena, de modo que ante la ley indígena todos sean iguales, lo que se proponen sus autoridades es punir al no creyente por el mero hecho de serlo, así este se someta a las reglas existentes, sin duda se está frente a una manifestación de poder que la Constitución rechaza.

COMUNIDAD INDÍGENA - Sanción por el mero hecho de profesar culto evangélico es arbitraria/**LIBERTAD DE CULTOS EN COMUNIDAD INDÍGENA** - Sanción por el mero hecho de profesar credo distinto.

Si bien las autoridades tradicionales tienen autonomía para establecer sus faltas, la sanción a una persona por el mero hecho de profesar el culto evangélico es arbitraria, pues la mera creencia no amenaza gravemente la supervivencia de la cultura y, en cambio, sí viola el núcleo esencial - el mínimo de los mínimos - de la libertad de cultos. No obstante, la creencia en el evangelio puede implicar que se incumplan las normas tradicionales de la comunidad por ser

incompatibles con los mandatos bíblicos. En este caso, las autoridades están en su derecho de sancionar a quien no obedece en los términos en los que deben obedecer los restantes miembros de la comunidad.

PRINCIPIO DE IGUALDAD EN COMUNIDAD INDÍGENA - Sanción más gravosa por adopción de credo distinto.

La Corte ha indicado que si bien las autoridades tradicionales pueden definir las faltas y las sanciones, deben hacerlo con sujeción a los principios mínimos del debido proceso. Adicionalmente deben respetar un contenido mínimo del principio de igualdad en el sentido de que no pueden aplicar sanciones más gravosas simplemente por que la persona en ejercicio de su libertad religiosa opta por un credo distinto. Esto es desproporcionado y viola el núcleo esencial de la libertad religiosa y de la igualdad.

RESGUARDO INDÍGENA IJKA O ARHUACO - Otras religiones pueden ser objeto de limitaciones por autoridades internas.

La militancia o el proselitismo de otras religiones, dentro de territorio arhuaco, independientemente de que se realice por miembros de la comunidad o por terceros, pertenecen a un género de conductas que por atentar contra el núcleo de las creencias de la comunidad, pueden ser objeto de serias limitaciones por parte de las autoridades internas. La comunidad indígena, resguardada bajo el principio de la diversidad cultural, puede autónomamente controlar su grado de apertura externa. Si le fuera dado a los jueces de tutela, haciendo caso omiso de la legítima pretensión de defender la propia identidad cultural, garantizar a terceros las acciones de proselitismo en territorio Arhuaco, se habría patentado la forma más eficaz y rápida para poner término a esta cultura milenaria. De otro lado, reconocida la diferencia cultural por la Constitución, la decisión sobre la oportunidad y la extensión de los contactos culturales - cuyos efectos pueden tener un impacto notable dentro de la comunidad -, no se libra al azar o se asigna a las autoridades del Estado nacional, sino que ella se integra al haz de funciones autónomas que sólo cabe tomar al pueblo indígena concernido. No obstante ninguna comunidad indígena está autorizada para dispensar a su miembro disidente un tratamiento que no sea respetuoso de la dignidad de la persona humana. De ahí que el no creyente o el que profesa una religión distinta a la oficial, por ese sólo hecho, no puede ser objeto de sanción o de persecución de ningún tipo.

COMUNIDAD INDÍGENA - Reparto de bienes y recursos sometido a autoridades tradicionales.

La Corte no puede dejar de indicar que las cuestiones relativas al reparto de bienes y recursos están, en principio, sometidas a la autonomía de las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas. Sin embargo, existen unas limitaciones legales y constitucionales que restringen dicha autonomía.

RESGUARDO INDÍGENA IJKA O ARHUACO - Propiedad colectiva sobre resguardos y territorios.

La Corte no ha dudado en reconocer, con base en las declaraciones constitucionales e internacionales respectivas, que la propiedad colectiva que las comunidades indígenas ejercen sobre sus resguardos y territorios tiene el carácter de derecho fundamental, no sólo porque tales territorios constituyen su principal medio de subsistencia sino, también, porque forman parte de su cosmovisión y religiosidad. En tanto propietarias de sus territorios, las comunidades indígenas son titulares de todas las prerrogativas que el artículo 669 del Código Civil otorga a los titulares del derecho de propiedad, lo cual aparea el deber de los terceros de respetar el anotado derecho. Igualmente, la Corte ha establecido una serie de restricciones específicas que el derecho de propiedad colectiva de las comunidades indígenas sobre sus territorios impone a los miembros de la sociedad mayoritaria. Debe reconocerse que la comunidad *Ijka* goza de un altísimo grado de conservación cultural y, en consecuencia, su nivel de autonomía es muy amplio. En consecuencia, el pueblo arhuaco tiene la posibilidad de ejercer todas las prerrogativas que dimanar de su derecho fundamental a la propiedad colectiva, las cuales sólo podrían resultar limitadas en el caso de enfrentarse a intereses o bienes constitucionales de mayor importancia.

EN NOMBRE DEL PUEBLO Y POR MANDATO DE LA CONSTITUCIÓN

La Sala Plena de la Corte Constitucional

S E N T E N C I A

En el proceso de tutela T-141047 adelantado por **ÁLVARO DE JESÚS TORRES FORERO** contra las **AUTORIDADES TRADICIONALES DE LA COMUNIDAD INDÍGENA ARHUACA DE LA ZONA ORIENTAL DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA**

ANTECEDENTES

1. Por intermedio de apoderada, el representante legal de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia -IPUC- y 31 indígenas arhuacos interpusieron acción de tutela, el 28 de mayo de 1997, ante la Sala de Familia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Valledupar, contra varias autoridades de la comunidad indígena Arhuaca, por considerar que éstas vulneraron sus derechos fundamentales a la vida (C.P., artículo 11), a la integridad personal (C.P., artículo 12), al libre desarrollo de la personalidad (C.P., artículo 16), a la libertad de conciencia (C.P., artículo 18), a la libertad religiosa y de culto (C.P., artículo 19), a la libertad de expresión (C.P., artículo 20), a la honra (C.P., artículo 21) y a la libertad personal (C.P., artículo 28).

La representante judicial de los actores informó que hace aproximadamente 39 años, la IPUC se estableció en la Sierra Nevada de Santa Marta, mediante la fundación del corregimiento de Sabana del Jordán. A partir de ese momento, varios indígenas arhuacos adoptaron la religión evangélica, haciéndose miembros de la IPUC. Relata que estos indígenas han sido objeto de arbitrariedades y atropellos por parte de las autoridades tradicionales de la comunidad Arhuaca, los cuales se han intensificado durante los últimos 15 años. Anota que "tales atropellos han consistido concretamente en prohibiciones de realizar cultos a Dios bajo amenazas de detención; despojo de textos bíblicos y objetos personales; detenciones y encarcelamientos efectivos a miembros de la Iglesia a quienes se les obliga a doblar sus rodillas sobre piedras; detención arbitraria, en tres oportunidades, del pastor a cargo en esa oportunidad, Señor Francisco Izquierdo, quien es indígena; desalojo y sellamiento arbitrario del templo donde inicialmente funcionaba la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en el corregimiento de Sabana del Jordán (hace 9 años fue cerrado el templo bajo candado y todavía se encuentran dentro de él las bancas, el púlpito y demás muebles dispuestos para el culto al Señor. A partir de ese momento, y hasta hace 4 años, los miembros indígenas de la Iglesia

Pentecostal Unida de Colombia celebraban cultos a Dios clandestinamente, situación que duró 5 años)".

El indígena evangélico Juan Torres Izquierdo manifestó ante la Sala de Familia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Valledupar, que "nos ha venido maltratando el tradicional indígena. Yo en lo que he creído solamente es en Dios y han tratado de quitarme la creencia, entonces la primera vez me pusieron preso porque me hice creyente, (...), duré preso un día y una noche junto con mi mujer y mi suegra, entonces fue ahí cuando me sacaron al otro día, me dijeron que tenía que dejar de ser creyente, entonces me prohibieron que fuera creyente, me pusieron una fianza de treinta mil pesos cada uno y me dijeron que si seguíamos asistiendo a las reuniones nos ponían más multa, entonces dejamos de ir a las reuniones". Afirmó que, a raíz de estos incidentes, decidió dejar Sabana del Jordán para trasladarse a Pueblo Bello. Tiempo después regresó a su lugar de origen, oportunidad en la cual las autoridades tradicionales, luego de investigarlo "con la boca", le advirtieron que "no podía era convidar a los demás a que practicaran el Evangelio y que si seguía haciéndolo podía tener problemas". Así mismo, puso de presente que, en esa ocasión, estuvo detenido durante un día, toda vez que las autoridades tradicionales consideraron "que yo era el responsable de estar predicando a los creyentes y quitándole la gente a la religión tradicional".

2.1 En su declaración ante la Sala de Familia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Valledupar, el Cabildo Gobernador de la comunidad indígena arhuaca, Bienvenido Arroyo, manifestó que las autoridades tradicionales no han cometido ningún atropello o abuso en contra de los miembros de la IPUC y que han sido imparciales frente a las diversas creencias profesadas por los indígenas. Puso de presente que "lo único que he hecho es que se ha venido corrigiendo los errores, hay unos jóvenes que han estado robando gallinas, [y cuando] el comisario del cabildo de la región los va a ajustar corren a la iglesia pentecostal para que los apoyen, entonces nosotros hemos llamado a los indígenas para corregirles los errores, entonces el pastor no los ha querido mandar y nosotros entonces vamos a buscarlos, esos son los atropellos que hacemos". De igual modo, indicó que su deber es hacer cumplir las órdenes de los mamos, quienes son los encargados de administrar la religión arhuaca, de la cual se derivan las leyes que los rigen "desde la creación del mundo". Con base en lo anterior, explicó que el templo pentecostal de Sabana del Jordán había sido clausurado porque los mamos consideraron que el lugar donde aquel estaba ubicado era un sitio ceremonial en el cual no podía existir una construcción de esa índole. Así mismo, la clausura fue motivada por la necesidad de lograr que

los indígenas y pastores evangélicos se acercaran a las autoridades tradicionales para lograr algún acuerdo, toda vez que, en la reunión de Valledupar, llevada a cabo en mayo de 1997, no fue posible alcanzar ningún consenso.

2.2 Joaquín Emilio Robles Torres, Corregidor Indígena de Sabana Crespo, afirmó ante el tribunal de tutela que las autoridades tradicionales arhuacas sí han impedido a la IPUC la prédica del Evangelio, como quiera que "las autoridades tradicionales hemos estado siempre por practicar únicamente nuestra cultura, y dentro de eso se han metido sectas religiosas como es la que nos pone la tutela". Sin embargo, puntualizó que ninguna persona ha sido castigada por ser evangélica sino por haber cometido otro tipo de faltas (robos, violaciones, etcétera) y de conformidad con las órdenes impartidas al respecto por los mamos.

3. Mediante memorial suscrito por aproximadamente 75 indígenas pertenecientes a las tres comunidades que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta (arhuacos, kogis y arzarios), el Cabildo Gobernador Arhuaco, Bienvenido Arroyo, solicitó a la Sala de Familia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Valledupar que denegara el amparo constitucional solicitado por los actores en el proceso de tutela de la referencia.

4. La Jefe de Asuntos Indígenas de Valledupar, Eva Alonso Camacho, sometió a la consideración del tribunal de tutela un escrito mediante el cual le solicita denegar la tutela constitucional solicitada por los demandantes.

5. Por providencia de junio 12 de 1997, la Sala de Familia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Valledupar denegó la tutela interpuesta por la IPUC por conducto de la apoderada de su representante legal. Sin embargo, tuteló el derecho fundamental a la libertad de cultos de 30 indígenas y del pastor Jairo Salcedo Benítez. Así mismo, ordenó a las autoridades tradicionales indígenas demandadas que "respeten y toleren que los accionantes (...), ejerciten su libertad de cultos de conformidad con las motivaciones de este fallo; adviértaseles que deben respetar el orden tradicional y la propiedad colectiva del resguardo".

FUNDAMENTOS

Sumario de antecedentes y problemas jurídicos planteados

1. Los hechos que originaron la acción de tutela plantean un conflicto entre los derechos de los miembros, denominados "tradicionales", de la comunidad indígena arhuaca, *Ijka* o *Ijka* (compuesta aproximadamente por 15.000 personas) de un lado, frente a los derechos de los miembros de la misma colectividad que pertenecen a la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia o IPUC (alrededor de 300 personas), y, de los integrantes de la mencionada congregación religiosa

que no hacen parte del pueblo arhuaco.

En primer lugar, la Sala debe decidir si, a la luz de la Constitución Política, las autoridades tradicionales de un pueblo indígena se encuentran autorizadas para restringir la libertad de cultos de sus miembros con el fin de mantener la diversidad e integridad de su cultura. Si la respuesta a esta última cuestión fuere negativa, no sería necesario estudiar cada una de las eventuales restricciones, pues todas ellas resultarían violatorias del derecho consagrado en el artículo 19 de la Carta. No obstante, si se admitiera que, en las condiciones anotadas, las autoridades tradicionales están facultadas para restringir el ejercicio del mencionado derecho fundamental, resultaría indispensable analizar cada una de las eventuales restricciones - el cierre del templo, la prohibición del proselitismo religioso, etcétera -, para evaluar, en concreto, su adecuación a la Carta.

Por último, la Sala debe estudiar si, para los propósitos antes mencionados, las autoridades tradicionales de un pueblo indígena pueden limitar el acceso al resguardo de congregaciones religiosas ajenas a su cultura o si con ello se viola el derecho a la libertad de cultos de dichas congregaciones la que aparea la libertad de predicar sus dogmas sobre todo el territorio nacional.

Primera parte : Análisis de las pruebas

Algunas especificidades del sistema jurídico *Ijka*

18. El sistema jurídico de los *Ijka* se inserta dentro de la perspectiva religiosa antes anotada y, por ello, el principio básico de la justicia *Ijka* consiste en "buscar la causa del problema, [que] puede estar en pensamientos y actuaciones del acusado o en acciones, faltas o delitos de los padres y abuelos. El fin es restablecer el equilibrio y la armonía interior de los pueblos indígenas de la Sierra y con la Madre".⁷³

⁷³ Autoridades Tradicionales, 1997: 5. Leonor Zalabata, reconocida líder del pueblo *Ijka*, se refería a este concepto de responsabilidad compartida cuando afirmaba: "Cuando llevamos por dentro de nuestra conciencia un desequilibrio espiritual, no solamente nos estamos agrediendo a nosotros mismos, sino que estamos contaminando al resto de la comunidad. Entonces - si vamos a hacer justicia - el agresor seguramente es juzgado de esa manera e investigado por qué le paso tal cosa, qué ocurrió y quiénes participan en esa investigación. Hay una participación plena de la familia, de la comunidad y demás autoridades que están allá, pero es pública la participación", véase, Leonor Zalabata, "Principios de Autonomía en el Pueblo Arhuaco, Vertiente Valledupar", en AA.VV., *Del Olvido Surgimos para Traer Nuevas Esperanzas*, Ministerio de Justicia-Ministerio del Interior-Consejo Regional Indígena del Cauca, Santa Fe de Bogotá, 1997, p. 70.

Entre los *Ijka* se consideran delictuosas o antisociales aquellas conductas que impliquen la infracción de la "Ley de la Madre", es decir, aquellos actos que tiendan a la ruptura de los equilibrios en que se funda la armonía universal y social.

El proceso mediante el cual se determina si una persona cometió un delito y se imponen las sanciones del caso constituye un ejercicio de carácter público, toda vez que toda la comunidad podría resultar afectada por los actos del presunto infractor. En la medida en que lo que está en juego es el equilibrio entero del universo, la resolución de un "asunto de justicia" implica largos debates que pueden desarrollarse a lo largo de varios días, hasta que se logre un consenso en torno a las causas que determinaron al individuo a actuar como lo hizo y cuáles serán los mecanismos más apropiados para restablecer la armonía rota. Cuando no logre alcanzarse un consenso en torno a la naturaleza de la falta y las sanciones a imponer, el asunto permanecerá en lo que denominan un *statu quo*, todo el tiempo que sea necesario, hasta que se encuentre la solución más adecuada.

Si la falta configura un delito leve (por ejemplo, malos pensamientos), el individuo será condenado a recibir "consejo" por parte del *mamo*, quien, seguramente, lo golpeará en la cabeza con el palo del *poporo*, lo someterá a sesiones de adivinación o lo obligará a efectuar una serie de ofrendas destinadas a reparar el equilibrio roto. En casos de faltas más graves (asesinato, profanación de sitios sagrados, robo, irrespeto al *mamo*), el individuo podría ser enviado a la cárcel de Nabusímake, a la cual puede llegar "guindado" en caso de resistirse. Adicionalmente, en este tipo de casos la ofensa se hará pública y el nombre del infractor quedará manchado de por vida.

Origen, dogmas fundamentales y prácticas de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en el resguardo *Ijka*

28. El representante legal de la IPUC manifestó que esta iglesia no establece ninguna prohibición a sus seguidores indígenas y que, por el contrario, apoya aquellas prácticas tradicionales que no vayan en contra del Evangelio.

29. Apuntó sin embargo que determinadas prácticas tradicionales de los *Ijka* atentan contra el Evangelio: (1) el uso del *poporo* y el *mambeo* de coca, así como el consumo de bebidas alcohólicas, se consideran vicios que provocan ansiedad y desesperación y producen enfermedades; (2) las ceremonias bautismales, matrimoniales y mortuorias son consideradas como actos de hechicería y de invocación de espíritus; (3) el uso de "seguranzas", toda vez

que éstas son amuletos; (4) la práctica de la confesión y la adivinación por parte de los *mamos*; y, (5) todas aquellas costumbres que implican la práctica de la fornicación y la hechicería. Sin embargo, el representante legal de la IPUC aclaró que ésta no prohíbe a sus fieles indígenas la práctica de las tradiciones antes señaladas, dejando este asunto a las convicciones y la conciencia de cada individuo.

El grado de incidencia de las prácticas de la IPUC sobre la comunidad tradicional arhuaca: Consideraciones de la Corte Constitucional

36. Elemento central del presente análisis constituye la estrecha relación que existe en la cultura Arhuaca o *Ijka*, entre los ámbitos religioso, público y privado. En efecto, a diferencia de las sociedades seculares occidentales, la comunidad *Ijka* se caracteriza, fundamentalmente, por una superposición, casi exacta, de las tres órbitas mencionadas, con un predominio incuestionable de lo religioso sobre lo público o político y sobre lo privado o individual y familiar.

37. Por las razones que se exponen a continuación, la Corte considera que la cosmovisión *Ijka* y la doctrina evangélica son francamente incompatibles.

Las iglesias evangélicas, en general, persiguen la salvación individual de la persona a través del conocimiento de la palabra del Evangelio, la cual libera al sujeto del pecado, logrando así una comunicación entre ese individuo y la divinidad. La salvación personal no es un proyecto colectivo, como quiera que ésta debe ser lograda por los méritos y sacrificios que cada individuo, como tal, desarrolle a lo largo de su existencia terrenal, haciéndolo acreedor, después de la muerte, a la vida eterna. El individuo que resulta de esta concepción de la existencia es un sujeto cuya responsabilidad se produce dentro de una relación en la cual la única que juzga sus acciones es la divinidad. Las consecuencias positivas o negativas del actuar de la persona sólo la afectan a ella misma, sin ningún tipo de consecuencia para su familia o su comunidad. A esta concepción del individuo se contraponen, de manera radical, el sujeto colectivamente determinado que contempla la cosmovisión *Ijka*.

El nacimiento, el bautizo, la llegada a la madurez, el matrimonio, la confesión, el poporo, la obediencia a la autoridad, el vestido, tejer, en suma, cada una de las prácticas culturales de los arhuacos tienen un significado coherente con esa visión del hombre, la comunidad y el cosmos. Así por ejemplo, tejer constituye una actividad pública, una actitud social que simboliza la participación en la vida del grupo. El individuo es el hilo de algodón que se inserta dentro de la tela que conforma el tejido social y, así como la calidad del hilo

determina la resistencia y calidad de la tela, las acciones del individuo son el sustento del complejo social.

De otra parte, prácticas rechazadas por la IPUC, como el poporo, la seguridad o la confesión con los *mamos*, forman parte del nódulo de la filosofía práctica y religiosa de los *Ijka*, sobre todo el uso de la "seguranza" y la confesión con los *mamos*.

Como fue estudiado, los *Ijka* designan con el término "seguranza" el dispositivo material que les permite realizar sus ofrendas, dones o pagos, y, por tanto, constituye la manera de dar cumplimiento a la "Ley de Origen", conservando el equilibrio del cosmos y cumpliendo con las obligaciones colectivas que impone la economía política del *makruma*. Por su parte, la confesión cumple el papel fundamental de preservar la autoridad de los *mamos* sobre la comunidad *Ijka*, dado que es a través de este mecanismo que los sacerdotes serranos se enteran de la vida y pensamientos de sus súbditos y, de conformidad con éstos, les indican cuáles son los pagos que deben efectuar con el fin de reparar o de equilibrar los desarreglos que su actuar hubiere podido causar a la armonía universal.

Comentario aparte merece el rechazo absoluto a la autoridad de los *mamos* por parte de los indígenas *Ijka* pertenecientes a la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. En efecto, éstos se han expresado reiteradamente en el sentido de desconocer la autoridad de los sacerdotes *Ijka* y, en consecuencia, se han negado a cumplir cualquier orden o instrucción proferida por aquellos. Adicionalmente, desde la perspectiva del sistema jurídico *Ijka*, el rechazo a la autoridad del *mamo* puede llegar a constituir la comisión de uno de los más graves delitos en que pueda incurrir un individuo arhuaco quien, por esta razón, podría llegar a ser expulsado de la comunidad.

38. Es necesario referirse, por último, a la eventual afectación sobre la cultura arhuaca que puede ser generada por la presencia de instalaciones y miembros no indígenas de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia dentro del territorio tradicional.

En primer lugar, como fue estudiado en el caso del pueblo *Ijka*, territorio e identidad cultural son dos términos que se implican mutuamente. En efecto, el territorio es el lugar donde tiene lugar la reproducción social y cultural de la comunidad indígena *Ijka*. Ciertamente, el individuo *Ijka* se identifica como tal, en razón de su pertenencia a la tierra de sus ancestros, a la chagra que le corresponde cultivar en el cuerpo inmenso de la Madre Universal que es la Sierra Nevada de Santa Marta (v. *supra*). Según la mitología *Ijka*, la Sierra es el centro del universo y el cuerpo mismo de la Madre, de dónde brota toda

forma de vida y dónde se decide todo acaecer del cosmos. Como tal, la Nevada es un territorio sagrado, cuya profanación o deterioro implicarían el caos de todos los órdenes del universo. De igual forma, en tiempos míticos, al momento de la creación del mundo, la Madre encomendó a los indígenas serranos velar por la integridad del macizo montañoso y, en consecuencia, de toda la armonía cósmica. Esta misión divina es la que autoriza a los *Ijka* (y, también, a los Kogi y a los Wiwa) a decidir quién cruza esa frontera que demarca el territorio tradicional indígena (hoy conocida como la "Línea Negra") y, por tanto, quién penetra al cuerpo de la Madre.

Segunda parte : derecho vigente y solución de los problemas planteados

Estudio de los problemas jurídicos originados en el caso concreto: la imposición de límites a la libertad religiosa de los indígenas evangélicos por parte de las autoridades tradicionales de la comunidad *Ijka*

51. En el presente caso quedó demostrado que los dogmas y prácticas religiosas de los indígenas pertenecientes a la IPUC contradicen elementos centrales de la cosmovisión *Ijka*. Adicionalmente, se probó que tal contradicción compromete seriamente (1) la organización político - religiosa de la comunidad; (2) la obediencia y respeto a las autoridades tradicionales y (3) el acatamiento de normas tradicionales de la cultura arhuaca como las que establecen la obligación de hacer pagamentos u ofrendas o las que ordenan la "visita" al *mamo*, entre otras. En este sentido, puede afirmarse que el ejercicio de la libertad religiosa de la IPUC amenaza gravemente el derecho fundamental a la integridad cultural de la población *Ijka*.

52. Como fue expuesto, el ejercicio de un derecho fundamental dentro de una comunidad indígena, puede encontrar mayor o menor resistencia, dependiendo del grado de secularización de la misma y del contenido específico de aquél. El concepto y el ámbito de lo público, lo privado, lo religioso, lo político, lo profano, varían de un grupo a otro y adquiere connotaciones diversas en el tiempo histórico. De otro lado, así como un derecho, en razón de su contenido, puede no dar lugar a interferencia alguna, otro puede superponerse a las creencias y prácticas dominantes y ser objeto de aguda confrontación, cuando no de abierto rechazo.

Con mayor razón debe preservarse en favor de la comunidad indígena, caracterizada externamente por la preponderancia que en ella tiene el factor religioso, su condición de sujeto que ha efectuado y mantenido históricamente

una determinada forma de espiritualidad. El pueblo indígena, desde este punto de vista, tiene su anclaje directo en una visión religiosa. Sus autoridades, por definición llamadas a secundar las creencias del grupo, no estarían obligadas a garantizar la libertad general de elección religiosa. La correcta interpretación del principio de protección de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, impide asignar a las autoridades de un grupo indígena portador de arraigadas creencias religiosas, la tarea de obrar como órgano garante de la apertura religiosa de la respectiva comunidad.

53. La protección de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana no se podría sostener sin una actitud de respeto hacia las distintas cosmovisiones que se traducen en formas de vida singulares y únicas. No se discute que en el territorio nacional se debe acatamiento a la Constitución Política. Empero, el juicio de conformidad constitucional de una determinada acción o abstención de una autoridad indígena referida a miembros de su comunidad, como punto de vista externo a la misma, no puede operar sin que antes se intente aprehender su significado en el contexto sociocultural en que se origina. La violación constitucional, cuando ella se presenta, debe trascender la mera diferencia de enfoque cultural de una acción y, en términos indubitables, lesionar la dignidad de la persona humana. De lo contrario, se arriesgaría con reducir hasta límites en verdad opresivos, el horizonte ordenador de una determinada cosmovisión y, de otro lado, se tendría que exigir a los miembros de la comunidad indígena que en ella encuentran su patrón de socialización, la asunción de pautas extrañas al código cultural en el que se cifra su identidad. Igualmente, la autonomía relativa que la Constitución reconoce a los pueblos indígenas, que se refleja en la existencia de una jurisdicción especial que debe aplicar los mandatos de la Constitución Política, impone la necesidad de garantizar a dichas autoridades un ámbito de independencia funcional, necesario para ensayar una interpretación que tome en consideración las particularidades de las comunidades, de modo que sólo si sus fallos constituyen vías de hecho, la acción de tutela resultaría procedente.

Las acciones de las autoridades indígenas tienen una clara explicación dentro de sus prácticas culturales. La renuencia de los indígenas evangélicos a efectuar las ofrendas, no es posible apreciarla - desde la perspectiva indígena - a partir de su motivación, sino de su resultado: la generación de un desequilibrio en el orden natural, del cual podrían sobrevenir consecuencias materiales negativas para la entera comunidad. El daño no compensado que se inflige a la madre naturaleza, apareja una profanación que exige reparación, la cual no se puede dar sin la intervención de los *mamos*, cuyas invocaciones y actos

rituales son decisivos para purificar y limpiar las faltas que comprometen a la colectividad. Dado que los evangélicos rechazan la autoridad de los *mamos* y le restan todo significado a sus acciones, el desequilibrio que su comportamiento ha causado se convierte en factor de inestabilidad en el mundo *Ijka*.

No obstante que el examen de la Corte lleva a eliminar el estigma de inconstitucionalidad atribuido por los demandantes a la conducta de las autoridades indígenas - en cuanto se ha demostrado que ella queda cobijada por el margen de diferencia cultural que la Constitución garantiza y, además, no es ajena a una forma específica de conducta religiosa garantizada -, ella no puede pretermitir consideraciones mínimas de respeto a la dignidad de la persona humana. El respeto a la persona humana impide a las autoridades indígenas incurrir en actos arbitrarios y apelar a procedimientos inhumanos y degradantes para sujetar a los miembros de la comunidad que se desvíen de los cánones tradicionales. Si más allá de sancionar las conductas objetivas que violan los usos y costumbres del pueblo indígena, de modo que ante la ley indígena todos sean iguales, lo que se proponen sus autoridades es punir al no creyente por el mero hecho de serlo, así este se someta a las reglas existentes, sin duda se está frente a una manifestación de poder que la Constitución rechaza. La Corte al analizar, en detalle, las acciones realizadas por las autoridades indígenas, procederá a comprobar si con ocasión del ejercicio de sus funciones se ha verificado un acto arbitrario lesivo de la dignidad humana de uno de los miembros de la comunidad.

Sobre los delitos imputados y las penas impuestas a los indígenas evangélicos

54. En la acción de tutela y durante la diligencia judicial realizada por la Corte al lugar de los hechos, los indígenas evangélicos fueron insistentes al afirmar, (1) que el mero hecho de profesar la religión evangélica era considerado como un delito por las autoridades tradicionales, (2) que en general estaban dispuestos a obedecer las normas y a las autoridades tradicionales, pero que, sin embargo, no podían acatar aquellas disposiciones u órdenes que comprometerían sus creencias religiosas y (3) que las sanciones que les aplican las autoridades tradicionales son mucho más drásticas que las que se aplican a otro miembro de la comunidad que ha cometido la misma falta pero que no es evangélico.

55. Si bien las autoridades tradicionales tienen autonomía para establecer sus faltas, la sanción a una persona por el mero hecho de profesar el culto

evangélico es arbitraria, pues la mera creencia no amenaza gravemente la supervivencia de la cultura y, en cambio, sí viola el núcleo esencial - el mínimo de los mínimos - de la libertad de cultos.

La jurisprudencia constitucional ha sostenido que la potestad de las comunidades indígenas de administrar justicia conforme a sus propias normas y procedimientos, denominada jurisdicción especial indígena, se encuentra fundamentada en las disposiciones del artículo 246 de la Constitución Política y de los artículos 8° y 9° del Convenio N° 169 de la O.I.T. (Ley 21 de 1991).⁷⁴ Asimismo, ha considerado que el ejercicio de la mencionada jurisdicción no se encuentra supeditado a la expedición de ninguna clase de norma previa legal o reglamentaria, dado que está directamente autorizado por el Estatuto Superior.⁷⁵ Según la Corte, la jurisdicción especial indígena (C.P., artículo 246) comporta cuatro elementos esenciales: (1) la posibilidad de que existan autoridades judiciales propias de los pueblos indígenas; (2) la competencia de tales pueblos para establecer normas y procedimientos propios; (3) la sujeción de la jurisdicción y de las normas y procedimientos indígenas a la Constitución y a la ley; y, (4) la competencia del legislador para señalar la forma de coordinación entre la jurisdicción especial indígena y las autoridades judiciales nacionales. Mientras que los dos primeros elementos constituyen el núcleo de la autonomía otorgado a las comunidades, la cual no sólo es jurisdiccional sino, también, normativa, el tercero y cuarto elementos señalan los mecanismos de coordinación entre los ordenamientos jurídicos indígenas y el ordenamiento nacional, con el fin de hacer efectivo el principio de la diversidad dentro de la unidad.⁷⁶

En este sentido, no sobra recordar que la Corte ha tenido oportunidad de ocuparse de cuatro sanciones utilizadas por las comunidades indígenas que no están contempladas por el ordenamiento jurídico nacional: la expulsión de la comunidad, el despojo de parcelas de cultivo, el cepo y el fuate. En relación con la sanción de expulsión de la comunidad, esta Corporación estimó que no se inscribía dentro de la prohibición constitucional del destierro (C.P., artículo 34), la cual sólo hacía referencia a la expulsión del territorio del Estado mas no del territorio de las comunidades indígenas, todo lo cual le otorgaba validez a la luz de lo dispuesto por la Carta Política.⁷⁷ A juicio

⁷⁴ ST-254/94 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz).

⁷⁵ ST-254/94 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); SC-139/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

⁷⁶ SC-139/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz); ST-349/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

⁷⁷ ST-254/94 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); ST-523/97 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

de la Corte, el despojo de parcelas de cultivo como sanción a quien cometa una infracción se encuentra prohibido, como quiera que vulnera la prohibición de la confiscación (C.P., artículo 34). En efecto, la propiedad colectiva que las comunidades indígenas ostentan sobre sus territorios no constituye argumento suficiente para privar a un individuo y a su familia de su única fuente de sustento, exponiéndolos a la indigencia.⁷⁸ A su turno, la constitucionalidad del cepo ha sido avalada por esta Corporación, la que ha señalado que esta sanción no constituye un trato cruel e inhumano (C.P., artículo 12). Según la Corte, esta pena, pese a los rigores físicos que implica, era parte de la tradición de la comunidad que la aplicaba (Emberá-Chamí), gozaba de aceptación dentro de ésta en razón de su alto grado intimidatorio y su corta duración y no causaba ningún daño grave a la integridad física o mental del condenado.⁷⁹ Por último, la Corporación ha convalidado la adecuación del fuste a las normas de la Carta Política. En su concepto, según la cosmovisión de la comunidad indígena que la imponía (Páez), esta sanción no pretendía causar un sufrimiento excesivo sino, más bien, constituía un ritual de purificación (como que el fuste era equiparado al rayo) cuya función era restablecer la armonía rota por las acciones del condenado. Así mismo, la anotada sanción no producía daños físicos o mentales de una entidad tal que pudieran asimilarse a una forma de tortura ni implicaba humillación o exposición del individuo al escarnio público.⁸⁰

En el presente caso, resulta imposible evaluar si los castigos impuestos a los miembros de la IPUC se encuentran ajustados a la Constitución. Como quedó establecido, una tal evaluación sólo puede hacerse a la luz de las circunstancias del caso concreto y, en especial, atendiendo a la duración de la pena, al contexto cultural en el que se impone, a los efectos que produce en la integridad física o mental de la persona sancionada, a las condiciones físicas o mentales de esta última tales como el género, la edad, el estado de salud, etcétera, todo lo cuál resulta difícil de determinar en un proceso, como el presente, que no versa de manera directa sobre el tema y en el que existen múltiples actores con diversas versiones sobre hechos que ocurrieron en periodos más o menos prolongados de tiempo.

⁷⁸ ST-254/94 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz).

⁷⁹ ST-349/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

⁸⁰ ST-523/97 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

Sobre las prácticas religiosas limitadas por las autoridades tradicionales

58. De los hechos que originaron la presente acción, puede deducirse que las autoridades tradicionales del pueblo *Ijka* han intentado impedir la práctica colectiva y pública de la religión evangélica, a través de medidas tales como el cierre del templo y la prohibición del culto colectivo en lugares públicos. Adicionalmente, las autoridades tradicionales han prohibido el proselitismo religioso para evitar que miembros de la comunidad se vinculen a la IPUC. Sin embargo, aceptan que las personas pertenecientes a la iglesia evangélica puedan practicar su religión en privado y de forma individual o en grupos familiares más o menos reducidos. Incluso, han llegado a acordar que los miembros de la IPUC puedan educar a sus hijos en el culto evangélico.

59. Si bien el culto individual, aparece como inextirpable, su exteriorización como manifestación colectiva puede entrar en colisión con el igualmente colectivo ejercicio de la religiosidad grupal. La identidad colectiva en parte es producto de la proyección externa de las creencias religiosas de la comunidad. En el caso de los arhuacos su territorio es el espacio de su práctica religiosa y sirve de evocación espiritual constante a sus miembros. La identificación tan estrecha de la tierra con la religión le resta neutralidad y le niega toda virtualidad como foro público religioso. El ingreso de otros dioses, definitivamente notifica a los arhuacos el inicio de la profanación de sus símbolos sagrados. La identidad cultural no puede dejar de manifestarse en una lucha por la defensa de su territorio abierto únicamente a su culto. La pretensión de exclusividad —opuesta a las prácticas religiosas extrañas en su territorio—, por las razones expuestas encuentra asidero en el derecho de la comunidad y de sus miembros a preservar su propia religión.

La militancia o el proselitismo de otras religiones, dentro de territorio arhuaco, independientemente de que se realice por miembros de la comunidad o por terceros, pertenece a un género de conductas que por atentar contra el núcleo de las creencias de la comunidad, pueden ser objeto de serias limitaciones por parte de las autoridades internas. La comunidad indígena, resguardada bajo el principio de la diversidad cultural, puede autónomamente controlar su grado de apertura externa. Si le fuera dado a los jueces de tutela, haciendo caso omiso de la legítima pretensión de defender la propia identidad cultural, garantizar a terceros las acciones de proselitismo en territorio Arhuaco, se habría patentado la forma más eficaz y rápida para poner término a esta cultura milenaria. De otro lado, reconocida la diferencia cultural por la Constitución, la decisión sobre la oportunidad y la extensión de los contactos

culturales —cuyos efectos pueden tener un impacto notable dentro de la comunidad—, no se libra al azar o se asigna a las autoridades del Estado nacional, sino que ella se integra al haz de funciones autónomas que sólo cabe tomar al pueblo indígena concernido.

Por lo expuesto, la viabilidad de la construcción y apertura de un templo evangélico en territorio arhuaco, corresponde ser decidida de manera libre y autónoma a las autoridades indígenas. No cabe formular reproche alguno si la consideración para definir el destino "del suelo" (C.P. art. 330-1), en últimas, resulta determinada por motivos religiosos. El respeto a la identidad indígena, que surge de un inequívoco mandato de la Constitución Política, no podría en realidad ser mayormente desconocido que obligando a los arhuacos, contra su voluntad y creencias, a tolerar que en su territorio consagrado a su deidad, un Dios foráneo se instale y pretenda reconocimiento.

Sobre la distribución de los bienes y recursos dentro del resguardo

60. Durante la diligencia judicial llevada a cabo por la Corte en territorio arhuaco los días 29 y 30 de marzo, los indígenas evangélicos manifestaron que las autoridades tradicionales del pueblo *Ijka* los discriminan a la hora de efectuar el reparto de las tierras y los recursos transferidos "por el gobierno" dentro de la comunidad. Sin embargo, la Corte no tuvo oportunidad de comprobar la veracidad de dicha aseveración.

No obstante, la Corte no puede dejar de indicar que las cuestiones relativas al reparto de bienes y recursos están, en principio, sometidas a la autonomía de las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas. Sin embargo, existen unas limitaciones legales y constitucionales que restringen dicha autonomía.

En materia de "tierras", la Ley 135 de 1961, "sobre reforma social agraria", en su artículo 54-6 (modificado por el artículo 21 de la Ley 30 de 1988), dispone que uno de los programas para los cuales podrán destinarse las tierras expropiadas por el INCORA por motivos de interés social y utilidad pública será el relativo a la dotación de tierras y mejoras a las comunidades indígenas o el dirigido a la recuperación de tierras de resguardos ocupadas por colonos. Por otra parte, el artículo 94 de esta ley determina la competencia del INCORA para estudiar la situación que, en materia de tierras laborables, presentan las comunidades indígenas con el fin de cooperar en la redistribución de esas tierras y solucionar la situación de aquellas comunidades que disponen de un territorio insuficiente. Asimismo, el artículo en comento otorga al INCORA la

competencia para constituir resguardos, previa consulta con el Ministerio de Gobierno. Señala, también, que las tierras que el Instituto entregue a las comunidades indígenas se hará a título gratuito y corresponderá a los distintos cabildos efectuar la distribución interna entre los miembros de la comunidad.

El Gobierno Nacional, mediante el Decreto 2001 de 1988, reglamentó la Ley 135 de 1961 sobre la constitución de resguardos indígenas por parte del INCORA. Este decreto define conceptos tales como "parcialidad o comunidad indígena", "territorio indígena", "resguardo indígena" y "cabildo indígena". A la luz de este decreto, debe entenderse por "comunidad indígena" el "conjunto de familias de ascendencia amerindia que comparten sentimientos de identificación con su pasado aborígen, manteniendo rasgos y valores propios de su cultura tradicional, así como formas de gobierno y control social internos que los distinguen de otras comunidades rurales". La noción de "territorio indígena" es definida como "aquellas áreas poseídas por una parcialidad, comprendiendo en ellas no sólo las habitadas y explotadas sino también aquellas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales". En cuanto al concepto de "resguardo indígena", el Decreto 2001 de 1988 establece que se trata de "una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de éste y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales". Por último, la norma entiende por "cabildo indígena" aquella "entidad pública especial, cuyos miembros son indígenas elegidos y reconocidos por una parcialidad localizada en un territorio determinado, encargado de representar legalmente a su grupo y ejercer las funciones que le atribuye la ley y sus usos y costumbres". Aparte de regular en detalle el procedimiento administrativo dirigido a la constitución de resguardos, cabe resaltar lo prescrito en el artículo 19, según el cual los resguardos indígenas serán administrados por el cabildo de la comunidad beneficiaria y distribuidos entre las familias de manera equitativa y de acuerdo con las normas tradicionales que se ocupen de la materia.

En el caso que se estudia, los indígenas evangélicos se han apartado de la cultura tradicional que les vincula de modo inescindible a la "madre tierra" y, adicionalmente, entregan a los representantes de la IPUC el 10% de todo lo que producen, más la primera cría de cada animal, el primer huevo de cada ave, y los otros bienes que, a criterio de cada uno, sea adecuado transferir.

La prohibición de acceso al territorio *Ijka* de miembros de la IPUC no pertenecientes a la comunidad indígena

61. Por último, resta estudiar si las autoridades tradicionales están facultadas para impedir que miembros no indígenas de la IPUC entren a territorio arhuaco con el fin de predicar el Evangelio. Ciertamente, en el presente caso se suscita un conflicto entre la libertad de cultos de los miembros de la IPUC pertenecientes a la sociedad mayoritaria y los derechos fundamentales a la integridad cultural y a la propiedad colectiva del pueblo *Ijka* sobre su resguardo.

La Corte no ha dudado en reconocer, con base en las declaraciones constitucionales (C.P., artículos 58, 63 y 229) e internacionales respectivas (Convenio N° 169 O.I.T. [Ley 21 de 1991], artículos 13 a 19), que la propiedad colectiva que las comunidades indígenas ejercen sobre sus resguardos y territorios tiene el carácter de *derecho fundamental*, no sólo porque tales territorios constituyen su principal medio de subsistencia sino, también, porque forman parte de su cosmovisión y religiosidad.⁸¹ En tanto propietarias de sus territorios, las comunidades indígenas son titulares de todas las prerrogativas que el artículo 669 del Código Civil otorga a los titulares del derecho de propiedad, lo cual apareja el deber de los terceros de respetar el anotado derecho.⁸²

Igualmente, la Corte ha establecido una serie de restricciones específicas que el derecho de propiedad colectiva de las comunidades indígenas sobre sus territorios impone a los miembros de la sociedad mayoritaria. Así, ha considerado que las obras públicas que obedecen a un interés de carácter meramente regional (la carretera Troncal del Café) deben ser suspendidas si la afectación al territorio de una comunidad indígena pone en peligro la infraestructura productiva de la comunidad y, por tanto, amenaza la subsistencia material de la misma.⁸³ Igualmente, esta Corporación estimó que no existía vulneración de los derechos fundamentales de locomoción (C.P., artículo 24), de igualdad (C.P., artículo 13) y de libertad religiosa (C.P., artículo 19) de una asociación religiosa por la negativa del Departamento Administrativo de la

⁸¹ ST-188/93 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); ST-380/93 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); SC-104/95 (MP. Hernando Herrera Vergara); SC-139/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

⁸² ST-257/93 (MP. Alejandro Martínez Caballero).

⁸³ ST-428/92 (MP. Ciro Angarita Barón).

Aeronáutica Civil de concederle un permiso para operar una pista de aterrizaje localizada en el territorio de una comunidad indígena, fundándose en la oposición de tal comunidad a que se concediera el anotado permiso.⁸⁴

62. Como propietaria absoluta de su resguardo, la comunidad *Ijka* puede decidir, en forma autónoma, quién puede o no entrar al mismo y, con aún mayor razón, está facultada para prohibir que se construyan instalaciones por parte de grupos extraños a su cultura. Lo anterior no sólo encuentra fundamento en las disposiciones del artículo 669 del Código Civil, según el cual el derecho de dominio "es el derecho real en una cosa corporal, para gozar y disponer de ella arbitrariamente, no siendo contra la ley o contra derecho ajeno", sino, también, en la tradición sobre la que se funda la identidad arhuaca. Para los *Ijka*, la presencia de extraños en su territorio no tiene la misma repercusión que ella representa para la persona que no concede a sus propiedades una significación religiosa y cultural profunda. Desde el punto de vista de los arhuacos, el territorio serrano es sagrado, como que forma parte del cuerpo inmenso de la Madre que es la Sierra Nevada de Santa Marta. Es el sitio donde reposan los antiguos y donde la tradición se reproduce y se transmite.

Por las razones expresadas, la presencia de extraños no autorizados en el resguardo *Ijka*, cuyas creencias y prácticas amenazan el derecho fundamental del pueblo indígena a su identidad e integridad cultural, significa, desde su perspectiva interna, una profanación grave que debe ser evitada para garantizar la integridad de sus derechos como comunidad.

Conforme a todo lo anterior, no prosperan las súplicas de los pastores y miembros no indígenas de la IPUC en el sentido de que se les permita llevar a cabo actividades de proselitismo religioso dentro del resguardo arhuaco. Una autorización en el sentido de admitir las peticiones elevadas por los actores sólo puede ser impartida por las autoridades tradicionales. Por esta razón, mientras la negativa de los *Ijka* a que pastores y miembros no indígenas de la IPUC ingresen al resguardo persista, éstos deberán permanecer y realizar sus actos de proselitismo religioso por fuera del territorio del resguardo.

⁸⁴ ST-257/93 (MP. Alejandro Martínez Caballero).

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

En estas condiciones, se confirmarán las sentencias de instancia.

DECISIÓN

En mérito de lo expuesto, la Corte Constitucional

RESUELVE:

Primero.- CONFIRMAR la sentencia de julio 31 de 1997 proferida por la Sala de Casación Civil y Agraria de la Corte Suprema de Justicia, en los términos de los fundamentos Jurídicos 51 a 62 de la presente providencia.

Segundo.- ORDENAR a la Secretaría General de esta Corporación que envíe copia de la presente decisión al Ministerio del Interior a fin de que dicha entidad, en uso de sus facultades legales y en cumplimiento de las funciones que le atribuye el artículo 5° de la ley 199 de 1995, disponga los trámites necesarios para traducir, en el menor tiempo posible, la presente decisión a la lengua arhuaca.

Tercero.- LÍBRESE comunicación a la Sala de Familia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Valledupar, con miras a que se surta la notificación de esta providencia, según lo establecido en el artículo 36 del Decreto 2591 de 1991.

Cópiese, notifíquese, comuníquese, cúmplase e insértese en la Gaceta de la Corte Constitucional.

VLADIMIRO NARANJO MESA

Presidente

A. PAECES

SENTENCIA No. T-523/97⁸⁵

(Extracto)

Referencia.: Expediente T-124907

Actor: Francisco Gembuel Pechene

Demandados: Luis Alberto Passu y Luis Alberto Finscué

Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Diaz

Bogotá, D.C., 15 de octubre de 1997

**ESTADO-Garantía de convivencia pacífica entre grupos culturales distintos/
DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - Garantía estatal de coexistencia
pacífica entre las formas de ver el mundo.**

El Estado tiene la especial misión de garantizar que todas las formas de ver el mundo puedan coexistir pacíficamente, labor que no deja de ser conflictiva, pues estas concepciones muchas veces son antagónicas e incluso incompatibles con los presupuestos que él mismo ha elegido para garantizar la convivencia. En especial, son claras las tensiones entre reconocimiento de grupos culturales con tradiciones, prácticas y ordenamientos jurídicos diversos y la consagración de derechos fundamentales con pretendida validez universal. Mientras que una mayoría los estima como presupuestos intangibles, necesarios para un entendimiento entre naciones, otros se oponen a la existencia de postulados supraculturales, como una manera de afirmar su diferencia, y porque de acuerdo con su cosmovisión no ven en ellos un presupuesto vinculante. En otras palabras, aún siendo clara la dificultad para entender algunas culturas desde una óptica que se define como universal, el Estado tiene que hacer compatible su deber de preservar la convivencia pacífica dentro de su territorio, garantizando los derechos de sus asociados en tanto ciudadanos, con el reconocimiento de sus necesidades particulares, como miembros de grupos culturales distintos. En esta tarea, además, le está vedado imponer una concepción del

⁸⁵ La versión electrónica que sirve de base a este extracto es de 23 páginas, escritas en letra Roman 12cpi. Este extracto suprime algunas notas de pie de página y párrafos enteros. No se edita ningún párrafo. Los considerandos iniciales se reproducen íntegros (N del A).

mundo particular, así la vea como valiosa, porque tal actitud atentaría contra el principio de respeto a la diversidad étnica y cultural y contra el trato igualitario para las diferentes culturas, que el mismo ha reconocido.

PRINCIPIO DE DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - Solución constitucional a conflictos con otros principios de igual jerarquía/**DIÁLOGO INTERCULTURAL**-mínimo de convivencia/**CONVIVENCIA ENTRE LAS DISTINTAS CULTURAS.**

Una primera solución a este tipo de conflictos, se ha planteado en términos de un diálogo intercultural que sea capaz de trazar unos estándares mínimos de tolerancia, que cubran los diferentes sistemas de valores. Es decir, lograr un consenso en aquel mínimo necesario para la convivencia entre las distintas culturas, sin que ello implique renunciar a los presupuestos esenciales que marcan la identidad de cada una. Así lo entendió la Corte Constitucional, que en sentencia de 1996 estableció los criterios que deberá tener el intérprete para solucionar los conflictos que puedan presentarse entre el principio de diversidad étnica y cultural y otros principios de igual jerarquía, y señaló los límites que, basados en un "verdadero consenso intercultural", deberán respetar las autoridades indígenas en el ejercicio de funciones jurisdiccionales dentro de su territorio. Es obvio, como lo señala la sentencia, que esa interpretación no puede alejarse de las características específicas de la cultura involucrada, pues existen diferencias en el grado de aislamiento o integración respecto de cada una, que lleva incluso a establecer diferencias en la manera en que determinan cada uno de sus asuntos.

AUTORIDADES INDÍGENAS - Límites mínimos que en materia de derechos humanos deben cumplir.

Los límites mínimos que en materia de derechos humanos deben cumplir las autoridades indígenas en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales responden, a juicio de la Corte, a un consenso intercultural sobre lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciosos del hombre", decir, el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, la prohibición de la tortura y, por expresa exigencia constitucional, la legalidad en el procedimiento, en los delitos y en las penas (entendiendo por ello, que todo juzgamiento deberá hacerse conforme a las normas y procedimientos" de la comunidad indígena, atendiendo a la especificidad de la organización social y política de que se

trate, así como a los caracteres de su ordenamiento jurídico"). Estas medidas se justifican porque son "necesarias para proteger intereses de superior jerarquía y son las menores restricciones imaginables a la luz del texto constitucional".

DEBIDO PROCESO EN JURISDICCIÓN ESPECIAL - Constituye límite.

Como lo señaló la Corte, el derecho al debido proceso constituye un límite a la jurisdicción especial, lo que implica el cumplimiento de reglas acordes con la especificidad de la organización social, política y jurídica de la comunidad de que se trate. Es obvio, que este límite no exige que las prácticas y procedimientos deban ser llevadas a cabo de la misma manera que como lo hacían los antepasados, porque el derecho de las comunidades indígenas, como cualquier sistema jurídico, puede ser dinámico. Lo que se requiere, es el cumplimiento de aquellas actuaciones que el acusado pueda prever y que se acerquen a las prácticas tradicionales que sirven de sustento a la cohesión social.

PRINCIPIO DE DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - No imposición utilización de abogado en proceso ante pueblo indígena.

La Corte encuentra plenamente justificada la respuesta de la comunidad, que bien puede oponerse a la práctica de instituciones y figuras extrañas, como un mecanismo para preservar su cultura. La actitud de los jueces de tutela, al pretender imponer el uso de un abogado en este proceso es, por lo tanto, contraria al principio de diversidad étnica y cultural, pues en una sociedad que reconoce la existencia de diferentes formas de ver el mundo, no es deseable privilegiar las prácticas de una determinada cosmovisión, ni exigir que un grupo humano renuncie a las tradiciones y valores esenciales para la supervivencia de la cultura que lo caracteriza.

COMUNIDAD INDÍGENA PÁEZ - Figura simbólica del fueite no constituye tortura ni pena degradante.

El fueite consiste en la flagelación con "perrero de arriar ganado", que en este caso se ejecuta en la parte inferior de la pierna. Este castigo, que se considera de menor entidad que el cepo, es una de las sanciones que más utilizan los pae-ces. Aunque indudablemente produce aflicción, su finalidad no es causar un sufrimiento excesivo, sino representar el elemento que servirá para purificar al individuo, el rayo. Es pues, una figura simbólica o, en otras palabras, un ritual

que utiliza la comunidad para sancionar al individuo y devolver la armonía. En este caso, y al margen de su significado simbólico, la Corte estima que el sufrimiento que esta pena podría causar al actor, no reviste los niveles de gravedad requeridos para que pueda considerarse como tortura, pues el daño corporal que produce es mínimo. Tampoco podría considerarse como una pena degradante que "humille al individuo groseramente delante de otro o en su mismo fuero interno", porque de acuerdo con los elementos del caso, ésta es una práctica que se utiliza normalmente entre los paeces y cuyo fin no es exponer al individuo al "escarmiento" público, sino buscar que recupere su lugar en la comunidad.

DESTIERRO EN COMUNIDAD INDÍGENA PÁEZ - Procedencia.

El artículo 38 de la Constitución Política establece como límite constitucional al ejercicio de la sanción punitiva la de imponer pena de destierro, pues ella significa aislar al individuo de su entorno social y condenarlo al ostracismo. De acuerdo con el Pacto Internacional, de Derechos Políticos y Civiles y la Convención Americana sobre Derechos Humanos el destierro se refiere a la expulsión del territorio del Estado del cual se es nacional. Por lo tanto, como los cabildos sólo pueden administrar justicia dentro de su jurisdicción, es claro que se destierra del resguardo y no de todo el territorio nacional y, en consecuencia, la sanción no encuadra dentro de la restricción del artículo 38 de la Constitución. Por otra parte, el hecho que la comunidad decida alejar de su territorio a un miembro, no sobrepasa los límites del ejercicio de la jurisdicción indígena, motivo por el cual la Corte no encuentra ningún reparo contra esta determinación.

COMUNIDAD INDÍGENA - No imposición de sanciones de la tradición occidental.

No es compatible con el principio de la diversidad étnica y cultural imponerles a las comunidades indígenas las sanciones o castigos que la tradición occidental ha contemplado. Una interpretación en contrario, plantearía un razonamiento contradictorio que podría expresarse así: "La Constitución propende a la recuperación de su cultura, pero sólo en aquellas prácticas que son compatibles con la cosmovisión de la sociedad mayoritaria". Es claro que un razonamiento de este tipo respondería a una hegemonía cultural incompatible con el pilar axiológico del pluralismo que, entre otras, permite a las comunidades

aborígenes la materialización de sus costumbres, siempre y cuando no violen el núcleo duro de lo que "verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre". Pero además, desconocería los mismos preceptos constitucionales que, al reconocer la autonomía jurisdiccional de los pueblos indígenas, posibilitan, dentro del marco del Estado, la recuperación y reinterpretación de los símbolos y tradiciones culturales propias.

**EN NOMBRE DEL PUEBLO
Y
POR MANDATO DE LA CONSTITUCIÓN,**

procede a dictar sentencia en la revisión del fallo proferido por el Juzgado Segundo Penal del Circuito de Santander de Quilichao (Cauca), el cuatro (4) de febrero de mil novecientos noventa y siete (1997), que confirmó el fallo proferido por el Juzgado Primero Penal Municipal de Santander de Quilichao, de enero ocho (8) de mil novecientos noventa y siete (1997).

I. ANTECEDENTES

El indígena Páez Francico Gembuel Pechene interpuso acción de tutela contra el Gobernador del cabildo indígena de Jambaló y contra el Presidente de la Asociación de Cabildos de la Zona Norte del Departamento del Cauca, por violación de sus derechos a la vida, a la igualdad y al debido proceso. Solicitó a través de este mecanismo judicial, que el informe final de la investigación realizada por las autoridades indígenas del Norte del Cauca, en relación con la muerte de Marden Arnulfo Betancur, no fuera presentado a la comunidad páez.

1. Hechos

-El 19 de agosto de 1996 fue asesinado Marden Arnulfo Betancur, quien se desempeñaba como Alcalde Municipal de Jambaló.

-Dos días después, los Gobernadores de los cabildos indígenas de la zona del Norte del Cauca acordaron asumir la responsabilidad de "investigar y sancionar a los responsables de este asesinato" (fl.56). El primer paso fue ordenar la aprensión de Francisco Gembuel y cinco personas más, a quienes se les acusaba de haber propiciado la muerte del Alcalde, por haberlo señalado ante la guerrilla como paramilitar, y por haber sostenido públicamente que Marden

Betancur estaba conformando una cooperativa rural de seguridad y había malversado fondos públicos. En esa misma fecha se acordó que, una vez capturados, serían trasladados al Municipio de Toribío, para evitar posibles venganzas contra ellos (fls. 57 y 58).

-En el curso de la investigación, la comisión recibió el testimonio de Francisco Gembuel (fl 59) y la ampliación de su indagatoria (fl. 87 y ss); recogió los testimonios de varios miembros de la comunidad que afirmaban haber visto al sindicado hablando con la guerrilla (fls. 65 a 85, 103 a 131) y practicó el reconocimiento visual del sitio donde presuntamente Francisco Gembuel (y otro sindicado) había sostenido conversaciones con el grupo insurgente (fl.121). Así mismo respondió la petición que elevó el demandante, en la cual solicitaba ser defendido por un abogado, indicando que podía contar con un defensor, siempre y cuando éste fuera miembro permanente de la comunidad indígena de Jambaló y conociera sus usos y costumbres (fl. 86). De todas las actuaciones se dejaron constancias por escrito.

-Cumplidos estos procedimientos, la comisión citó la celebración de una Asamblea General para el 24 de diciembre de 1996, con el fin de presentar a la comunidad las conclusiones de la investigación. Tal convocatoria fue precedida por la publicación de un artículo en el periódico "El Liberal", en el que se afirmaba que el Frente "Cacique Calarcá" aceptaba ser el autor material de los hechos.

-Un día después, el actor interpuso acción de tutela contra el Gobernador del cabildo de Jambaló y contra el Presidente de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cuaca, con el argumento de que las autoridades indígenas habían desconocido en la investigación, la circunstancia de que el grupo guerrillero era el culpable del asesinato del Alcalde, pues citaron a la Asamblea para rendir su informe, con anterioridad a la publicación del comunicado. Sostiene además, que se violó su derecho al debido proceso, en primer lugar, porque las pruebas obtenidas se mantuvieron en secreto y fue imposible controvertirlas; en segundo lugar, porque las personas que realizaron la investigación eran sus adversarios políticos, circunstancia que hace presumir una decisión arbitraria y, en tercer lugar, porque la comunidad indígena no debería ser quien juzgare su conducta porque, en su opinión, "no existe tradición ni uso o costumbre relacionada con el juzgamiento del delito de homicidio, puesto que siempre su trámite ha correspondido a la justicia ordinaria, inclusive a instancia y con el apoyo de los Cabildos que no han vacilado en presentar a los indígenas que se ven involucrados en la comisión de tales ilícitos ante la autoridad judicial ordinaria competente." Solicitó, en consecuencia, ordenar a

las autoridades indígenas abstenerse de convocar a la Asamblea y rendir el informe de la investigación.

-Cinco días después, y sin que el juez de tutela se hubiera pronunciado, se realizó en el Municipio de Jambaló la Asamblea de la Zona del Norte, en la que participaron miembros de todos los resguardos de la zona, para presentar las conclusiones del proceso final del asesinato del Alcalde. En ella se leyeron las actas de la investigación y se permitió a los sindicatos rendir sus descargos. Francisco Gembuel, por su parte, no quiso controvertir lo afirmado por los testigos, y simplemente manifestó que había interpuesto una acción de tutela para proteger su derecho de defensa y que tan sólo acataría lo que se dispusiera en ese proceso (fl.145).

-Finalmente, y después de reunirse para deliberar, la plenaria de la Asamblea decidió que el sindicato era culpable y dio lectura a los castigos: 60 fuetazos (2 por cada cabildo), expulsión, y pérdida del derecho a elegir y ser elegido para cargos públicos y comunitarios (fl 157). Al momento de proceder a la ejecución de la pena del fuate, los familiares de Francisco Gembuel y algunos miembros del casco urbano iniciaron un gran desorden, circunstancia que llevó al Gobernador de Jambaló a suspender la ejecución de la sanción y posponerla para el 10 de enero de 1997.

2. Fallo de Primera Instancia

El Juzgado Primero Penal Municipal de Santander de Quilichao el 8 de enero de 1997 concedió la tutela al actor. Si bien reconoció la competencia de la comunidad indígena para adelantar el proceso, consideró que el derecho de defensa había sido violado, y las sanciones impuestas ponían en peligro la vida e integridad personal de Francisco Gembuel. Ordenó, en consecuencia, dejar sin efectos el acta N° 1 de diciembre 24 de 1996 y reabrir la investigación realizada por las autoridades indígenas, "garantizando el debido proceso, el derecho de defensa y los derechos humanos al momento de determinar la pena."

3. Fallo de Segunda instancia

El Juzgado Segundo Penal del Circuito de Santander de Quilichao confirmó la decisión de primera instancia. En su opinión, el procedimiento fue irregular porque: 1) El actor no tuvo la oportunidad de conocer ni contradecir las pruebas; 2) no pudo ser defendido por un abogado; 3) las personas que las autoridades indígenas aceptaron como defensores eran contradictores políticos del

actor, circunstancia que le restó a la investigación su imparcialidad y 4) se le condenó a una sanción, el fuate, que así no deje secuelas físicas, es una medida que atenta contra la dignidad humana.

4. Pruebas

A solicitud del Magistrado ponente, la antropóloga Esther Sánchez y el investigador Tulio Rojas manifestaron su opinión frente al proceso que estudia la Corte. Así mismo, se ordenó al Gobernador del Cabildo Indígena de Jambaló informar sobre el procedimiento que tradicionalmente se utiliza en la comunidad para juzgar el delito imputado al actor, así como el objetivo y significado del uso del fuate y de la sanción de destierro. Sus consideraciones serán incluidas a lo largo de la sentencia.

II. CONSIDERACIONES DE FONDO

2.1. La solución constitucional a los conflictos entre el principio de diversidad étnica y otros principios de igual jerarquía.

El reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural responde a una nueva visión del Estado, en la que ya no se concibe a la persona humana como un individuo abstracto, sino como un sujeto con características particulares, que reivindica para sí su propia conciencia ética. Valores como la tolerancia y el respeto por lo diferente, se convierten en imperativos dentro de una sociedad que se fortalece en la diversidad, en el reconocimiento de que en su interior cada individuo es un sujeto único y singular, que puede hacer posible su propio proyecto de vida.

En otras palabras, aún siendo clara la dificultad para entender algunas culturas desde una óptica que se define como universal, el Estado tiene que hacer compatible su deber de preservar la convivencia pacífica dentro de su territorio, garantizando los derechos de sus asociados en tanto ciudadanos, con el reconocimiento de sus necesidades particulares, como miembros de grupos culturales distintos. En esta tarea, además, le está vedado imponer una concepción del mundo particular, así la vea como valiosa, porque tal actitud atentaría contra el principio de respeto a la diversidad étnica y cultural y contra el trato igualitario para las diferentes culturas, que el mismo ha reconocido.

Una primera solución a este tipo de conflictos, se ha planteado en términos de un diálogo intercultural que sea capaz de trazar unos estándares

mínimos de tolerancia, que cubran los diferentes sistemas de valores. Es decir, lograr un consenso en aquel mínimo necesario para la convivencia entre las distintas culturas, sin que ello implique renunciar a los presupuestos esenciales que marcan la identidad de cada una.

Así lo entendió la Corte Constitucional, que en la sentencia T-349 de 1996 estableció los criterios que deberá tener el intérprete para solucionar los conflictos que puedan presentarse entre el principio de diversidad étnica y cultural y otros principios de igual jerarquía, y señaló los límites que, basados en un "verdadero consenso intercultural", deberán respetar las autoridades indígenas en el ejercicio de funciones jurisdiccionales dentro de su territorio.

Sobre el primer punto, la Sala consideró que, como "sólo con un alto grado de autonomía es posible la supervivencia cultural", es necesario que el intérprete, al ponderar los intereses que puedan enfrentarse en un caso concreto al interés de la preservación de la diversidad étnica y cultural de la nación, atienda a la regla de "la maximización de la autonomía de las comunidades indígenas y, por lo tanto, la de la minimización de las restricciones indispensables para salvaguardar intereses de superior jerarquía". Este criterio supone que, en un caso concreto, sólo podrán ser admitidas como restricciones a la autonomía de las comunidades, las siguientes:

a. Que se trate de una medida necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía (vg. la seguridad interna).

b. Que se trate de la medida menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las comunidades étnicas".

Es obvio, como lo señala la sentencia citada, que esa interpretación no puede alejarse de las características específicas de la cultura involucrada, pues existen diferencia en el grado de aislamiento o integración respecto de cada una, que lleva incluso a establecer diferencias en la manera en que determinan cada uno de sus asuntos.

Por lo tanto, y bajo este presupuesto, los límites mínimos que en materia de derechos humanos deben cumplir las autoridades indígenas en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales responden, a juicio de la Corte, a un consenso intercultural sobre lo que "verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciosos del hombre", es decir, el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, la prohibición de la tortura y, por expresa exigencia constitucional, la legalidad en el procedimiento, en los delitos y en las penas (entendiendo por ello, que todo juzgamiento deberá hacerse conforme a las "normas y procedimientos" de la comunidad indígena, atendiendo a la especificidad de la organización social y política de que se trate, así como a

los caracteres de su ordenamiento jurídico"). Estas medidas se justifican porque son "necesarias para proteger intereses de superior jerarquía y son las menores restricciones imaginables a la luz del texto constitucional."

Estos criterios son los que deberá tener en cuenta la Sala para decidir este caso.

III. EL CASO CONCRETO

3. 1. Planteamiento del problema

La Corte debe resolver básicamente dos problemas jurídicos.

a. ¿Corresponde a las características del ordenamiento jurídico páez de Jambaló, el procedimiento que adelantaron las autoridades de los Cabildos Indígenas del Norte del Cauca?

b. ¿Las penas impuestas al actor por la Asamblea General rebasan los límites impuestos al ejercicio de las facultades jurisdiccionales, por parte de las autoridades indígenas?

3.2. La tradición de la comunidad páez.

Como bien lo afirma la antropóloga Esther Sánchez, la cultura páez debe ser estudiada como parte de un "tejido históricamente configurado". No obstante haber sido sometidos a los procesos de dominación y aculturación, la lucha de varios de sus miembros por mantener la unidad y la preservación de su cosmovisión, evitó que la asimilación de realidades externas borrara su identidad cultural. En especial, cabe destacar el papel de los mayores que conservaron en la memoria las tradiciones de sus antepasados y la aceptación de su palabra por parte de las nuevas generaciones, que superaron la prohibición del uso de su lengua y la imposición de una educación típica de la tradición de los blancos.

En efecto, para los paeces no hay nada que la comunidad no sepa. Por ello, su procedimiento⁸⁶, que se origina en el "yacska te' c'indate tenge'a mecue " o "rastros que dejan los mayores", pretende indagar sobre los hechos

⁸⁶ Es claro para la Corte que existen diferencias en los procedimientos y sanciones que utiliza cada cabildo Páez. Aquí se hará referencia a las notas comunes y al procedimiento que se utiliza en Jambaló, teniendo en cuenta la información suministrada por los intervinientes en este proceso. (*Ésta, como las siguientes citas, son de la sentencia*).



que rompieron el equilibrio, a través de la palabra de sus miembros. Para que pueda iniciarse, los familiares o el segmento social al que pertenece el afectado deben solicitar al cabildo que adelante la investigación y sancione a los culpables. Este, a su vez, deberá nombrar una comisión investigadora, integrada por personas de prestigio en la comunidad, quien se encargará de determinar las faltas y "encontrar la mentira en la palabra de los acusados".

Cumplidos estos procedimientos, el siguiente paso será, entonces, la valoración que hace el cabildo del informe presentado por la comisión investigadora. Si se encontró la mentira, se cita a una Asamblea General, que como máxima autoridad deberá fallar, y si es el caso, imponer las sanciones. En ella se dan a conocer las pruebas, se solicita la confesión pública del acusado y se realizan los careos, es decir, la confrontación de la palabra del sindicado con la de las personas que rindieron testimonios en su contra. Como la Asamblea General es infalible, según sus miembros, pues sus decisiones están basadas en el "us yacni" (la memoria), que se encuentra a través de un ejercicio colectivo que permite hacer público el suceso oscuro, no está contemplada la segunda instancia. Es claro que estos sucesos oscuros no sólo son aquellos que produjeron directamente el daño, sino también los que de alguna manera hayan permitido o facilitado la alteración de la armonía.

La sanción, por su parte, será la única que podrá restaurar este equilibrio roto. Al ser aplicada públicamente cumple una labor ejemplarizante y preventiva, que busca disuadir a los demás miembros de la comunidad de cometer faltas en el futuro y al acusado de reincidir.

Los castigos más usuales entre los paecees son: el fueete, los trabajos forzosos en las empresas comunitarias, las indemnizaciones a las personas o familias de los afectados y la expulsión del territorio. El fueete y el destierro, que son los castigos que interesan en este caso, son ampliamente utilizados en el cabildo de Jambaló. El primero, que consiste en la flagelación corporal con un "perrero de arriar ganado", aun tratándose de una práctica heredada de los españoles, tiene un significado propio, el del rayo, que es pensado por los paecees como mediador entre lo claro y lo oscuro, es decir, como un elemento purificador. El segundo, por su parte, es el castigo más grave, y sólo se aplica a quienes reinciden en la falta y a los que no aceptan la autoridad del cabildo.

3.3. La legalidad del procedimiento adelantado contra el actor

Conforme a lo explicado hasta aquí, la Corte deberá establecer si el procedimiento que adelantó la Asociación de Cabildos de la Zona Norte contra

Francisco Gembuel, violó el debido proceso, y si las decisiones adoptadas por la comunidad excedieron los límites impuestos al ejercicio de la jurisdicción indígena. Procederá entonces a analizar estas actuaciones.

3.3.1. Competencia de las comunidades indígenas

Al funcionar paralelamente dos sistemas de justicia, el sistema nacional y las jurisdicciones especiales, es posible que se presenten conflictos de competencias. Como aún el legislador no ha establecido las formas de coordinación entre ellas, es preciso que el intérprete en su solución se atenga a las circunstancias particulares del caso concreto. En especial, dos elementos son relevantes para determinar la competencia: las características del sujeto y el lugar donde ocurrieron los hechos. Esta distinción es importante porque, como lo señaló esta Corporación en una decisión reciente "la solución puede variar si la acción típica es cometida por miembros de pueblos indígenas dentro de su territorio, o si un indígena de manera individual incurre en ella afectando a quien no es miembro de su comunidad por fuera del ámbito geográfico del resguardo. En el primer caso, en virtud de consideraciones territoriales y personales, las autoridades indígenas son las llamadas a ejercer la función jurisdiccional; pero en el segundo, el juez puede enfrentar múltiples situaciones no solucionables razonablemente mediante una regla general de territorialidad...".⁸⁷

En el caso que ocupa a la Corte, este conflicto de competencias es planteado por el mismo actor, quien niega la autoridad del cabildo y reclama los derechos que se otorgan a cualquier ciudadano dentro de la justicia ordinaria, en especial el ser asistido por un abogado.

Adecuación del proceso

Como ya lo señaló la Corte, el derecho al debido proceso constituye un límite a la jurisdicción especial, lo que implica el cumplimiento de reglas acordes con la especificidad de la organización social, política y jurídica de la comunidad de que se trate. Es obvio, que este límite no exige que las prácticas y procedimientos deban ser llevadas a cabo de la misma manera que como lo hacían los antepasados, porque el derecho de las comunidades indígenas,

⁸⁷ Corte Constitucional. Sentencia T- 496 de 1996.v

como cualquier sistema jurídico, puede ser dinámico. Lo que se requiere es el cumplimiento de aquellas actuaciones que el acusado pueda prever y que se acerquen a las prácticas tradicionales que sirven de sustento a la cohesión social.

En el caso que ocupa a la Corte, después de confrontar las pruebas que obran en el expediente, con la información suministrada por los intervinientes en este proceso, es forzoso concluir que el debido proceso se cumplió.

En efecto, como se explicó en la parte correspondiente a los hechos, después del asesinato del Alcalde de Jambaló, Marden Arnulfo Betancur, los familiares del difunto pidieron al cabildo indígena que asumiera la investigación para determinar si Francisco Gembuel, Diego Anibal Yule, Jorege Elieser Quiguanás, Marcos Vitónco y Alirio Pito, habían sido los autores intelectuales. Contrario a lo que afirma el demandante, esta investigación desde sus inicios se dirigió a comprobar si los sindicados eran las personas que injustamente habían acusado al Alcalde, pues era claro que el ELN lo había asesinado. Así lo señala la comisión investigadora en el acta N° 2 de 1996 (fl. 57), al ordenar "asegurar inmediatamente a las personas que acusaron y calumniaron al ex Gobernador y Alcalde de Jambaló, Marden Arnulfo Betancurt Conda." (cursivas fuera de texto).

El Gobernador de Jambaló, dada la gravedad del caso y el peligro que representaba el autor material conocido como el "Frente Cacique Calarcá" del ELN, solicitó la colaboración de los demás cabildos de la zona norte para realizar la investigación, actuación que no es contraria al procedimiento páez, que contempla como principios la unidad y la colaboración de los demás cabildos en situaciones conflictivas. Pero además, el hecho de que la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca, y no simplemente el Cabildo de Jambaló, haya sido la encargada de investigar al actor, era previsible, puesto que en 1984 los paeces habían realizado un convenio de cooperación para enfrentar los casos en los que estuvieran involucrados grupos armados, denominado "Acuerdo de Vitoncó".

La orden de trasladar a los acusados a Toribío para escuchar sus declaraciones, tampoco podría considerarse como violatoria del debido proceso porque, aunque no es usual, ella se adoptó para proteger los derechos a la vida y a la integridad personal de los acusados, que se encontraban amenazados por la presencia del grupo insurgente en las inmediaciones de Jambaló. Por su parte, las demás actuaciones de la comisión investigadora, es decir, la recepción de testimonios de los comuneros y la inspección ocular del lugar donde presuntamente Francisco Gembuel habló con la guerrilla, se realizaron siguiendo el curso normal de la investigación.

Ahora bien, en cuanto al derecho de defensa, que el actor insiste, fue violado con la negativa de la comunidad de ser asistido por un abogado, es preciso aclarar que, en contra de lo establecido por los jueces de tutela, los medios para ejercer este derecho en los casos que adelantan las autoridades indígenas, no tienen que ser aquéllos contemplados por las normas nacionales o los tratados internacionales, sino los que han sido propios dentro del sistema normativo de la comunidad. En Jambaló, por ejemplo, el acusado puede ser defendido por un miembro que conozca la lengua y las costumbres y además, tiene la oportunidad de hablar personalmente durante la Asamblea, para contradecir a los testigos que declararon en su contra.

Por otra parte, la Corte encuentra plenamente justificada la respuesta de la comunidad, que bien puede oponerse a la práctica de instituciones y figuras extrañas, como un mecanismo para preservar su cultura. La actitud de los jueces de tutela, al pretender imponer el uso de un abogado en este proceso es, por lo tanto, contraria al principio de diversidad étnica y cultural, pues en una sociedad que reconoce la existencia de diferentes formas de ver el mundo, no es deseable privilegiar las prácticas de una determinada cosmovisión, ni exigir que un grupo humano renuncie a las tradiciones y valores esenciales para la supervivencia de la cultura que lo caracteriza.

3.3.3. La legalidad de las penas

a) El fuate

La sanción del fuate, impuesta al actor por la Asamblea General, muestra claramente una tensión entre dos tipos de pensamiento: el de la sociedad mayoritaria y el de la comunidad indígena páez. En el primero, se castiga porque se cometió un delito, en el segundo se castiga para restablecer el orden de la naturaleza y para disuadir a la comunidad de cometer faltas en el futuro. El primero rechaza las penas corporales por atentar contra la dignidad del hombre, el segundo las considera como un elemento purificador, necesario para que el mismo sujeto, a quien se le imputa la falta, se sienta liberado.

Frente a esta disparidad de visiones, ¿es dable privilegiar la visión mayoritaria? La Corte ya ha respondido este interrogante: No, porque en una sociedad que se dice pluralista ninguna visión del mundo debe primar y menos tratar de imponerse; y en el caso específico de la cosmovisión de los grupos aborígenes, de acuerdo con los preceptos constitucionales, se exige el máximo respeto. Las únicas restricciones serían, como ya lo expuso la Sala, el derecho a la vida, la

prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura. Esta última es la que se entrará a analizar en relación con la práctica del fuste, dado que, según los jueces de tutela, es un comportamiento que encuadra dentro de la restricción mencionada.

La Convención contra la Tortura y otros tratos o Penas Cruelles, Inhumanas o Degradantes, aprobada por Colombia por la ley 78 del 15 de diciembre de 1986, define la tortura como: "(...) todo acto por el cual se inflinja intencionalmente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya omitido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona, o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionarios público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se consideran torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a estas". La misma norma internacional establece, además, que esta noción de tortura debe entenderse sin perjuicio de instrumentos internacionales o legislaciones nacionales que contengan disposiciones de mayor alcance, como en efecto lo ha hecho la Constitución Nacional, que extiende la prohibición a los casos en que el torturador es un particular.

La prohibición de la tortura busca, por lo tanto, proteger el derecho a la integridad personal y la dignidad del individuo, que pueden ser violados por el uso arbitrario de la fuerza. Claro está, entendiendo que no todas las sanciones que producen sufrimientos alcanzan esta categoría. Al respecto, la Corte Europea de Derechos Humanos, en diferentes decisiones ha establecido que no todas las penas corporales constituyen tortura y que para que adquieran tal entidad los sufrimientos producidos deben ser graves y crueles. La intensidad, entonces, deberá ser analizada a la luz de las circunstancias del caso, como la duración de la condena, sus efectos en la integridad física y moral del condenado, su sexo, edad o condiciones de salud, e incluso el contexto socio-político en el que se practica. Estos criterios, también son relevantes para determinar, una vez descartada la tortura, si se trata de un comportamiento inhumano o degradante.

Un ejemplo de estas decisiones lo constituye el caso "Tyrrer", en el que el Tribunal europeo estableció que la conducta de las autoridades de la Isla de Man (Inglaterra), al castigar a un joven por haber agredido a un compañero de escuela, a tres golpes "con una vara de abedul", no constituían una práctica de tortura ni de pena inhumana, "porque los sufrimientos que ella provo-

caba no alcanzaban los niveles que contemplan estas nociones", sin embargo, la Corte consideró que se trataba de una pena degradante que humillaba al joven groseramente delante de otros individuos y ante sus propios ojos. Otro caso es el de "Irlanda contra el Reino Unido, "en el que esa Corte reiteró, que mientras las penas no produzcan "sufrimientos de una intensidad y crueldad particular", no podrían considerarse como tortura".

De acuerdo con lo anterior, es importante resaltar nuevamente los criterios de interpretación utilizados por el Tribunal Europeo, esto es, el del umbral de gravedad y el criterio de apreciación relativa, porque según los elementos que brinda el caso, una misma conducta puede ser tortura o pena inhumana y degradante en una situación, y no serlo en otra. Estos criterios, serán utilizados por esta Corporación para determinar si la pena corporal impuesta al actor constituye una práctica de tortura.⁸⁸

El fuste consiste en la flagelación con "perrero de arriar ganado", que en este caso se ejecuta en la parte inferior de la pierna. Este castigo, que se considera de menor entidad que el cepo, es una de las sanciones que más utilizan los paeces. Aunque indudablemente produce aflicción, su finalidad no es causar un sufrimiento excesivo, sino representar el elemento que servirá para purificar al individuo, el rayo. Es pues, una figura simbólica o, en otras palabras, un ritual que utiliza la comunidad para sancionar al individuo y devolver la armonía.

En este caso, y al margen de su significado simbólico, la Corte estima que el sufrimiento que esta pena podría causar al actor, no reviste los niveles de gravedad requeridos para que pueda considerarse como tortura, pues el daño corporal que produce es mínimo. Tampoco podría considerarse como una pena degradante que "humille al individuo groseramente delante de otro o en su mismo fuero interno", porque de acuerdo con los elementos del caso, ésta es una práctica que se utiliza normalmente entre los paeces y cuyo fin no es exponer al individuo al "escarmiento" público, sino buscar que recupere su lugar en la comunidad. Al respecto, es significativo el hecho de que ninguno de los condenados, ni siquiera el propio demandante, cuestionara esta sanción.

Nótese, además, como las circunstancias particulares del castigo analizado, exigen del intérprete una ponderación diferente a la que realizó el Tribunal europeo en relación con los azotes practicados en el caso "Tyrrer" ya mencionado, pues el contexto de la pena y la modalidad de ejecución fueron diferentes: el

⁸⁸ Ver. Vincent Berger. *Jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*. Paris, Sirey, 2da edición. 1989.

condenado tenía quince años, mientras Francisco Gembuel es un hombre adulto; el lugar de la sanción, en términos de la Corte Europea "es una sociedad moderna, que goza de condiciones políticas, sociales y culturales altamente desarrolladas", mientras que la sociedad páez, como comunidad aborigen aún conserva las tradiciones culturales de sus antepasados. Es decir, en el primer evento, los azotes eran vistos como un castigo que degrada al individuo, mientras en este caso, son concebidos como un medio que le ayuda a recobrar su espacio en la comunidad. En el caso estudiado por la Corte Europea, al menor se le obligó a bajarse el pantalón y la ropa interior, y agacharse debajo de una mesa, para recibir los azotes. En este evento, la sanción que se impuso a Francisco Gembuel deberá ser ejecutada en la pantorrilla, estando el sujeto de pie y completamente vestido, factor que, incluso, mitiga el dolor.

En relación con las penas corporales que impone una comunidad indígena, ya existe un antecedente jurisprudencial de esta Corporación. En la sentencia T-349 de 1996, tantas veces citada, se aceptó la práctica del cepo en la comunidad emberá - chamí, estableciendo que, lejos de tratarse de un comportamiento cruel e inhumano, se trataba de una pena que hacía parte de su tradición y que la misma comunidad consideraba como valiosa por su alto grado intimidatorio y por su corta duración, consideraciones que bien pueden extenderse a la práctica de fuate dentro de la comunidad páez.

b) El destierro

El artículo 38 de la Constitución Política establece como límite constitucional al ejercicio de la sanción punitiva la de imponer pena de destierro, pues ella significa aislar al individuo de su entorno social y condenarlo al ostracismo. De acuerdo con el Pacto Internacional, de Derechos Políticos y Civiles (art. 12) y la Convención Americana sobre Derechos Humanos (art. 5) el destierro se refiere a la expulsión del territorio del Estado del cual se es nacional. Por lo tanto, como los cabildos sólo pueden administrar justicia dentro de su jurisdicción, es claro que se destierra del resguardo y no de todo el territorio nacional y, en consecuencia, la sanción no encuadra dentro de la restricción del artículo 38 de la Constitución.⁸⁹ Por otra parte, el hecho que la comunidad decida alejar de su

⁸⁹ Estas consideraciones ya habían sido expuestas en por la Corte en la sentencia T-254 de 1994, al evaluar la misma sanción, impuesta por el cabildo de la comunidad indígena del Tambó.

territorio a un miembro, no sobrepasa los límites del ejercicio de la jurisdicción indígena, motivo por el cual la Corte no encuentra ningún reparo contra esta determinación.

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, es preciso señalar que no es compatible con el principio de la diversidad étnica y cultural imponerles a las comunidades indígenas las sanciones o castigos que la tradición occidental ha contemplado⁹⁰ (como parecen sugerirlo los jueces de tutela). Una interpretación contraria, plantearía un razonamiento contradictorio que podría expresarse así: "La Constitución propende a la recuperación de su cultura, pero sólo en aquellas prácticas que son compatibles con la cosmovisión de la sociedad mayoritaria". Es claro que un razonamiento de este tipo respondería a una hegemonía cultural incompatible con el pilar axiológico del pluralismo que, entre otras, permite a las comunidades aborígenes la materialización de sus costumbres, siempre y cuando no violen el núcleo duro de lo que "verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre". Pero además, desconocería los mismos preceptos constitucionales que, al reconocer la autonomía jurisdiccional de los pueblos indígenas, posibilitan, dentro del marco del Estado, la recuperación y reinterpretación de los símbolos y tradiciones culturales propias.

4. CONCLUSIÓN

No asiste razón a los jueces de tutela, al afirmar que los Gobernadores de los Cabildos Indígenas de la Zona del Norte de Cauca violaron el derecho al debido proceso del actor, pues estas autoridades tuvieron extremo cuidado en cumplir el procedimiento que tradicionalmente se utiliza en la comunidad. Además, se le permitió ejercer su defensa personalmente durante las Asambleas realizadas el 24 de diciembre de 1996 y el 10 de febrero 1997 y se le brindó la posibilidad de ser defendido por un miembro de la comunidad, siempre y cuando conociera la lengua y las costumbres, como así lo contempla el procedimiento utilizado tradicionalmente en Jambaló. Las sanciones,

⁹⁰ El Convenio 169 de la O.I.T sobre pueblos indígenas, que en su artículo 9º señala: "En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional o con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros".

por su parte, tampoco sobrepasaron los límites impuestos al ejercicio de funciones jurisdiccionales por parte de las autoridades indígenas, en primer lugar, porque de acuerdo con las faltas cometidas, es decir, la calumnia y el desconocimiento de la autoridad del cabildo, tanto la pena del fuste como la de destierro era previsible para el actor. En segundo lugar, porque ninguna de ellas desconoció el derecho a la vida, la prohibición de esclavitud o la prohibición de la tortura.

DECISIÓN

En mérito de las consideraciones expuestas, la Sala Cuarta de Revisión de Tutelas de la Corte Constitucional, en nombre del Pueblo y por mandato de la Constitución,

RESUELVE

Primero: **REVOCAR** el fallo proferido por el Juzgado Segundo Penal del Circuito de Santander de Quilichao, de enero ocho (8) de mil novecientos noventa y siete (1997) y en su lugar, **NEGAR** la tutela interpuesta por Francisco Gembuel contra el Gobernador del Cabildo Indígena de Jambaló y contra el Presidente de la Asociación de Cabildos del Norte.

Segundo: **COMUNICAR** el fallo al Juzgado Segundo Penal del Circuito de Santander de Quilichao, para los efectos previstos en el artículo 36 del decreto 2591 de 1991.

Cópiese, comuníquese, cúmplase e insértese en la Gaceta de la Corte Constitucional.

CARLOS GAVIRIA DÍAZ

Magistrado Sala Cuarta de Tutelas

BIBLIOGRAFÍA

Abagnano, N. 1987 *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.

Albrow, M. 1997 *The global Age*, Stanford University Press, California.

Alexy, R. 1993 *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Ali, O. H. 1994 "The Conversion of Customary Law to Written Law", en: Alison Dundes Renteln y Alan Dundes, eds. *Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, University of Wisconsin Press, Madison. pp. 351-65.

Anderson, B. 1993 *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Anderson, P. 1991 "Nation-State and National Identity," en *London Review of Books*, mayo, n. 3 y 8, London.

Arango, R., Sánchez, E. 1998 *Los pueblos indígenas de Colombia*, Disloque editores, Bogotá.

Arciniégas, G. 1980 *Nuestra América*, Editorial Planeta, Bogotá.

Ardila, E. 1999 "Justicia comunitaria. Claves para su comprensión", en *Revista Pensamiento Jurídico*, n.12.

Arditi, B. 2000 *El reverso de la diferencia*, Nueva Sociedad, Caracas.

Arocha, J. 1990 "Una nación para los excluidos", en *Magazín del Espectador*. Bogotá.

2000 *Obligados de Anansi*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Arruda, J. 1997. "Justiça social e justiça legal: conflitos de propriedade no Recife", en *Introdução crítica ao direito*, Universidad de Brasilia, Brasilia. Pp. 109-119

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Assies, W; Van de Haar, G; Hoekema, A. 2000 *Los retos de la diversidad, pueblos indígenas y reformas de Estado en Latinoamérica*, Colegio de Michoacán y CECDLA, México.

Augé, M. 1995 *Antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

1997 *El sentido de los otros*, Barcelona, Paidós.

Azkin, B. 1983 *Estado y nación*, Brevarios del Fondo de Cultura, México.

AA.VV. 1997 *Del Olvido Surgimos para Traer Nuevas Esperanzas*, Ministerio de Justicia-Consejo Regional Indígena del Cauca, Bogotá.

Bauman, R. W. 1996 *Critical Legal Studies, A Guide to the Literature*, Westview Press, Westview.

Balibar, E. 1994 "¿Es posible una ciudadanía europea?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.4.

Balibar, E; Wallerstein, I. 1991 *Raza, Nación y Clase*, IEPALA Textos, Madrid.

Barona, G. 2000 "Memoria y olvido: pasión, muerte y renovación de la colonización del imaginario", en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá. pp121-150.

1993 *Legitimidad y sujeción: Los paradigmas de la invención de América*, Colcultura, Bogotá.

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

Bartolomé, M.; Barabas, A. 1987 *Pluralismo étnico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.

1996 *La pluralidad en Peligro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.

1997 *Gente de Costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI Editores, México

Bastian, J. P. 1994 "La Mutación del Protestantismo Latinoamericano", en *Tomás Gutiérrez Comp. Protestantismo y Cultura en América Latina: Aportes y Proyecciones*, CLAI-CEHILA, Quito.

1995 "Protestantes en Latinoamérica", en *Iglesia, Pueblos y Culturas*, n.37 y 38.

Bastida Freixedo, X. 2001 *El silencio del emperador. Un ensayo sobre la unidad del ordenamiento jurídico*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Becht, U. 1994 *¿Qué es la Globalización?*, Paidós, Barcelona.

Benitez, H. D. 1988 *El tratamiento penal del indígena colombiano*, Temis, Bogotá.

Berger, P; Luckmann, T. 1966 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Berger, P; Huntington, S. 2002 *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona.

Bernal Villa, S. 1953 *Aspectos de la Cultura Paez*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Bisol, R. 1997 "Conflitos agrarios: as sementes de um poder popular legítimo e soberano", en *Introdução crítica ao direito*, Universidad de Brasilia, Brasilia. Pp. 35-38

Bobbio, N. 1996 *Teoría general del derecho*, Themis, Bogotá.

Bohannon, P. 1957 *Justice and Judgment Among the Tiv*, Oxford University Press, Londres.

1965 "The Differing Realms of the Law", en Laura Nader, Ed. *The Ethnography of Law*.

Bon, F. 1974 *La filosofía de Hegel a Foucault*, Ediciones Mensajero, Bilbao.

Bonfil Batalla, G. 1994 *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México.
1993 *Hacia Nuevos modelos de relaciones interculturales*, Cultura-Conaculta, México.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

- 1991 *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.
- 1991 *Modernidad e identidad*, Conaculta, México.
- 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- Bourdieu, P. 2000 *Poder, Derecho y clases sociales*, Desclée, Bilbao.
- 1995 *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona.
- 1993 *En otras palabras*, Stanford University Press.
- 1991 *Sentido práctico*, Tecnos, Madrid.
- 1990 *Sociología y Cultura*, Editorial Grijalbo, México.
- Butler Flora, C. 1976 *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*, Dickinson University Press, Cranbury, Fairleigh.
- Cardoso de Oliveira, R. 1992 *Etnicidad y estructura social*. Ediciones de la Casa Chata, México.
- Castillo Farreras, E. 1973 *Las costumbres y el derecho*, Sep/Setentas, México.
- Castro Lucic, M. 2000 *Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: Desafíos en el tercer milenio*, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá, 2 tomos, Santiago, Chile.
- Castells, M. 1999 *La era de la información. El poder de la identidad*, Siglo XXI Editores, México.
- Cazeneuve, J. 1971 *Sociología del rito*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.
- CCELA-Uniandes. 1994 *Konstitutionkat süpüla tüü akua'ipaka sülu'u kolon-pia (sü'utku püthika)/Constitución política de Colombia de 1991 en wayuu-naiki*, CCELA-UNIANDES, Bogotá.
- Collier, J. 1995 *El derecho zinancateco: procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS/Unicach, México.
- Commaroff, J; Comaroff, J. 1991 *On revelation and Revolution: Christianity, colonialism and consciousness in south africa*, University of Chicago Press, Chicago.

Carlos Vladimir Zambrano

Conley, J; y O'Barr, W.M. 1990 *Rules versus Relationships: The Ethnography of Legal Discourse*, University of Chicago Press, Chicago.

Connor, W. 1994 *Ethnonationalism*, Princenton university Press, Princenton, New jersey.

Cortés Rodas, F; y Monsalve Solórzano, A. 1999 *Multiculturalismo Los derechos de las minorías culturales*, Res Publica/ Instituto Filosofía Universidad de Antioquía, Medellín.

Correa Rubio, F. 1993 *Encrucijadas de la Colombia Amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Cosar, S. 1998 "Globality or Modernity: is there a Trade-Off?", en *The Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies*, Oslo.

Crawford, J. 1988 *The rights of peoples*, Oxford University Press, Oxford.

Cuervo, J. 1994 *Diccionario de la lengua*, 14 tomos, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.

Cueto Rua, J. 1994 *Fuentes del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Delannoi, G.; Tagieff, P.A. 1993 *Teorías del nacionalismo, nación, nacionalidad etnicidad*, Paidós, Barcelona.

Díaz Polanco, H. 1991 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI Editores-UNAM. México.

1985 *La cuestión étnico-nacional*, Editorial línea, México.

Díaz Polanco, H. Sánchez, C. 2002 *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI Editores, México.

Díaz Salazar, R. 2002 *Justicia Global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*, Icaria, Madrid.

Dover, R. 1998 "Fetichismo, derechos e identidad en el pensamiento político indígena", en *Identidad, desarrollo y modernidad*, ICAN, Bogotá. pp. 41-50.

1998^a "Caciques y otros paradigmas ancestrales. De la legislación al mito en el sur de Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, n. 34. pp. 38-64.

Drummond, S. G. 2000 "Strategic Uses of The Spectacle of Law: Andalusian Gitanos Family Law", en Milka Castro, ed, *Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: Desafíos en el tercer milenio*, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá. 2 tomos. pp. 804-814

Dundes, A; Dundes, A. 1994 *Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, University of Wisconsin Press, Madison.

Durand Alcántara, C; Santiago Monzalvo, A. 2000 "Los sistemas de derecho indio en México (Una propuesta de Análisis)", en Milka Castro, ed, *Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: Desafíos en el tercer milenio*, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá. 2 tomos.

Dworkin, R. 1993 *Los derechos en serio*, Planeta-Agostini, Madrid.

Edelman, M. 1967 *The Symbolic Uses of Politics*, University of Illinois Press, Urbana.

Eliade, M. 1967 *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
1984 *El mito del eterno retorno*, Planeta, Barcelona.

Elías, N. 1997 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

Engle, D. M. 1995 "Law in the Domains of Everyday Life: The Construction of Community and Difference", en Austin Sarat y Thomas R. Kearns, eds. *Law in Everyday Life*, University of Michigan Press. Ann Arbor. pp. 123-70.

Escobar, A, y Alvarez, Sonia. 1993 *The making of social movements in Latin America*, Westview Press, Oxford.

2001 *Política cultural. Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taurus, Bogotá.

Carlos Vladimir Zambrano

Fabian, J. 1983 *Time and the other: how anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York.

Facultad de Jurisprudencia. 2001 *La constitución por Construir. Balance de una década de cambio Institucional*, Centro Editorial. Universidad del Rosario, Bogotá.

Falk Moore, S. 1986 *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kylimanjaro, 1880-1890*, Cambridge University Press, New York and Cambridge.

Fals Borda, O. 1988 *La insurgencia de las provincias*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.

Fazio, H. 2002 *Globalización*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Foucault, M. 1979 *La microfísica del poder*, Ediciones la Piqueta, Madrid.
1980 *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.

Fox, R. 1986 *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. University of California Press, Berkeley.

Frazer, J. 1981 *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México.

Friede, J. 1944 *El indio en la lucha por la tierra*, Editorial la Rosca, Bogotá.
1973 *La Explotación Indígena en Colombia bajo el Gobierno de las Misiones. El Caso de los Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Punta de Lanza, Bogotá.

Friedemann, N. 1983 *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, Carlos Valencia Editores, Bogotá.
1989 *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Editorial Planeta, Bogotá.

Friedemann, N; Arocha, J. 1985 *Herederos del jaguar y la anaconda*, Carlos Valencia Editores, Bogotá.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Friedman, J. 1992 "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", en *American Anthropologist*, n. 94(4). Pp. 837-859

Funcol. 1987 *Costumbre, derecho y ley nacional*, Fundación para las Comunidades Colombianas, Bogota.

Fuller, Ch. 1994 "Legal Anthropology-Legal Pluralism and Legal Thought", en *Anthropology Today*, n. 10-3, pp. 9-12

Galán Juárez, M. 1999 *Antropología y derechos humanos*, Dilex, Madrid.

Galindo, F. 1994 *El "Fenómeno de las Sectas" Fundamentalistas: la Conquista Evangélica de América Latina*, Navarra, Verbo Divino.

Gamio, M. 1916 *Forjando patria*. Editorial Porrúa, México.

Garay, L. J. 1997 "En torno a las relaciones internacionales y la globalización", en *Análisis Político*, n. 31, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

García Canclini, N. 1981 *Las culturas populares en el capitalismo*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba.

1994 *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México.

García Máynez, E. 1964 *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México.

García Villegas, M. 2001 *Sociología Jurídica*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

1995 "Función simbólica del derecho", en Cristina Motta (Comp), *Ética y conflicto*, TM Editores, Bogotá, pp. 291-314.

Gaviria Díaz, C. 2002 *Sentencias. Herejías constitucionales*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.

Geertz, C. 1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

1989a *El antropólogo como autor*, Gedisa, Barcelona.

1993 *Conocimiento Local*, Gedisa, Barcelona.

Carlos Vladimir Zambrano

- Gellner, E. 1990 *Naciones y nacionalismo*, Grijalbo, México.
1994 *Identidad, cultura y política*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, A. 1996 *La construcción del yo en la modernidad*, Grijalbo, Madrid.
1993 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Giner, S. 1994 *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial. Madrid.
- Giordan. 1998 *Multiculturalismo y transformaciones sociales*, Impreso Most-UNESCO, París.
- Giroux, H. 1992 *Border crossing*, London, Routledge.
- Gluckman, M. 1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal Editor, Madrid.
1955 *The judicial process among the barotse of Northern Rhodesia*, University of Manchester Press.
- Godelier, M. 1981 *Estructuralismo, marxismo y funcionalismo*, Anagrama, Barcelona.
1989 *Lo ideal y lo material*, Taurus-Humanidades, Madrid.
- Gómez García, P. 2001 *Las ilusiones de la identidad*, Frónesis Cátedra, Univeristat de Valencia.
- González, D. S/f *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*, La Rueda Suelta, Bogotá.
- González Casanova, P. 1974 *Sociología de la explotación*, Siglo XXI Editores, México.
- Goodenough, W. 1970 "Multicultural as Reality", en *Current Anthropology*. USA.
- Gramsci, A. 1980 *Cuadernos de la cárcel*, Era, México.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

- Gros, Ch. 1991 *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*, CEREC, Bogotá.
2001 *Políticas de la etnicidad*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Grünberg, G. 1995 *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados*, Biblioteca Abya-Yala, Quito.
- Guber, R. 1986 "La producción de sentido: un aspecto de la construcción de las relaciones sociales", en *Nueva Antropología*, n. 31, México.
- Gurr, R. 1993 *Minorities at risk. A global view of ethnopolitical conflicts*, Institute of peace Press. Washington.
- Häberle, P. 2002 *Pluralismo y Constitución. Estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta*, Tecnos, Madrid.
- Habermas, J. 1992, "Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo", en *Debats*, no. 39, Valencia, pp. 11-18
1999 *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona
- Harris, O. 1996 *Inside and Outside the Law*, Anthropological Studies of Authority and Ambiguity, Routledge, London.
- Hernández, A. 1993 *La tradición republicana del buen gobierno*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Herskovitz, M. 1978 *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hettne, B. 1995 *International Political Economy. Understanding Global Disorder*, Fernwood Publishing, Halifax.
- Hobsbawm, E; Ranger, T. (Eds). 1983 *Inventing Tradition*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hocart. 1978 *Rituales y costumbres*.

Carlos Vladimir Zambrano

Höffe, O. 2000 *Derecho Intercultural*, Gedisa, Barcelona.

Hoffmann, O. 2000 "Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)", en *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Autrepart.

Hungtinton, S. 1991 *El orden político en las sociedades en cambio*. Paidós, Barcelona.

1996 *Choque de civilizaciones*. Paidós, Barcelona.

Imai, S; Logan, K; y Stein, G. 1993 *Aboriginal Law Handbook*, Carswell, Toronto.

Irigoyen, R. 2001 "Tratamiento Judicial de la diversidad cultural y la jurisdicción especial en el Perú", en Castro, Milka. *Derecho Consuetudinario y pluralismo legal*, Tarapacá.

Isunza Vera, E. 2001 *Las tramas del alba. Una visión de las lucha por el reconocimiento en el México contemporáneo (1968-1993)*, CIESAS, México.

Iturralde, D. 1993 *Derechos, pueblos indígenas y reformas del Estado*. Abya yala. Quito.

Jimeno, G, y Correa, H. 1998 *Hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas*, Dirección General de Asuntos Indígenas, Bogotá.

Jimeno, M; Triana, A. 1985 *Estado y minorías étnicas en Colombia*, Funcol, Bogotá.

Kairys, D. 1998 *The Politics of Law. A Progressive Critique*, Basic Books.

Kerruish, V. 1991 *Jurisprudence as Ideology*, Routledge, London.

Kincheloe, J; Steimberg, Sh. 1999 *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Madrid.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Kloosterman, J. 1997 *Identidad Indígena. Entre Romanticismo y realidad*, Thela publishers, Amsterdam.

Krotz, E. 2002 *Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho*, Anthropos, México.

Kymlica, W. 1996 *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

Laclau, E; Mouffe, Ch. 1987 *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores, Madrid.

Lame, Q. 1971 *En defensa de mi raza*, Comité de Defensa del Indio, Bogotá.

Lamo de Espinoza, E. 1995 *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza Editorial, Madrid.

Laporta, H. 1994 "Protestantismo y Cultura", en Tomás Gutiérrez, *Protestantismo y Cultura en América Latina: Aportes y Proyecciones*, Quito, CLAI-CEHILA.

Lazarus-Black, M; y Hirsch, S. 1994 "Introduction/Performance and Pradox: Exploring Law's Role in Hegemony and Resistance", en *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*. Routledge. London.

Le Roy, E. 1983 *Premières orientations pour une anthropologie du droit*, Paris, 1983.

Leach, E. 1970 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Anagrama, Barcelona.
1986 *Cultura y comunicación*, Siglo XXI Editores, México.

Lechner, N. 1989 *La permanente y siempre conflictiva construcción del orden deseado*, Siglo XXI Editores, Madrid.

1995 "¿Por qué la política ya no es lo que fue?", en *Revista Nexos*, n. 216, México.

1995a "Cultura Política y Gobernabilidad Democrática", en : *Temas de la Democracia*. Instituto Federal Electoral, México.

Carlos Vladimir Zambrano

Lee van Coth, D. 1996 *Defiant again: indigenous peoples and Latin American security*, Institute for National Strategies Studies, Washington.

León Pasquel, L. De 2001 *Costumbres, leyes, movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS, México.

Lerner, N. 1991 *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, Comisión Nacional de Derechos Humanos. Serie Folletos 1991/17.

Levy-Strauss, C. 1972 *El Pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lombardi, L. 1981 *Las culturas subalternas*, Nueva Imagen, México.

López Bárcenas, F. 2000 "Derecho Indígena y la teoría del Derecho", en Milka Castro, ed, *Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: Desafíos en el tercer milenio*, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá. 2 tomos. pp. 295-305

Lorente Molina, B. 2001 "Neoracialización de las relaciones sociales multi-culturales", en *Revista Politeia*, n. 27, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Lorente Molina, B; y Zambrano, C. V. 1999 *Estudios introductorios en relaciones interétnicas. Corporación Humanizar*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Masferrer, E. 2000 *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdes Editores, Bogotá.

Mach, Z. 1993 *Symbols, conflict and identity: Essays in Political Anthropology*, State University of New York Press, Albany.

Malinowski, B. 1978 *Crimen y costumbre en la sociedad primitiva*, Akal, Madrid.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

- Mato, D. 1995 *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Merry, S. E. 1998 "Legal Pluralism", en *Law & Society Review*, n. 22, p. 868.
1988 "Anthropology, Law and Transnational Processes", en *Annual review of Anthropology*, n. 21. pp. 357-379.000
- Minda, G. 1995 *Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End*, New York University Press, New York.
- Mittelman, J. H. 1996 *Globalization: Critical Reflections*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Moore, S. F. 1978 *Law as Process: An Anthropological Approach*, Routledge, London.
- Mosquera, C; Hoffman, O. 2002 *Afrodescendientes en las Américas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Mouffe, Ch. 1998 "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en *Revista Foro*, n. 33, Bogotá. pp. 13-25.
- Múnica Ruiz, L. 1998 *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia, 1968-1988*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Nader, L. 1969 *Law in Culture and Society*, Academic Press, Nueva York.
1980 *No Access to Law: Alternatives to the American Judicial System*, Academic Press, Nueva York.
- Nader, L. y Todd, H. Jr. 1978 *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, Columbia University Press, Nueva York.
- Neves, M. 1994 *A constitucionalizacao simbolica*, Académica, Sao Paulo.
- Nash, M. 1986 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago

Carlos Vladimir Zambrano

Nisbet, R; Kuhn, T. 1993 *Cambio Social*, Alianza Editorial, Madrid.

Obieta Chalbaud, J. de. 1985 *El derecho humano a la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, Madrid.

Offe, C. 1992 *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid.

Olivé, L. 1997 *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México.

Orjuela, L. J. 1991 "Descentralización en Colombia: entre la eficiencia del Estado y la legitimación del régimen", en *Nohlen, Descentralización política y consolidación democrática*, Nueva Sociedad, Caracas.

Osset, M. 2001 *Más allá de los derechos humanos*, DVD Ediciones, Barcelona.

Ost, F; Kerchove, M. de. 2001 *Elementos para una teoría crítica del derecho*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

OWYB, OIK, CIT, OGT. 2001 "Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la Sociedad Nacional", en *Jangwa Pana*, n. 1, Universidad del Magdalena.

Pachón, X. 1980 "Los pueblos y los cabildos indígenas", en *Revista Colombiana de Antropología*, v. XXIII, Bogotá. pp. 297-327.

Palacio Castañeda, G. 1996 *Pluralismo Jurídico*, Unijus, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Palerm, A. 1974 *Introducción a la etnología. Los precursores*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Pedró, Rolo. 1998 *Organización de Estados Iberoamericanos*. Bogotá.

Perafán, C. C. 1995 *Sistema Jurídico Paéz, Kogi, Wayúu y Tule*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

2000 *Sistemas jurídicos Tucano, Chami, Guambiano, Sikuni*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Perkins, A. 1999 "Responsible Globality, Internet and New Tribes" Documento de Internet en varias direcciones.

Phelan, J. L. 1972 *El reino milenario de los franciscanos en América*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Picardo Joao, O. 2001 "Globalidad y ciencia", Impreso, Organización de Estados Iberoamericanos, El Salvador.

Pineda, R. 1996 "La constitución del 91 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia", en *Alteridades*, n. 14, Pp 107-129.

Poirer, J. 1963 *Ethnologie Juridique*, Plom, Paris.

Pospisil, K. 1974 *Law and Order*, University of Wisconsin, Wisconsin.

Presidencia de la República. 1991 *Constitución Política de Colombia*. Bogotá.

Rappaport, J. 2000 *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos*, Universidad del Cauca, Popayán.

1994 *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, University of Chicago Press, Chicago.

1992 "Reinvented Traditions: The Heraldry of Ethnic Militancy in the Colombian Andes", en *Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence*, Dover, et. al, Indiana University Press, Bloomington.

Rawls, J. 1993 *El derecho de los pueblos*, Universidad de los Andes, Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, G. 1977 *Estudios Antropológicos*, Colcultura, Bogotá.

1975 "Templos Kogi. Introducción al Simbolismo y a la Astronomía del Espacio Sagrado", esn *Revista Colombiana de Antropología* 19.

Carlos Vladimir Zambrano

1978 "The Loom of Life: A Kogi Principle of Integration", en *Journal of Latin American Lore*, n.4.

1985 *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, 2 Tomos, Procultura, Bogotá.

1991 *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas 1946-1966*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

1970 *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, The University of Chicago Press, Chicago.

Rex, J. 1995 "La metrópoli multicultural: la experiencia británica", en *Revista Antropología*, n. 9, Madrid.

Robertson, R. 1987 "Globalization Theory and Civilization Analysis", en *Comparative Civilizations Review*, n. 17.

Rodríguez, C. 1999 *Libertad y restricción en la decisión judicial*, Uniandes-Siglo del Hombre. Bogotá.

Rodríguez, N. 1979 *Confrontaciones de la diversidad*, Cadal, UNAM, México.

Rogers, A. 1997 "Los espacios del multiculturalismo y de la ciudadanía", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 154, Unesco-París.

Rojas, D. R. 1999 *La diversidad cultural en la administración pública colombiana*, Mecanuscrito inédito. Universidad Nacional de Colombia.

Roldán, R. 1997 *Fuero Indígena*, Ministerio del Interior, Bogotá.

Romero, M. 1999 "El conflicto armado y los límites de la Reforma Política", en Santana, Pedro. *Reforma política y paz*, Bogotá. pp. 143-152.

Rouland, N. 1988 *Anthropologie Juridique*, París.

Said, E. 1997 *Occidentalismo*, Anagrama, Barcelona.

Sánchez, E. 1996 *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina*, Disloque Editores, Bogotá.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Sánchez, E; Roldán, R. 1993a *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia*, Disloque Editores, Bogotá.
1993a *Derechos e Identidad*, Disloque editores, Bogotá.

Sánchez Botero, E. 1992 "Peritazgo (sic) Antropológico. Una forma de conocimiento. El otro derecho", en *Sociología Jurídica y Ciencias Políticas*, n. 2, Ilsa.

1993 *Antropología Jurídica*, Sociedad Antropológica de Colombia, Bogotá.

1998 *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*, Unijus-Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

2000 *La jurisdicción especial indígena*, Procuraduría General de la Nación, Bogotá.

Sánchez Parga, J. 1995 *Lo público y la ciudadanía en la construcción de la democracia*, ILDIS, Lima.

Santana, R. 1995 *Ciudadanos en la etnicidad*, Editorial Abya-Yala, Quito.

Sarat, A. et al. 1998 *Crossing Boundaries: Traditions and Transformations in Law and Social Research*, Northwestern University Press, The American Bar Foundation.

Serge de la Ossa, M; Suaza, M. C; Pineda, R. 2002 *Palabras para desarmar*. Ministerio de Cultura, Bogotá.

Sevilla Casas, E. 1986 *La pobreza de los excluidos. Economía y sobrevivencia en un resguardo indígena del Cauca*, Instituto de antropología, Bogota.

Souza, B. de. 1998 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre, Bogotá.

1997 "Hacia una concepción multicultural de los derechos Humanos", en *Análisis Político*, n. 31, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. pp. 3-16.

1995. "La transición postmoderna: derecho y política", en Cristina Motta (Comp), *Ética y conflicto*, TM Editores, Bogotá. pp. 239-256.

1991 Estado, Derecho, y Luchas Sociales, Ilsa, Bogotá.

Souza, B. de; y García Villegas, M. 2000 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Uniandes, Colciencias, Universidad Nacional, Bogotá.

Carlos Vladimir Zambrano

Souza, M. L. 2001 *El uso alternativo del derecho*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Starr, J; y Collier, J. 1989, *History and Power in The Study of law: New Directions in Legal anthropology*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Stavenhagen, R. e Iturralde, D. 1990 *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, IIDH, México.

Suhner, S. 2001 *Resistiendo al Olvido. Tendencias recientes del movimiento social y de las organizaciones campesinas en Colombia*, Taurus, Bogotá.

Tarrow, S. 1994 *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Editorial, Mexico.

Thompson, E. P. 1975 "The rule of Law", en *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, Nueva York: Pantheon.
1992 *Costumbres en común*, Barcelona.

Tönnies, F. 1940 *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, Argentina.

Torres Giraldo, I. 1975 *La cuestión indígena en Colombia*, La Rosca, Bogotá.

Torres Márquez, V. 2000 *Indígenas Arhuacos y "la Vida de la Civilización"*, Bogotá, Colombia.

Triana Antoverza, A. 1994 *Legislación Indígena*, Funcol, Bogotá.

Trujillo Muñoz, A. 2001 *Descentralización, regionalización y autonomía local*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Turner, T. 1993 "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it? ", en *Cultural Anthropology*, n. 8(4), pp. 411-429.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Turton, D.; González, J..

1999 *Cultural identities and Ethnic Minorities in Europe*. Univeristy of Deusto, Bilbao.

Tylor, Ch. 1993 *La política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México

Uprimny R. 2001 Seminario de Evaluación. Diez Años de la Constitución Colombiana, Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Uribe, C. A. 1993 "La Gran Sociedad Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los Contextos Nacional y Regional", en François Correa (Ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Santa Fe de Bogotá.

1993^a "La Etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las Tierras Bajas Adyacentes", en AA.VV., *Geografía Humana de Colombia*, Tomo II, Santa Fe de Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993 (Uribe, 1993a);

Varese, Stefano. 1996 *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Biblioteca Abya-Yala, Quito.

Vasco, L. G. 2002 *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

1982 *Nacionalidades minoritarias en Colombia*. Mimeo, Bogotá.

Vattimo, G. 1990 *El espacio de la individuación*, Gedisa, Barcelona.

Verdier, R. 1977 *Anthropologie Juridique et droit*, Paris.

Vico, G. 1989 *La ciencia nueva*. Fondo de Cultura Económica, México.

Villoro, L. 1994 "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía", en *Revista Nexos*, n. 197. México. pp. 41-49.

Viviescas, F; Giraldo, F. 1991 *Colombia, el despertar de la modernidad*, Ediciones Foro Nacional por Colombia, Bogotá.

Carlos Vladimir Zambrano

Waldman, P. 1993 "Algunos elementos para desactivar conflictos étnicos", en Myriam Jimeno (Comp.) *Conflicto Social en América Latina*, Sociedad Antropológica de Colombia, Bogotá.

1995 *Radicalismo étnico*. Akal editores, Madrid.

Whitten, N. 1979 "Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena. La resurgencia amazónica ante el colonialismo andino", en *América Indígena*, n. 39 (3). México.

Wilmsen, E. N; y McAllister, P. 1998 *The politics of Difference. Ethnic Premises in a world of power*, University of Chicago Press, Chicago and London.

Yaeger, P. 1996 *The Geography of Identity*, Ratio, Michigan University Press.

Zambrano, C. V. 2002 *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

2002a *Pluralismo religioso y libertad de Conciencia. Configuraciones Jurídicas y políticas en la contemporaneidad*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

1993 *Derechos Humanos y Antropología*, Universidad de los Andes. Bogotá, Sentencias de la corte constitucional

1991 "Antropología Jurídica. Paradigma y oficios", en *Enseñanza de la Antropología*, Kelly, Bogotá.

1985 "La cuestión étnico-nacional y el problema de la soberanía en centroamérica", en *Boletín de Antropología Americana*, n.12, México.

SENTENCIAS DE LA CORTE CONSTITUCIONAL

Año de 1992

T - 428/92; T - 567/92.

Año de 1993

T - 188/93; T - 257/93; T - 380/93; T - 405/93.

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Año de 1994

T - 001/94; T - 254/94; T - 305/94; T - 342/94; T - 384/94

Año de 1995

SC-104/95

Año de 1996

C - 016/96; C - 098/96; C - 139/96; C - 349/96; C - 358/96; C - 379/96; C - 484/96; C - 606/96; T - 422/96; T - 474/96; T - 496/96; T - 574/96; T - 602/96;

Año de 1997

C - 008/97; C - 144/97; C - 151/97; C - 251/97; C - 291/97; C - 508/97; C - 616/97; SU - 039/97; SU - 476/97; T - 100/97; T - 214/97; T - 523/97;

Año 1998

C - 481/98; C - 680/98; SU - 510/98; T - 263/98; T - 344/98; T - 352/98; T - 462/98; T - 525/98; T - 568/98; T - 588/98; T - 590/98; T - 652/98; T - 667^a/98; T - 774/98.

Año de 1999

T - 172/98; T - 193/98; T - 266/98.

INDICE DE GRÁFICAS

Diagramas

1. El campo del reconocimiento	127
2. El campo de las interacciones	131
3. Ensanchamiento del campo	139
4. Lugares de interacción del reconocimiento	141
5. Escenarios y ámbitos del reconocimiento	146
6. Área de correlatividad y esferas correlativas	153

Matrices

1. Efectos de reconocimiento o interculturalidad básica de la hipótesis $A3 + B3 + C3 + D3 = E81$	162
2. Prácticas sociopolíticas del reconocimiento	165
2.1. Relación de formaciones y prácticas sociopolíticas del reconocimiento	170
3. Reconocimiento intraétnico desde la perspectiva de lugares y escenarios	172
4. Reconocimiento intraétnico desde la perspectiva de ámbitos y esferas	176
5. Lugares y escenarios étnicos de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento de los derechos de la diversidad	179
6. Lugares y escenarios nacionales de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento de los derechos de la diversidad	181
7. Lugares y escenarios globales de las prácticas sociopolíticas de reconocimiento de los derechos de la diversidad	183
8. Interculturalidad y prácticas étnicas de reconocimiento según circunstancias y luchas nacionales y globales	186
9. Interculturalidad y prácticas nacionales de reconocimiento según circunstancias y luchas étnicas y globales	188
10. Interculturalidad y prácticas globales de reconocimiento según circunstancias y luchas étnicas y globales	189

Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica

Cuadros

1. Estructuración de las prácticas de reconocimiento	191
2. Promoción de la Diversidad	217
3. Fundamentos de la Antropología jurídica del reconocimiento	233

*Apropiación y Reconocimiento de los Derechos
de la Diversidad Étnica*

Se terminó de imprimir en noviembre de 2003.

El tiraje consta de 500 ejemplares
y la impresión estuvo a cargo de

J.L. Servicios Gráficos, S.A. de C.V.,
Monrovia 1101 bis, Col. Portales, México, D.F.,
Tel. 5688-7209

3. Administración universitaria en América Latina, una perspectiva estratégica
CINDA/PROMESUP-OEA
4. La universidad latinoamericana en el fin de siglo, realidades y futuro
Boris Tristá (et al.)
5. Opciones de Posgrado en América Latina.
6. Los desafíos del posgrado en América Latina
Rocío Santamaría Ambríz
7. La investigación y las universidades latinoamericanas en el umbral del siglo XXI: los desafíos de la globalización
Isabel Licha
8. La integración latinoamericana y las universidades
Roberto Rodríguez (comp.)
9. Las universidades del Caribe
Mariana Serra García
Cristóbal Díaz Morejón
10. Historia de las universidades de América Latina
11. La universidad latinoamericana del futuro
Rodrigo Arocena
Judith Sutz
12. Influencia de algunos modelos universitarios en la Universidad de Guadalajara
J. Jesús Huerta Amezola
Irma Susana Pérez García
13. La universidad latinoamericana ante los retos del siglo XXI
Carlos Tünnermann Bernheim



La participación étnica de un derecho es un fenómeno polícticultural emergente, sinérgico, de múltiples vías, entre las que destaca, de modo general, el hecho de que es la traducción de un acto jurídico (norma constitucional, ley, decreto, jurisprudencia, sentencia, proceso judicial, costumbre, usos y costumbres, tradiciones, etcétera) a las prácticas y códigos culturales, sociales y políticos propios y particulares de una colectividad étnicamente diferenciada, a las de los sectores de la sociedad nacional con los que dicha colectividad se relaciona y a las de un Estado y sus instituciones involucradas que reducen el sentido que orientará la vida colectiva de todos sus ciudadanos.

Zambrano

